

COMPENDIO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Expuesta sistemáticamente en seis volúmenes:

- V.1 Fundamentos. Religión, revelación y fe
- V.2 El misterio de los orígenes
- V.3 El misterio de la Redención en clave trinitaria. “A Patre ad Patrem”
- V.4 El misterio de la Iglesia, Su triple dimensión mariana, eucarística y petrina V.5
María y José en el misterio de Cristo y de la Iglesia
- V.6 El misterio del más allá: La vida eterna y el glorioso retorno del Señor

El punto de partida irrenunciable del saber teológico en cualquiera de sus partes – que estudian diversos aspectos del único “misterio” de Cristo, en una unidad formalmente indivisible- no puede ser otro que la Sagrada Escritura, leída a la luz de la tradición viva de la Iglesia de origen apostólico, con la guía segura del Magisterio.

Exponemos en una división temática en seis tomos prácticamente todos los temas clásicos de la Dogmática tradicional de modo sistemático, siguiéndola pauta del Catecismo de la Iglesia Católica de 1982 -cuyo vigésimo aniversario celebramos este año- con el método propio de la Teología especulativa, que es indisoluble de la positiva o histórico-salvífica-, que urge recuperar, según el urgente llamamiento a los teólogos de la Encíclica “Fides et ratio”, que supone –e incluye, como uno de los preámbulos de la fe- una correcta epistemología del origen y estructura del acto de fe, y una antropología filosófica abierta a la trascendencia, iluminada por la razón natural, confortada y guiada, en circularidad virtuosa, por la divina revelación.

VOLUMEN I

FUNDAMENTOS

RELIGIÓN, REVELACIÓN Y FE

(Escritos de Teología fundamental sistemática. Los preámbulos de la fe).

INTRODUCCIÓN

La propuesta nº 17 del Sínodo de obispos sobre la nueva evangelización (al comienzo del año del año de la fe, en Octubre del 2012) a la que convocan los sucesores de Pedro en este tiempo de “apostasía silenciosa” del Occidente cristiano y - en palabras de Benedicto XVI en la Misa inaugural del sínodo de este mes de Octubre- de “desertización espiritual del mundo”, hace referencia a la conveniencia de presentar de un modo renovado los temas clásicos de los preámbulos de la fe –objeto por excelencia de la Teología fundamental-, que responda adecuadamente a los retos intelectuales de la nueva evangelización en el contexto actual de una *cultura global* y de *nuevos paradigmas de pensamiento y de vida*. “En el contexto actual de una cultura global, son muchas las dudas y muchos los obstáculos que causan un escepticismo extendido e introducen nuevos paradigmas de pensamiento y de vida. Para una Nueva

Evangelización, resulta de capital importancia subrayar el papel de los *preámbulos de la fe*. No solo es necesario mostrar que *la fe no se opone a la razón*, sino destacar también varias verdades y realidades que forman parte de *una correcta antropología iluminada por la razón natural*. Entre ellas se encuentra el valor del derecho natural y las consecuencias que este tiene para toda la sociedad humana. *Las nociones de «ley natural» y de «ley humana» son susceptibles de demostraciones racionales*, tanto en el ámbito académico como en el popular. Semejante desarrollo y empresa intelectual *ayudaría al diálogo entre los fieles cristianos y las personas de buena voluntad, abriendo una puerta al reconocimiento de la existencia de un Dios Creador y del mensaje de Jesucristo el Redentor*. Los Padres sinodales piden a los teólogos que desarrollen *una nueva apologética del pensamiento cristiano, es decir una teología de la credibilidad que resulte adecuada para una Nueva Evangelización*. El Sínodo hace un llamamiento a los teólogos para que acepten los retos intelectuales de la Nueva Evangelización y respondan a ellos participando en la misión de la Iglesia consistente en anunciar a todos el Evangelio de Cristo”.

1. Los preámbulos de la fe.

Recordemos la función de los preámbulos de la fe, que hacen razonable creer en la revelación judeocristiana en la teología clásica, cuya inspiración de fondo debe conservarse en cualquier intento de renovación.

A la divina revelación sobrenatural judeocristiana el hombre responde por la fe teologal. Ahora bien: “si todo es fe, no hay fe” (indica acertadamente J. Pieper). Según la antigua doctrina de los presupuestos de la fe, no son estos una parte de lo que el creyente cree; pertenecen, más bien, a aquello que él sabe o, por lo menos, tiene que poder saberlo.

1. Para poder creer, es necesario poder saber que Dios existe (y todos lo pueden saber, al menos, al nivel de la experiencia religiosa, del conocimiento metafísico espontáneo y precientífico que lo hace posible).

2. Necesito también poder saber y comprobar -para poder creer razonablemente- la credibilidad -el carácter fidedigno- del testimonio judeocristiano, en su historia, por los signos extraordinarios que atestiguan en él la presencia salvífica de Dios, y sobre todo su presencia actual en la Iglesia, signo eficaz, animado por el Espíritu Santo, de que Dios Padre sale a mi encuentro, en la fraternidad (comunidad) en Jesucristo -primogénito entre muchos hermanos- de creyentes en Él.

2. Plan de exposición.

A la luz de estas consideraciones, dividido la exposición temática de este nuevo ensayo de Teología fundamental con la voluntad de responder de modo más adecuado a los nuevos paradigmas de pensamiento y de vida, en tres partes:

PARTE I

Para poder creer -decíamos'- necesito poder saber, por el ejercicio natural de la inteligencia:

1º Que existe Dios, principio y fin del universo, al que intenta acceder “como a tientes” (Hch 17,27) el hombre naturalmente religioso, a partir de la noticia que el Creador ha dado de Sí en la obra de sus manos, sin que le sea posible conocerlo en Sí mismo, con sus fuerzas naturales, tal y como es. Habita en una luz inaccesible.

2º Que el *Deus absconditus* (1 Tim 3,6), ha dejado signos inequívocos –milagros físicos, intelectuales (profecías), y morales- que hacen creíble y esperable la revelación judeocristiana, cuyo vértice es la Encarnación redentora del Verbo en el seno de María en la casa de José, hijo de David que culmina en el misterio Pascual (a), que nos manifiesta progresivamente su Vida trinitaria en su designio de hacernos partícipes de ella por la gracia en el misterio de la Iglesia por Él fundada como sacramento y arca universal de salvación (b), consumada en la plena participación de su vida bienaventurada en la gloria.

Son los temas clásicos que la Apologética tradicional que suelen calificarse –desde San Ireneo- como “*demonstratio religiosa*”– o “*theologica*”- (1), “*demonstratio christiana*” (2ª), y “*demonstratio ecclesiologica*” (2b).

En esta I parte se compendia el contenido esencial de una teología fundamental actualizada en sus tres unidades temáticas tradicionales. En las partes siguientes (II y III), tratamos monográficamente algunos temas de especial actualidad – tales como los aludidos en la petición 17ª del sínodo de obispos del comienzo del año de la fe que encabeza esta introducción- ya virtualmente presentes en la exposición en compendio de la Teología fundamental de la primera parte.

PARTE II

Estudiamos en ella -a modo de contraste entre la luz y las tinieblas- las seis diversas formas de ateísmo: la negación de Dios y el porqué de su encubrimiento en quienes se profesan agnósticos y ateos, en sus causas, en su trágica conexión; y lo absurdo de la negación -teórica y práctica- del Creador, sin el que nada sería. El “etsi Deus non daretur” avoca al absurdo. A un nihilismo puro y duro de origen satánico.

He prestado particular atención a la hipótesis –que dista de ser científica- del evolucionismo transformista anticreacionista, y su relación con la antigua gnosis. Es una de las fuentes principales de la increencia contemporánea. El cardenal Jounnet, ya a mediados del pasado siglo, dedica acertadamente a este tema un amplio capítulo en su “Introducción a la Teología”, con clara intencionalidad apologética, como veremos en su momento.

Es especialmente llamativo el tragicómico colectivo de propagandistas de un nuevo tipo de ateísmo beligerante contra las religiones, que comenzó en este nuevo milenio (es un peculiar–casi folclórico- signo de los tiempos -liderado por R. Dawkins- formado por un colectivo de varios AA. evolucionistas, divulgadores de la ciencia en varias Universidades del Reino Unido, con gran eco mediático internacional, ultralaicista y combativo -llamados irónicamente “los cuatro ginetes”– con un marketing agresivo que llega hasta los autobuses urbanos (o a fenómenos colaterales como el lamentable histrionismo de payasos tipo Leo Brassi); sobre todo en la vieja Europa, de tan profundas raíces cristianas (en USA son totalmente rechazados por una sociedad mayoritariamente religiosa sin complejos laicistas), que acusa a la religión de inmoral:

“una peligrosa patología cerebral provocada por un destructivo virus mental que coloniza los cerebros de los niños”¹.

PARTE III

Al final exponemos las líneas fundamentales de *una antropología metafísica personalista abierta a la trascendencia* y –consiguientemente- a la relación dialógica con Dios creador; con especial atención a aquellas *verdades y realidades de una “una correcta antropología iluminada por la razón, entre las se encuentra el valor del derecho natural y las consecuencias que este tiene para toda la sociedad humana”*, que responda adecuadamente a los retos intelectuales de la nueva evangelización.

*Sólo nos es posible alcanzar la plena inteligibilidad de la persona –advértase en la perspectiva trascendental propia de la metafísica. El ser me trasciende y me constituye como ente entre los entes; pero su epifanía en el mundo acontece en la subjetividad personal espiritual, en tanto que capaz -en cuanto abierta al ámbito trascendental- de vivir la infinitud del ser. Esta apertura y capacidad propias de la dimensión espiritual del hombre son como la imagen del Creador, impresa en él por la Palabra creadora de Dios que le constituye en persona. Es la única criatura querida por sí misma -llamada por su propio nombre- que refleja su imagen, y lugar de manifestación de “Aquél que es”, al que todo el cosmos irracional está radicalmente subordinado: creado en función de él y a su servicio, para que pueda rendirle la gloria que le es debida a su Creador, que da sentido o finalidad inteligible al mundo creado*².

Tal es la inspiración de fondo de la metafísica personalista y relacional subyacente en la Revelación bíblica, gozosamente coincidente -como no podía menos de ser

1 Así de brutalmente se expresa R. DAWKINS (cf. *God delusion*), el más mediático e influyente representante - y líder- del nuevo ateísmo, vociferante y agresivo, que ha irrumpido con fuerza desde el inicio de siglo. (Estuvo no hace mucho en Madrid invitado por la fundación Areces. Me produjo una desagradable impresión. (Cf. mi reciente libro *Evolución y Creación. Ciencias de los orígenes, hipótesis evolutivas y metafísica de la creación*. Eunsa, Pamplona 2012, en la que hago frecuentes referencias críticas a su obra). El mundo en el que vivimos se ha convertido en una “aldea global” con una inmensa variedad de propuestas religiosas que se disputan el dominio de los espíritus -no siempre de modo pacífico- con frecuentes y violentos brotes de cristofobia como el islamismo fundamentalista al que aludió Benedicto XVI en la famosa. lección en la Universidad de Ratisbina, o el del tragicómico colectivo de propagandistas de un novedoso ateísmo agresivo y beligerante contra todas las religiones (liderado por R. Dawkins).

Una visión de conjunto sobre ese nuevo ateísmo de principios del siglo XXI, muy lograda, ofrece F.CONESA, “El nuevo ateísmo. Exposición y análisis”, *Scripta Theologica*, 43, n. 3 (2011), pp.547-592. Después de examinar sus principales rasgos distintivos y el contexto en el que ha surgido, el autor presenta las principales obras y autores - Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens y Sam Harris, conocidos como “los cuatro jinetes”, etc.- que lo sostienen; y analiza de una manera crítica sus argumentos -tales como “oposición entre fe y ciencia”, “el Dios bíblico es fuente de violencia”, etc-, incidiendo en su finalidad política, que consiste en promover un laicismo excluyente como condición de la democracia.

Expone, por último, los principales desafíos que el nuevo ateísmo supone para el creyente, y propone que, después del 11-S, debemos encontrar un espacio común en el que las personas religiosas y no religiosas puedan colaborar. Entre estas últimas, pienso que parece tan utópico esperar alguna colaboración con estos agresivos talibanes demoleedores de la religión, como con los fundamentalistas islámicos.

2 El hombre, sacerdote del universo, presta lengua y corazón al cosmos irracional, que sólo puede glorificarle por la mediación de su espíritu inteligente y libre, en un cántico de alabanza al Creador (que puede negarle la libertad humana, sometiéndolo a vanidad. Rm 8, 20).

(teniendo en cuenta que el Dios Salvador de la Revelación bíblica, es el mismo Dios Creador)- con la metafísica del “sentido común” prendida en el uso espontáneo de la inteligencia del hombre tal y como salió de las manos de Dios (que no quedó totalmente oscurecida tras el pecado de los orígenes, como pretendía Lutero y los reformadores protestantes).

Si bien es el hombre un ente finito entre otros entes finitos que forman parte del orden de participación en el ser, es también, sin embargo (urge acabar con el superdogma gnóstico del animalismo que no quiere ver en el hombre más que *el gran simio* evolucionado), por su apertura al ser trascendental, intencionalmente infinito: “finitus capax infiniti”. Se abre a todo *lo que es por la experiencia ontológica del ser del ente*, vigente siempre en una percepción sensible, la única que le es dado a conocer de modo directo: el ente corpóreo percibido por los sentidos. Que remite, por inferencia causal, el acceso intelectual al Ser irrestricto, a “*Aquél que es por sí mismo*”. Como dice Sto. Tomás, no puede entenderse lo que participa de modo subsistente en el ser -y sólo la persona subsiste en sentido propio-, “*nisi ut deductum ab Esse Divinum*”³, como constituyéndose por la voz en la nada de la Palabra creadora de Dios, El que es (Yahwe).

Los temas de esta III parte corresponden a la “*demonstratio religiosa*” de la Apologética clásica -ya compendiada al comienzo de la I parte- que exponemos ahora *en la perspectiva de la actual filosofía de la religión concebida como parte de la antropología filosófica*, de la que me he ocupado largo tiempo. Y no, por cierto, una parte cualquiera, sino su capítulo fundamental, fundante de las demás⁴.

Incluyo al final un *anexo*, mi estudio sobre *el matrimonio virginal de María y José en el Beato Juan Duns Scoto*, con la intención de dar a conocer la antropología del Doctor sutil (la persona como “*solitudo*” y *relación*, en unidad estructural), de llamativa actualidad, que -así lo pienso- puede aportar no poca luz en el actual debate contemporáneo sobre algunas cuestiones de indudable relevancia apologética. Me ha movido a ello también concluir mi escrito con un homenaje a la perfecta imagen de Dios, que es la Inmaculada Madre de Dios, indisociable de su esposo San José su padre

3 S. Th. I, 44, 1, 1.

4Siete son, a mi modo de ver, las dimensiones esenciales del hombre mutuamente implicadas, (fundadas en la primera las otras seis): "Homo religatus" por su respecto creatural constituyente originario; "Homo socialis", por su esencial respecto de socialidad a los otros (cuyo fundamento originario no es otro que la coexistencialidad esencial a la persona y la dimensión corpórea o reiforme del "hombre", en la necesaria disyunción constituyente de la diversidad más radical de la persona humana, varón, mujer); "Homo sapiens", por su constitutiva apertura al orden trascendental -a la metafísica, que se abre la experiencia religiosa-; "Homo viator", por su libre autorrealización ética heterónoma en su ordenación final al estado de plenitud o beatitud que sigue al logro de su último destino en Dios, Suma Verdad y Bien irrestricto y trascendente; "Homo faber et oeconomicus", por sus relaciones de dominio cuasi-creador al cosmos infrahumano, que lleva consigo un correlativo perfeccionamiento del hombre (“el perfeccionador que se perfecciona a sí mismo”, en feliz frase de L. Polo) mediante la ciencia y la técnica; "Homo historicus", por su libre autorrealización en sociedad, desde la temporeidad propia de su condición psicosomática; y finalmente, "Homo ludicus", que en virtud de su condición "tempórea" -por la que asume consciente y libremente la duración temporal propia de lo material- precisa de espacios "festivos" de distensión y de más intensa contemplación de la Belleza. Aquí se incluye el arte, la poesía y la contemplación mística. Si bien los dos primeros inciden en el ámbito de la "techne" -los griegos incluían en ella el arte y la técnica- y la ética en la dimensión sapiencial. La "apertura religada" al Fundamento debe ser omniabarcante. La dimensión cultural o religiosa se actúa no sólo de modo directo, sino en la mediación de toda la existencia personal, en unidad de vida. Fue la temática desarrollada en el Curso policopiado de Antropología filosófica de 1970 profesado en la Universidad de Navarra. Algunos desarrollos de ese esquema aparecen actualizados en el libro que recientemente he publicado en la colección filosófica de esa Universidad, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998.

virginal y mesiánico e icono transparente –como la sombra- de Dios Padre, que reflejan conjuntamente su rostro paterno y materno, en el seno la familia de Nazaret: la “trinidad d la tierra”, imagen de la Familia Trinitaria y camino de retorno salvífico al Corazón del Padre. Creo urgente tenerlo en cuenta en el actual “eclipse del Padre”, que está en el origen de la crisis que aqueja a la familia humana, que debe ser, en la intención de su Creador, “familia de familias”, a imagen de la Familia trinitaria.

Este es el *contenido de este compendio de Teología fundamental, concebido como un primer tomo, introductorio, a un ensayo sistemático de Teología Dogmática en seis volúmenes* –tal y como yo la concibo, tras una larga experiencia de más de cincuenta años de docencia e investigación filosófica y teológica (cf. WWW joaquinferrer.es), *dedicado al estudio de los fundamentos racionales y antropológicos (“praeambula fidei”)*, que hacen razonable –posible, creíble y esperable- la revelación judeocristiana.

Su contenido temático se expone en los cinco volúmenes siguientes, ya escritos, de los que están publicados -en la fecha en que esto escribo- los vv. 2, 5 y 6; el resto, en curso de publicación, espero que no se demoren mucho.

He aquí sus títulos:

- Fundamentos. Religión, revelación y fe (1)
- El misterio de los orígenes (2),
- El misterio de la Redención en clave trinitaria (3),
- El misterio de la Iglesia, Su triple dimensión mariana, eucarística y petrina (4).⁵
- El misterio de María y José (5).
- El misterio del más allá: La vida eterna y el glorioso retorno del Señor (6).

El punto de partida irrenunciable del saber teológico en cualquiera de sus partes – que estudian diversos aspectos del único “misterio” de Cristo, en una unidad formalmente indivisible- no puede ser otro que la Sagrada Escritura, leída a la luz de la tradición viva de la Iglesia de origen apostólico, con la guía segura del Magisterio.

Exponemos en una división temática en cinco tomos prácticamente todos los temas clásicos de la Dogmática tradicional de modo sistemático, siguiéndola pauta del Catecismo de la Iglesia Católica de 1982, cuyo vigésimo aniversario celebramos este año, con el método propio de la Teología especulativa que es indisociable de la positiva o histórico-salvífica-, que urge recuperar, según el urgente llamamiento a los teólogos de la Encíclica “Fides et ratio”, que supone –e incluye- como uno de los preámbulos de la fe, una correcta epistemología del origen y estructura del acto de fe, y una antropología iluminada por la razón natural confortada y guiada, en circularidad virtuosa, por la divina revelación.

Este ensayo de Teología fundamental, incluye también, en unidad orgánica y sistemática con el conjunto del libro, varios escritos míos publicados estos últimos años, en diversos idiomas -actualizados y, a veces, modificados, que serán citados en sus lugares correspondientes- en torno a los preámbulos racionales que disponen al acto de fe en respuesta a la revelación judeocristiana. He tenido en cuenta como criterio de selección –de modo especial- los que propone expresamente el n° 17 del sínodo de los obispos sobre la nueva evangelización (Octubre, 2012) en el cincuentenario de la clausura del Concilio Vaticano II.

5 Con el complemento del volumen que he dedicado a la teología y espiritualidad del Sacerdocio ministerial. *El Sacerdocio, don y misterio*. Ed. Arca de la Alianza, Madrid 2010.

El evento conciliar ha sido calificado por los últimos Papas como un “don inestimable de Dios a la Iglesia”, cuya interpretación auténtica, calificada por Benedicto XVI de “reforma en la continuidad”, está todavía, a mi parecer, en los comienzos. La literalidad de sus documentos, no exenta de ambigüedades, a la espera de la autorizada aclaración magisterial del ministerio petrino —que va llegando en el momento preciso, al paso de Dios, que cuenta con la colaboración de los miembros vivos de su Iglesia, también de los teólogos— sigue en buena parte inédita en su genuino sentido, que va desvelándose de modo progresivo.

Urge actualizar las virtualidades del influjo benéfico que están llamados a irradiar en el momento resolutivo de la historia de la salvación que estamos viviendo, que parece anunciar un próximo y prometedor cambio de época Como en las bodas de Caná, el buen vinopara el final.

PARTE I

RELIGION Y REVELACIÓN

INTRODUCCIÓN

La Revelación judeocristiana más que una religión entre otras -expresión primera de la noticia originaria de Dios connatural al hombre que busca el sentido de su vida⁶- es la respuesta trascendente y gratuita -sobrenatural- de Dios al hombre naturalmente religioso que revela su intimidad trinitaria, para hacerle partícipe de ella en la comunión salvífica de la gracia sobrenatural cristiana que se consume en la Bienaventuranza. Es revelación y autocomunicación, a través de la historia, de Dios al hombre naturalmente religioso, y sobrenaturalmente cristiano, que le busca como a tías por la religión, saliéndole al encuentro en la Revelación recibida en la fe. “La fe es la respuesta del hombre a Dios que se revela y entrega al hombre que busca” (por su dimensión religiosa, fundada en su apertura religada, o el respecto creatural a Dios que le llama —voz en la nada— por su propio nombre a la existencia), “el sentido último de su vida” (CEC 26).

La expresión de esa búsqueda de Dios, que se apoya en la noticia originaria que de sí ha dejado en la obra de sus manos, es la religión. La revelación judeocristiana —por la que Dios sale al encuentro del hombre que le busca—, es una respuesta trascendente y gratuita a esa apelación impotente de la naturaleza religiosa del hombre que busca el sentido último de su vida y anhela —ineficazmente— conocer a Dios en sí mismo, en el misterio de su vida íntima.

El objeto de la Revelación es hacernos conocer la libre decisión por la cual Dios, en su amor, ha venido al encuentro del hombre para que tenga parte en su vida bienaventurada. Este abismo que separa lo creado de lo no creado y que el hombre no podía franquear, Dios lo ha franqueado viniendo a encontrar, para introducirlo en su propia vida, al hombre que le buscaba. Este gesto de Dios es propiamente hablando la salvación. En tanto que la palabra expresa la aspiración de hombre a compartir la vida de Dios, se sitúa fuera de la revelación bíblica, porque esta aspiración es natural al hombre. Pero —observa justamente J. Danielou— la afirmación bíblica no versa sobre

⁶ Cfr. J. FERRER A., *Filosofía de la religión*, cit.

la noción de salvación, sino sobre el hecho de que la salvación es dada. La especificidad de la revelación bíblica es, pues, menos del orden de las representaciones que el orden de los hechos.

Lo que el Verbo de Dios viene a salvar es lo que El ha creado. Esta es la gran afirmación que domina la teología desde San Ireneo. En este sentido, la dimensión religiosa del hombre no es ajena a la salvación. ¿Cómo lo sería cuando es lo más profundo que existe en el hombre? Pero este hombre religioso necesitaba también salvarse (en cuanto religioso). La revelación no destruye sino que asume, purifica y transfigura al hombre religioso. Y cómo este hombre religioso no es una abstracción, sino que se diversifica según el genio religioso de los pueblos, son estas diversidades las que la Revelación asumirá y encontrarán, por tanto, en las diversidades de la catolicidad.

Así la religión no salva, sino que forma parte de lo que es salvado. Sólo Jesucristo salva. Si todo hombre que será salvado, a cualquier religión que pertenezca, no lo será más que por Cristo, la cuestión que se plantea es la que se requiera para la salvación donde no existe conocimiento de esta acción salvadora.

San Pablo trata la cuestión de la Epístola a los romanos cuando expone que el judío será juzgado según la Ley y el pagano según la conciencia. Es decir, que todo hombre será juzgado en función del conocimiento de Dios que le fue accesible.

El objeto de la revelación, propiamente hablando, es la intervención de Dios en la historia humana, que culmina en la encarnación redentora del Verbo por obra del Espíritu Santo, y la resurrección de Cristo que vive en la Iglesia, signo eficaz de su presencia salvífica en la historia. Versa principalmente sobre este acontecimiento. Es la realidad de este acontecimiento en su historicidad, a la vez humana y divina —como acción divina, pero inserta en la trama de la historia humana—, lo que es el objeto primero de esta Revelación. Es la buena nueva de que la salvación nos ha sido dada.

Puesto que la Revelación se refiere a un acontecimiento, sólo puede ser conocida por testimonio. Este testimonio es el de Cristo, primero, y el de los apóstoles a continuación. Una vez conocida la autoridad divina del testimonio, este es el objeto del acto de fe. Esto constituye asimismo una diferencia radical con el mundo de la religión general. Para éste, lo esencial es la experiencia religiosa en cuanto realidad puramente humana. La fe, por el contrario, corresponde a un orden de cosas donde se trata del reconocimiento de un hecho histórico, que no es otro que la Revelación judeocristiana, inalcanzable por su trascendencia, sin la recepción del don sobrenatural infuso de la fe luz de la fe teologal¹⁷.

7 "En la fe por la que creemos en Dios, no sólo hay acepción de cosas a las cuales asentimos, sino también algo que inclina a asentir, y esto es cierta luz, que es el hábito de la fe, divinamente infundida en el alma" (In Boet. Tr 1,1,1). Es necesario distinguir aquello que creemos (las verdades reveladas), a que se designa como *fides quae*; y aquello por lo cual creemos (el hábito infundido), que se denomina *fides qua*.

La luz de la fe es superior a la luz de la razón y se añade para confortarla y robustecerla de modo que el hombre pueda conocer cosas más altas. Introduce en el ámbito del conocimiento divino y da a conocer la esencia de Dios —no por evidencia, que eso será en la gloria, sino por testimonio divino— al modo como Dios se conoce a Sí mismo y a todo en El. Por eso la luz de la fe es... como un sigilo de la Verdad primera en el alma". "Se dice que "la fe es sustancia de las cosas que se esperan". Aquí sustancia se toma por incoación, pues por la fe empezamos a conocer y disfrutar de lo que un día veremos con la luz gloriosa en el Cielo (Cfr. In Heb. XI, lect.1), otorgará un conocimiento perfecto —cara a cara— de Dios". (Cfr. De ver. q.14, a.1, ad 5 y a.9, ad 2). Por otra parte como expresamente dice San Pablo en Heb. 11, 1: "la fe es... argumento de lo que no se ve". Hay pues una oscuridad en ella: "*fides de non visis*".

Cabe, pues, una pregunta: si la fe es luz, y toda luz hace ver, ¿cómo puede decirse que la fe sea de lo que no se ve?. Esta aparente contradicción se resuelve teniendo en cuenta que llamamos luz, en el orden sensible, a lo que es principio de visión. Análogamente, llamaos luz en el orden intelectual aquello

CAPÍTULO I

LOS SIETE TIPOS DE SABER HUMANO ACERCA DE DIOS DISTINCIÓN Y NEXO

Introducción

El Beato Juan Pablo II escribió, en su profética exhortación “Novo milenio adveniente”, estas profundas reflexiones, que han guiado este ensayo de teología fundamental, en su inspiración de fondo, escrito en respuesta a esta propuesta 17 del sínodo de obispos que hemos citado al comienzo de este volumen introductorio a la Dogmática, en la que se pide a los teólogos “desarrollar una nueva apologética del pensamiento cristiano: una teología de la credibilidad adecuada para una nueva evangelización.

“El punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de otras religiones, en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre, es que el cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre el que busca a Dios, sino que es Dios quien viene en persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo. Es lo que proclama el prólogo del evangelio de Juan: “A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único que estaba en el seno del Padre, Él lo ha contado” (1, 18).

“El Verbo encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia, preparado por la economía del Antiguo Testamento, esencialmente destinada a preparar y anunciar la venida de Cristo, Redentor del universo y de su Reino mesiánico.

“En Cristo la religión ya no es un “buscar a Dios a tientas” (cf. Hch. 17, 27), sino una respuesta de fe a Dios que se revela: respuesta en la que el hombre habla a Dios como a su Creador y Padre; respuesta hecha posible por aquel hombre único que es al mismo tiempo el Verbo consustancial al Padre, en quien Dios habla a cada hombre y cada hombre es capacitado para responder a Dios. Más todavía, en este Hombre responde a Dios la creación entera”⁸.

He aquí un breve comentario:

“Dios, que en todo tiempo y lugar está cerca del hombre, le llama y le ayuda a buscarle, a conocerle y a amarle con todas sus fuerzas”⁹

a. Para que le busque; no cesa de atraer al hombre, ante todo dando testimonio de Sí en *la revelación natural* que Dios hace en la creación visible (Sb 13, 5, Rm 1, 20-23) y

por lo cual conocemos algo. De modo que la fe es luz porque hace conocer sin ver, por testimonio. En el Cielo, Dios propone la verdades para que sean vistas en sí mismas, en la tierra, en cambio, las propone no para que sean vistas, sino para que sean conocidas a través de su testimonio. Tanto en un caso como en otro infunde una luz que permite conocer lo sobrenatural, pues sin ella no sería posible captar lo divino. Allí es la luz de la gloria; aquí la luz de la fe. Con la primera el hombre conoce a Dios viéndole, con la segunda le conoce creyéndole; la luz de la fe no hace ver sino creer; creer a Dios, como objeto revelado (Credere Deum); creer a Dios como testigo que se refiere las cosas que deben creerse (credere Deo); creer en Dios, como término último del amor que todo acto de fe y confianza supone (crede in Deum) (Cfr. S. Th. II—II, q.2, a.2).

⁸ JUAN PABLO II, *Tertio milenio adveniente* (1994) n.6.

⁹ *Catecismo de la Iglesia Católica* (aquí citado CEC) n.1.

en la intimidad de la conciencia (Rm 2, 14-15); *cuya respuesta humana, en ella fundada, es el fenómeno religioso, de tan constante y variada presencia en la historia de las religiones*. En las religiones se expresa la búsqueda de Dios, que se apoya en la noticia que de sí ha dejado en la obra de sus manos.

El conocimiento originario que el hombre, naturalmente religioso, tiene de Dios es, en efecto, como la “palpitación sonora”¹⁰ en la conciencia del espíritu creado de aquella ontológica religación a la Palabra creadora que, al llamar a cada hombre por su propio nombre (voz en la nada), da origen a su ser personal, implantándole en la existencia -en constitutiva coexistencia con los otros hombres en el mundo creado- “para que tenga parte en su vida bienaventurada”¹¹.

b. La Revelación judeocristiana más que una religión -expresión de la búsqueda de Dios, en un itinerario ascendente del hombre hacia el fundamento radical invisible de su “ser en el mundo” visible- es un movimiento descendente (synkatábasis), de signo inverso, por el que *Dios, que habita en una luz inaccesible, sale al encuentro del hombre que le busca como “a tientas”* (cf. Hch. 17, 27), *manifestándole su intimidad trinitaria, en oferta de comunión de alianza salvífica con Él, para que tenga parte en su vida bienaventurada*. Tal es -a la luz de la Revelación bíblica- la intención última de su acción creadora. *En Jesucristo (Cfr. CEC, 37 y 54) alcanza su cumplimiento, más allá de toda expectativa humana, el anhelo presente en todas las religiones (al que trasciende “sine mesura”)*.

El cristianismo (e incoativamente la antigua alianza que lo prepara) es, pues, sobrenatural. Nadie nace cristiano. Es preciso “nacer de nuevo del agua y del Espíritu Santo” (Jn 3 5), a una vida nueva trascendente a la naturaleza. *La revelación judeocristiana es, pues, una respuesta trascendente y gratuita –sobrenatural- a una apelación impotente de la naturaleza: del hombre naturalmente religioso¹² que busca al “Deus absconditus”*. *En ella alcanza su cumplimiento, más allá de toda expectativa humana, el anhelo presente en todas las religiones*.

c. El ateísmo -si es verdaderamente tal, no aparente- es antinatural, porque tiene su raíz en un no uso o abuso de la inteligencia (in-sensata), por una desatención más o menos culpable, -y en cuanto tal, voluntaria- que impide, al violentarla, el acceso a la noticia que el Creador ha dejado de Sí en la obra de sus manos (revelación natural); que implica, de hecho, un rechazo de las divinas activaciones de la gracia de Cristo que a todos los hombres llegan, desde las puertas del Paraíso perdido hasta la Parusía¹³, porque “Dios quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad”. La negación de Dios implica, pues, la negación del hombre, de su propia identidad. A esta temática de la increencia, en sus manifestaciones más actuales, dedico la II parte.

De ahí la importancia decisiva que tiene el conocimiento originario de Dios, que es el núcleo esencial de la que el Cardenal Newman llamaba “*experiencia religiosa*”

10 La expresión es de X. ZUBIRI, Cfr. *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1993, 303. La relación de dependencia de la criatura-Creador -"Relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi" (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, 3,3), no es predicamental, como falsamente sostienen no pocos discípulos de Tomás de Aquino, sino trascendental-constitutiva. (Así lo justificamos en nuestra *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998, c II, en el que este estudio alcanza su plena fundamentación e inteligibilidad, en el proyecto filosófico unitario que propongo como fruto de una reflexión de más de cincuenta años).

11 Catecismo de la Iglesia Católica (aquí citado CEC) n.1.

12 Y "obediencialmente" cristiano. Tal sería de la frase célebre de Tertuliano, "homo naturaliter christianum".

13 De este tema trato en mi reciente libro -que ocupa el 6º y último volumen de este compendio de Dogmática- *La vida eterna y el retorno glorioso del Señor. Telología del más allá*, Arca de la alianza, Madrid, 2012.

fundamental”, tan diversamente vivida y expresada en las religiones que registra la historia. *Ella abre el itinerario de búsqueda del “Deus absconditus” propio del hombre naturalmente religioso, y le dispone a la respuesta de fe sobrenatural a la Revelación que Dios hace de su vida íntima que sale a su encuentro, “dándole al mismo tiempo una luz sobrenatural que le muestra el camino por el cual es posible alcanzarla, a todo aquel que busca el sentido último de su vida”* (Cfr. CEC 26).

Se comprende, después de lo que acabamos de decir, que la dimensión religiosa del hombre sea la más tenazmente atacada por la “antigua serpiente”, en su intento de obstaculizar el itinerario del hombre hacia su destino último sobrenatural –la Vida eterna consumada en gloria– que tiene su origen precisamente en la experiencia religiosa que emerge espontáneamente en todo hombre que busca el sentido último de su vida. Es, por ello, la más necesitada de abrirse al acontecimiento salvador de Jesucristo, pues “no tenemos otro nombre bajo el cielo en el cual podamos ser salvos” (Hch 4, 12). *Ninguna de las dimensiones de la condición humana se ha visto tan afectada por la caída de los orígenes como la religiosa*, pues es ahí precisamente donde sale al encuentro del hombre la revelación salvífica sobrenatural, cuyo vértice es la encarnación redentora en el seno de María, en la casa de José, el hijo de David. Solo en esa apertura se logran evitar tantas desviaciones en la religiosidad natural que atestigua la historia de las religiones, disponiendo así al hombre a recibir, superando entorpecimientos personales y socioculturales, la gracia salvífica de la autocomunicación sobrenatural de Dios en Jesucristo que culmina en la vida bienaventurada, para alcanzar la cual hemos sido llamados a la existencia.

Establecida la diferencia entre el *movimiento ascendente* del hombre que busca a Dios propio de la religión natural y el *movimiento descendente*, la Revelación que Dios hace de sí mismo *recibida en la fe* -a la que aquél dispone, pero que recibe como don gratuito trascendente a la naturaleza humana- estudiamos los *siete modos de acceso cognoscitivo del hombre a Dios, naturales y sobrenaturales, en su distinción y mutua relación*.

1. Descripción

A mi modo de ver, *son siete los tipos de saber humano acerca de Dios*¹⁴, epistemológicamente diversos -por ser distinta su perspectiva formal (objeto formal)- relacionados entre sí en plexo unitario y armónico. Seis son intramundanos (tres naturales y tres sobrenaturales), y un séptimo metamundano escatológico (consumativo de los otros): la visión beatífica (7).

El cuadro que sigue expone gráficamente los caracteres de los siete tipos de saber humano acerca de Dios —típicamente diversos—, en sus mutuas relaciones, naturales y

¹⁴ Expongo aquí, en resumen casi telégrafico mi estudio acerca de este tema, expuesto en docenas de ocasiones en cursos orales (que será pronto publicado). Me limito ahora a hacer una breve glosa del cuadro esquemático del acceso noético a Dios.

Prescindo ahora de las características peculiares del conocimiento humano de Jesucristo acerca de su Divinidad y su misión salvífica en tanto que viador, que —como verdadero hombre— asume los modos humanos de saber acerca de Dios, pero trascendidos —en tanto que no mero hombre por razón de la unión hipostática— a un nivel único trascendente a sus hermanos los hombres, que vino a recapitular como nuevo Adán, Cabeza de la humanidad. Lo he expuesto en varios estudios publicados, respectivamente en la Actas (1997) del Simposio Int. de Teol. de la Univ. de Navarra, y del Congreso de Barcelona de la SITA del mismo año. as dos derivaciones científicas

sobrenaturales. Se añade a ellos, en el centro —para significar el nexo entre unos y otros— el descubrimiento de credibilidad de los saberes sobrenaturales, radicados en la fe en la Revelación, que capta la razón en su dinamismo natural, en un triple nivel de experiencia, disponiéndola a recibir aquélla como don (de ahí la clásica expresión “potencia obedencial”, expresiva de la apertura de la naturaleza a la gracia).

LOS SIETE TIPOS DE SABER HUMANO ACERCA DE DIOS				
6 INTRAMUNDANOS		ORIGINARIOS	DERIVADOS	
		Precientíficos (A)	científicos (B) (objetivación)	metacientíficos © (interiorización)
	NATURALES (El hombre busca a Dios)	(1) Experiencia religiosa (Revelación natural)	(2) Teodicea	(3) Mística natural
E X O	SIGNOS DE CREDIBILIDAD	Señales personales de la presencia salvífica de Dios	Estudio científico de los signos (Teología fundamental)	Conversión milagrosa instantánea (S. Pablo. p. ej.)
I	SOBRENATURALES (Dios se autocomunica al hombre)	(4) Fe teologal (Revelación sobrenatural)	(5) Teología de la fe	(6) Mística de los dones del Espíritu Santo
1 METAHISTÓRICO		Visión beatífica (7). En su consumación escatológica deificará plenamente todo el orden natural de la creación, que no será destruída, sino transfigurada		

De ellos, dos son originarios y precientíficos: la experiencia religiosa fundamental (1)¹⁵ —a nivel natural— y la fe teologal (4), primer acceso sobrenatural y fundamento

¹⁵ Esta originaria experiencia religiosa la he estudiado aquí en el capítulo II de la I parte, a título de conocimiento originario de Dios por connaturalidad con aquellas disposiciones subjetivas que le son convenientes y adecuadas —condicionadas por el influjo ambiental de la cultura propia del medio habitual de convivencia—, que emerge, como veíamos, de aquella natural metafísica del espíritu humano prendida en uso espontáneo de la inteligencia. En otro lugar hemos estudiado el mismo tema en la perspectiva del "problema filosófico de la historia de las religiones" (como han hecho, entre otros autores que he tenido especialmente en cuenta en mi exposición, MIRCEA ELIADE, R. OTTO, VAN DER LEEUW, C. J. DANIELOU, M. GUERRA, F. KOENING y —con acierto poco común y superior a

permanente de todo acceso noético al misterio de la intimidad Trinitaria y su plan salvífico de elevación del hombre a participar en ella —la fe supone y asume aquella experiencia natural del hombre religioso (“que busca el sentido último de su vida” CEC, 26)—, sin la cual no hay fe sobrenatural, y en la cual encuentra, no posee, su permanente apoyo noético—natural que nunca abandona).

Ambos saberes originarios tienden se suyo a una doble derivación, científica la primera, y metacientífica la segunda (“toda ciencia trascendiendo”, según el conocido y genial verso de S. Juan de la Cruz). Resultan así dos saberes en uno y otro plano, natural y sobrenatural; tanto a nivel científico: teodicea filosófica (2), y teología de la fe (5), como metacientífico (“toda ciencia trascendiendo”): el propio de mística natural (4) y sobrenatural (6).

En los próximos capítulos expondremos las características de las derivaciones científicas (2 y 5): teología filosófica (teodicea), y teología de la fe revelada; y los de la visión beatífica de los bienaventurados a la luz de la gloria, que trasciende “sine mensura” todo deseo natural “videndi Deum”, de cualquier espíritu finito, creado o creable (7).

La mística natural (4) es la iluminación que se busca como fruto de un esfuerzo de interiorización de la originaria experiencia religiosa con ayuda de diversas “técnicas” o métodos (tan saturada de ambigüedades y contaminaciones panteístas o cerradamente agnósticas —pura teología negativa— ambigua entre el panteísmo y una trascendencia exagerada, de muda contemplación de un Absoluto impersonal silente e inasequible por la mente humana. Así puede comprobarse en la experiencia religiosa de la sabiduría oriental, donde más ha florecido —admirable, por lo demás, en algunos aspectos y manifestaciones—.

La teología mística sobrenatural (6) es un gratuito don de Dios, que perfecciona la vida de fe por iluminación de los dones contemplativos del Espíritu Santo, —en especial los de la inteligencia y sabiduría— es ofrecida a todo creyente de buena voluntad (para hacer su fe más robusta, penetrante y sabrosa, viva y operativa, a manera de preludeo de la visión beatífica).

Lo decisivo en la mística sobrenatural —á diferencia de la mística natural¹⁶— no es el esfuerzo en aplicar técnicas de interiorización, sino la ascética cristiana de las virtudes siempre concomitante a la mística que es su pleno despliegue por obra de los dones del Espíritu Santo; es decir, la docilidad del cristiano a las sus divinas operaciones e inspiraciones, mediante la cuales Dios a todos invita a la contemplación infusa (“toda ciencia trascendiendo”).

Tal es la genuina experiencia mística de Dios, connatural a la plenitud de la filiación divina en Jesucristo, por la actuación de los dones contemplativos del Espíritu Santo que Cristo nos mereció en la Cruz. El Espíritu nos atrae —en y por María, madre de la divina gracia— a su seguimiento e imitación, para hacernos conformes con la imagen del Unigénito del Padre en la fraternidad de los hijos de Dios en Cristo que es la Iglesia (identificándonos con El, siendo Ipse Christus, por participación en su plenitud desbordante de mediación y de vida). Es, en efecto, el seno de la Iglesia, “el molde maternal” en la cual ejerce María, la Esposa del Paráclito, su Maternidad espiritual

cuantos conozco—, X. ZUBIRI). Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, (Cristianismo y religiones).

¹⁶ Henri de LUBAC, *Mística e mistero cristiano*, Milano 1979 (Cap. 3, sobre "misticismos no cristianos", 119—141). Observa que detrás del nirvana está presente en ocasiones un tremendo poder volitivo, pues "la nada" constituye un estado de superconciencia definida como un hallazgo de la unidad del sujeto y del objeto. Cf. T. MERTON, "Conocimiento e inocencia", *El Zen y los pájaros del deseo*, Barcelona 1972. Cf. también, *ibid*, "El nirvana", 103—113.

conquistada a título de corredentora —asociada por Cristo, nuevo Adán— como nueva Eva a la restauración de la vida sobrenatural perdida por el pecado de los orígenes.

(Pido disculpas por esa descripción tan densa y apretada, pero me parece indispensable la mención explícita de la triple mediación cristológica, mariológica y eclesiológica, que en la garantía de la auténtica teología mística, Sabiduría infusa del Espíritu Santo comunicada a las almas sencillas y dóciles a sus luces y mociones, no a los grandes “genios religiosos”). Nada tiene que ver el “vacío” de la conciencia de todo saber categorial con la meditación trascendental —como ya señalamos (“toda ciencia trascendiendo”)— ni la quietud del espíritu del auténtico misticismo, con el quietismo condenado por la Iglesia, que deja al hombre pasivo e inerte al influjo del subconsciente y del “maligno”, al margen de todo empeño ascético por la conquista de las virtudes¹⁷. Por lo demás, ya hemos expuesto en el apartado anterior sus profundas diferencias, pese a sus indudables rasgos comunes de orden epistemológico.

La experiencia mística cristiana, propia de la contemplación infusa en el Espíritu, no debe confundirse con la llamada “mística profética” o —en general— con los dones carismáticos que el espíritu Santo distribuye entre los fieles de cualquier condición, “a cada uno según quiere”, con los que les hace aptos y prontos para ejercer las diversas obras y deberes que sean útiles para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia, según aquellas palabras: “A cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu Santo para común utilidad (1 Cor 12, 7). Estos carismas, tanto extraordinarios, como los más comunes y ordinarios deben ser recibidos con gratitud y consuelo, porque sin muy adecuados y útiles a las necesidades de la Iglesia. El juicio de autenticidad y de su ejercicio razonable pertenece a quienes tienen la autoridad en la Iglesia, a los cuales

¹⁷ Una excelente introducción, tan breve como profunda, a la vida contemplativa, puede verse en Beato Josemaría ESCRIVÁ, homilía "hacia la santidad", en *Amigos de Dios*, Madrid (numerosas ediciones en todas las lenguas).

Escribo este capítulo en el centenario de Miguel de MOLINOS. Mi antiguo colega de la Universidad de Navarra, Joaquín LOMBA ha promovido desde su cátedra de Zaragoza una revisión de la obra de este aragonés universal. Algunos autores defienden su ortodoxia pese a que fue reprobado el 20—XI—1687 en la bula "Celestis Pastor" de INOCENCIO XI. Fue un oscuro proceso —desaparecido para los historiadores—, llevado a cabo misteriosamente nueve años antes de su muerte en la cárceles de la Inquisición romana, después de haber sido, con su "Guía espiritual", maestro y director de curiales y cardenales; y se daba por segura la concesión del capelo cardenalicio por el mismo Pontífice.

Los que defienden la ortodoxia del místico aragonés (Pacho, Nicolani), subrayan que Molinos no sólo insiste en la "Guía" que es aparente — y sólo aparente— la quietud de las potencias del alma, sino que dedica un capítulo en la Defensa de la contemplación a diferenciar su quietud de la inacción de los "quietistas alumbrados" a los que fustiga acerbamente, porque esta inacción deja al hombre inerte y arrojado al fatum de una pasividad vegetativa y destructura del espíritu. Sea lo que fuera de este contencioso, es claro que "verba prout iacent" las proposiciones condenadas —prescindiendo de su contexto, que desconozco en su profundidad—, son ambiguas y heterodoxas.

Pero es evidente que expresiones tales como las que recojo a continuación de su famosa guía, admiten una lectura ortodoxa: "Estándote quieta en tu nada, se interioriza tu alma y obrará el Señor en ella maravillas" (Guía, 363) pues "lo importante, lo que tú debes de hacer es preparar tu corazón a manera de blanco papel" (151), "la nada —dice— a la que llegó David en el Salmo 17 ("Ad nihilum redactus sum et nescivi"), desasida el alma y totalmente abandonada al divino beneplácito. (210).

También San Buenaventura, San Gregorio Niseno, Dionisio Aeropagita, Eckhart, Taulero, San Juan de la Cruz hacen del vacío de la conciencia y de la perfecta quietud interior, método esencial hacia la perfecta contemplación. (La misma mística islámica surfitá, de la que tan cercana se encuentra la mística hispana. Pero es para entrar en comunión con Tú trascendente por la mediación de la humanidad de Cristo, no esperando una iluminación trascendente de origen desconocido, que excluye la invocación y la plegaria —como ocurre en la mística extracristiana, que puede, sin embargo, en ocasiones, abrirse a la mística verdadera por obra de la gracia cristiana). (Cfr. P. MORENO RODRÍGUEZ, *El pensamiento de Miguel Molinos*, Madrid 1992. VV.AA., *Mística, pensamiento y cultura*, (en el tercer centenario de la muerte de Miguel Molinos, Ed. J. Lomba), Zaragoza 1996.

compete ante todo no sofocar el Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (Cf 1 Ts 5, 12). (Cfr. LG 12).

Los dones proféticos, por ejemplo, están dirigidos a despertar de forma siempre nueva la acogida del misterio de Cristo en la Iglesia según las necesidades de los tiempos. El Espíritu Santo —no sin un preciso designio del amor de Padre— pone, en cada época, de relieve, ilumina, y opera, un aspecto particular del inagotable misterio de Cristo. Aquel aspecto que, en la lógica del designio providencial que guía la historia, es respuesta sobreabundante a la pregunta de una determinada situación histórica: una pregunta que a fin de cuentas es suscitada por el mismo Espíritu, conduciendo a un buen fin los extravíos de los hombres.

Estos dones carismáticos no se ordenan directamente a la propia santificación o a la plenitud de unión con Dios de la que brota la experiencia mística, a todos ofrecida como posibilidad con la gracia de las virtudes y dones (“*gratia gratum faciens*”) que se infunden en los sacramentos de iniciación cristiana, sino a la santificación de los demás. Son las llamadas gracias “*gratis datae*”, inesenciales —si se trata de dones extraordinarios, aunque le son con frecuencia concomitantes— para conquistar la plenitud de la vida cristiana; aunque contribuyen, de hecho, a la santificación de quien las recibe si hace un buen uso de ellas. Los carismas son concreciones de la misión genérica propia de todo cristiano, al culto o glorificación de Dios y a contribuir a la dilatación de su reino, a la que capacitan y obligan los caracteres sacramentales indelebles que pueden quedar inactivos o ser mal ejercidos. (A diferencia de las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo de los que, como escribe S. Agustín “*recte vivitur et nemo male utitur*” (De libero arbitrio, II, 18 y 19). Por eso no son “hábitos” buenos, sino “poderes” de mediación, otra especie de cualidad, que pueden ser deficientemente ejercitados y contribuir a la perdición de quien los recibe. Así lo mostró S. Agustín en la controversia donatista)¹⁸.

2 Nexos

Se relacionan las 7 entre sí según los siguientes criterios:

1. B y C son derivaciones distintas y complementarias: se relacionan y refuerzan mutuamente, como la doctrina y la piedad.

2. I y II se relacionan, según las leyes del nexo entre lo natural (N) y lo sobrenatural (S), propio del hombre que busca el sentido último de su vida.

a/ El conocimiento natural de Dios (A) dispone a recibir la fe sobrenatural (B) como don gratuito a él trascendente.

b/ Dios sale, en la revelación salvífica sobrenatural (4), al encuentro del hombre religioso (1) que lo busca. El conocimiento natural de Dios se abre al don sobrenatural de la fe teologal que salva, el cual lo asume purificándolo, perfeccionándolo y elevándolo a la comunión salvífica con el Padre por Cristo en el Espíritu, que será consumada en visión beatífica (7).

3. El lugar de encuentro de ambos —su nexo— son los signos de credibilidad que vindican el carácter sobrenatural —por su origen, por su contenido y por su fin— de la Revelación, en los que Dios se manifiesta al hombre en la historia de la salvación (Israel, Cristo, Iglesia), para hacerle partícipe de su intimidad trinitaria.

¹⁸ Cfr. R. PELLITERO, *Unidad y diversidad de la Iglesia. Los carismas*. Ponencia al Simposio de Teología de la Universidad de Navarra, 1998 (Actas de inmediata publicación). Es el mejor estudio que conozco sobre el tema. Recoge y sintetiza, con muy buen criterio, cuanto se ha escrito sobre el tema.

4. Tanto el conocimiento natural de Dios en sus tres niveles (I—A, B, C) como aquellos signos extraordinarios (señales de la presencia salvífica de Dios) —que pueden ser captados también en los mismos tres niveles (A, B, C)—, constituyen respecto a la fe sobrenatural y sus derivaciones (5—6) preámbulos dispositivos e irrenunciables, siempre presentes en su estructura —al menos al nivel (A)— mostrando la credibilidad a la razón en su dinamismo natural de la autocomunicación que Dios hace de si mismo en la Revelación judeocristiana trascendente a toda inteligencia creada o creable.

3. El conocimiento por connaturalidad de la credibilidad del testigo.

Según la antigua doctrina de los *preambula fidei*; los presupuestos de la fe no son una parte de lo que el creyente cree; pertenecen, más bien, a aquello que él sabe o, por lo menos, tiene que poder saberlo. Por ejemplo: la credibilidad de aquel a quien se cree no puede tener que ser creída a su vez. Es preciso que se la pueda conocer; saber que es digno de fe”.

A la divina revelación divina sobrenatural judeocristiana el hombre responde por la fe teologal. Ahora bien: si todo es fe, no hay fe (indica acertadamente J. Pieper). Para poder creer en ella, necesito poder saber que Dios existe (y todos lo pueden saber, al menos, al nivel de la experiencia religiosa, del conocimiento metafísico espontáneo y precientífico que lo hace posible). Necesito también poder saber y comprobar —para poder creer razonablemente—, la credibilidad —el carácter fideligno— del testimonio judeocristiano, en su historia, por los signos extraordinarios que atestiguan en él la presencia salvífica de Dios, y sobre todo su presencia actual en la Iglesia, signo eficaz de que Dios Padre sale a mi encuentro, en la fraternidad en Jesucristo, de creyentes en Él.

“La credibilidad es una cualidad de la persona, que en consecuencia, sólo es conocida en la forma en que se produce, en otros aspectos, el conocimiento de una persona (que antes exponíamos). Naturalmente, el pensamiento que argumenta silogísticamente no tiene demasiadas posibilidades en este campo. Si nosotros dirigimos la mirada a un hombre, hay de una parte la posibilidad de un conocimiento tan rápido, penetrante e inmediato como extraño a cualquier comprobación. Pero no se trata de una simple impresión, sino de un verdadero conocimiento, es decir, producido en el encuentro con la realidad. Se ha podido decir que siempre que alguien se propone defender la fe frente a los argumentos del racionalismo, tiene, quizá, antes de ocuparse de dichos argumentos, que plantear la cuestión siguiente: ¿Cómo conocemos a una persona?”¹⁹

También aquí nos encontramos —originariamente— con un tipo de conocimiento no nocional, sino por inclinación, parecido al modo de llegar a la convicción de la noticia originaria de Dios precientífica o de alcanzar la comprensión del otro, que es un conocimiento por connaturalidad. Aquellos signos son, originariamente, antes que demostraciones científicas, señales de una presencia personal captada por la razón humana, por espontánea connaturalidad con una actitud personal, de inteligencia atenta y buena voluntad: (voluntad de verdad, que requiere en ocasiones no poco coraje).

Los signos de la presencia salvífica personal de Dios que sale al encuentro de hombre, se captan, pues, con el mismo tipo de conocimiento que permite acceder a la libre manifestación de una intimidad personal, que no se logra por un frío análisis racional ni por demostración silogística, sino por aquella inefable comprensión propia

19 J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 329.

de la connaturalidad en el amor, de mayor alcance noético²⁰ y fuerza de la convicción que el estudio científico de las argumentaciones que la Teología fundamental pudiera lograr. La función de esta última –sería un error grave minusvalorarla– es complementaria de aquélla: dotarla de firme certeza apodíctica; comunicable de modo científico y universalizable; y –eventualmente– favorecer una disposición moral de apertura a la verdad trascendente que permite aquella advertencia connatural y vitalmente convincente de la credibilidad de los signos de una presencia del “Deus absconditus” en la historia de la salvación²¹ que dispone a la libre acogida del don sobrenatural de la fe salvífica. Volveremos más adelante sobre este tema, de gran calado teológico, de epistemología del acto de fe en la Revelación.

CAPÍTULO II

EL HOMBRE ES NATURALMENTE RELIGIOSO

NOCIÓN DE RELIGIÓN

1-1 Etimología.

La etimología o semántica de la palabra o nombre con la que originariamente se designa una realidad –en nuestro caso el fenómeno religioso, de constante presencia en la historia de la humanidad–, hace referencia a aspectos reales de la misma por ella significados, una especie de definición nominal que nos permite conocerla en una primera aproximación.

La palabra religión es de etimología discutida. Tres son las principales versiones de la misma:

- a. Algunos, como Cicerón, la derivan de *relegere*, volver a leer; porque hemos de releer con frecuencia las oraciones y demás actos del culto divino.
- b. San Agustín la deriva de *reelegere*, volver a elegir a Dios, perdido por el pecado.
- c. Según Lactancio, viene de *religare*, porque nos ata o liga al servicio de Dios

Las tres²² –que tienen algo de arbitrario, sin duda–, no dejan de sugerir algún fundamento en la realidad del hecho religioso, sobre todo la última enumerada (religación). En efecto, la religión importa siempre un orden o relación a Dios, a quien principalmente debemos ligarnos reconociéndole como a primer principio del que depende totalmente nuestro ser y nuestro obrar y como a nuestro fin último.

²⁰ “El amor es sapientísimo”, y hace posible un verdadero conocimiento “por modo de inclinación” de quien tiene “los ojos dilatados por el amor”, como solía repetir Monseñor Alvaro del PORTILLO, haciéndose eco de las enseñanzas del Beato JOSEMARÍA ESCRIVÁ.

²¹ Cfr. mi *Filosofía de la religión*, Madrid 2001, c. VI.

²² Hay otras etimologías menos difundidas que la hacen derivar de “*religitur*” que atribuye S. Agustín a algunos autores latinos (que no acepta. cfr. *Retractationes*, I, 12, 13) o “*relinquere*”: transmitir en herencia. La acepción moderna de religiones más comprensiva que las antiguas, pues abarca todas las dimensiones de la relación hombre-divinidad (en la antigüedad y en el medioevo se expresaban aspectos parciales de la misma). Sobre la historia del tema ha emprendido una minuciosa investigación E. FEIL, *Religio*. Han aparecido hasta ahora dos volúmenes muy eruditos, Göttingen, 1985, 1997.

El término *religio* no existe en el griego clásico. El cristianismo lo toma de la cultura pagana. Minucio Félix es de los primeros que designan al Cristianismo religión verdadera, en el diálogo apologetico de “Octavio” con el pagano Cecilio, cuya “religión” sería falsa y supersticiosa. (La misma pretensión alega Cecilio en sentido contrario). Cfr. V. SANZ SANTACRUZ, *Filosofía y teología en el “Octavius” de Minucio Félix*, en “*Scripta Theologica*” 1999 (XXXI), 345-365.

Pero, como no hay conocimiento intuitivo o inmediatamente evidente de El, es preciso leer su presencia en el libro de la naturaleza o por la mediación de la voz de la conciencia, en las tablas de los corazones (cfr. Rm 1, 20; 215). Además, la noticia que de El podemos tener, para establecer aquella relación, depende no poco de nuestra libre aplicación de la mente a esa lectura con voluntad de verdad, sin ceder a la tentación de una culpable desatención a descubrimientos tremendamente comprometedores que pudieran cuestionar quizá un planteamiento egocéntrico de la existencia como autonomía autosuficiente. Requiere, pues, una libre elección u opción de la voluntad que impere el ejercicio recto de las potencias del hombre, ante todo de la inteligencia, a la que pueden desviar de la debida atención a la verdad que ésta le muestra. (La voluntad de verdad sin miedo a sus exigencias, requiere a veces no poco coraje). De ahí que también las otras etimologías, más o menos fantasiosas, no dejen de tener algún fundamento en la índole del fenómeno religioso que las justificarían.

1.2 En el uso del nombre que registra el legado histórico de la tradición filosófica y teológica, la palabra religión designa dimensiones diversas relacionadas intrínsecamente entre sí de modo tal que se justifica el uso analógico del mismo término.

En el uso del nombre que registra el legado histórico de la tradición filosófica y teológica, la palabra religión designa dimensiones diversas relacionadas intrínsecamente entre sí de modo tal que se justifica el uso analógico del mismo término.

1/ Religión como relación ontológica de total dependencia del hombre a Dios creador -también llamada religación o respecto creatural, que es una dimensión constitutiva de la persona humana, y fundamento radical de todas las otras acepciones de la palabra, que se refieren al plano operativo. El obrar sigue al ser y lo manifiesta.

2/ Religión como relación dialógica con Dios en diversos actos y actitudes en los que se expresa la experiencia religiosa, tanto en el nivel subjetivo personal, como el el objetivo personal²³.

La primera es, pues, religión en sentido fundamental o radical. La segunda lo es en sentido propio y formal, y es la acepción a la que ordinariamente nos referimos al hablar de religión (relación dialógica del hombre con Dios).

En esta segunda acepción, la tradición clásica, distingue a su vez

1) un sentido *subjetivo*: la religiosidad personal como actitud habitual; rectificadora hacia los actos que le son debidos a Dios por la virtud de la religión, expresión en el orden operativo de quien vive según la verdad de su ser constitutivamente religado, y

2) otro sentido objetivo, que expresa el anterior y contribuye a su vez a reforzarlo y encauzarlo. Es la expresión objetivada institucional de la experiencia de lo sagrado propia del grupo religioso -en el que cada hombre, naturalmente social, tiende a vivir su religiosidad personal- en un cuerpo de doctrina religiosa teórica y práctica.

Tratamos sucesivamente de uno y otro, y de su enlace en la dimensión cultural (3) de la vida religiosa.

²³ Muchos manuales (Cfr. P.ej. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, Roma 1998, 47-98) comienzan por la exposición del hecho religioso en su diversidad de manifestaciones históricas. Yo prefiero hacerlo más adelante (Cap. VI, que puede leerse antes si no setiene ninguna información previa; o bien acudir a un buen manual de historia de las religiones de los citados en la bibliografía, tales como el de M. GUERRA), porque no se puede comprender el problema filosófico de la típica diversidad de las religiones en profundidad, sino una vez estudiada la fundamentación radical y próxima del fenómeno religioso en sus condicionamientos éticos, telúricos y socio-culturales, que estudiamos en los capítulos II al V..

1.2.1 Religión en sentido subjetivo. Lo sagrado y lo profano.

La tradición clásica del pensamiento cristiano, refiere todo el dinamismo de actos de la vida religiosa personal a un único hábito operativo virtuoso que los rectifica y regula. Es la virtud de la religión como actitud habitual reguladora del dinamismo religioso, o recta religiosidad subjetiva. La define como “una virtud moral que inclina la voluntad del hombre a dar a Dios el culto debido como primer principio de todas las cosas”.

La vida entera del hombre debe tener una dimensión cultural. “Ora comáis, ora bebáis, hacedlo todo para la gloria de Dios” (1 Cor 10, 31), según la feliz fórmula de S. Ireneo, “*Gloria Dei vivens homo, et vita hominis visio Dei*” (*Adv. haereses*, IV, 20, 7).

“No podemos ser hijos de Dios sólo a ratos, aunque haya algunos momentos especiales dedicados a considerarlo, a penetrarnos de ese sentido de nuestra filiación divina, que es la médula de la piedad”, repetía con frecuencia San Josemaría E. Estos últimos serían los actos elícitos de la virtud de la religión. Pero debe ella también ordenar la vida entera para dar a Dios la gloria que le es debida, como a su primer principio u último fin. Se evita así caer en al incoherencia “de llevar como una doble vida: la vida interior, la vida de relación con Dios, de una parte; y de la otra distinta y separada, la vida familiar, profesional y social, plena de pequeñas realidades terrenas. (...) Necesita nuestra época devolver -a la materia y a las situaciones que parecen más vulgares- su noble y original sentido, ponerlas al servicio del Reino de Dios. (...) Se comprende, hijos, que el Apóstol pudiera escribir: todas las cosas son vuestras, vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios (I Cor. III, 22-23). Se trata de un movimiento ascendente que el Espíritu Santo, difundido en nuestros corazones, quiere provocar en el mundo: desde la tierra, hasta la gloria del Señor. Y para que quedara claro que -en ese movimiento- se incluía aun lo que parece más prosaico, San Pablo escribió también: ya comáis, ya bebáis, hacedlo todo para la gloria de Dios (I Cor. X, 31)>> 24.

Los fenomenólogos, después de *Max Scheler*, y sobre todo *Rudolf Otto*, suelen separar tajantemente al ámbito de lo santo o sagrado de lo profano (lo que se encuentra en el ámbito creatural, etimológicamente “en el umbral de lo sacro”). Lo sagrado corresponde a la categoría bíblica QÔDES²⁵, derivada de una raíz que significa cortar, separar, que atañe al misterio de Dios inaccesible; pero que se aplica también, por metonimia, al culto y a las personas, lugares y tiempos, en estrecha relación con él, los cuales se presentan cargados de un halo misterioso designado por R. Otto con el término, que hizo fortuna, de “numinoso” -porque participa de la majestad divina y provoca un sentimiento mixto de sobrecogimiento y admiración (no sólo en la religión bíblica, sino también -según los fenomenólogos de la religión- en el mundo multiforme de las religiones en todos los tiempos y lugares).

¿Cómo interpretar correctamente esta distinción de ámbitos sagrado y profano? A la luz de cuanto acabamos de decir nada hay radicalmente profano. Esta distinción es legítima si comparamos las realidades directamente culturales -acciones, personas, tiempos y lugares-, en inmediata relación con los actos culturales elícitos de la virtud de la religión, con el resto de los sectores de la vida humana. Pero en sentido amplio nada hay absolutamente profano para el hombre religioso que todo lo refiere al Creador, y con doble motivo después de la Encarnación redentora del Verbo, que asumió una naturaleza humana en esencial vinculación al entero universo creado, que está también llamado a participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (Rm 8, 21). *La dimensión religiosa del hombre “pertenece a la estructura de la realidad personal”, en*

²⁴ San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amar al mundo apasionadamente*, Homilía, Pamplona 8-X-1967.

²⁵ Cfr. X. LEON DUFOUR, *Vocabulario de Teología bíblica*, Barcelona 1965, 740.

virtud del respecto creatural constituyente de la persona que se manifiesta en una actitud religiosa omnienglobante que todo lo refiere a la gloria de Dios. *El ámbito objetivo de lo sagrado en sentido estricto es “sagrado” consecutivamente a lo radical “religioso” subjetivo constitutivo de la persona. Lo sagrado en sentido más estricto lo es por pertenecer al “sancta sanctorum” de los religiosos.* Zubiri lo expresa diciendo: “ciertamente lo religioso puede ser sagrado. Pero es sagrado porque es religioso, no religioso porque es sagrado”²⁶.

1.2.2 *Religión* en sentido objetivo Proceso de institucionalización de la vivencia religiosa del hombre, mediado por su doble condición somática y social.

La religión, en cuanto relación del hombre con Dios, es primariamente un acto subjetivo que se realiza en la interioridad propia de la persona, pero no es un acto puramente interno, ya que es el hombre en tanto que hombre quien es afectado por lo divino. Como toda actividad consciente es intencional y se dirige a algo trascendente, sobrehumano, divino, que constituye su meta y su fin: al Dios Creador y Salvador más o menos oscuramente percibido, o al menos presentido²⁷. La religión abarca todas las dimensiones de la persona humana, constituida como tal por su apertura ontológica religada a Dios creador. Ahora bien, la realidad personal del hombre no es pura interioridad; no es un espíritu puro, sino una unidad de interioridad y exterioridad, de cuerpo y alma. No es sólo un individuo, sino también un ser social. No es un alma espiritual encerrada en el cuerpo humano, como en una cárcel, sino como una unidad originaria de cuerpo y de alma (“corpore et anima unus”, en íntima vinculación al cosmos infrahumano “que por él alcanza su fin”. LG 51).

En su virtud, el reconocimiento personal de Dios necesita apoyarse y manifestarse en diversas *mediaciones y expresiones corpóreas, que constituyen el lado visible de la vida religiosa*. Cuanto más originaria es la forma en que el hombre realiza su propia existencia, tanto más íntima es la unidad de la interioridad y de la exterioridad, tanto más inseparables resultan ambos aspectos. Las formas de expresión hacen patente la interioridad y la revelan a otros hombres; pero a su vez ejercen una acción de clarificación, afianzamiento, intensificación y estímulo sobre la interioridad²⁸.

La conmoción que la experiencia de lo divino provoca en el hombre le hace doblarse en su gesto, le hace caer de rodillas; la conciencia de la propia indignidad frente a lo divino le hace humillar la vista y golpearse el pecho; por el deseo de salvación extiende sus brazos; la salvación experimentada en su encuentro con lo divino le hace prorrumpir en gritos de júbilo y acción de gracias. *Tan plurales como los actos que se desencadenan en el interior del hombre son las formas de expresión en que se realizan.* (Puede ocurrir que las formas de expresión religiosa se realicen sólo de un modo externo, hasta el punto de que ya no estén animadas por los actos internos a los que se ordenan como medios. Por ese camino la esencia de la religión degenera en su completa negación, bien porque los medios de expresión religiosa se ponen al servicio de un objetivo distinto del religioso, bien porque funcionan con fines egoístas o porque se explotan en un sentido mágico).

²⁶ Cfr. X. ZUBIRI, *El problema*, cit, 26 y 58. “Lo sagrado y lo profano son dos vertientes de una misma realidad que es justamente la vida religiosamente tomada, la realidad religiosa” o. c., 93. V. SANZ, *Los radicales de la religión*, en “Scripta Theologica”, XXVII (1995) 573 ss. J. PIEPER, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea, (Sobre la dificultad de creer hoy)* Madrid 1980, 25. R. GUARDINI, *Religión y revelación*, I, Madrid 1960, 31-32.

²⁷ Cfr. V. SANZ, *Los radicales de la religión*, “Scripta Theologica”, XXVII (1996), cit. 579.

²⁸ Cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, Roma 1998, 283 ss.

Junto a la dimensión somática, y en conexión con ella, la dimensión social es un aspecto esencial de la existencia humana. El “coexistir” del hombre con otros no es un mero añadido; el hombre más bien está constituido de tal modo que sólo a través del coexistir con otros puede realizarse a sí mismo (Capítulo V). También la conducta religiosa está determinada socialmente y referida a la sociedad. El hombre necesita entenderse con otros en el campo religioso y saberse de acuerdo con ellos. Es la comunidad religiosa la que suscita, desarrolla, informa y sostiene la conducta religiosa de cada miembro de esa comunidad; como -a la inversa- la eficacia de la respectiva comunidad religiosa se nutre de la autenticidad y fuerza con que se alienta la conducta religiosa de sus individuos²⁹.

Y cuando un individuo ha tenido alguna personal peculiar experiencia religiosa, se siente impulsado a testimoniarla ante otros hombres, invitándolos a que participen de ella. El hombre experimenta el misterio divino no como algo a lo que sólo él puede pretender el acceso, sin incorporar también a sus semejantes.

J. Mouroux³⁰ describe así las características fundamentales de la religión. En primer lugar una relación personal a Dios, que constituye el acto supremo del ser humano. Pero no es un mero vínculo individual entre el hombre y Dios -“la relación religiosa, que es profundamente individual, no puede ser individualista”- sino que comporta necesariamente una dimensión social y comunitaria, ya que la religión verdadera debe ser una fuerza de comunión entre los hombres. Además, la religión es una relación integral del hombre a Dios, donde toda la persona -su inteligencia, élan espiritual, su libertad, su mismo cuerpo y todo su obrar- está implicada, porque “la actividad moral, cultural, social, es la encarnación necesaria de la religión en la vida, el compromiso verdadero al servicio de Dios. Esta relación personal e integral, se constituye como la relación más unificante y “personalizante” (realizadora de la perfección personal) del ser humano; por ella, la persona, vocación viviente, se pone en marcha en grado supremo hacia su fin: la comunión con el Ser y los seres”.

Si consideramos la religión desde esta perspectiva institucional -externa y comunitaria-de su expresión doctrinal, teórica, práctica y cultural, en un determinado grupo religioso, cabe descubrir en las variadas formas de expresión del mismo nivel de experiencia religiosa (cfr. capítulos III y VI) connatural al hombre, que atestigua la historia de las religiones (que corresponden, como veremos, al genio particular de cada pueblo), tres sectores fundamentales en un unitario cuerpo orgánico, relacionados armónicamente entre sí, objetivados en expresiones culturales que configuran -a veces de forma decisiva- el conjunto de la cultura de un pueblo o grupo social³¹.

Estos tres sectores son (en terminología de Zubiri):

Una visión de Dios y del mundo en relación con Él (Teocosmogonía) de orden teórico o doctrinal. (a)

Un modo de vivir la relación cultural (de culto), personal y comunitaria, con Dios (Eclesiología, o convocación para el culto). (b)

Un saber se salvación, que implica una normativa ética en el comportamiento humano que Dios requiere del hombre para que logre la salvación, que todo hombre -si es genuinamente religioso- naturalmente espera alcanzar de El. (Soteriología).

La religión, como expresión de la experiencia religiosa fundada en la religación ontológica radicalmente constitutiva de la persona afecta al hombre en todas sus

²⁹ Cfr. A ALESSI, o. c., 288 ss; J. SCHMITZ, *Filosofía de la religión*, Barcelona 1987, 70 ss; 134 ss. F. CONESA, *Filosofía de la religión*, Pamplona 1998 (Pro manuscrito)

³⁰ Cfr. *L'Experience chrétienne*, París 1952, 18 ss.

³¹ Cfr. A. BRUNNER, *La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas*, Barcelona 1963, 101 a 138.

dimensiones, de modo tal que ese sentimiento de temor y amor se expresa a través de todos los medios que le proporciona su condición antropológica. De esta manera, encontramos expresiones religiosas en el ámbito racional y verbal (a), en el ámbito de la acción, exteriorización de la experiencia religiosa a ella connaturalmente consecutiva y expresiva de la misma (el culto) (b), en el ámbito de la conducta moral, en el de la estética, y en el de la convivencia social (c).

(a) En el *nivel noético verbal*, la manifestaciones de la experiencia religiosa son múltiples, y van desde los *mitos* primitivos de las sociedades arcaicas a las *elaboraciones teológicas más reflexivas*³².

Una primera forma de expresión noética y verbal de la relación con lo sagrado -connatural a los pueblos más primitivos, aunque no exclusiva, pues acompaña siempre al hombre religioso en una de las irrenunciables dimensiones de su “logos”- está constituida por *los mitos*. Estos son tanteos de respuesta al enigma de los orígenes y destino del cosmos y del hombre, de la vida del más allá y de la muerte. (Cfr. Capítulo VI).

El mito es un modo de conocimiento distinto del racional, pero no por ello debe desvalorizarse como irracional, al modo de la fábula, la leyenda o la narración fantástica³³. Por el contrario, el mito es un modo auténtico del que se sirve el hombre para expresar verdades que trascienden la capacidad de la razón, connatural al hombre, animal symbolicum o mythicum. No se limita al pasado, sino que sigue presente en nuestros días. Por ello, todo intento de desmitificación radical no constituiría un progreso en la humanidad, sino más bien un grave atentado contra la misma dignidad del hombre.

Los mitos religiosos son expresiones de una experiencia religiosa genuina, en los que se narran de forma histórica realmente acontecida, acontecimientos que se sitúan más allá del tiempo (el llamado tiempo mítico del que tratamos en el capítulo VI), los cuales tienen un carácter paradigmático para los creyentes de todos los tiempos.

Junto a las mitologías, surgen progresivamente, sobre todo en tradiciones religiosas más evolucionadas, otros modos de expresión de tipo más conceptual y discursivo, *en formulaciones doctrinales, y sistematizaciones teológicas*, que a veces remiten al silencio agnóstico respecto al misterio del Absoluto de una *teología negativa (apofática)* contrapuesta a la *validez analógica de afirmaciones sobre Dios*, que sostiene la llamada *teología catafática* de otras tradiciones religiosas.

(b) El hombre, además, exterioriza lo vivido interiormente en su experiencia religiosa mediante *el culto*. En todas las religiones encontramos lugares y acciones rituales sagradas. El rito es una repetición cultural que reactualiza una acción divina originaria expresada –en las religiones cósmicas extracristianas (cfr. cap. VI)- en el mito que asume un valor paradigmático o ejemplar para la vida del hombre. Desde este punto de vista, la acción sagrada no sólo evoca hechos divinos extraordinarios, sino que los hace eficazmente actuales prolongando la “*hierofanía*”³⁴ y trayendo nuevas gracias celestiales. De ahí la noción de *tiempo sagrado*³⁵ y *espacio sagrado*. El ritual religioso tiene un valor atemporal o supratemporal, pues la historia mítica atemporal no siendo -a diferencia de la pura sucesión cronológica- irreversible, permite la ritualización, a la vez misteriosa y real, de las acciones divinas, haciéndolas salvíficamente presentes.

³² Cfr. A ALESSI, o. c., 263: *Dai mitti alla “summae theologiae”*.

³³ Cfr. H. G. GADAMER, *Mito y logos. Fe cristiana y sociedad moderna*, n. 2. Madrid 1984, 14. J. MORALES, *Mito y misterio*, “Scripta Theologica” XXVIII (1996), 77-95.

³⁴ Así llamaba Mircea ELIADE a las manifestaciones especialmente significativas de lo divino o sagrado en experiencias religiosas expresadas con frecuencia en forma mítica. Cfr. Cap. VII.

³⁵ Cfr. E. BRUNNER, o. c. “Fiesta y culto” pp. 229-252.

Paralelamente la celebración de los ritos religiosos implica un *espacio sagrado*. La existencia de lugares sagrados es confirmada por todas las religiones. En ellos el hombre religioso se comporta de modo diferente a como lo hace en los lugares sagrados.

La oración es esencialmente un acto de recogimiento mediante el cual el hombre vive la comunión con lo divino con un espíritu de adoración, es decir, de reconocimiento del carácter trascendente de la divinidad y de confianza respecto a ella.. En la oración se manifiesta no sólo la imagen que el individuo tiene de la divinidad, sino también la forma peculiar de relación dialógica que sostiene con ella.

El sacrificio consiste en hacer sagrado algo, en el ofrecimiento a la divinidad, dueña de la vida y de las cosas, algo que le pertenece, con la finalidad de reconocer su dominio soberano o la de participar en su misma naturaleza, de expiar las faltas propias o las del grupo étnico-político, manifestarle agradecimiento o congraciarse en la petición de algún favor.

Las formas más significativas que asume el sacrificio en las distintas religiones son tres: sacrificio cruento expiatorio, que consiste en la inmolación de una víctima viva con derramamiento de sangre y tiene por lo general un valor expiatorio, *sacrificio incruento* que consiste en ofrendas de productos de la naturaleza en reconocimiento de la dependencia respecto a la divinidad y el sacrificio de *comunión* cuya modalidad más común es el banquete de comunión, para unirse a lo sagrado de un modo íntimo y profundo con intención salvífica³⁶. La presencia de lo divino así creída y celebrada se manifiesta también, por último, objetivamente, en una exigencia de *comportamiento específico* del creyente con el mundo, consigo mismo y con los demás. En la historia de las religiones antiguas la adoración de lo sagrado está ligada con la idea de obligación moral. La relación religiosa del hombre con lo divino es totalizadora debido al carácter absoluto y trascendente que ésta tiene; por ello no puede menos de afectar a la praxis humana, que tiene su expresión en *determinadas obligaciones morales, cuyo cumplimiento conduce a la salvación. (La “obligación” moral se funda -dice acertadamente X. Zubiri- en la “religación”)*.

2. La religión es esencialmente la recta ordenación del hombre a Dios (“religio est essentialiter recta ordinatio hominis ad Deum”)³⁷.

La rectitud hace referencia a la certeza subjetiva en quienes buscan honestamente la verdad con buena voluntad, de que las propias creencias, están objetivamente fundadas aunque no sean objetivamente verdaderas, de un modo pleno, sino parcial. Si no es así estamos frente a sucedáneos, no a expresiones genuinamente religiosas.

Estos sinceros esfuerzos de búsqueda de Dios del hombre religioso -como a tientas- en la medida en que no alcanzan plenamente la verdad objetiva acerca de Dios, la cual

³⁶ *Sobre la oración y el sacrificio*, cfr. la exposición de A. BRUNNER, *La religión*, cit, 253-285. Me remito a este autor y -en especial- a los lugares correspondientes del tratado de Tomás de Aquino sobre la religión (S. Th., II-II, qq. 27 ss). He preferido seleccionar en mi exposición, tras una breve presentación de conjunto del fenómeno religioso y de la amplísima temática de la Filosofía de la religión, de carácter introductorio, las cuestiones más estrictamente filosóficas, que no tienen como sede de tratamiento promenorizado la Teología fundamental o la Teología moral. Esta última se ocupa de modo especial de los actos propios de la virtud de la religión referida al culto de Dios. Es ella la que regula -según la medida racional ilustrada por la fe- los actos culturales que le son propios, que aquí describimos brevemente; orientando todos los actos humanos (“imperados” por ella) a la gloria de Dios.

³⁷ *Filosofía della religione*, Roma 1991, 288. Inspirada en la conocida fórmula de Tomás de Aquino: “religio proprie importat ordinem ad Deum”. S. Th. II-II, 81, 5 y 85, 5.

sólo puede establecerse desde la metafísica (y la teología de la fe en el plano sobrenatural de la revelación que presta a la filosofía un importante servicio de guía y orientación para no errar), aunque dan origen a “verdaderas religiones” no puede decirse que sean la “religión verdadera” (Zubiri).

Pueden ser calificadas, en efecto, de “verdaderas religiones” en cuanto son modos o vías de acceso del hombre a Dios más o menos aproximadas (verdad lógica) a la Verdad ontológica que Él es, mediante las cuales se intenta dar respuesta a las inquietudes del corazón humano³⁸. Constituyen distintas modulaciones de la experiencia religiosa fundamental según diversas vías de plasmación de la religación (Zubiri) condicionadas -cada una de ellas- por diversos factores socioculturales, históricamente cambiantes, que estudiamos en su variada tipicidad en el capítulo VI. La verdad tiene, en efecto, una dimensión histórica (cfr. cap. V) expresada por el hacia, el “ad” de la “adaequatio” intellectus et rei, más allá de la “conformidad” con el aspecto asimilado en la búsqueda progrediente de la verdad religiosa. “Es la verdad de un hacia, de una marcha, la rectitud de una vía”. En cuanto vías son correctas, pero conducen de modo más o menos adecuado, muchas veces dando un rodeo -de modo aberrante-, como a tientas, a la realidad divina, a la “verdad ontológica” que encontramos en el cristianismo en plenitud, la religión objetivamente verdadera, que no ha sido tantas veces existencialmente vivida por los cristianos (“verdad moral”)³⁹. Por eso, cuando se dice que el cristianismo es la religión verdadera y definitiva, estos adjetivos no deben entenderse como referidos al cristianismo tal cual se ha realizado históricamente, sino a Jesucristo, el único que es la plenitud de la vida religiosa. “En el cristianismo no hay más verdad y santidad que Cristo⁴⁰, el Evangelio y las verdades contenidas en él”⁴¹. No cabe, pues, en él, arrogancia ni prepotencia, especialmente cuando se es consciente de la propia infidelidad al Evangelio⁴². Cada religión tiene sus propios criterios de verdad, pues todas -al menos la mayor parte de las más evolucionadas (cfr. capítulo IV)- tienen la pretensión de ser verdaderas (para el Cristianismo el criterio es la Revelación de Dios en Jesucristo).

V. Sanz ha propuesto en un interesante estudio los *radicales* o *dimensiones esenciales de la religión*, que se descubren de la observación atenta del fenómeno religioso; y están presentes, de una u otra manera y con diversos acentos, en todas las expresiones o manifestaciones que legítimamente se pueden denominar como religiosas. *Son cinco: social, sagrado, cultural, personal y divino*; de tal modo implicados entre sí, que la ausencia de alguna de estas dimensiones fundamentales o la exclusiva polarización en alguna de ellas ha dado lugar a los diferentes reduccionismos (cf. capítulo I) en la fundamentación del fenómeno religioso, que lo desvirtúan totalmente. Serían, pues, *notas esenciales definitorias del fenómeno religioso*. Si definir es delimitar los rasgos esenciales de algo, puede considerarse esta propuesta como un ensayo de aproximación a una definición del mismo.

38 Cfr. F. CONESA, “Sobre la “religión verdadera”, Scripta Theologica, XXX (1998), 39-85.

39 Cfr. X. ZUBIRI, El problema filosófico del origen de las religiones, 156 ss. F. CONESA, La religión verdadera, cit. 66.

40 Se entiende, “y de los cristianos que con Él se identifican, viviendo de su plenitud de verdad y de vida” (que nunca faltarán en el Iglesia por Él fundada, indefectiblemente santa, con una santidad también subjetiva).

41 X. ZUBIRI, o. c. 322. “El cristianismo es la religión verdadera, en cuanto es la vía hacia Dios de la inteligencia confortada y elevada por la Revelación y la gracia de Dios mismo, que se autocomunica al hombre; en el sentido de que es “la verdad definitiva”, por ser el acceso divino a Dios. Por eso es la verdad definitiva, única vía que conduce definitivamente a la realidad de Dios” (o. c., 330).

42 Cfr J. MARITAIN, o. c., 120 ss.

En la exposición del hecho religioso que acabamos de hacer, nos hemos referido, en un orden lógico, a todos ellos. En efecto, *los dos últimos radicales* de esa enumeración -*personal y divino*- son *los dos términos de la relación dialógica religiosa* del hombre con Dios (la religión en sentido propio y formal) -en el plano operativo- fundada en el respecto creatural al Creador -en el plano ontológico-, constitutivo de la persona humana (religión en sentido fundamental), que integran la dimensión religiosa del hombre (cfr. capítulo II). Ambos radicales son, a su vez, *los dos polos de la dimensión intencional de la religiosidad humana* -en la que el polo objetivo (el radical *divino*) funda tanto la experiencia religiosa subjetiva *personal*, como sus mediaciones en los actos culturales (capítulos III y IV).

El radical social está implicado en el *personal (individual)*, dada la constitutiva *socialidad de la persona humana en el ser y en el obrar*. A él hace referencia *la religión en sentido objetivo*, en tanto que institucionalizada en una comunidad o grupo religioso. Es el espíritu objetivo, en su *dimensión sagrada*, fundada en la *dimensión religiosa* constitutiva de la persona humana, que configura *la forma típica de la religiosidad de sus miembros en sentido subjetivo*, la cual -a su vez- trasciende a aquélla, al paso que contribuye a su proceso histórico cambiante, que afecta al ámbito de lo sagrado.

Este proceso de mutuo influjo acontece por la mediación de *la dimensión cultural* del fenómeno religioso, que como acabamos de describir, es un *punto entre lo objetivo y lo subjetivo*. El radical cultural, por ello, realiza la sutura entre ambos aspectos; y al estar presente en la religión en cuanto ésta es uno de los ingredientes de la cultura -con frecuencia el más determinante de su configuración-, contribuye decisivamente a armonizarlos mediante el llamado por los sociólogos *proceso de socialización*⁴³.

3 Formas espúreas de religión.

Hay, decíamos, verdaderas religiones, que -en tanto que parcialmente falsas en el plano de la verdad objetiva- no son la religión verdadera. Pero hay también *degeneraciones de la religión que no cumplen los caracteres definitorios de la misma*, aunque puedan tener alguna apariencia religiosa meramente externa. *Concluimos este epígrafe tratando brevemente de las más comunes, con la intención de mostrar mejor, por contraste de lo que no es verdadera religión, -de manera negativa- la positiva noción de la misma aquí propuesta.*

La religión no debe confundirse, en efecto, *con sus disfraces en formas espúreas*, que pudieran tener alguna falsa apariencia religiosa por algunos rasgos externos, pero que no son religión en sentido propio, sino sucedáneos suyos; tales como *las religiones de sustitución (a)*, *la magia (b)*, *la idolatría* como instrumento de dominio político (c), o *el fanatismo religioso fundamentalista (d)*⁴⁴.

a. Las primeras -*religiones mitos de sustitución*- se caracterizan por una idealización idolátrica -absolutización de lo relativo- de los bienes y valores intramundanos. Se pueden descubrir no sólo en las culturas primitivas, en las cuales abundan los ídolos y fetiches, sino también -de modo más sutil- en culturas más evolucionadas. *Al fenómeno de la secularización*, entendido como rechazo explícito -tanto positivo como negativo (indiferencia religiosa)- de la dimensión divina, no ha seguido tanto una situación de a-religiosidad, sino una aberrante *búsqueda de nuevos ídolos que dan vida a nuevas*

43 V. SANZ, Los radicales, cit 570 y 582. Cfr. J. MARTÍN VELASCO, Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid 1978.

44 Cfr. F. CONESA, Sobre la religión verdadera, cit, 55 ss; Filosofía de la religión (pro manuscrito), Pamplona 1998.

formas de experiencias pseudosacrales que llegan, en el límite, a lo que J. Danielou llama *religiosidad salvaje*. (De este tema hablaremos en el último capítulo).

Sirva de ejemplo la conocida ley de *los tres estadios* de A. Compte. Al estadio religioso y al metafísico -ya en trance de superación irrevocable- le seguirá una época esencialmente a-metafísica y a-religiosa, que Compte transforma paradójicamente en una nueva forma de religiosidad de caracteres absolutos. El entusiasmo de Compte ante esta nueva época, de la que es profeta y realizador, se traduce no sólo en un lenguaje que tiene resonancias religiosas, sino también en un *pathos* sacral que se rodea de ritos inspirados en las religiones. En este contexto, el mismo Compte se considera como el gran sacerdote de la humanidad que otorga culto a la “Trinidad positiva”, es decir, la síntesis del “Gran Ser” (la humanidad), el “Gran Medio” (el mundo) y el “Gran Fetiche” (la tierra). He aquí una forma de ateísmo religioso que reviste la forma pseudo religiosa de un panteísmo idolátrico.

Son también religiones de sustitución, ideologías y praxis socio-políticas tales como las llamadas *religiones de la humanidad* (J. C. Flügel; R. B. Castell); el nacionalsocialismo, el marxismo, el culto al dinero y al éxito propio del llamado “capitalismo salvaje”. En todos estos casos se trata siempre de “valores” intramundanos que son absolutizados hasta convertirse en nuevos “dioses”.

Se trata evidentemente, de formas de “religión” que no tienen sino una analogía muy débil y meramente externa con la religión propiamente dicha. No son “religión” en el sentido propio y formal que hemos definido aquí. La diferencia entre verdadera religión y pseudoreligión radica en que la primera, la realidad a la que se venera es verdaderamente sobrehumana, es Dios; y por eso exige al hombre un movimiento de trascender el propio yo, de superación de sí mismo: Dios es buscado por sí mismo y reconocido como Dios. En la segunda, el hombre pone su corazón en algo que no es sobrehumano (dinero, poder, placer,...), sino que está por debajo del hombre, en una suerte de “absolutización de lo relativo”, y que por eso no es término de un acto de trascendimiento sino de un movimiento de deseo o de posesión: no es Dios, sino un ídolo, un mito de sustitución del Dios vivo, tasado por encima de su precio. Por eso todas las idolatrías, al poner por encima del hombre algo que en realidad sólo puede estar a su servicio, llevan al hombre a la alienación y a alguna forma de esclavitud. (Volveremos sobre el tema en el último capítulo VIII).

b. Tampoco es religión, sino una de sus degeneraciones espúreas, la relación con lo sagrado de la *magia* propiamente dicha. La magia religiosa tiene generalmente un carácter demoniaco, que esencialmente consiste en el intento de someter fuerzas divinas, controlándolas para obtener egoístamente fines personales (distinta de la magia profana que somete en beneficio propio fuerzas de la naturaleza creada por Dios al servicio del hombre, sin una actitud de insumisión a la Divinidad).

Aunque el mago puede tener actitudes religiosas y el creyente puede estar contaminado por prácticas mágicas, hay una diferencia esencial entre los dos fenómenos⁴⁵ en sí mismos, típicamente considerados. La religión implica sumisión obediente, mientras que la magia presenta una actitud imperiosa, autoafirmativa. *Una persona religiosa considera lo sagrado como sujeto trascendente con el que se relaciona en actitud de sumisión, mientras que un mago lo trata como un objeto manipulable con intención de controlar sus fuerzas numinosas.* A la magia le mueve

45 Según van der LEEUW la magia se asemeja a la religión en cuanto que se relaciona con una potencia divina, pero se diferencia esencialmente de ella por la actitud opuesta: no hay en el mago sumisión adorante, sino pretensión de dominio de fuerzas divinas. (Cfr. Obra cit. en bibliografía y Cap. VI). Una buena exposición de la magia propiamente dicha, las actitudes mágicas, el tabú, etc. puede verse en A. BRUNNER, *La religión*, cit. 301-344.

sobre todo el deseo de constreñir la potencia divina para que cumpla los propios deseos. En ella el hombre se busca, en definitiva, a sí mismo.

Las prácticas mágicas suelen ser, además, antisociales o, al menos, asociales. Mientras que la religión tiene un carácter fuertemente cohesivo y socializante (ya que tiende a crear comunión no sólo entre Dios y el hombre, sino también entre los creyentes), la magia tiene un carácter antisocial.

Así lo ha expresado M. Guerra: “El hombre religioso quiere agradar a la divinidad, a la que se puede implorar, pero no forzar; la divinidad puede concederle lo que pide o demorar su concesión y no dársela jamás; el religioso lo acepta y se pliega a su voluntad divina. El mago se sirve de la divinidad, manipulando lo sagrado con sus “técnicas”, que le “obligan”, pues -según él- se da relación inmediata y necesariamente eficaz entre el rito del tipo que sea y el éxito de la empresa o consecución de lo significado por el gesto o rito y por lo pedido. La eficacia del conjunto mágico reside más en las palabras pronunciadas y en las acciones concomitantes (fórmulas, exclamación, gestos, invocaciones, encantamientos mágicos) que en la divinidad invocada”⁴⁶.

El mago también invoca y suplica, pero con la intención de manipular la potencia divina coaccionándola, no de rendirle homenaje. Son expresiones de una voluntad de afirmación, no de sumisión confiada. A diferencia de la religión, no tiene como objeto la alabanza y el reconocimiento adorante, no busca sino el interés de quien recurre a ella.

c. *La religión no es una ideología al servicio del poder político*, sino, justamente lo contrario⁴⁷, lo opuesto a toda ideología. Al proclamar la soberanía y primacía de Dios, se opone a toda forma de absolutismo político o de tiranía (recuérdese el enfrentamiento de Tomás Moro con Enrique VIII). Frente a la crítica marxista, que confunde la religión con ideología hay que recordar que precisamente la ideologización de la religión no es sino una forma de abuso de la misma.

d. *La actitud genuinamente religiosa, por último, es incompatible con el fanatismo* que se caracteriza por un apasionamiento ciego y sectario; por una exaltación de la inteligencia (obcecación) o de la voluntad (terquedad).

El fanático religioso intenta imponer violentamente sus propias convicciones, sin respeto alguno a la libertad de las conciencias. (No hay nada más ajeno a la Revelación bíblica, en la que Dios se autocomunica al hombre manifestándose a Sí mismo en el designio salvífico de su alianza con el hombre, cuya libertad interpela sin forzarla)⁴⁸.

CAPÍTULO III

LA DIMENSIÓN RELIGIOSA CONSTITUTIVA DEL HOMBRE, FUNDAMENTO DE LAS RELIGIONES HISTÓRICAS. INTERPRETACIONES REDUCTIVAS DEL HECHO RELIGIOSO.

El fundamento ontológico radical del fenómeno religioso es la constitutiva dimensión religiosa del hombre que Sto. Tomás identifica con la ontológica religación o respecto creatural de absoluta dependencia al Creador (la creación “passive sumpta”: “relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi”, De potentia, 3, 3). De ella brota en la

46 M. GUERRA, Historia de las religiones, II. Los grandes interrogantes, Pamplona 1984, 2, 227.

47 Se entiende aquí ideología en el sentido negativo popularizado por el marxismo como superestructura conceptualizante con la que la clase dominante justifica estructuras económicas opresoras.

48 Cfr. M. GUERRA, Diccionario de sectas, BAC, Madrid 1998. Los nuevos movimientos religiosos (las sectas). Rasgos comunes y diferenciales. Pamplona 1993.

criatura espiritual finita, pero capaz, en tanto que espiritual -según las acertadas palabras de Millán Puelles- “de vivir la infinitud del ser”) -en acto segundo- la religión, como actitud subjetiva y como cuerpo de doctrina objetivado, expresión de su relación dialógica con Dios.

Todo el conjunto de las realidades finitas (el orden de participación en el ser) se constituye como tal -y escapa en consecuencia al naufragio de la nada -es la IV vía de Sto Tomás de Aquino- en virtud de una relación de absoluta dependencia causal, en el ser y en el obrar, a “Aquel que es por sí mismo”, sin el cual nada sería, el Dios Creador.

La causalidad metafísica⁴⁹ por la que alcanzamos a Dios Creador se descubre cuando se relaciona lo trascendental -el ser del ente horizonte permanente propio del objeto formal de la inteligencia humana omniabarcante y omniconstituyente- con el ente categorial que de él participa según el modo limitado de su modo de ser -su esencia- irreductiblemente subsistente, finito, que en cuanto distinto de los demás implica alteridad, distinción relativa respecto a los otros. Sin embargo, pese a la total irreductibilidad de lo diverso, se da una conveniencia total, sin resquicio, en el ser que les penetra por entero. Es la conciliación inteligible de esta aparente antonomia la que nos abre al descubrimiento de una relacionalidad (dependencia) constitutiva al Ser infinito que unifica en un orden de participación mismo y único lo que de suyo es diverso, causándolo. (La unión incausada de lo diverso es imposible. Cfr. S. Th, 13, 3). Sin necesidad de series causales ni de deducciones ulteriores metafísicas, esta epifanía de la causalidad que acontece en el contraste antinómico entre lo trascendental y lo categorial finito en cuanto tal permite alcanzar distinta y claramente al Ser Irrestricto y Creador: YHWH, Aquel que es por sí mismo que da el ser -y el obrar que sigue al ser- a todo el orden de los entes que participan en el ser, cada uno según el modo restricto de su esencia⁵⁰.

Hay otros clásicos argumentos que alcanzan valor probativo si se exponen según las exigencias metafísicas de este itinerario connatural del espíritu humano a Dios, que hemos descrito tomando como punto de partida la misma experiencia ontológica del ser del ente -captado siempre en la experiencia sensible-, en la perspectiva de las otras propiedades trascendentales que se convierten con él (como “primum transcendente”), y están siempre implicadas entre sí.

De cada una de las clásicas cinco vías que propone el Aquinate, salvo la cuarta, que parte de una explícita consideración de la experiencia ontológica trascendental del ser del ente finito diversamente participado, cada una de las demás toma como punto de partida un orden categorial experimentable de la realidad, distinto del que toman en consideración las demás. Se perciben datos de una manera empírica, pero con el fin de reflexionar sobre ellos y descubrir su contenido metafísico. Se considera primero el

49 Cf. J. FERRER A., *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Eunsa 1998, 94 ss.

50 He aquí como lo expone, por ejemplo, F. VAN STEENBERGEN (*Ontología*, 120): un ser finito y absoluto es una contradicción en los términos. Se precisa la naturaleza del Absoluto estableciendo el contraste entre el absoluto del ser (trascendental) como tal, y el orden entero de los entes finitos. La crítica metafísica del ser finito, en cuanto tal, muestra que el orden entero de los mismos es enteramente condicionado o causado en su mismo ser, en tanto que participa de él de modo limitado e irreductible del ser.

Son totalmente semejantes en cuanto que son. Y totalmente extraños -opuestos- en tanto que finitos. La finitud -la modalidad irreductible de ser- dice "de suyo" distinción, oposición, independencia, aislamiento, separación. Pero es precisamente la unidad radical -total- en el ser que la penetra unificándola; el parentesco entitativo -total y radical-, por el que "convienen" en el ser- la que nos descubre una relacionalidad fundamental y constitutiva al Ser Infinito que unifica lo que de suyo es diverso. La unión incausada de lo diverso es imposible, repetía con frecuencia el Doctor Angélico (S. Th. I. 7,3).

dinamismo esencial (vías primera y segunda), después la generación y la corrupción -la duración limitada de la existencia, como signo de contingencia- (tercera vía); el orden dinámico final activo de los entes (quinta vía).

Pero es en la cuarta vía de la *Summa Theologiae* -o en las diferentes formulaciones del mismo argumento que se encuentran en otros escritos del autor- donde no se considera ya un aspecto particular de la realidad sensible -de su modo de ser y actuar categorial-, sino el *ser* mismo trascendental de la realidad observada, diversamente participado.

En las tres primeras vías y en la quinta de las clásicas pruebas tomistas, se hace la inferencia de un Primero al que todos llaman Dios -Motor inmóvil, Causa incausada, Ser Necesario, Inteligencia ordenadora- a partir de un índice de limitación (perfectibilidad en el dinamismo, duración limitada de la existencia como signo de contingencia en cuanto al origen y el fin, tendencia inconsciente al fin), captado en una experiencia sensible -inmediata y evidente- del ens. Pero es la cuarta vía de la participación trascendental del ens en el esse donde se considera la limitación como tal del ente, que en tanto que participa según un modo restringido, es causado por “el que Es”: el Ser por esencia, trascendente a todo el orden de los entes finitos como tal.

Parece, pues, que el resto de las vías obtienen una inteligibilidad más elevada cuando se consideran a la luz de la cuarta. Así lo veremos en el Anexo I. En realidad, el mismo Santo Tomás así lo hace en las cuestiones siguientes dedicadas al estudio de la naturaleza de Dios. De todas formas, cabe decir, que salvo la cuarta, el resto de las vías -aún siendo concluyentes y teniendo valor metafísico- no alcanzan directamente la esencia misma de Dios como aquél que es por sí mismo, que hace que todo sea. Precisan, para alcanzar distinta y claramente al Creador, trascender a todo el orden de la finitud, a la luz de la perspectiva de la causalidad metafísica de la cuarta vía.

A ello alude la mención de la imposibilidad de proceder al infinito en la cadena de causas finitas esencial y actualmente subordinadas (si entendemos bien la intención última de esta suerte de corolario del principio de causalidad -enunciado antes en la perspectiva de la causalidad predicamental- “non licet procedere ad infinitum”... como una invitación a trascender el orden del dinamismo causal de los entes finitos, pues nada pueden explicar de su propia actividad ni de su efecto a resultado)⁵¹.

Dios creador -Aquél en quien “nos movemos, somos y existimos” (Hch 17,28)- es el fundamento invisible del fondo fundante de su cuanto es del ser del ente (el “íntimo íntimo meo” de Agustín de Hipona) y de su obrar creatural: de toda la epifanía operativa del orden ontológico de participación en el ser, del cual deriva, manifestándolo y perfeccionándolo, en tanto que finito y perfectible.

“Dios, al ser realidad-fundamento del poder de lo real (la deidad) descubierta por la persona y en la persona al realizarse como persona, no es algo meramente añadido a la realidad personal del hombre, como algo yuxtapuesto a ella. No se trata de que haya persona humana “y además” Dios. precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente en ellas, precisamente por esto las cosas no son simpliciter un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios ad extra. (...) La “y” de

51 En la formulación de algunas vías en la suma teológica se hace referencia explícita -en las tres primeras- a la imposibilidad del proceso al infinito en una hipotética serie de causas esencialmente subordinadas. Pero como en la apelación a tal imposibilidad más bien habría que subrayar la intención latente de trascender todo el orden categorial finito. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, Eunsa 2001, parte III c.2.

En la demostración de la existencia de Dios que propone L. POLO siguiendo la dirección que marca el abandono del límite mental, se abandona también la idea de serie; sin que sea preciso descalificar el proceso al infinito para llegar al ser idéntico de Dios (La expongo en *Metafísica de la relación*, cit. 25).

“hombre y Dios” no es una mera “y” copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios.”⁵².

El panteísmo es la deformación de la realidad de la inmanencia divina. Porque, si es verdad que Dios está por encima de todas las cosas, también lo es que está en todas ellas. Como lo es también que está presente en el cosmos, que es su Templo. San Pablo lo decía a los paganos de Atenas: “En El estamos, vivimos y somos”. Y es mucho más exacto aún que está presente en el alma y que “no está lejos de los que le buscan”. Pero el panteísmo no sabe reconocer en esa presencia la realidad de un Dios personal, que es todo lo que es y nada de lo que es”⁵³, causa activa creadora de cuanto es finito.

La antinomia radical entre el Absoluto y lo finito exige afirmar la existencia del Ser infinito imparticipado, causa creadora del orden de los seres finitos: del orden de participación en el ser - si no se cede, por desatención más o menos culpable, a la tentación de pereza metafísica, a la que sucumbre con facilidad la naturaleza humana caída, dada su tendencia a la pereza mental propia de la inteligencia (“habitus mentis” y “torpor addiscendi” según la describe la tradición teológica) y a la orgullosa autoafirmación del yo (que se resiste depender de una instancia trascendente a sí misma)- . La crítica metafísica del ser finito, en cuanto tal, muestra que todo el orden de la finitud, es enteramente condicionado o causado en su ser -y en su obrar causal participado- al Ser imparticipado o infinito como a su Causa primera creadora que “dans esse, dat et essentiam”⁵⁴.

El panteísmo parte del descubrimiento de algo muy verdadero: la unidad trascendental de lo que existe, el valor absoluto del ser de la experiencia ontológica del ser del ente como valor absoluto y único, omnipresente, omniabarcante y omniconstituyente (de la intuición de Parménides), pero tiende a interpretarla mal, sin remontarse a la Trascendencia de Dios (apoyándose como vimos en la epifanía de la causalidad metafísica -no hay otro itinerario- que emerge de su conciliación con la multiplicidad ordenada de lo que es de modo limitado y finito, marcado por la relacionalidad y la dependencia en el ser y en el obrar)⁵⁵.

Con frecuencia el hombre religioso se dirige a lo divino trascendiendo el mudo ensimismamiento en la “nada absoluta”; o -en su caso- el símbolo mítico o la acción ritual en una actitud no atea idolátrica o mágica, sino de plegaria confiada a un Tú presentido oscuramente de modo no nocional y preconsciente, con bastante acierto a veces, en la intimidad del espíritu personal de los que realizan su dimensión religiosa en el apoyo institucional- al que necesariamente tiende la constitutiva socialidad propia de la condición humana- de tal concreta religión o estructura religiosa.

La dimensión religiosa del hombre -su religación ontológica a Dios creador, de la que emergen las diversas expresiones de la religión que estudia la historia comparada de

⁵² Como dice acertadamente Zubiri: "las cosas reales, sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales "en" Dios; es decir, su realidad es Dios "ad extra". Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente "a" las cosas, sino que Dios es trascendente "en" las cosasX. ZUBIRI, Dios y el hombre, cit. 378-9.

C. CARDONA, Metafísica de la opción intelectual, cit., 69, lo expresa así: “Dios es el todo, pero no todo es Dios... Dios es el Todo fundante, y por eso absolutamente Todo, sin anular la realidad del todo participado: al contrario, fundándolo precisamente como real”.

⁵³ PSEUDO-DIONISIO, De divinis nominibus, I, 6. DANIELOU, Dios y nosotros cit.

⁵⁴ Sto. TOMÁS DE AQUINO, De potentia 7, 7.

⁵⁵ La experiencia mística del encuentro con Dios, acontecimientos, milagros, etc... no son una excepción, pues incluyen un implícito trascender al orden intramundano de lo finito. En ocasiones pueden ser también preparaciones psicológicas que ayudan a una ulterior justificación racional de la existencia de Dios, que pasa siempre -como decíamos antes- por la crítica de la finitud que, a la luz de la experiencia ontológica, aparece como totalmente relativa al Ser irrestricto del que depende en su ser y en su obrar de modo total.

las religiones- es el constitutivo radical de la persona humana. La Palabra Creadora de Dios llama a cada una por su propio nombre -la única criatura querida por sí misma-, en coexistencial comunión a los otros hombres, también constitutiva de cada persona individual (que vive ordinariamente, por ello, su religiosidad en el seno de una familia religiosa en cuyas tradiciones tiende a apoyarse de modo connatural). Esa llamada creadora constituyente del ser personal, se manifiesta gnoseológicamente, en acto segundo, en su “palpitación sonora” en la voz de la conciencia personal, cuya respuesta humana se expresa en el fenómeno religioso (que he expuesto ampliamente en mi *Filosofía de la Religión Palabra*, Madrid 2001)⁵⁶ en su fundamento ontológico y noético.

Fundamentaciones reduccionistas de la religión.

A partir de la Ilustración -coincidiendo con el nacimiento de la filosofía de la religión como disciplina especial autónoma- se operó un giro del pensamiento de una visión del mundo cosmocéntrica y teocéntrica, a otra antropocéntrica cerradamente imanentista, preparada por diversos factores que ahí consideramos.

Surgieron a partir de entonces numerosas teorías que buscan el fundamento de la religión en el hombre, o en diversos aspectos de la subjetividad humana, al margen de toda trascendencia teológica. Se niega así al fenómeno religioso un fundamento trascendente, y en muchos casos, que esté dotado de valores positivos para el hombre, tratando de interpretarlo reductivamente, desde diversas dimensiones de la vida humana -ética, social, psicológica, semántica- o en una antropología imanentista, según el cual se proyecta a sí mismo en un supuesto Dios trascendente y alienante.

Su insuficiencia -y radical falsedad- resulta obvia a la luz de la antropología personalista -implícita en la antropología bíblica y prendida en el uso espontáneo del entendimiento, tan oscurecida hoy oscurecida por los “ídolos de la tribu”-, según la cual es precisamente la apertura religada del hombre, el constitutivo mismo de su condición personal, esencialmente dialógica, pues “no existe sino porque, creado por Dios por amor e invitado al diálogo con Él desde su nacimiento, no vive según la verdad de su ser si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador” (Cfr. GS 19).

Veamos brevemente los diversos tipos de fundamentaciones reduccionistas de la religión surgidos en los dos últimos siglos⁵⁷.

a. Ética.

E. Kant interpreta la religión como expresión –si bien imperfecta- de la actividad moral del hombre, en contraste con el pensamiento clásico, griego, y cristiano, que concebía la actividad moral subordinada a la religión. “Ateo” e “irreligioso” eran sinónimos de “libertino” e “inmoral”.

⁵⁶ Puede verse en WWW.joaquinferrer.es

⁵⁷ Una más amplia exposición puede encontrarse en otros manuales de Filosofía de la religión, citados en la Bibliografía -especialmente el de A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro. “La ragioni del rifiuto”*, 103-146, que califica las diversas “contestaciones” a la fundamentación trascendente al fenómeno religioso de “reduccionismos de diversos signos, según, a su vez, las diversas dimensiones del hombre desde la que se explica el fenómeno religioso. Cfr. Una buena exposición más breve de esos reduccionismos en F. CONESA, o. c.,-, y en los buenos manuales de historia de la filosofía, en especial los de FRAILE (BAC) y COPLESTON (Encuentro) (según mis preferencias, en lo que atañe a nuestro tema). Una buena exposición sintética -y breve-de conjunto ofrece L. CENCILLO, en la voz *Religión II*, 9-14 del vol 20 de la GER.

Kant -y de modo más radical los neokantianos- afirman la existencia no sólo de una radical autonomía de la ética sobre la religión, sino de una auténtica subordinación del fenómeno religioso respecto a la ética, justo lo contrario autores posteriores como *Feuerbach*, *Nietzsche* y *N. Hartmann*, que se inspiran en el humanismo ateo, sosteniendo que la religión mas que garantía de moralidad es una amenaza para actuar de un modo no alienado ni alienante⁵⁸.

Según *Kant*, la imposibilidad del hombre de sobrepasar con la razón el ámbito fenoménico tiene como consecuencia la imposibilidad de fundar la religión en *la razón teórica*, la cual no puede alcanzar a Dios más que como idea regulativa.

Kant resolverá el problema religioso recurriendo a la razón práctica. En ese ámbito, hay una estrecha relación entre moral y religión. Mientras que en religión los deberes son percibidos como mandatos divinos, en la ética son entendidos como imperativos categóricos, como un “tú debes” incondicionado y absoluto.

Entre religión y moral hay, pues, una subordinación esencial. La moral no está de ningún modo subordinada a la religión. El concepto del deber por el deber (el imperativo categórico) es justificado de modo suficiente y autónomo por la razón práctica. Querer fundar el “tú debes” sobre una autoridad extrínseca equivaldría a anular la libertad del hombre y, con ella, la posibilidad misma de un comportamiento ético.

La religión, en sus diversas expresiones históricas, no es más que la forma que la misma ley moral asume en la conciencia de los hombres incultos. Para el filósofo la auténtica actitud religiosa no puede consistir en un diálogo entre Dios y el hombre. Dios no habla al hombre, porque no es propio de la divinidad revelarse en la historia: ésta, en cuanto hecho empírico, es algo no necesario y por ello no obliga universalmente.

También critica *Kant* la fe en la revelación positiva. Las verdades de las religiones (dogma del pecado original, la encarnación o la redención) no son más que alegorías que expresan de modo imaginativo verdades de orden moral. El mismo Cristo no es más que la expresión paradigmática del hombre moralmente virtuoso.

En consecuencia, el hombre tampoco puede hablar con Dios. La oración no es más que ilusión supersticiosa y fetichismo. Cualquier culto que no sea respeto por la ley moral –señala *Kant*- no es más que superstición y magia⁵⁹.

Kant niega cualquier intervención reveladora y salvífica por parte del Absoluto. Dios es admitido únicamente en cuanto garante de la conjunción entre la actividad virtuosa del hombre y la obtención de la propia felicidad. La adoración al ser trascendente, que crea y salva gratuitamente a la criatura, es sustituida por la veneración del imperativo categórico, verdad práctica de orden necesario y trascendente, abstracto e impersonal.

Por caminos diversos, también el pragmatismo de *J. Dewey* sostiene una *fundamentación ética utilitarista de la religión* -en las antípodas de la ética kantiana del deber por el deber-. Para *J. Dewey*, filósofo pragmatista, mientras que las religiones históricas –como conjunto institucionalizado de creencias y prácticas rituales- tienen

⁵⁸ La crítica racionalista de la religión del tiempo de la Ilustración anterior a *Kant*, tanto la de *Spinoza* y *Grocio*, como la de los deístas ingleses -*J. Toland* y *M. Tindal*- condujo a un *reduccionismo racionalista* que cabe calificar también de *ético*. En efecto, lo que estos ilustrados denominan religión natural es el fundamento que asegura una ética iusnaturalista de la convivencia. La religión del “*Deus ex machina*” -el gran Arquitecto del Universo de las logias masónicas (que florecieron en el “humus” nutricio de esa ideología, deísta o panteísta según los casos), nos defendería -aseguran- de los peligros de las religiones positivas, fruto de la ignorancia y del engaño, además de instrumentos de dominio político.

⁵⁹ Los neokantianos (*H. Cohen*, *P. Natorp*, *W. Windelband*) se caracterizan sobre todo al acentuar la dependencia de la religión respecto a la moral por interpretar el hecho religioso atendiendo a algunos aspectos ético-políticos. Desde este punto de vista, se podría decir que anticipan la visión de lo religioso propia del sociologismo de *Durkheim*.

cierta autonomía, que las distingue de la actividad ética, la religiosidad no es más que la moralidad unida a la emoción.

La concepción pragmática de Dewey desacredita el poder cognoscitivo de la razón, la cual renuncia a cualquier ambición de captar la dimensión objetiva de lo real y subordina el concepto de verdad al de eficacia operativa. Se sigue de aquí que no existen valores absolutos. Incluso la afirmación de la existencia de Dios (como todas las verdades religiosas) está subordinada a la utilidad que tiene para la vida del hombre. La utilidad y la eficacia se convierten en medidas no sólo del obrar, sino del mismo ser y pensar de hombre.

b. Antropológica.

Algunas corrientes de pensamiento heredadas de la Ilustración fundan la religión exclusivamente en el hombre -un hombre unidimensional concebido muy reductivamente-, como una sublimación de lo humano en cuanto tal, proyectado como una ilusoria trascendencia para superar -o intentar superar- en el miedo a la infelicidad y a la muerte (como ya en la antigüedad había hecho Jenófanes, Evímero y Estacio)⁶⁰.

Uno de los máximos exponentes de este *reduccionismo antropológico* es *L. Feuerbach que, junto con F. Nietzsche*, ha contribuido de modo determinante en la configuración de la mentalidad atea del hombre contemporáneo.

La posición de *L. Feuerbach* se encuentra expresada especialmente en *La esencia del cristianismo*. La tesis fundamental de esta obra es que “*el hombre es el único y verdadero Dios para el hombre*”.

“Dios encuentra su cuna en la miseria del ser humano. El hombre no se da cuenta de que los atributos divinos le pertenecen en propiedad. El error deriva del hecho de que proyecta inconscientemente los límites que provienen de la propia individualidad”.

Feuerbach proclama el carácter infinito y divino del hombre en su esencia, no en cuanto individuo concreto, finito, limitado y precario. La esencia específica humana, posee de forma ilimitada (y por eso auténticamente divina) aquéllas perfecciones que los creyentes atribuyen indebidamente al orden trascendente: inteligencia (omnisciencia), corazón (amor misericordioso), voluntad (omnipotencia).

La norma de la moral debería ser, por ello, “*haz el bien por amor al hombre*”, no a Dios o al bien en abstracto, en un empeño de poner el corazón y la inteligencia al servicio de la humanidad.

Paul Ricoeur sitúa a Feuerbach en cabeza de los “*filósofos de la sospecha*”. Eso que llamo Dios ¿no será un espejismo o una ilusión? Y observa que si es cierto que en todo conocimiento y sentimiento, también en el religioso, el sujeto humano pone o proyecta en el objeto mucho de sí mismo, no está probado con ello que tal objeto sea una simple proyección humana y nada más. La sospecha permanece sospecha. “Decir que la religión es una proyección humana no elimina lógicamente la posibilidad de que los significados proyectados tengan un último status independiente del hombre”⁶¹.

Feuerbach no tiene en cuenta que la mera constatación de los factores subjetivos en el origen de la noción de Dios y de la actitud religiosa del hombre, nada decide sobre la realidad o no realidad del objeto. La vivencia de la miseria pone de relieve el deseo de Dios presente en el hombre. Pero este deseo no tiene su origen en la miseria, sino que es el que da lugar a la conciencia de la miseria. Además cae en el mismo defecto que él critica a los idealistas: no se refiere al hombre individual y concreto, sino al ideal y

⁶⁰ Cfr. M. GUERRA, *Historia de las religiones*, vol. III, Pamplona 1985, 90.

⁶¹ P. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona 1971, 249 ss.

abstracto, pues concibe a Dios como la proyección del hombre genérico⁶². Pero Tomás de Aquino ve precisamente en el límite creatural –la participación irreductible en el ser propia del hombre concreto (la persona), el punto de partida de la inferencia de Aquél que es Ser sin restricción, que trasciende y causa todo el orden de lo finito: de participación en el ser.

F. Nietzsche es el profeta de la muerte de Dios. Debe morir para que pueda afirmarse el hombre en su voluntad de poder. La leyenda del loco que en pleno mediodía anda gritando por la plaza del mercado “busco a Dios, busco a Dios”, se concluye, ante la risa de los presentes, con la proclamación: “Nosotros lo hemos matado”. En contraposición a la religión, que humilla al hombre y lo degrada, Nietzsche afirma la necesidad de liberarse de la antigua esclavitud y encontrar formas de existencia que estén a la altura de las aspiraciones profundas de nuestro ser, en una vida dionísica, concebida como un sustituto de Dios, que se transforma gradualmente en autónoma voluntad de poder. Cualquier existencia, observa el filósofo, anhela superarse a sí misma. No se contenta con la conservación propia, sino que aspira a algo más, quiere dominar a los demás y apoderarse de ellos. Nietzsche no oculta las consecuencias de esa audaz afirmación.

Nietzsche fue víctima del agnosticismo de su época. Nunca se planteó subjetivamente la posibilidad de un conocimiento humano de Dios. La tesis de la muerte de Dios ya había sido formulada por Hegel, Feuerbach, Bruno Bauer y Schopenhauer. En su decisión personal se limita a aceptar la decisión de la corriente intelectual de la época.

Pero en el fondo del ateísmo nitzscheano late siempre, además, una oposición tajante entre Dios y el hombre. Dios aparece como un rival del hombre y la fe en Él como una fuga cobarde ante la trágica grandeza del vivir humano. Resuena un eco de la tentación del primer día: “Seréis como dioses” (Gen 3, 5). Zaratrusta dice, por ejemplo: “Si hubiera dioses, ¿cómo soportaría ya no ser Dios? Luego no hay dioses”. Es como un desafío prometeico que Nietzsche lanza. En el fondo del ateísmo de Nietzsche está, pues, la *hybris*, el orgullo frente a Dios. Millán Puelles explica la posibilidad de este “antropologismo” precisamente por la peculiar condición humana en cuya virtud, a pesar de que no somos absolutos tenemos una tendencia innata al Absoluto, un natural deseo de absolutizarnos, una de cuyas formas es por cierto, si bien radicalmente deformada, la que se expresa en la actitud subjetivista, como una manera de hacer autosuficiente a nuestro ser: “Eritis sicut dii”. “La última ratio de la falsedad del antropologismo está, pues, en el hecho ontológico de que el hombre es criatura integralmente, incluso en su conocer y en su libre querer. La posibilidad de pensar lo contrario de este hecho ontológico, o la de actuar prácticamente como si este hecho no se diese, es sólo la posibilidad que es hombre tiene de “adulterar” su ser y su conducta sin que por ello pierda su dependencia respecto a su Creador”. Entre otras cosas porque Dios se ha tomado en serio la libertad que él mismo nos ha dado.

Las bases conceptuales necesarias para salir del humanismo antropocéntrico están ya dadas en la filosofía y la teología elaboradas por Tomás de Aquino. Necesitamos

⁶² “Mi propósito es demostrar que es ilusoria la contraposición de lo divino y lo humano; es decir, que dicha contraposición no es sino la contraposición entre la esencia humana y el individuo, y que, por tanto, el objeto y el contenido de la religión cristiana es meramente humano. La religión, al menos la cristiana, es la relación del hombre consigo mismo o -más exactamente- con su esencia, pero la relación con su esencia se realiza como si fuese una esencia distinta. La esencia divina no es sino la esencia humana, o mejor, no es sino la esencia del hombre separada del los límites del hombre individual, es decir, real o corporal, y objetivada, o sea, considerada y venerada como otra esencia distinta de la humana y con subsistencia propia; todas las cualidades de la esencia divina son, por tanto, cualidades de la esencia humana”. Cfr. L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, vol. VI, Stuttgart 1959, 17.

redescubrir su pensamiento, esencialmente teocéntrico, para poder basar nuestra conducta en el valor absoluto del bien y de la verdad. En resolución, la idea del hombre como criatura personalmente religada a Dios que participa en el absoluto ser de Dios es indispensable para superar el relativismo antropocéntrico⁶³.

El insensato de *La gaya ciencia* que proclama la muerte de Dios, se da cuenta de la enormidad de este acontecimiento. En una especie de *reductio ad absurdum* Nietzsche expresa el núcleo de la experiencia metafísica y religiosa: la necesidad del Absoluto. Sin Dios, la realidad entera se hunde en la nada.

c. Sociológica.

El reduccionismo sociológico intenta interpretar el fenómeno religioso exclusivamente desde factores de índole social. A esta posición pueden adscribirse, tanto la escuela sociológica francesa -E. Durkheim- como el marxismo.

Según Durkheim y su escuela (p. ej. Lévy Bruhl), *la sociedad es una realidad sustantiva sui generis*, una entidad metafísica superior, un organismo que trasciende a los individuos, ejerciendo sobre estos una constricción externa.

“Una sociedad posee todo lo necesario para despertar en los espíritus, por la sola acción que ejerce respecto a sí misma, la sensación de que es divina; de hecho ella es para sus miembros lo mismo que un dios para sus fieles”.

El sujeto no es autónomo respecto a las influencias que ejerce la sociedad sobre él, morales y religiosas. No hay espacio para la religiosidad individual. La religión es un elemento de la estructura social que cumple una función de integración. Pero éste es sólo uno de los aspectos de la rica y compleja realidad de la religión.

Durkheim absolutizó los aspectos sociales de la religión y la redujo a una de sus dimensiones. Ignora así toda función psicológica y existencial que esta tiene en la vida de los individuos. Define la religión como “un sistema solidario de creencias y prácticas culturales relativas a cosas sagradas, es decir, separadas y prohibidas, las cuales vinculan a quienes se adhieren a ellas en una comunidad moral, llamada Iglesia”.

Como positivista discípulo de A. Comte, niega la realidad de lo sagrado, reteniendo sólo como objeto de estudio científico positivo las creencias, los ritos y el aspecto comunitario de la religión. En último término, Durkheim identifica el fenómeno religioso con la estructura social aprehendida teóricamente y la vida religiosa con un aspecto de la vida social.

En su obra, *Las formas elementales de la vida religiosa*, sostiene, apoyándose en los estudios de los etnólogos de su tiempo (como Frezer) sobre una tribu de aborígenes australianos (los *Arunta*), ejemplar emblemático de religión en estado naciente, y por ello, el terreno ideal en el que indagar en la esencia misma de la religiosidad. No se daría fractura alguna, -sostiene- entre el pensamiento prelógico del totemismo de los primitivos y la racionalidad de las expresiones religiosas de los hombres civilizados, que tienen la misma estructura esencial contenida en la experiencia religiosa de los orígenes expresada en los antiguos mitos.

El centro de las manifestaciones religiosas de los pueblos primitivos es siempre el *tótem*, es decir, un animal que es asumido como emblema del clan y que confiere a quien le lleva un carácter sagrado. El carácter sacral del *tótem* no es sino un reflejo objetivo, concreto y tangible de un proceso de idealización y divinización que la sociedad realiza respecto a sí misma.

⁶³ A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid, 1976, 17 ss.

La comunidad tribal elabora una serie de narraciones ejemplares que en la forma de mito relatan los orígenes y las vicisitudes, las esperanzas y gozos, los problemas y las dificultades de la vida del clan. Estos mitos constituyen las doctrinas religiosas elementales que sintetizan el credo fundamental, la visión del mundo que la comunidad va elaborando sobre la base del respeto al totem haciéndolo inviolable, como las acciones culturales, ritos de homenaje y veneración, como plegarias, súplicas y sacrificios, danzas y cánticos. No hay en esta teoría espacio para la genuina vivencia religiosa individual que atestigua abrumadoramente la fenomenología. Las ciencias de las religiones han dejado su fundamento, por otra parte, en su pobre interpretación sociológica. Los datos del sociólogo francés, sobre los que había asentado su teoría, eran muy limitados. Las nuevas investigaciones sobre la religión de los pueblos llamados “primitivos” invalidan totalmente la teoría totémica que Durkheim había aplicado exclusivamente a las tribus australianas.

La filosofía feuerbachiana de la religión fue expuesta y seguida por los autores clásicos del marxismo, *Karl Marx* (1818-1883) y *F. Engels* (1820-1895). A estos autores les interesó la religión ante todo como fenómeno sociohistórico. El objetivo de su investigación es mostrar las raíces y las funciones de la religión. Consideran que la religión es una forma de alienación humana, la socioeconómica. La religión es, por tanto, un producto humano. Su función es negativa, ya que paraliza los esfuerzos humanos por transformar la naturaleza y las relaciones sociales (por ello es el “opio del pueblo”).

La aniquilación real de la religión es -para los fundadores del marxismo- la aniquilación de las formas de dependencia interpersonal típicas de la sociedad de clases, que le dan origen. Su objetivo no es tanto aniquilar la religión, como sus causas. Según Engels, las premisas reales de la religión sólo pueden ser aniquiladas por “un acto social”. Este acto revolucionario consiste en la abolición de la estructura de clases y ésta es la tarea histórica que corresponde al proletariado, cuyo objetivo es crear las condiciones para que la actividad humana se desarrolle de tal forma que los deseos de lo religioso dejen de ser deseos de la sociedad; en otras palabras, al proletariado le corresponde indirectamente el papel de ser aniquilador de la religión.

Para el marxismo ortodoxo que tiene su origen en Marx y Engels, cuya exposición pormenorizada puede encontrarse en cualquier manual, la religión es una superestructura alienante.

Lo religioso no es una exigencia innata del ser humano.. Por el contrario, la humanidad primitiva era atea y comunista, no se planteaba de ningún modo el problema de la existencia de un ser trascendente divino. La religión es una superestructura accesoria, sustancialmente negativa, fruto de una situación socio-económica en la que se da un enfrentamiento entre explotadores y explotados. Se trata de *un epifenómeno dependiente del fenómeno histórico principal que es el hecho de que las relaciones de producción sean injustas y la explotación del proletariado por parte de la burguesía*. La religión es *el opio del pueblo*. *Es profundamente alienante, pues aunque no es la alienación principal, es un instrumento de explotación y de dominio por parte de las clases dominantes*, teniendo como meta sofocar el deseo de rebelión de la clase proletaria con un paliativo ilusorio: un sedante que, al amortiguar el sentido del sufrimiento, contribuye a impedir la eliminación de las causas de la opresión.

En el capítulo dedicado al ateísmo. volveremos sobre esta aberrante filosofía, que tantos horrores ha provocado en la aplicación práctica de su histórica vigencia en sistemas de gobierno crueles y explotadores, estrepitosamente derrumbados al final de los ochenta del pasado siglo. No vale la pena dedicar más tiempo a esta interpretación

del mundo y del hombre tremendamente reductiva propia del materialismo histórico dialéctico, que parece estar ya, por lo demás, en trance agónico de extinción.

d. Psicológica.

El reduccionismo psicológico es otro intento de explicar la religión que se caracteriza por la tendencia a reducir el fenómeno religioso a una simple experiencia de tipo psíquico sin referencia a una realidad objetiva de orden trascendente ni a nada que exceda el ámbito de la psique.

Entre las escuelas de pensamiento que de forma distinta ha sostenido este reduccionismo psicológico, merecen ser destacadas dos: la corriente interpretativa que se remonta a *S. Freud*⁶⁴ y la perspectiva sobre la religión que tiene en *K. G. Jung* su iniciador y máximo representante.

La religión aparece en *Freud* como una neurosis colectiva que, en último término, es producto del complejo de Edipo. En este contexto, la experiencia religiosa es interpretada como el resultado de la interacción del mundo inconsciente y el consciente. Más exactamente, la religión es una nueva forma de sublimación de los instintos de la naturaleza sexual o, si se prefiere, una desviación de la energía sexual hacia una dirección aparentemente antitética.

Para Freud el padre es percibido como bueno y poderoso, pero al mismo tiempo como déspota y competidor del amor de la madre. Esto genera en el niño un sentimiento de rebelión y de celos, por lo que en su imaginación el niño mata al padre para tener garantizado el favor exclusivo de la madre. Este asesinato produce un fuerte sentimiento de culpa y un deseo instintivo de reparación que se traduce en la exaltación de la idea paterna. El sentido de culpa y el deseo de expiación se traduce en el proceso de sacralización de la idea paterna, que es identificada en el último término como un *tótem* al que se dirigen las plegarias y sacrificios y en torno al cual se erigen las prescripciones que asumen la forma de tabú. La experiencia religiosa es, pues, una forma de ilusión que ha tenido un significado histórico, pues ha representado una fase necesaria en la evolución del hombre, pero que debe ahora ser superada mediante un proceso de desmitificación. Ha de ser sustituida por la acción de los psicoanalistas, que se convierten así en los nuevos pastores de las almas.

Los especialistas en las ciencias de las religiones ponen de relieve que la teoría freudiana del complejo de Edipo como principio originario de la religión basado en el totemismo es falsa. Freud insistió excesivamente en la idea de Dios como padre, llegando a antropomorfizar a Dios. Sin embargo, Dios trasciende el género. Su paternidad es maternal, tanto en la revelación bíblica como en la experiencia mística que se da en tipos humanos de extraordinario equilibrio, cuyo contrapunto, y prueba en contrario es su deformación patológica de algunos cuadros neuróticos que describe morbosamente Freud y tiende a agudizar con su psicoanálisis, si tiene la desgracia de sufrir quien los padece.

Según *K. G. Jung*, médico psiquiatra y filósofo, el alma, realidad psíquica fontal, es el resultado de la interacción de un doble inconsciente: el inconsciente individual y el colectivo. El primero está constituido por la suma de impresiones, sugerencias y acontecimientos vividos por cada sujeto. El segundo es el producto de innumerables experiencias realizadas por la humanidad a lo largo de los siglos. Estas experiencias se van sedimentando y dan lugar a estímulos inconscientes que son como un depósito que

⁶⁴ El pensamiento de FREUD sobre la religión se encuentra sobre todo en tres escritos principales: *El porvenir de una ilusión*, *Tótem y tabú* y *Moisés y el monoteísmo*.

es heredado e influye de modo determinante en la vida interior del yo, mediante representaciones llamadas “arquetipos”, que emergen a la conciencia en forma de símbolos o imágenes ideales originarias.

La idea de Dios constituye uno de los arquetipos más profundos de la psique del hombre, arquetipo del *Selbst*; es decir, la imagen idealizada que el sujeto tiene de su yo profundo, que parece reducirse a una expresión de la interioridad psíquica del hombre, que la humanidad ha elaborado inconscientemente a lo largo de la historia. Las formas institucionalizadas de la fe religiosa son para Jung, símbolos erigidos en sistema, el resultado de una proyección de las riquezas interiores del yo en una trascendencia ilusoria que debe ser desmitificada mediante un proceso de des-proyección.

Las religiones históricas son el reflejo de una situación de alienación que puede convertirse en el preludio de una toma de conciencia más madura sobre sí mismo, si bien constituyen una fase necesaria en la historia de la humanidad, que cumplen un positivo valor selectivo, que ayuda a una elevación de la vida moral, que ha de superarse mediante un retorno a la experiencia psíquica de la que han sido extraídas⁶⁵.

El problema fundamental de la interpretación de Jung radica en un agnosticismo de herencia kantiana, que duda acerca de la objetividad de Dios, que quedaría reducido a una mera experiencia psíquica subjetiva. En la cuestión básica de la existencia real del objeto de las creencias religiosas, Jung es un agnóstico, y acepta básicamente la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios. Parece que al final de su vida, Jung admitió la distinción entre la psique humana y Dios.

La fundamentación de *Karl Jaspers* sobre la religión es también de carácter psicológico –era su profesión-, pero e perspectiva fenomenológica de cuño existencialista. El hombre es un ser (*Dasein*) constitutivamente abierto al reino de la trascendencia. El hombre está en el mundo, pero ha de superar el mundo, trascenderlo. Esta apertura es vivida por el espíritu especialmente en la experiencia que tiene ante las situaciones límite.

La vía que conduce de las situaciones límite a la trascendencia y de ésta a la divinidad no está constituída por el simple saber racional, sino por un pensamiento trascendente más allá de las categorías que conducen a encontrar, la que denominara Jaspers, *fe filosófica*. Esta vía está compuesta principalmente por “cifras” o símbolos metafísicos, cuya misión es la de remitir a un ser allende la inmanencia, pero sin ofrecernos un mensaje positivo sobre lo que sea éste: pura teología negativa. Tal es la “fe filosófica”: “el acto de la existencia en que adquiere conciencia de la Trascendencia en su realidad”. Para la fe filosófica -que no puede confundirse con la fe religiosa de una determinada religión positiva- la trascendencia es sinónimo de impulso vital de existencia: impulso dinámico que no se puede contener en el ámbito de una única divinidad personal.

Por eso, según Jaspers, en la religión bíblica debe renunciar a su pretensión de exclusividad y a la divinidad de Cristo. “Ningún hombre -afirma dogmáticamente, desde la inmanencia radical de un falso punto de partida de la metafísica- puede ser Dios, ni Dios puede hablar a través de un hombre”.

William James (1842-1910), publicó en 1902 *Las variedades de la experiencia religiosa*. En esta obra se centra exclusivamente en la vertiente psicológica individual de la experiencia religiosa, dejando al margen el aspecto social e institucional. Adopta como punto de partida un modelo de vivencia religiosa en la que resaltan los aspectos patológicos, que él sostiene que son propios de la religiosidad intensamente vivida.

⁶⁵ La teoría de JUNG sobre la religión aparece principalmente en sus escritos, *Transformación y símbolos de la libido*, *Respuesta a Job*, *Psicología y religión*.

“No me serviría para nada estudiar esta vida religiosa se segunda mano. Más bien hemos de buscar las experiencias originales que establecen el patrón para el caudal de sentimientos religiosos sugerido y de conducta resueltamente imitativa. Estas experiencias sólo las encontramos en individuos para los que la religión no se da como una costumbre de vida, sino más bien como fiebre aguda”. Tales individuos son los grandes líderes religiosos que, en palabras de James, aunque fueron verdaderos genios en el aspecto religioso, “frecuentemente mostraron síntomas de inestabilidad nerviosa”.

W. James concede decisiva importancia a la conciencia subliminal en la aparición de los religiosos, sin negar que Dios pueda efectivamente actuar, pero dejando claro que Dios -término que sólo indica lo que pertenece a la experiencia de unión del hombre religioso- no pasa de ser una hipótesis su visión de la religión, según él mismo reconoce, es pragmática, como se deduce de esta afirmación del postscriptum de su obra citada: “todo el interés de la cuestión de la existencia de Dios me parece que estriba en las consecuencias que para los particulares esa existencia pueda implicar”.

La religión es definida por James como “una reacción total del hombre ante la vida”. Su carácter funcional es decisivo, al margen del contenido de verdad y de la forma que puede adoptar en todo caso. La religión acaba siendo, en suma, uno entre muchos modos de lograr una unidad interior del sujeto, indispensable para su proceso de maduración como persona, algo parecido a una función biológica, que tiene por objeto satisfacer una necesidad vital del ser humano.

También pueden adscribirse al reduccionismo psicológico -aunque no niegan, aun sin poderlo fundamentar filosóficamente por su planteamiento de raíces agnósticas, una relación real con Dios trascendente de la revelación bíblica- *los autores protestantes que reducen la religión a sentimiento (como Scheleirmacher, Richlt, Sabatier, Jacobi)*, en una línea revisionista del momento práctico del pensamiento kantiano.

Scheleiermacher (1768-1834) -cuyo eco e influencia en la teología bíblica protestante fue considerable- se opuso a tantos a quienes reducían la religión a moral (Kant) como quienes la reducían a filosofía (Hegel). La religión es entendida por él como relación del hombre con la totalidad mediante la intuición y *sentimiento del infinito*, que recuerda la fe fiducial luterana.

La esencia de la religión “no consiste ni en el pensamiento, ni en la acción como moral, sino en la intuición y el sentimiento del Universo que quiere contemplarlo piadosamente en sus manifestaciones y en sus acciones originales, dejándose penetrar y llenar por sus influjos inmediatos con una infantil pasividad”⁶⁶.

La comprensión adivinatoria es la capacidad de sentir-con, de compenetrarse, sintetizar, entrar en la vida de una persona a quien queremos comprender en sus escritos. En otras palabras, se trata de una especie de *intuición global*, no puramente intelectual, sino cordial y afectiva. Debe ir acompañada de otro tipo de comprensión llamada *comparativa*, que trabaja con toda la variedad de noticias, datos positivos de carácter histórico, gramatical, etc. El resultado final y feliz de la tarea hermeneútica depende del empleo y de la combinación de los *dos tipos de comprensión: el adivinatorio y el comparativo*, los cuales se influyen recíprocamente de modo que resulta una especie de *círculo hermeneútico* (la expresión y hasta cierto modo el concepto de *círculo hermeneútico*, que después se usará hasta la saciedad, está ya presente en Schleiermacher).

66 F.D. E. SCHLEIERMACHER (1768-1834) suele ser considerado como el padre de la hermeneútica moderna como arte de interpretación, que aplicó sobre todo a la Biblia. Según su propia definición, “Interpretar es un arte, un arte cuyas reglas no pueden ser elaboradas mas que a partir de una fórmula positiva; ésta consiste en una reconstrucción histórica (o comparativa) e intuitiva (o adivinatoria), objetiva y subjetiva del discurso o texto estudiado. Cf. F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, 87.

W. Dilthey (1833-1911) continúa y profundiza el horizonte abierto por Schleiermacher. Dilthey distingue entre ciencias naturales y ciencias del espíritu: las primeras siguen el método de la explicación (*erklären*: explicar), las segundas el de la *comprensión* (*verstehen*: comprender). “Nosotros explicamos la naturaleza, pero comprendemos la vida espiritual”, escribe Dilthey. “Interpretar las huellas de una presencia humana escondida en los escritos constituye el centro del arte de comprender”⁶⁷.

El pensamiento de Schleiermacher viene dictado en gran medida por sus presupuestos filosóficos de tipo idealista, que le inducen a interpretar la experiencia religiosa no como conciencia de otro, sino del propio yo. Cualquier contenido religioso no es para él otra cosa que una modificación de la conciencia creyente, que, de acuerdo con los principios idealistas, es considerada productiva⁶⁸.

Tuvo gran influencia la obra de *Wilhelm Wundt* (1832-1290), que es considerado el fundador de la psicología experimental. En la universidad de Leipzig creó un laboratorio psicológico que sirvió de modelo para muchos otros que se fundaron después tanto en Europa como en América. Además de sus *Elementos de psicología*, obra de carácter sistemático cuya primera edición apareció en 1874, resulta de gran interés el conjunto de conferencias y estudios sobre psicología social que reunió en diez volúmenes publicados a partir de 1904 con el título de *Psicología de los pueblos*.

En su pensamiento se aprecia la influencia de las concepciones de la religión de Kant y de Schleiermacher, que Wundt intenta conciliar afirmando que las religiones históricas, especialmente el cristianismo, son un resultado de la confluencia de las tendencias metafísicas y éticas. A partir de esta idea de base va trazando su plan de la evolución de la humanidad, de acuerdo con cuatro períodos, cada uno de los cuales se caracteriza por un tipo peculiar de religión: el hombre primitivo (magia), la época totemista (fetichismo), el período de los héroes y de los dioses (religiones nacionales) y, por último, la evolución hacia la humanidad, en la que se superan los límites a favor de una dimensión mundial, a la que corresponde una religión humana universal, que Wundt cree ver en un cristianismo despojado de todo dogma y consistente sólo en el impulso religioso, es decir, en “el sentimiento de dependencia de un modo ideal suprasensible”.

d. Semántica.

El principio verificacionista del significado del lenguaje, condujo a algunos filósofos analíticos ligados al *neopositivismo* -de los que nos ocuparemos en el capítulo IV- a considerar que las *proposiciones religiosas carecían de significado*. *No son verdaderas ni falsas* y, por tanto, no tienen contenido teórico. El origen de esta posición se encuentra en los representantes del Círculo de Viena, especialmente entre los discípulos de *Wittgenstein* que aplica el principio empirista de que sólo es verdadero lo

⁶⁷ W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Band V, 144.

⁶⁸ El planteamiento de experiencia pura como *sentimiento aconceptual*, que separa radicalmente sentir y conocer en el acto religioso interno, es típico de *Schleiermacher*. Esta visión teológica no es solamente deudora de la filosofía idealista. Lo es también de la necesidad sentida por toda la dogmática luterana de construir el entero sistema teológico sobre la *sola fides*, como principio crucial de la dogmática cristiana y criterio hermenéutico de la S. Escritura. Se determina así el denominado testimonio interno del creyente, que sería obra directa del Espíritu Santo. De aquí deriva y arranca el neoprottestantismo contemporáneo, que creará encontrar en la experiencia subjetiva de la fe el fundamento de la certeza para la verdad cristiana asumida por la conciencia creyente. Cfr. J. MORALES, “Experiencia religiosa”, *Scripta Theologica*, 1995, p.79.

que se basa en los datos de los sentidos, en cuya virtud consideran como un lenguaje no significativo el que no es verificable empíricamente, de modo tal que fuera falsa su negación.

El autor que realizó una aplicación explícita de estas posiciones a la religión fue *Antony Flew*. Las proposiciones religiosas como “Dios tiene un designio”, “Dios creó el mundo”, “Dios nos ama como un padre a sus hijos”, no son falsables y, por tanto, no tienen contenido empírico. Algunos filósofos analíticos, aceptando los presupuestos epistemológicos de Flew, atribuyeron a las aserciones religiosas un valor meramente expresivo y emotivo.

Aunque la mayor parte de los filósofos analíticos abandonaron en torno a los años cincuenta los principios verificacionistas, algunos filósofos analíticos de la religión de ámbito analítico continúan sosteniéndolos (como también *B. Russell*). Sin embargo, por fortuna, un buen grupo ha desarrollado –frente a la tendencia empirista- una *epistemología del conocimiento por testimonio*. Esta epistemología ha sido aplicada por *J. F. Ross* y *E. Anscombe* a la comprensión de las proposiciones de fe, subrayando que aceptamos esas proposiciones porque nos fiamos de una persona y de lo que dice.

Siguiendo a *I. T. Ramsey* otros autores insisten en que existe una base empírica para las proposiciones de fe: la que proporcionan las llamadas “situaciones de apertura”, es decir, aquellas en las que se revela algo más que los puros hechos. En las “iluminaciones” o “revelaciones” el sujeto tiene una conciencia especial (una intuición) del sentido del universo y una comunicación de Dios. *J. Hick* acentúa esto al señalar que la fe es el elemento interpretativo de toda experiencia humana.

En el capítulo IV expondremos el gran auge en los países anglosajones de la que se denomina “*filosofía de la religión neowittgensteniana*”⁶⁹. En el discurso religioso, a diferencia de cualquier otro tipo de discurso, aplicando las nociones de “juego de lenguaje” y “forma de vida” -desarrolladas por el último Wittgenstein-. La fe es un juego de lenguaje o forma de vida peculiar con criterios propios de justificación, y con conceptos propios de conocimiento y verdad, que no son intercambiables, entre el discurso religioso y otros tipos de discurso.

Sean recibidos con alborozo esos ensayos, que redescubren la metafísica realista perenne implícita en el uso espontáneo del pensamiento -superando por otras vías viejos prejuicios inmanentistas, cuya raíz está en el nominalismo del siglo XIV; origen, a mi juicio, de todos los males de Europa en el orden del pensamiento (y de la vida que él gobierna)- que alcanza su más lograda expresión en el evento spencial de Tomás de Aquino.

⁶⁹ Los numerosos libros de filosofía de la religión escritos en idioma inglés giran casi siempre sobre los mismos temas: existencia de Dios, posibilidad de los milagros, el problema del mal, el lenguaje religioso y la justificación racional de la fe en Dios. Cabe apreciar, por tanto, que recogen buena parte de los temas que en la filosofía europea continental caen bajo el ámbito de la *teología filosófica* o *teodicea*.

St. M. Cahn reconocía que, desde Wittgenstein, las cuestiones de la teología filosófica se ha convertido en temas de viva actualidad dentro del ámbito anglosajón y que la mayor parte de los docentes universitarios que los discuten son creyentes.

En revistas como la británica *Religious Studies* o como las norteamericanas *International Journal for the philosophy* se discuten inteligentemente y con la actitud muy realista temas como la naturaleza de la fe y de la religiosidad, el problema del mal, la existencia de Dios, la realidad de los milagros y de la Providencia... Se publican réplicas y contrarréplicas, que atestiguan un interés vital e intelectual por estos temas que en otros ámbitos están olvidados o relegados a la erudición histórica.

Faith and Philosophy surgió en 1984 como un foro de abierta discusión sobre temas filosóficos que interesaban a los pensadores cristianos. La iniciativa de editarla partió, a su vez, de la Society of Christian Philosophers (1978) promovida por algunos filósofos analíticos como Arthur Holmes, Georges Mavrodes y, sobre todo, por Alvin Plantinga. Cfr. el boletín bibliográfico de F. CONESA sobre “Filosofía analítica y epistemología de la fe”, en “Scripta theologica” XXVII-1995, 219-268.

Por fortuna, vuelven de nuevo sus ojos a él no pocos pensadores honestos, buscadores de la verdad, de vuelta ya del pensamiento cerradamente imanentista de la modernidad ilustrada, sin dejarse seducir por las decepcionantes propuestas, de irritante superficialidad, “del pensiero debole” y de la “New age” postmodernas, ante los que alerta la voz vigilante y profética de ese gran defensor de la capacidad metafísica de la razón humana que es Juan Pablo II (cfr. la luminosa encíclica, clamorosamente silenciada en no pocos ambientes, “Fides et ratio” de 1998)⁷⁰, y el actual Pontífice Benedicto XVI, que hace de esa defensa un objetivo fundamental de su pontificado, como presupuesto necesario para la nueva evangelización.

CAPÍTULO IV

LA NOTICIA ORIGINARIA DE DIOS DE LA QUE EMERGE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

El itinerario del espíritu del hombre a Dios, que hemos expuesto brevemente en el capítulo anterior, no siempre se cumple, por encubrimiento y desatención culpable; o se recorre -así lo atestigua la historia comparada de las religiones- de modo deficiente, por rutas diversas, a veces aberrantes ¿Cómo explicarlo?

La respuesta la encontramos investigando la naturaleza del conocimiento originario de Dios, espontáneo y precientífico, propio del hombre religioso que busca el sentido último de la vida. A diferencia del conocimiento rigurosamente demostrativo propio de la teología filosófica, es un tipo de saber precientífico, cuasi-intuitivo por connaturalidad, el cual, a su vez, funda -en el orden operativo, en acto segundo- la llamada experiencia religiosa, muy estudiada por los fenomenólogos en la gran variedad de sus expresiones que atestigua la historia comparada de las religiones.

Comencemos por el primero de los temas enunciados.

1.El conocimiento originario de Dios cuasi intuitivo por connaturalidad.

Es evidente el influjo de la vida afectiva en el conocimiento. Me refiero al oscuro fondo pasional de pasiones y sentimientos, al mundo de los apetitos sensibles (concupiscible e irascible de la tradición clásica) y de la apetición racional o voluntaria. Si el dinamismo de la vida afectiva no está debidamente rectificado por la posesión de aquel conjunto de disposiciones, que orientan a las facultades a sus operaciones convenientes al fin debido (virtudes conexas entre sí), y si no son debidamente gobernadas las inclinaciones de la vida afectiva (pasiones, sentimientos) por la razón prudente, faltarán las debidas disposiciones para ver claro. También en este plano sería necesario distinguir entre el conocimiento teórico natural -ya prefilosófico, ya formalmente metafísico- y la convicción vital.

Sin aquella rectitud de vida no sería posible un conocimiento capaz de garantizar convicciones reales y no consistentes en meros conceptos y palabras. Dios se manifiesta

⁷⁰ Me sorprende gratamente la honestidad de F. SABATER en su artículo en el Diario “El País”, de glosa de la encíclica. Como agnóstico que es -hoy por hoy- no admite, con toda lógica, la apertura de la razón a la fe; pero enjuicia muy positivamente la apasionada defensa que hace Juan Pablo II de las posibilidades de la razón humana y del valor intrínseco y humanizador de la filosofía, tan marginada en tantos sectores de la cultura actual, aquejados de una empobrecedora superficialidad. Un excelente comentario a la encíclica *Fides et ratio*, de varios autores -entre quienes me cuento- ofrecen la *Actas* del *Simposio* sobre ella de la Universidad de Navarra, 1999, cit.

sólo al humilde, al que reconoce su insuficiencia y debilidad ontológicas, morales y espirituales; al que se halle dispuesto a conocer una realidad superior a sí mismo buscando humildemente apoyo y protección. El orgulloso, por el contrario, de deifica a sí mismo haciéndose por ello incapaz de conocer, al menos de una manera práctica y con influencia en su conducta, toda la realidad trascendente a su propio ser⁷¹.

Si las disposiciones éticas que afectan a la persona son las convenientes, la inferencia natural de la existencia de Dios será fácil, espontánea (ejercicio de aquella metafísica espontánea de la inteligencia humana, de la que luego hablaremos), connatural. No se tratará, en todos los casos, de una inferencia filosófica, rigurosamente fundada en principios metafísicos, críticamente establecidos en su validez incontrovertible. Salvo en aquellas contadas personas que hayan tenido la oportunidad, o el tiempo, o la capacidad intelectual de adquirir el hábito de la sabiduría metafísica que aspira también a ser ciencia -en Sto. Tomás-, la inferencia será sólo implícita, confusa quizá, pero en todo caso suficiente para fundar racionalmente un convencimiento vivido de que existe Dios como fundamento del mundo⁷².

Es el gran tema del influjo del amor -raíz de todas las pasiones y afecciones del hombre- actuales y habituales, en el conocimiento (según sea aquél, tal será el alcance noético de éste), que es el fundamento -de orden personal⁷³ del llamado "conocimiento por connaturalidad⁷⁴.

El alcance noético del conocimiento por connaturalidad no logra un plus objetivo: no se excede el área de lo objetivo, categorial, que abarca la apertura en su dinamismo cognoscitivo de su razonamiento conceptual. Pero lo objetivo es conocido (en virtud de la potenciación noética originada por el influjo amoroso) como signo expresivo del más íntimo núcleo esencial del amado.

El influjo del amor en el conocimiento se funda precisamente en la unidad radical de la persona que conoce y la mutua relación de inmanencia consiguiente de inteligencia y voluntad, sentir e inteligir. Podrá darse una explicación "analítica" -tal la clásica de Santo Tomás- o la "estructural" del moderno personalismo. Pero el hecho de tal inmanencia -de orden dinámico- no puede menos de imponerse a la fenomenología del dinamismo del comportamiento humano.

La persona es el todo del hombre que en sí subsiste en constitutiva respectividad con los otros hombres y -radicalmente- con Dios. Una tesis fundamental del personalismo es

71 Cfr. B. ROSENMOLLER, *Religion philosophie*, 1932, 88 ss. C. FABRO, *Introduzione al ateísmo moderno*, 2 vols. Roma 1969; *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, 1977. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1972.

72 Este último fundaría a su vez -aunque sólo de una manera dispositiva- el asentimiento sobrenatural al misterio de su vida íntima comunicado en su revelación salvífica estrictamente sobrenatural al que nos referíamos antes. El motivo formal del asentimiento es Dios mismo, suma Verdad autocomunicada en la gracia de la fe: la autoridad de la fe. La autoridad de la Verdad absoluta -"Ipsa Veritas In essendo, in cognoscendo ei in manifestando"- fuente de toda verdad que reclama una adhesión incondicional. A su vez, la luz sobrenatural de la fe, al incidir sobre la inteligencia natural no la suple, sino la respeta y la activa, purificándola de posibles desviaciones en su ejercicio espontáneo. No suple ver poco, sino que permite ver mejor. Dios no es ningún "tapaagujeros". En este punto tenía razón Bonhoefer.

73 En el capítulo III veremos de qué modo influye la vida social -mediante hábitos dianoéticos- en la emergencia connatural del conocimiento humano, especialmente en el ámbito metafísico, ético y religioso.

74 Como consecuencia, cabe decir: a mayor intimidad en la unión transformante del amor, mayor penetración y trascendencia en el conocer. Así lo denominó Sto Tomás de Aquino, que trata de él con frecuencia a lo largo de su obra, especialmente en su exposición del don de Sabiduría de Espíritu Santo (S. Th. II-II; 45; Cf. I-II, 68,4; II-II, 8,5. Puede verse una amplia monografía muy acertada sobre el tema en J. M. PERO-SANZ, *El conocimiento por connaturalidad*, Pamplona 1964. Cf. también J. FERRER ARELLANO, *Sobre la fe filosófica, Amor y apertura a la trascendencia*, "Anuario Filosófico" 1969, 125-134.

que, hasta en su pensar, el hombre se mueve conforme a su conjunto. “Man moves as a whole” (NEWMAN). La razón o el pensar no es una operación mental separada de la personalidad o de la vida del hombre y encerrada en un mundo objetivo de luz pura, sino una operación del hombre entero, una función de su existencia personal en constitutiva coexistencia con los otros. El pensamiento no puede cortar las raíces con las que está arraigado en la totalidad de su existencia, del pensador y de su mundo. Este principio del personalismo es lo contrario del racionalismo según el cual una razón separada tiene que resolver los problemas vitales en una atmósfera artificial desinfectada de cualquier contagio de la misma vida. Según el racionalismo, pues, el hombre en su pensar se mueve por una sola facultad separada del todo; según el personalismo, al contrario, se mueve en función del todo⁷⁵.

El amor, en efecto 1) selecciona y potencia la aplicación de la mente (a más interés, más atención), y 2) proporciona una nueva luz en la captación de lo conocido: la luz de la conveniencia al apetito. (Por eso la verdad práctica se toma, de modo inmediato por la adecuación de la inteligencia con su objeto, sino por conformidad con el apetito recto).

El amado queda intencionalmente interiorizado -en el amor benevolente- en el amante en la medida misma que éste vive extáticamente enajenado en el amado. Es un conocimiento:

- Más íntimamente penetrante, porque el amado queda intencionalmente identificado con el amante; penetra en su ámbito vital.
- Más trascendente, pues el trascender volitivo es extático y más “realista” que el cognoscitivo: tiende al “en sí” de lo querido (oréxis) a diferencia del trascender intelectual que es posesión de lo otro en su “en mí” con las condiciones subjetivas a priori que impone la inteligibilidad en acto (analépsis).

Es ya clásica la tesis, fundada en el conocimiento por connaturalidad que acabamos de exponer -desarrollada de modo especialmente convincente por C. Fabro y C. Cardona- de que la opción ética fundamental de la voluntad, según se cierre en una actitud egocéntrica de amor desordenado de sí mismo, o se abra al bien trascendente -del otro que él-, está en la base de la originaria opción intelectual que ella impera. La voluntad, en efecto, como “facultad de la persona” por excelencia (así la llama Tomás de Aquino), mueve al ejercicio a las demás potencias, según su propia orientación moral. A una voluntad “egocéntrica” corresponde de modo connatural un pensamiento “egológico” fundado en el “principio de inmanencia” (también llamado principio de conciencia, que afirma la primacía de la conciencia sobre el ser, en cuya virtud permanece en ella misma, sin instancias allende ella misma).

Correlativamente, a la opción ética de una voluntad abierta a lo otro que ella, correspondería un pensar fundado en el “principio de trascendencia”: el ser “prima” sobre la verdad; la verdad del ser se me impone. Esta, en efecto, me trasciende y me constituye como ente que se abre a los otros entes, también constituidos por él (yo debo consentir a ella, no la pongo). Sería, tal actitud ética, de apertura al otro (amor benevolente), la adecuada para tener de modo connatural una visión del mundo centrada, no en el “principio de conciencia inmanentista”, sino en la evidencia de la experiencia ontológica “del ser del ente”: que todo lo constituye como “siendo” según

75 Cf. J. M. WALGRAVE, De Newman a Ortega y Gasset, en "Revista de Occidente" 1963, 140. J. FERRER ARELLANO, Metafísica de la relación y de la alteridad, Pamplona 1997. J. SEIFER, en su ponencia al XVII Simposio int. de Teología de la Universidad de Navarra de 1996 (Cfr. nota 8) expuso de manera sintética las notas que integran el verdadero personalismo de inspiración cristiana. No subraya, sin embargo, con el rigor preciso, la constitutiva dimensión relacional de la persona, puesta especialmente en claro entre nosotros, por AA. como A. Ruibal y X. Zubiri.

su modo propio. Tal es la experiencia de la participación en el ser, que remite al Ser absoluto e Imparticipado -por vía de inferencia causal, como más adelante mostraremos- del que depende por entero todo el orden de participación finita en el ser. Tal es, como solía decir acertadamente Philippe de la Trinité, constituye la “forma mentis” permanentemente presente, como horizonte metafísico en toda la obra de Sto. Tomás.

C. Fabro ha denunciado la “cadencia atea” del “cogito” cartesiano que implica la primacía de la verdad respecto al ser. Su fermento patógeno habría conducido, en una dialéctica inmanente de pura coherencia mental, al idealismo trascendental kantiano (la verdad no se me impone desde una instancia trascendente, sino que “yo pongo verdad” o inteligibilidad *Ich denke überhaupt*), y éste al “yo pongo realidad” (*Ich tun*) de Fichte y a todo el idealismo absoluto hasta Hegel, y desde él -a través de Feuerbach- a su versión materialista marxiana.

C. Cardona considera, a su vez, que la culminación de esa nueva vía de la inmanencia en la que lo primero conocido no es lo que es por el acto de ser (olvido del ser del ente), es, de acuerdo con Heidegger, la filosofía nihilista de Nietzsche.

Cardona describe la opción intelectual como una decisión radical entre dos absolutos: el ser en-sí-, o el ser para-mí. La opción por el ser en-sí es la del filósofo realista, que sigue los primeros principios universales conocidos por la luz de la razón natural, y también a la rectitud tendencial de la voluntad ordenada al bien de la razón- La decisión a favor del ser para-mí, en cambio, es la del inmanentista, que hace violencia a esa ordenación natural, al pretender una certeza sin evidencia, desvinculada de la manifestación del ser en el ente (como lo primero que se conoce y en lo que se resuelve cualquier conocimiento posterior)⁷⁶.

Aquí -para justificar la opción por uno u otro arranque originario y fundamento permanente de la vida intelectual (y de la consiguiente “visión del mundo”)- no caben pruebas directas⁷⁷. Sólo cabe “consentir” a una evidencia “que se me impone” como condición de posibilidad de cualquier afirmación: “yo sé que algo es”: el ser del ente -primera de las nociones en la que todas se resuelven-, me trasciende, me constituye, y me impone sus exigencias. No cabe demostración. “El principio de la demostración -ya lo dijo Aristóteles- no se demuestra”. Sólo cabe aquél evangélico “ocultarse a los ojos” (cf. Lc 19, 42, el llanto de Jesús sobre Jerusalén; ¡si conocieras el mensaje de paz! Pero ahora está oculto a tus ojos”...) de una mente cerrada a una evidencia primaria por desatención más o menos culpable, cuyo origen está en la voluntad que la impera. Sólo una mente violentada “contra naturam” por una voluntad “deliberadamente” autónoma, puede llegar a tan radical ceguera. La “violencia” procede, originariamente, de una voluntad egocéntrica que obtura la vía noética connatural a la trascendencia. (De modo derivado -tal es la actual situación intelectual en Occidente-, puede tener su origen inmediato en el contagio de la cultura vigente en un medio social que configura una “forma mentis” inmanentista, que procura una certeza subjetiva (por connaturalidad con un hábito vicioso, sin evidencia)⁷⁸.

⁷⁶ De veritate 1, 1. Cfr. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, 2ª ed. Madrid 1972. *Memoria y olvido del ser*, Pamplona 1997. M.C. REYES, *El ser en la metafísica de C. Cardona*, cit., 111.

⁷⁷ Sólo es posible la prueba indirecta de reducción al absurdo. Cf. infra n. 5/10.

⁷⁸ Son evidentemente hábitos intelectuales “viciosos” que desvían la mente violentando su dinamismo natural. ZUBIRI se refería con frecuencia en sus espléndidos cursos de los años 60 que seguí con gran interés, al “apoderamiento de la verdad pública” del espíritu objetivo de un medio social, tres momentos estructuralmente unidos; instalación, configuración (la común “forma mentis” del “espíritu objetivo”), y posibilidad (de un encuentro noético de distinto signo, según aquello, con las cosas). Vide infra cap. III, I, C. el epígrafe sobre sociología del conocimiento.

En conclusión, la tensión del dinamismo vital rectificado hacia el fin debido (*bonum honestum*) -favorecida por la presunta función activante y purificadora de la gracia cristiana, siempre presente como oferta a la libertad humana- funda un connaturalidad o simpatía en la inteligencia natural que conduce a advertir a Dios como Absoluto trascendente del que todo el universo de los entes finitos depende en las manifestaciones de la obra de sus manos; a través, por ejemplo, de la voz de la conciencia, palpitación sonora -así la llama, en frase feliz, Zubiri-, del requerimiento del Absoluto personal -Libertad creadora- que llama a cada uno por su propio nombre, desde el fondo metafísico -fáctico o impuesto- de la naturaleza creada, que es, para Sto. Tomás, el respecto creatural (que constituye la dimensión religiosa de la persona creada, fundante de todas las demás); o de la experiencia del encuentro interpersonal con el tú como “otro yo”, que remite a un Tú trascendente del que ambos participan (entre otras experiencias privilegiadas).

Ahí está el fundamento antropológico de la inferencia espontánea de Dios como Fundamento trascendente del mundo que funda el fenómeno religioso. No se trata de un conocimiento intuitivo. Todo conocimiento humano de Dios está necesariamente mediado por una doble mediación en unidad estructural: 1/ La conversio ad phantasma propia de la perceptibilidad corpórea, espacio-temporal del hombre como ser-en-el-mundo, y 2/ La comprensión integral, aunque inadecuada y oscura del ente partícipe del ser trascendental que remite al Ser Absoluto trascendente y Causa Creadora de todo el orden de entes finitos.

Podría hablarse, pues, con algunos autores, de una cuasi intuición -no digo intuición para alejar el peligro de cualquier interpretación ontologista⁷⁹- de Dios como fundamento. No de Dios mismo, entíndase bien, sino de las razones que postulan su existencia -trascendente a su libre fundamentar- aprehendidas de una manera espontánea, sin razonamiento explícito, a partir de la experiencia interna y externa. Se trata de un repertorio variadísimo de inferencias espontáneas captadas -por connaturalidad en el fluir espontáneo del pensamiento vivido (*in actu exercito*)- en unidad convergente, que envuelven un conjunto de razonamientos, pero que no son conocidos como tales en su rigor demostrativo en un razonamiento puesto en forma de una manera refleja⁸⁰.

2. La pregunta por el sentido de la vida humana, en cuanto dispone a la experiencia religiosa propiamente dicha.

La religión aparece como un intento de responder a las preguntas fundamentales del hombre que las ciencias positivas no pueden responder, como el origen del universo y el “hambre de la inmortalidad” (Unamuno); por qué, en suma, hay Ser, y no, más bien,

79 Véase M. T. L. PENIDO, Sur l'intuition naturelle de Dieu, “Revue des sciences philosophiques” 2 (1932) 549-561. La fenomenología de la religión con alguna frecuencia no lo advierte así por desgracia, y se habla con despreocupada ligereza -por falta de control metafísico- de una suerte de intuición inmediata de Dios en las cosas afín al ontologismo de Gioberti de la visión intelectual de las cosas en Dios. Confunden los que así interpretan los datos de la descripción fenomenológica de la experiencia religiosa (cfr. Capítulo VI) la inferencia espontánea cuasi intuitiva de Dios como fundamento creador del ser del ente finito -único conocido de modo inmediato- donándolo en su llamada creadora de Aquél que es, con una “percepción inmediata de la presencia de Dios en las cosas” (como afirma uno de mis críticos).

80 El nuevo Catecismo de la Iglesia Católica parece referirse a este nivel precientífico de acceso a Dios connatural a una inteligencia atenta vehiculada por una buena voluntad -éticamente recta- cuando afirma que <<las tradicionales pruebas de Dios no deben ser entendidas en el sentido de los argumentos propios de las ciencias naturales, sino en el sentido de “argumentos convergentes y convincentes” (transcientíficos o espontáneamente metafísicos), que permiten llegar a verdaderas certezas, y tienen como punto de partida la creación: el mundo material y la persona humana. (Cfr. CEC, 37 y 38)

Nada (Heidegger). El Concilio Vaticano II subrayó precisamente que el origen de la religión está vinculado a la búsqueda del sentido: “Los hombres esperan de las diferentes religiones una respuesta a los enigmas recónditos de la naturaleza humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente los corazones. ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿cuál es el origen y el fin del dolor? ¿cual es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte? ¿cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?”. Cuando estas preguntas decisivas pasan a ser indiferentes, pierde la religión su significado y entra en crisis⁸¹.

En determinados momentos, sin embargo, esta pregunta irrumpe violenta e inexorablemente en la existencia humana. Son las “situaciones límite” de la vida en las que la pregunta por sentido se torna inevitable. Jaspers las llama, por ello, cifras de trascendencia. Unas son negativas, como la muerte, el dolor, el fracaso (Scheitern), el futuro; consecuencias todas de la finitud, que es la situación límite por excelencia (la más radical). Pero también las hay positivas, como puede ser un amor que irrumpe inesperado inundando de gozo el corazón, un entorno amable y solidario en el que se encuentra apoyo y una vida lograda, llena de sentido. Todo esto suscita un sentimiento que obliga a clamar a quien las goza: “esto no es fruto de mi esfuerzo, tampoco del esfuerzo del prójimo y menos aún del azar o de la necesidad física o social; todo esto me es dado a mí, me ha sido enviado. Es fruto necesariamente de un amor para mí, me está siendo destinado; por ello se convierte en mi destino”.

La experiencia fundamental -implícita en las situaciones límite, según Jaspers-, es la experiencia de la finitud. Constantemente podemos experimentar, de modo explícito, que son finitas las cosas con que tenemos que habérmolas: una mesa, una flor, una habitación: todas están limitadas según su consistencia, efecto y duración.

La vida humana es experimentada como finita, su origen y término le son impuestos, la muerte se nos presenta como algo impuesto. No la queremos, pero no tenemos más remedio que asumirla, y en ello está nuestra finitud temporal. El hombre se realiza en el tiempo. La historicidad constituye al hombre poniendo de relieve su radical inconsistencia, en la interacción de tres momentos que se suceden sin interrupción: pasado, presente y futuro, de los que cada uno se constituye en función de los otros: el pasado porque ya no es, es para que sea el presente; el futuro porque todavía no es; y el presente porque, siendo la reasunción de uno y la anticipación del otro, está siendo para dejar de ser. La caducidad de ser contingente la impulsa a acceder al ser absoluto para poder ser plenamente. Este acceso lo lleva a cabo progresivamente, desplegándose en unas coordenadas espacio-temporales, es decir, en la historia.

El hombre se experimenta libre también como posibilidad de obrar el mal, es dueño de su propia acción en cuanto actúa como quiere actuar y porque quiere hacerlo así. De ahí la fatal capacidad de obrar el mal. El hombre de todos los tiempos ha sido consciente de sus defectos así como de su responsabilidad en no pocos actos defectuosos de los que se experimenta culpable. El sentimiento de culpabilidad es conciencia de haber violado una ley superior, todo por la voz de su conciencia que puede torturarlo. Las religiones siempre han considerado que el origen de este sentimiento eran las faltas cometidas contra la divinidad que resuena en esa voz.

La salvación consiste en el logro de una perfección plena y definitiva que no advierte que no puede provenir de él mismo sino de alguien distinto a él, que sea totalmente santo, que gratuitamente se la ofrezca. No se salva el hombre por sí mismo,

81 Cfr. para la temática de este apartado. J. B. TORELLÓ, Sobre el sentido último de la vida en la “Fides et Ratio”, Actas del I Simp. Internacional sobre fe cristiana y cultura contemporánea, Pamplona 1999, 35 ss. J. MARTIN VELASCO, Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid 1993 (5), 308 ss.

sino en virtud de la intervención de un salvador, figura casi universal en el mundo de las religiones, que viene de lo alto. La salvación se percibe no como el resultado de una conquista del hombre, sino como don gratuito⁸².

“Un importante apoyo para la experiencia religiosa es la experiencia de la no obviedad de la existencia. La significación de esta palabra se diversifica en muchos sentidos. Puede querer decir que la vida es extraña, problemática, intranquilizadora; no se puede comprender que las cosas deban ser como son, ni aun siquiera que deban ser en absoluto, en vez de no ser, etc. Y todo ello, a su vez, significa: La vida misma no se puede comprender por sí misma. Esta experiencia, inmediatamente, tiene significación religiosa: tanto, que se puede designar precisamente al hombre irreligioso como aquel para quien la vida es obvia”⁸³.

Hay, pues, una amplia gama de experiencias humanas, que van desde la pregunta por el sentido hasta la conciencia de la insuficiencia del hombre, que manifiestan que el hombre no puede pensarse a sí mismo en profundidad sin remitirse a una trascendencia, que una reflexión ulterior puede identificar con Dios como fundamento de su existencia, y al que se experimenta vinculado en su ser y en su obrar que me invita al diálogo.

Este conjunto de vivencias conducen al hombre a descubrir el horizonte religioso; un descubrimiento que “afecta a todo mi ser: me descubro desbordado, superado infinitamente por esa instancia última, pero -al mismo tiempo- me descubro fundado, empujado a ser, al descubrirme contingente, infundado por mí; me descubro, por lo mismo, atraído por su profundidad misteriosa”.

Así lo subrayó el Concilio Vaticano II: “El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento, pues no existe sino porque, creado por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquel amor y se entrega a su Creador”. (GS, 59).

Pero se trata, obviamente a la luz de lo antes expuesto, de experiencias que disponen -en la búsqueda del sentido de la vida- a la vivencia religiosa propiamente dicha, que acontece siempre y sólo, en el conocimiento cuasi-intuitivo de Dios como fundamento último de la existencia finita. No de Dios en sí mismo, sino en una inferencia espontánea, a modo de razonamiento implícito captado en un “golpe de vista” -por connaturalidad con el amor benevolente -según expusimos antes- y que nos hace advertirlo como una presencia fundante de nuestro propio existir (“en él nos movemos, somos, existimos” Hech 17, 28).

3. Estructura antropológica de la experiencia religiosa. Sus caracter radicalmente intelectual, de totalidad y de progreso dinámico ilimitado.

La experiencia religiosa brota de la vivencia del fundamento del que depende el ser personal en su integridad y en sus relaciones con el universo. A veces se presenta como un hecho extraordinario que jalona su vida y en se convierte en un hito decisivo de la misma, tendiendo a penetrar en toda la existencia humana, y en sus manifestaciones operativas, como el arte, la política o la economía. En ella el hombre percibe que le va, no ya la vida o la muerte, sino el ser o el no ser propio y del mundo entero. En ocasiones se percibe con una gran intensidad, de orden místico (recuérdese el caso de García Morente, Frosard y tantos otros). He aquí los rasgos más característicos de su estructura psico-ética.

82 Cfr. A. BRUNNER, Barcelona 1963, 189-207.

83 R. GUARDINI, Religión y revelación, Madrid 1961, 62.

2.2.1. Suele decirse que la experiencia religiosa no es principalmente un acto de inteligencia, porque surge de un encuentro personal con la divinidad, en el que se capta lo divino como realidad numinosa y santa, que no es sometible por completo a los conceptos humanos. Pero la función de la inteligencia abierta al ser trascendental no es reductible a las necesarias mediaciones de la razón, conceptual o simbólico-mítica, propia del espíritu encarnado. La potenciación noética del amor propia del conocimiento por connaturalidad permite a la inteligencia humana trascenderlas accediendo oscuramente al misterio de la divinidad más allá de aquellos símbolos o conceptos por diversas vías o rutas (Zubiri), según la variedad pluriforme de las religiones (Cfr. capítulo VI).

La voluntad, los sentimientos y los hábitos socioculturales que brotan de la dimensión comunitaria del hombre, tienen -por supuesto- un importante influjo en el origen de la experiencia religiosa, pero debe subrayarse con energía que ella misma es formalmente intelectual, en el sentido genuino del término (en el horizonte trascendental del ser del ente), más allá de la estrechez del racionalismo, que confunde intelecto con razón discursiva o simbólica.

El acto por el que “el creyente” percibe la presencia de lo sagrado es originariamente fruto de una captación cuasi-intuitiva, por connaturalidad, a la luz intelectual del ser del ente, que sólo gradualmente va dando paso eventualmente a una reflexión teológica de orden propiamente doctrinal, que puede ser según unas u otras tradiciones religiosas, conceptual, discursiva, simbólica o apofática (aquella que impone una ascesis de silencio ante lo inefable, como en el budismo), y sólo en la medida en que no se disocia del saber originario conserva su carácter.

2.2.2. La experiencia religiosa, siendo nuclear y formalmente intelectual, implica - en su origen y desarrollo-, la integridad de las dimensiones de la persona, que queda comprometida en su totalidad⁸⁴. Es, como veíamos, fundamental la función de la voluntad y los sentimientos en la originaria noticia de Dios que funda la experiencia religiosa.

El acto religioso, en cuanto acto humano, es intrínsecamente consciente y libre. Requiere una respuesta activa de la persona. En cuanto que interpela al hombre en la esfera que le es propia, la experiencia religiosa no puede sino apelar a la libertad del creyente y a su responsabilidad, en exigencia ética, en imperativo moral de donación completa, conciente y libre al Absoluto. Pero la religión no puede reducirse a la ética, al cumplimiento de unos deberes como pretendía Kant. La experiencia religiosa se especifica como encuentro que se manifiesta en una llamada -en la voz de la conciencia- a la que el hombre debe responder comprometiendo la totalidad de la existencia⁸⁵.

⁸⁴ La experiencia religiosa es, según *J. Mouroux*, “el acto -o conjunto de actos- por el cual el hombre *se capta a sí mismo en relación con Dios*. En ella se encuentran comprometidos y *jerárquicamente integrados* los aspectos fundamentales de la persona: *intelectual, voluntario, afectivo, activo y comunitario o social*. Todo intento de reducir la experiencia religiosa a uno de esos elementos, produciría una visión parcial, deformada o mutilada de la auténtica relación del hombre con Dios. Pero creo que es importante subrayar -Mouroux no lo hace, *al menos de modo explícito- que el momento intelectual es el momento formalmente constitutivo de la misma, pues sólo la inteligencia tiene acceso cognoscitivo “experiencial” a Dios, que es siempre mediato, a través de la mediación del ser del ente intelectualmente captado en una la percepción sensible*, por connaturalidad con factores extraintelectuales, en cuya virtud “se le abren los ojos” a la trascendencia; o se los cierran si no son los adecuados. Está, pues, condicionada por el resto de las dimensiones afectivas y socioculturales que la integran, como vimos al tratar del conocimiento por connaturalidad. *Ibid.*

⁸⁵ Sobre este epígrafe, cfr. A. ALESSI, *Sui sentieri del sacro*, cit., “Struttura psichica de l’esperienza religiosa”, 238-253.

El acto religioso se da unido, siempre unido, de hecho, a una amplia gama de emociones y sentimientos concomitantes a la libre respuesta de la voluntad a la manifestación de lo divino: sentimiento de la propia indignidad, de culpa, de temor, de admiración ante la grandeza divina de fascinación por su belleza, a modo de redundancia en la afectividad humana de la noticia intelectual de Dios como fundamento absoluto del ser del ente, que actúa -a su vez- de potenciación noética de la misma. La alabanza, la adoración, la acción de gracias, la expiación, expresan, por eso, también los sentimientos que están presentes en el diálogo con lo numinoso.

Ahora bien, la experiencia religiosa no es exclusivamente sentimiento. El sentir va unido a un conocer y a un querer. Es todo el hombre, en la totalidad de su mundo interior –que se expresa institucionalmente en una doctrina y una praxis, propia de una tradición religiosa en la que todo hombre tiende a realizar institucionalmente su religiosidad personal, el que entra en contacto con la divinidad por la mediación del acto religioso.

2.2.3. Es una experiencia además, esencialmente dinámica. La presencia y posesión de Dios fundada sobre la relación de creación propia de la experiencia religiosa, es siempre un esbozo, un germen, una esperanza en el alma religiosa, llamada a desarrollar con su libertad un conocimiento y amor de Dios más profundo que se abre a la experiencia cristiana sobrenatural de fe teologal que trasciende su medida la capacidad natural del hombre religioso. Así lo veremos en el capítulo VI. El hombre entitativamente finito y tendencialmente infinito tiene ante sí un horizonte sin límites en su relación dialógica experiencial con Dios, que -al ser elevado por la gracia de la participación en la vida íntima trinitaria- alcanza la contemplación infusa de Dios Trino en Jesucristo, cuya cumbre mística es -sugiere S. Juan e la Cruz- un prelude de visión beatífica: “Y volé tan alto, tan alto, que le dí a la caza alcance”⁸⁶.

CAPÍTULO V

LA METAFÍSICA IMPLÍCITA EN LA NOTICIA ORIGINARIA DE DIOS EN RELACIÓN CON LA TEODICEA FILOSÓFICA.

Pensamos en lógica -dice Newman- como hablamos en prosa (We think in logic as we talk in prose). Y por eso, para saber como hemos de pensar hay que investigar y describir primeramente el procedimiento real del pensamiento; no construir teorías a priori, sino someterse a las leyes inscritas en el pensamiento espontáneo y vivo; así como el gramático no construye a priori las leyes de la lengua, sino que las descubre en el hablar vivo que precede a la gramática. De ahí el título misterioso: Gramática del asentimiento. Al mismo tiempo no olvidemos que las leyes de las cosas son las leyes de la providencia divina. Por tanto, si nos esforzamos en seguir fielmente la ley de nuestro ser, no cabe duda que alcanzaremos la medida de la verdad para la cual el Creador nos ha hecho, que nos conduce espontáneamente a su Fuente activa: a la Verdad creadora⁸⁷

Newman designa a la operación del espíritu humano que hace posible el asentimiento real a los objetos conocidos, sean naturales o sobrenaturales, con el verbo realice, capatación real, y lo contrapone al conocimiento nocional o abstracto de lo divino.

⁸⁶ S. JUAN DE LA CRUZ, *Tras un amoroso lance* (Poesías completas, Madrid 1992, 23). Cfr. La tesis de doctorado en Teología en Angelicum de Roma de Juan Pablo II, *La fe en S. Juan de la Cruz*.

⁸⁷ NEWMANN, *Grammar of assent*, passim.

Este término, que desempeña una función muy preeminente en la concepción religiosa y filosófica de Newman, significa hacer de la verdad una realidad viva y plena, apropiarse un pensamiento, un sentimiento o un hecho, de tal modo que se experimente plenamente la impresión vital de de ellos deriva: es ser uno consciente a la vez de sí mismo y del objetivo conocido.

Este conocimiento real es lo contrario de un conocimiento nocional, árido, infecundo, teórico (notional, barren, unproductive, theoretical), un conocimiento y modo de hablar que confunde las sombras con las cosas [accepting shadows for things] (PPS VI, 263).

El criterio para la distinción entre ambos se encuentra en aquella única realidad esencial que se anuncia sin interrupción en el sentimiento de la presencia de Dios. Lo que no puede sostener la confrontación con esa realidad no encierra para Newman valor alguno⁸⁸.

Puede hablarse con fundamento, de la existencia de una metafísica natural, prendida en el uso espontáneo de la inteligencia -la semejanza impresa por Dios en el hombre creado a su imagen⁸⁹-, que permite llegar a un convencimiento vital de la existencia de Dios -captado por connaturalidad con una actitud éticamente y culturalmente adecuada, abierta a la trascendencia- sin que el convencido sea capaz, en la mayor parte de los casos, de expresar de una manera razonada las razones de su convencimiento. Para ello sería preciso que aquella vivencia metafísica, que envuelve todo un razonamiento implícito, hubiera sido, en palabras de Marcel Achard, en su discurso de ingreso en la Academia Francesa, “vestida de etiqueta” ⁹⁰.

Sólo quien es “formalmente” metafísico es capaz de superar el vértigo que produce un conocimiento rigurosamente establecido, pero nada fácil y que se adquiere mediante la dura disciplina que impone un esfuerzo casi contra la propia naturaleza: el esfuerzo de tener que pensar sin imágenes -trascendiéndolas-, en la medida en que es ello posible a un espíritu encarnado. Es preciso, en efecto, para captar las nociones metafísicas, concentrar la atención sobre el elemento puramente inteligible -trascendental- de los conceptos (inmerso en su dimensión representativa o “modus significandi”), que remite al misterio de Dios. He ahí la razón última por la que la metafísica científica -la sabiduría filosófica, no la metafísica natural o del sentido común- es el saber cuyas conclusiones son más fáciles de presentir y más difíciles de asimilar en sí mismas, en su más elevada inteligibilidad.

El conocimiento originario por connaturalidad (de la Trascendencia creadora y de los valores éticos) aunque no sea racional en su modo, es racional en su raíz; es un conocimiento por inclinación, pero las inclinaciones de que aquí se trata son las de la naturaleza injertada de razón. Y seguramente con el desarrollo de la cultura va incorporando un conjunto creciente de elementos conceptuales, de juicios por modo de conocimiento, de razonamientos. De hecho, pues, hay algo racional aun de su modo; pero esencialmente, primitivamente, tal conocimiento es de modo no-racional (a diferencia del conocimiento filosófico que es racional en su modo mismo, en su manera de proceder y de desarrollarse; es demostrativo y científico).

La inferencia demostrativa de Dios, expuesta con el rigor apodíctico de la filosofía científica, obtiene, sí, un valor de certeza metafísica incontrovertible⁹¹; pero, seguramente, escaso valor vital, antropológico, si aquélla no había sido suscitada por un presentimiento -o mejor aún, por un vivo convencimiento, formalmente natural aunque

⁸⁸ Cfr. J. MORALES, *Experiencia religiosa en Newman*, cit. 85.

⁸⁹ In Boethium de Trinitate, II, 2, 4c.

⁹⁰ Cfr. E. GILSON, *Trois Leçons sur le problème des preuves d l'existence de Dieu*. Divinitas, 1961, 87.

⁹¹ Cfr, por ejemplo, el ensayo de L. DE RAEYMAEKER, o. c. 435.

no sin activaciones sobrenaturales- de que hay razones que postulan la existencia de Dios captadas por “un golpe de vista”, por connaturalidad, de modo cuasi intuitivo: y razones de peso, aunque de momento no esté en condiciones de razonar de manera rigurosa el por qué de su convencimiento. Y ello porque las conclusiones teológicas no serían el fruto de un filosofar personal, suscitado por una apertura a la verdad que supere hábitos mentales de cerrado imanentismo, sino -en todo caso- el resultado de un aprendizaje que quizás podría convencer a la inteligencia -en el mejor de los casos-, pero no podría mover vitalmente al yo en una actitud religiosa coherente de adoración y disponibilidad de quien sabiéndose pura indigencia creatural y consciente de su profunda miseria moral, es capaz de moverse a caer de inhojos ante el “Rey de tremenda majestad” que la revelación bíblica nos presenta como el Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo.

El descubrimiento -inexpreso quizá- de la causalidad, es el que conduce a la inferencia espontánea de Dios, que aquí estudiamos: la propia del hombre en tanto que naturalmente religioso. Se trata de un conocimiento formalmente metafísico pero precientífico, cuasi intuitivo, que capta por connaturalidad los argumentos de metafísica científica (la Teodicea), propia del uso espontáneo del entendimiento -de cualquier espíritu humano que haya tenido la inmensa fortuna de haber sido liberado de entorpecimientos éticos y sociológicos (de origen o afectivo, personal, extra-intelectual, o quizá de endurecidos hábitos mentales inducidos, de los que tratamos temáticamente en el capítulo V- por deformación cientifista o por cualquier género de contagio del ambiente religioso cultural -los ídolos de la tribu-), apoyado en el principio de causalidad; es decir, en el carácter relativo y participado, del ser finito, que no podrá ser explicitado su valor apodíctico mientras no se acuda a una inferencia o demostración racional; a una justificación científica rigurosa mediante las pruebas de la Teodicea. He aquí una primera función que están llamadas a cumplir. Servir a aquella explicitación, justificar la validez racional incontrovertible de aquella inferencia precientífica -rigurosamente metafísica-, aunque ignorándose a sí misma como tal- en tanto que precientífica- que las planteó como problema filosófico.

EXCURSUS

RELIGIÓN Y CULTURA

INTRODUCCIÓN

La religión es la expresión primera –en la que interviene la persona en la integridad de sus dimensiones constitutivas- de la originaria toma de contacto noético del hombre con Dios.⁹² Hay una gran diversidad de religiones, pero todas ellas son expresiones de un mismo nivel de experiencia -la experiencia originaria religiosa fundamental- que aparecen como un hecho humano coextensivo con la historia de la humanidad. Los etnólogos coinciden en que es uno de los dos indicios que caracterizan la aparición del homo sapiens: la técnica -el instrumento- y el culto -el símbolo ritual.

Esta *universalidad del hecho religioso* es una confirmación de la aptitud religiosa connatural al hombre⁹³ en virtud de su apertura espiritual intelectual y volitiva al orden

92 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, Madrid, Palabra, 2001 (2ª ed. 2007).

93 Esa connatural dimensión religiosa a la condición humana << puede manifestarse tanto entre los no cristianos como entre los cristianos. Buda y Mahoma son genios religiosos más grandes que San

trascendental suprasensible; fundada ésta, a su vez, en la relación constitutiva a Dios Creador -el respecto creatural-, que le llama por su propio nombre (como “única” criatura querida por sí misma), constituyéndole a su imagen; en persona capaz de dialogar con El.

El fundamento antropológico de la religión en las variadas expresiones que estudiaremos luego es *la constitutiva dimensión religiosa del hombre como persona* que Sto. Tomás identifica con la ontológica religación o *respecto creatural* de absoluta dependencia al Creador que le llama a la existencia –voz en la nada- en coexistencial comunión con los otros hombres, también constitutiva de cada persona individual (la creación “*passive sumpta*”: “*relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*”, *De potentia*, 3, 3). *De ella brota* en la criatura espiritual (finita, pero capaz, en tanto que espiritual -según las acertadas palabras de Millán Puelles- “de vivir la infinitud del ser”) -única criatura querida por sí misma, llamada por su propio nombre a la existencia-, en acto segundo, *la religión*, como *actitud subjetiva* y como *cuerpo de doctrina objetivado* en la cultura de un grupo social teórico-práctico -mas o menos institucionalizado- de un modo espontáneo connatural a su apertura religada.

La religión, en cuanto relación del hombre con Dios, es primariamente un acto subjetivo que se realiza en la interioridad propia de la persona, pero no es un acto puramente interno, ya que es el hombre en tanto que hombre quien es afectado por lo divino. Como toda actividad consciente es intencional y se dirige a algo trascendente, sobrehumano, divino, que constituye su meta y su fin: al Dios Creador y Salvador más o menos oscuramente percibido, o al menos presentido⁹⁴. La religión abarca todas las dimensiones de la persona humana, constituida como tal por su apertura ontológica religada a Dios creador. Ahora bien, la realidad personal del hombre no es pura interioridad; no es un espíritu puro, sino una unidad de interioridad y exterioridad, de cuerpo y alma. No es sólo un individuo, sino también un ser social. No es un alma espiritual encerrada en el cuerpo humano, como en una cárcel, sino como una unidad originaria de cuerpo y de alma (“*corpore et anima unus*”, en íntima vinculación al cosmos infrahumano “que por él alcanza su fin”. LG 51).

Junto a la dimensión somática, y en conexión con ella, la dimensión social es un aspecto esencial de la existencia humana. El “coexistir” del hombre con otros no es un mero añadido; el hombre más bien está constituido de tal modo que sólo a través del coexistir con otros puede realizarse a sí mismo. *También la conducta religiosa está determinada socialmente y referida a la sociedad.* El hombre necesita entenderse con otros en el campo religioso y saberse de acuerdo con ellos. Es la comunidad religiosa la que suscita, desarrolla, informa y sostiene la conducta religiosa de cada miembro de esa comunidad; como -a la inversa- la eficacia de la respectiva comunidad religiosa se nutre de la autenticidad y fuerza con que se alienta la conducta religiosa de sus individuos⁹⁵.

Si consideramos la religión desde esta perspectiva institucional -externa y comunitaria-de su expresión doctrinal, teórica, práctica y cultural, en la cultura de un determinado grupo religioso, cabe descubrir en las variadas formas de expresión del mismo nivel de experiencia religiosa connatural al hombre, que atestigua la historia de las religiones (que corresponden, como veremos, al genio particular de cada pueblo),

Pedro o el Cura de Ars. Como subrayamos después, la salvación no está en la experiencia religiosa natural más o menos intensa, sino en la fe en la Palabra de Dios. Como ha dicho muy bien R. GUARDINI, no somos grandes personalidades religiosas; somos, sencillamente, servidores de la Palabra>>. El nudo de la cuestión radica en saber si en Cristo no es proporcionada una salvación y en creer en ella". J. DANIELOU, Dios y nosotros, Madrid 1968 (2ª ed. 2006) 15.

94 Cfr. V. SANZ, Los radicales de la religión, “Scripta Theologica”, XXVII (1996), cit. 579.

95 Cfr. A ALESSI, o. c., 288 ss; J. SCHMITZ, Filosofía de la religión, Barcelona 1987, 70 ss; 134 ss. F. CONESA, Filosofía de la religión, Pamplona 1998 (Pro manuscripto)

tres sectores fundamentales en un unitario cuerpo orgánico, relacionados armónicamente entre sí, objetivados en expresiones culturales que configuran -a veces de forma decisiva- el conjunto de la cultura de un pueblo o grupo social⁹⁶.

Estos tres sectores son (en terminología de Zubiri): -Una visión de Dios y del mundo en relación con Él (*Teocosmogonía*) de orden *teórico* o doctrinal. (a) -Un modo de vivir la relación cultural (de culto), personal y comunitaria, con Dios (*Eclesiología*, o convocación para el culto). (b) -Un saber se salvación, que implica una normativa ética en el comportamiento humano que Dios requiere del hombre para que logre la salvación, que todo hombre -si es genuinamente religioso- naturalmente espera alcanzar de El. (*Soteriología*). (c)

La religión, como expresión de la experiencia religiosa fundada en la religación ontológica radicalmente constitutiva de la persona afecta al hombre en todas sus dimensiones, de modo tal que ese sentimiento de temor y amor se expresa a través de todos los medios culturales que le proporciona su condición antropológica. De esta manera, encontramos expresiones religiosas, *en el ámbito teórico racional y verbal* (en este *nivel noético verbal*, la manifestaciones de la experiencia religiosa sin múltiples, y van desde los *mitos* primitivos de las sociedades arcaicas a las *elaboraciones teológicas más reflexivas*) (a), *en el ámbito de la acción*, exteriorización de la experiencia religiosa a ella connaturalmente consecutiva y expresiva de la misma (el culto) (b), *en el ámbito de la conducta moral, en el de la estética, y en el de la convivencia social* (c).⁹⁷

1. Cultura y tradición.

Una consecuencia de la socialidad propia de la constitutiva dimensión coexistencial de la persona humana, fundamento de la vida social -que he estudiado en otro lugar-⁹⁸, es su reflejo en la dimensión social e histórica del conocimiento humano -que tiene su expresión en la cultura y de modo singular en el lenguaje- y consecutivamente en su comportamiento, que no puede menos de afectar a la experiencia religiosa.

Es clásica la definición de cultura de Tylor: “el complejo de creencias, arte, moral, leyes, usos y otras capacidades y usanzas adquiridas por el hombre en cuanto que es miembro de una sociedad, dispuestos en esquemas o patrones que poseen una cierta estabilidad dentro de una sociedad dada, de modo que influyen en su conducta y estructura: todo aquello que el hombre es y hace y que no procede únicamente de su herencia biológica, pues básicamente consiste en contenidos de conocimiento y pautas de conducta que han sido socialmente comprendidos en el llamado “*proceso de socialización*”.

La cultura tiene los siguientes elementos: los *aspectos cognoscitivos*, las *creencias*, los *valores*, las *normas* los *signos* y los *modos no normativos de conducta*. “Los valores con que nos acercamos a la realidad y las normas de conducta que los enmarcan determinan nuestras actitudes. Los signos culturales incluyen señales y símbolos. Los primeros indican un hecho, simplemente, como es el caso de las señales de tránsito. Los símbolos son más complejos y son parte central del sistema de comunicación que es la

96 Cfr. A. BRUNNER, La religión. Encuesta filosófica sobre bases históricas, Barcelona 1963, 101 a 138.

97 Cfr. A ALESSI, Suigentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione, LAS, Roma 1998 (trad. española, ed. Cristiandad, 263: Dai mitti alla “summae theologiae”.

98 Sobre el tema de la socialidad X. ZUBIRI, Sobre el hombre, Madrid 1986, cap. VI, “El hombre realidad social”, 223 ss. y J. FERRER ARELLANO, Metafísica de la relación y de la alteridad, cit., cap. III. El fundamento metafísico de la persona, cit.

cultura. La red simbólica más importante es el lenguaje; sin él la estructura social se desvanecería. La sociedad humana es inconcebible sin lenguaje. Las formas de conducta no normativa, como son el estilo peculiar de las gentes de una comunidad nacional: los andaluces tienen un “estilo” propio, como lo tienen los sicilianos o los escoceses. Este último elemento es algo vago, pero no por ello menos real en la conformación de las culturas.⁹⁹

“Hay *acción social* -escribe por ejemplo S. Giner- siempre que uno o varios individuos se comporten con respecto a una situación en la que están presentes otros seres humanos, y a la que atribuyen un significado subjetivo. Cuando ello no es así nos hallamos frente un caso de comportamiento meramente biológico, o de alguna otra índole no social. Esta última clase de comportamiento pertenece a una esfera muy reducida de la actividad humana, puesto que casi toda ella cae dentro de la esfera social. Ciertas acciones que en un principio parecen asociales (la plegaria del eremita, las pesquisas de un químico en su laboratorio) son profundamente sociales, aunque lo social no agote ni mucho menos su naturaleza. *Prácticamente todas las actividades humanas tienen una dimensión social*. Un almuerzo, por ejemplo, puede ser entendido como acto biológico, pero es evidente que los componentes de comensalidad, convivialidad e igualdad social y ritual familiar o de amistad que lo acompañan lo convierten en un acto social. Lo mismo puede decirse de las prácticas litúrgicas: no son sólo actos mediante los cuales los fieles desean ponerse en contacto con lo divino, sino que obedecen a normas colectivas sociales estrictas. Y no digamos de la actividad laboral o la política, pues ambas son obvia y abiertamente sociales”.

Cultura es –resumiendo–, el ambiente artificial, secundario que el hombre superpone al natural en su vida social. Comprende el lenguaje, las costumbres, las ideas, las creencias, los hábitos, la organización social, los productos heredados, los procedimientos técnicos, los valores: si la cultura es una herencia social que el individuo recibe y transmite, entonces la tradición es algo inherente necesariamente a toda cultura¹⁰⁰. M. Heidegger¹⁰¹, al evidenciar la historicidad del hombre, ha subrayado al mismo tiempo la dependencia del hombre de la *existencia transmitida*, la cual le ofrece posibilidades de comprensión que influyen no sólo sobre las decisiones prácticas, sino aun sobre la misma *autocomprensión* fundamental. H. G. Gadamer, siguiendo a su maestro Heidegger, ha rehabilitado la tradición y la autoridad dentro de una hermenéutica filosófica. Pero ha sido X. Zubiri, el que mejor ha desarrollado esas intuiciones, entretejiéndolas en una antropología filosófica coherente.

X. Zubiri ha estudiado con agudeza la estructura del influjo de la cultura “ambiental” de un medio social que él llama *apoderamiento de la verdad pública* en la inteligencia humana en tres momentos estructurales: *instalación, configuración, y posibilitación*¹⁰².

La cultura dominante del medio social transmitido por *tradición* se impone a las personas miembros de una determinada colectividad, en forma de “*hexis*” *dianoética* (hábito intelectual fundado en el hábito entitativo de la socialidad), a todos común, que: “les *instala* en un “mundo tópico” anónimo e impersonal; les *configura* prestándoles

99 Cf. S. GINER, Sociología, cit. 67-70.

100 Cfr. Y.M. CONGAR, Tradición y tradiciones; vol. 2, San Sebastián 1964, 22

101 Cfr. El ser y el tiempo, Trad. M.Gaos, México, 458-463..

102 X. ZUBIRI, El problema filosófico de la historia de las religiones, Madrid, 1983, 305; Sobre el hombre, cit., 262-282. Cfr. sus curso de 1968 sobre "El hombre y la verdad", todavía no publicado.

una común mentalidad (“*forma mentis*”) que tiene su expresión en el *lenguaje* -con el que forma una unidad estructural- *posibilitándoles* tal selección y tal peculiar forma de articulación *originaria* (presistemática) de objetivaciones, y una peculiar visión del mundo históricamente cambiante. Equivale al *espíritu objetivo* (de *Hartmann*) o la “*Weltanschauung*” *pública*: la visión común del mundo en un determinado medio social, *toto coelo* diverso del “espíritu objetivo” de Hegel, que le es transmitido de unas generaciones a las siguientes por la *tradición*, categoría clave en Zubiri para entender la historia.¹⁰³

Cada animal infrahumano comienza su vida en cero; solamente hay transmisión de ciertos tipos de vida unívocamente determinados por factores orgánicos, por ejemplo, la vida en el agua, en el aire, el ser roedor, etc. De ahí su carencia de tradición y por tanto de la historia. Pero gracias a estar vertido en la realidad, el hombre llevará una vida no enclasadada sino abierta a cualquier realidad. Para ello no basta con que cada hombre reciba una inteligencia sino que necesita que se den a su intelección misma formas de vida en la realidad. *El hombre no puede comenzar en cero*.

La tradición no es mera transmisión. La mera transmisión de vida del viviente tiene lugar transmitiendo los caracteres específicos y por tanto, la actividad vital. No transmite, pues, sino la “fuerza” de la vida. Pero en la tradición se transmiten <<las formas de vida fundadas en hacerse cargo intelectivamente de la realidad; formas, por tanto, que carecen de especificidad determinada de antemano, y que en su virtud no se transmiten por el mero hecho de que se haya transmitido la inteligencia; sólo se puede transmitir por entrega directa, por así decirlo, por un *tradere*. La tradición es continuidad de formas de vida en la realidad, y no sólo continuidad de generación del viviente>>¹⁰⁴.

Lo que la entrega confiere a la inteligencia y la mente entera del hombre es que tenga una propia “*forma mentis*” *que le hace ver la realidad de determinada manera*. Por nacer en determinado momento de la historia el hombre tiene una forma de ver la realidad distinta de la que tendría si hubiera nacido en otro momento.

La experiencia religiosa se expresa en rasgos diversos según el genio religioso de cada pueblo, que emerge de forma connatural de una forma mentis que ha sido configurada en virtud del medio cultural que le es propio, en cuya formación tantos factores intervienen: el modo de vida (agrícola, nómada, ganadero, etc.)¹⁰⁵; el desarrollo intelectual (el primitivo -como el niño- ejerce la inteligencia en régimen “crepuscular, nocturno” -correspondiente mentalidad simbólico-mítica-, que apenas deslinda las ideas universales de la experiencia sensible (está como inmersa la luz intelectual en el símbolo que la expresa y del que toma origen), a diferencia del régimen más evolucionado, “solar-diurno” de mayor capacidad abstractiva -más nocional y abierta a la metafísica-

103 Para HEGEL, la historia y la sociedad entera, el espíritu objetivo, va pasando sobre los individuos y los va absorbiendo; va dejando de lado lo que hay en ellos de pura naturaleza absorbiendo tan sólo su recuerdo. Pero como observa justamente Zubiri, en primer lugar "no es verdad que el espíritu objetivo sea una "res" sustantiva. Es algo de una "res", el hombre, pero no es por sí mismo una "res", ni en el sentido del realismo social de Durkheim, ni mucho menos en el sentido de esa especie de metafísica sustancialista del espíritu objetivo. Hegel ha convertido en sustancia y en potencia de esa sustancia lo que no son sino poderes y posibilidades". (Ibid. 221)

104 "El falso concepto de historia natural es lo que ha llevado a considerar a veces que la historia es una prolongación de la evolución. Por eso, el mecanismo de la evolución es "mutación" en generación; el mecanismo de la historia es "invención" en entrega. La historia consiste en la continuidad de formas de vida en la realidad, mientras que la evolución es un fenómeno de mera continuidad en la constitución del viviente mismo". Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit 202 ss.

105 Cf. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit 121 ss.

según la terminología propuesta por Maritain¹⁰⁶; el nivel de comportamiento moral, etc...

De ahí la diversidad de las religiones. Todas son expresiones del mismo nivel de experiencia que se expresa siempre en una triple dimensión, a la que antes aludíamos: a/ un cuerpo de doctrina (*teocosmogonía*) b/ un culto (*eclesiología*), y c/ un saber de salvación (*soteriología*, en su dimensión escatológica). Pero ese triple nivel de expresión de la experiencia religiosa, común a todas las religiones, se diversifica en una tipología según el genio religioso de cada pueblo, que he estudiado ampliamente en el capítulo VI de mi Filosofía de la religión.

2. Dimensión cultural de la religión. La tradición religiosa.

Ambas vertientes del fenómeno religioso, subjetiva -religiosidad personal, relación intencional dialógica hombre-Dios- y objetiva -formas de vida religiosa institucionalizadas- confluyen en la dimensión cultural de la religión.

No tratamos, pues, aquí, de sociología religiosa (en el sentido de la incidencia de la religión en la sociedad y sus formas de vida, como hacen Max Weber, Berger, Luckmann o Luhmann, por ejemplo), sino de los condicionamientos sociales del fenómeno religioso¹⁰⁷, que tanta influencia tiene en él, con frecuencia negativa en la cultura actual de Occidente, aquejada de una difusa mentalidad científicista inmanentista excluyente de la dimensión metafísica del conocimiento humano.

Cultura –recuérdese- es el modo de la vida de un pueblo, en tanto que no procede únicamente de su herencia biológica, pues básicamente consiste en contenidos de conocimiento, lenguaje y pautas de conducta que tienen su origen en las personas singulares; influyen sobre ellas mediante su *objetivación o institucionalización social (espíritu objetivado)* que dan origen a formas de vida (*espíritu objetivo*) transmitidas por tradición, en virtud del proceso de socialización¹⁰⁸.

Ninguna cultura puede aparecer o desarrollarse -observa justamente T. S. ELIOT, *sino en relación a una religión*¹⁰⁹, que es, sin duda, uno de sus ingredientes fundamentales; tanto en sentido subjetivo -cultivo de la personalidad decisivamente configurada por ella, como *objetivo*, en el que la religión es, de hecho, uno de los factores más decisivos de la dinamización y creación cultural (literatura, artes, instituciones); la cual recibe, a su vez influjo -a veces negativo- de otras instancias culturales. Es evidente que *las tradiciones religiosas de una comunidad o un pueblo, suelen ser frecuentemente, los principales puntos de referencia cultural que configura la idiosincrasia* de sus miembros, también a veces en forma de disenso o incluso de oposición ante lo religioso (que ordinariamente se transforma en un implícito proceso

106 Cfr. J. MARITAIN, Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal, c.3. No debe considerarse el primero como de inferior rango, sino como distinto y complementario. El lenguaje metafórico del símbolo sugiere con más hondura los aspectos místicos de lo real que el logos conceptual articulado. Por eso lo usa tan ampliamente la Palabra revelada de imágenes que sugieren el misterio del Reino de Dios instaurado en la alianza salvífica que culmina en Cristo, preparado por Israel y realizado en la Iglesia progresivamente hasta su consumación escatológica. (Cf. C. Vaticano II, Lumen Gentium, cc. 1 y 2).

107 Sobre esta distinción, cfr. J. De S. LUCAS, Fenomenología de la religión, cit. 38.

108 Cfr. E. B. TYLOR, Primitive culture, Londres 1871, S. GINER, Sociología, Barcelona 1984, 67 ss.

109 Notas para una definición de la cultura, Barcelona 19 84, 37.

de sustitución que sacraliza valores intramundanos)¹¹⁰. Los llamados “mitos de sustitución” pseudoreligiosos.

La multiforme tradición, entregada al hombre, en cuanto *homo socialis culturalis*, es también necesariamente *tradición religiosa*: religión y tradición se hallan vinculadas por su misma naturaleza, dado que la religión es un fenómeno social. Donde hay religión, padres e hijos se encuentran juntos, se reúnen en determinados *lugares sagrados* y en *tiempos sagrados* precisos para cumplir con los ritos propios del *culto*, para expresar y comunicar su sentido profundo: mitos y doctrinas arcanas.¹¹¹ El continuo repetirse del rito (aquello que el rito contiene, es decir, mitos y doctrinas arcanas (en el Cristianismo el acontecimiento salvífico de Cristo, consumado en la Cruz gloriosa, y actualizado en la historia por el culto sacramental), es una prueba de que la religión va vinculada al tiempo y una verificación de su herencia y de su subsistencia a través de las generaciones. Mas, a la base de la tradición como instrumento de conservación de la religión, está la experiencia originaria de lo sagrado. La tradición es “iteración asidua y fiel del contenido originario de la verdad, o de la ley, o del dogma.

El hecho religioso de base es y sigue siendo el evento que está en el origen, el que inició la comunicación divina en el *hoppening* extraordinario e irrepetible de la teofanía sagrada (en terminología de Mircea Eliade), en su comunicar con la orilla humana a través de la figura representativa del soberano, del sumo sacerdote, del caudillo, del profeta.

Pero aquel suceso no permanece aislado, es decir, el hecho religioso, no se agota en un *hápax legómenon*, sino que está destinado, según el mismo precepto divino, confesado, o sólo aludido, a recorrer en el tiempo a lo largo de una secuencia de puntos, de trámites cualificados, es decir, toda una serie de consignas y pasos, de nivel en nivel, a lo largo de una escala coherente ya que religiosamente competente en virtud del carácter hierático conferido al mismo *tradere*.

Esta tradición religiosa, como *vehiculum, vis tradens*, verdadera y propia de la verdad religiosa, vive en el enlace de dos formas: tradición oral y tradición escrita. La conciencia religiosa antigua las percibió siempre en una relación recíproca y complementaria: por una parte, la dimensión tradicionalística como acto ininterrumpido de conservación no estática, no inerte, sino de impulso asiduo del precioso bien de la revelación –en sentido amplio, no el estricto de la dogmática católica-¹¹², para custodia y garantía de su disponibilidad y función siempre plena y actual (tradición oral); y, por otra, el carácter en última instancia apologético y por lo tanto su estricta e íntima vinculación con la ortodoxia (tradición escrita). Es el caso, no sólo del Judaísmo y del Cristianismo, sino de las otras grandes religiones: piénsese en el Islamismo, el Hinduismo, el Budismo¹¹³.

110 Cfr. V. SANZ, Los radicales, cit 575; C. DAWSON, Religión y cultura, Buenos Aires 1953, 62-64.

111 Sólo en las reflexiones no cristianas, míticas o metafísicas (como las sabidurías orientales panteístas y acosmísticas. cfr. mi Filosofía de la Religión, c.VI, que son ahistóricas. Lo propio del Cristianismo es la revelación salvífica de Dios en la historia, cuyo vértice es el acontecimiento de la Encarnación redentora del Verbo, nacido de Mujer, que culmina en la Pacua, presencializado en el culto sacramental. La revelación cristiana asume, purifica y eleva las tradiciones religiosas en el proceso de inculturación que acompaña a la evangelización

112 Vide sobre este tema la declaración Dominus Iesus, de la CDF (2000). Cfr. mi amplio estudio “Unicidad salvífica de Cristo y de la Iglesia, fundamento irrenunciable de la Teología de las religiones” en Studium Legionense, 2.

113 M. ADRIANI, Tradizione, en Enciclopedia della Religione, Firenze, vol. V, col. 1848.

CONCLUSIÓN

La relación dialógica religiosa del hombre con Dios (la religión en sentido subjetivo) -en el plano operativo- fundada en el respecto creatural al Creador, constitutivo de la persona humana -en el plano ontológico (religión en sentido fundamental)-, se expresa en la religión en sentido objetivo, en tanto que institucionalizada en una comunidad o grupo religioso. Es el espíritu objetivo, en su dimensión sagrada, fundada en la dimensión religiosa constitutiva de la persona humana, que configura la forma típica de la religiosidad de sus miembros en (sentido subjetivo), la cual -a su vez- trasciende a aquélla, al paso que contribuye a su proceso histórico cambiante, que afecta al ámbito de lo sagrado.

Este proceso de mutuo influjo acontece por la mediación de la dimensión cultural del fenómeno religioso, que como acabamos de describir, es un puente 114 entre lo objetivo y lo subjetivo. La cultura, por ello, realiza la sutura entre ambos aspectos; y al estar presente ella en la religión, en cuanto ésta es uno de los ingredientes de la cultura -con frecuencia el más determinante de su configuración-, contribuye decisivamente a armonizarlos mediante el llamado por los sociólogos proceso de socialización,¹¹⁵ propio de la “transmisión” (“tradicito”) de las “formas de vida” de un determinado grupo social.

CAPÍTULO VI

EXPERIENCIA RELIGIOSA CONNATURAL AL HOMBRE Y DIVERSIDAD DE RELIGIONES.

La religión es la expresión primera de la toma de contacto noético -“experiencial”- del hombre con Dios. Hay una gran diversidad de religiones, pero todas ellas son expresiones de un mismo nivel de experiencia -la experiencia originaria religiosa fundamental- que aparecen como un hecho humano coextantivo con la historia de la humanidad. Los etnólogos coinciden en que es uno de los dos indicios que caracterizan la aparición del homo sapiens: la técnica -el instrumento- y el culto -el símbolo ritual. Esta universalidad del hecho religioso es una confirmación de la aptitud religiosa connatural al hombre 116 en virtud de su apertura espiritual intelectual y volitiva al

114 Así lo califica -refiriéndose a las expresiones artísticas, parte fundamental de la cultura de un pueblo- Juan Pablo II, Carta a los artistas, En la edad moderna, junto a este humanismo cristiano que ha seguido produciendo significativas obras de arte, se ha ido también afirmando un humanismo caracterizado por la ausencia de Dios, y con frecuencia con la oposición a Él”. Sin embargo, “incluso en las condiciones de mayor despego hacia la Iglesia, el arte continúa siendo una especie de puente tendido hacia la experiencia religiosa” (n. 10). En efecto, “a nivel ontológico, el arte y la belleza deben aliarse con el ser y, por tanto, con la verdad y el bien. Poniendo el ejemplo del canto gregoriano -aunque la referencia podría extenderse a otras manifestaciones artísticas-, el Papa escribe: “Lo bello se conjugaba con lo verdadero, para que también, a través de arte nuestro ánimo fuera llevado de lo sensible a lo eterno” (n. 7). Cfr. P. A. URBINA, Filocalia, Madrid 1987. A. RUIZ RETEGUI, Pulchrum, Madrid 1998.

115 V. SANZ, Los radicales, cit 570 y 582. Cfr. J. MARTÍN VELASCO, Introducción a la fenomenología de la religión, Madrid 1978.

116 Esa connatural dimensión religiosa a la condición humana “puede manifestarse tanto entre los no cristianos como entre los cristianos. Buda y Mahoma son genios religiosos más grandes que San Pedro o el Cura de Ars. Como subrayamos después, la salvación no está en la experiencia religiosa natural más o menos intensa, sino en la fe en la Palabra de Dios. Como ha dicho muy bien Guardini, “no somos grandes personalidades religiosas; somos, sencillamente, servidores de la Palabra”. El nudo de la cuestión

orden trascendental suprasensible; fundada esta, a su vez, en la relación constitutiva a Dios Creador, que le llama por su propio nombre (como “única” criatura querida por sí misma), constituyéndole a su Imagen, capaz de dialogar con El.

El fundamento antropológico de la religión y las variadas expresiones que estudiaremos luego es, en efecto, la constitutiva dimensión religiosa del hombre que Sto. Tomás identifica con el respecto creatural de absoluta dependencia al Creador (la creación “passive sumpta”: “relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi”, De potentia, 3,3). De ella brota en la criatura espiritual (finita, pero capaz, en tanto que espiritual –según las acertadas palabras de Millán Puelles– “de vivir la infinitud del ser”) la religión, como actitud subjetiva y como cuerpo de doctrina objetivado teórico-práctico –mas o menos institucionalizado– de un modo espontáneo connatural a su apertura religada¹¹⁷.

Todo hombre encuentra oscuramente a Dios en los llamamientos de su conciencia, en la manifestación de la Providencia, en la experiencia de su dependencia. En esta perspectiva, la religión, como un dato esencial, puede presentarse como una primera revelación, la revelación cósmica natural, aquella de la que es testimonio la alianza de Noé en el Antiguo Testamento, y a la que se refiere San Pablo cuando se dirige a los cristianos de Lystres que “Dios ha dejado a las naciones seguir sus caminos, pero no se ha quedado sin testigos entre ellas, dándoles las lluvias y las estaciones fecundas, llenando de alimentos y de alegría vuestros corazones”¹¹⁸. El testimonio que Dios no cesa de dar de sí mismo ante las gentes, es la regularidad de las lluvias y de las cosechas (objeto de alianza cósmica con Noe). El fondo de las religiones paganas es, en efecto, el conocimiento de Dios a través de los movimientos rítmicos de la Naturaleza, que litúrgicamente se expresa por el ciclo de las fiestas estacionales.

Más rigurosamente todavía, la Epístola a los Romanos afirma esta manifestación del Dios invisible a través de sus obras visibles: “Después de la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante sus obras” (1,20), es decir: se volvió visible por las obras de su inteligencia”. San Pablo insiste sobre la responsabilidad de los hombres que, “conciendo a Dios, no le han glorificado ni dado gracias como a Dios, sino que han sustituido la gloria del Dios inmortal por imágenes que representan al hombre mortal, por pájaros, por cuadrúpedos y por reptiles” (I, 21–23). De ahí que la idolatría sea una degradación culpable de la revelación cósmica por la que el hombre puede llegar perfectamente al conocimiento del verdadero Dios. (Tal es la doctrina del Concilio Vaticano I contra los errores tradicionalistas y fideistas, afirmando que el conocimiento de Dios es accesible a todos los hombres).

radica en saber si en Cristo no es proporcionada una salvación y en creer en ella”. J. DANIELOU, Dios y nosotros, cit. 15.

¹¹⁷ El hombre se encuentra en permanente situación de apertura al carácter trascendental y absoluto del ser, en virtud de la experiencia ontológica del ser del ente, implícito, en cualquier experiencia propiamente humana (haciéndola posible). Si se cierra culpablemente al descubrimiento explícito del Absoluto trascendente que funda el universo de los entes relativos y finitos, vehiculado por el principio de causalidad metafísica (cf. cap. I), se inclinará a absolutizar al mundo en alguno de los reflejos especulares del Creador. La aspiración tendencial del dinamismo del hombre, que radica en su apertura religada a Dios, se orientará entonces hacia mitos de sustitución, a los que se exige una absoluta, íntegra y total sumisión “religiosa”. Se explica así como se ha ido sucediendo, a lo largo de la historia, el culto a la naturaleza, a la razón, a la libertad, a la sociedad, a la clase, la raza, el progreso, etc..., como consecuencia de su absolutización (de aquello que --de suyo-- es relativo al Fundamento absolutamente absoluto). Es el ateísmo religioso (positivo) de sustitución que estudiamos en el epígrafe 4.

¹¹⁸ Hch 14, 15–18. Ch. JOURNET cree percibir en esa “alegría” un eco de la gracia del Espíritu Santo que como fruto de la Cruz salvadora del nuevo Adán visita todos los corazones de los hijos de Adán. Cf. Charlas sobre la gracia, cit, 213.

La Epístola a los Romanos añade una idea nueva de gran importancia, afirmando que Dios se manifiesta no solamente por la voz del mundo visible, sino también por la de la conciencia moral: “Cuando los gentiles (paganos) que no tienen la Ley, cumplen naturalmente los preceptos de la Ley, no teniendo la ley, son para sí mismos su ley y manifiestan por el testimonio de su conciencia que los preceptos de la ley están grabados en sus corazones” (Rom., II, 14–15). Resulta, pues, que “no hay otras manifestaciones de la voluntad divina que la Tablas entregadas a Moisés en el Sinaí; esas mismas están grabadas por el dedo de Dios, que es el Espíritu, en las tablas de los corazones. Ya a través de lo absoluto de la Ley moral, el hombre puede reconocer la existencia y la naturaleza de Aquel que –y sólo El– puede imponer obligaciones con carácter absoluto, de tal forma que la obediencia a la Ley moral es la expresión de la adoración de la voluntad”¹¹⁹.

La experiencia religiosa se expresa en rasgos diversos según el genio religioso de cada pueblo, que emerge de forma connatural de una forma mentis que ha sido configurada (vide supra III, 1, c) en virtud del medio cultural que le es propio, en cuya formación tantos factores intervienen: el modo de vida (agrícola, nómada, ganadero, etc.)¹²⁰; el desarrollo intelectual (el primitivo –como el niño– ejerce la inteligencia en régimen “crepuscular, nocturno” –correspondiente mentalidad simbólico–mítica–, que apenas deslinda las ideas universales de la experiencia sensible (está como inmersa la luz intelectual en el símbolo que la expresa y del que toma origen), a diferencia del régimen más evolucionado, “solar–diurno” de mayor capacidad abstractiva –más nocional y abierta a la metafísica– según la terminología propuesta por Maritain¹²¹; el nivel de comportamiento moral, etc...

De ahí la diversidad de las religiones. Todas son expresiones del mismo nivel de experiencia que se expresa siempre en una triple dimensión: a/ un cuerpo de doctrina (teocosmogonía) b/ un culto (eclesiología), y c/ un saber de salvación (soteriología, en su dimensión escatológica). Pero ese triple nivel de expresión de la experiencia religiosa, común a todas las religiones, se diversifica en una tipología según el genio religioso de cada pueblo.

1. Ensayos tipológicos -en función de distintos factores explicativos- de esa inmensa variedad de tradiciones religiosas.

Se han propuesto *diversos ensayos tipológicos* de rasgos comunes -en función de distintos factores explicativos- de esa inmensa variedad de tradiciones religiosas. *Veamos algunas.*

1.1 Las cuatro constantes.

M. Guerra propone *cuatro constantes típicas –telúrica, celeste, étnica o política y misteriosa–* que pueden ser comunes a religiones muy distintas. Ese denominador común las constituye, en cierto sentido, en *cuatro grandes familias religiosas*¹²².

¹¹⁹ Card. DANIELOU, Dios y nosotros, cit. 21.

¹²⁰ Cf. X. ZUBIRI, El problema filosófico de la historia de las religiones, cit 121 ss.

¹²¹ Cfr. J. MARITAIN, Cuatro ensayos sobre el espíritu en su condición carnal, c.3. No debe considerarse el primero como de inferior rango, sino como distinto y complementario. El lenguaje metafórico del símbolo sugiere con más hondura los aspectos místicos de lo real que el logos conceptual articulado. Por eso lo usa tan ampliamente la Palabra revelada de imágenes que sugieren el misterio del Reino de Dios instaurado en la alianza salvífica que culmina en Cristo, preparado por Israel y realizado en la Iglesia progresivamente hasta su consumación escatológica. (Cf. C. Vaticano II, Lumen Gentium, cc. 1 y 2).

¹²² Cfr. M. GUERRA, o. C., y el resumen que de él hace V. SANZ SANTACRUZ, *Fonomenología y sociología de la religión*, Pamplona 1998, 23 ss. (pro manuscrito).

A. La constante telúrica, arcaica –propia de pueblos de mentalidad poco desarrollada, de *civilización agrícola* en especial- se caracteriza por la *divinización de la Madre tierra, en tanto es portadora del misterio de la vida y la fecundidad*. Tienden estas religiones de la naturaleza a una figuración simbólica de lo “social telúrico” de tipo zoolátrico, en especial *el toro*, -sobre todo en los cultos místicos-, aunque aparecen también *el carnero, el reno* (como puede verse en el arte ruprestre), la oveja, el macho cabrío, etc. En esta religiosidad arcaica encontramos, con frecuencia, el culto a los antepasados, propio del *animismo* primitivo, que pervive también en religiones asiáticas más evolucionadas, coexistiendo con el panteísmo de fondo que les es propio.

El evolucionista religioso E. B. TYLOR¹²³ hace derivar la que él considera –sin fundamento- más antigua religión humana –el animismo- de la creencia de que todo cuerpo, tanto viviente como inanimado, está integrado por dos componentes: uno material, tangible y conformado, y otro espiritual, invisible e inaferrable: espíritu-alma, animismo y fetichismo. Tylor coloca esta idea a manera de religión mínima en la base de la especulación religiosa de los pueblos primitivos (salvajes) que ascienden hacia la civilización, explicando así el desenvolvimiento religioso de la humanidad en diversas fases sucesivas y progresivas a partir del originario animismo.

Según el animismo, en cada ser humano hay una vida y un fantasma estrechamente ligados al cuerpo; la vida es su alma y el fantasma su imagen, es decir, su doble. Alma y doble pueden separarse temporal o definitivamente del cuerpo, y aparecerse a los hombres durante el sueño, por ejemplo mediante estados catalépticos o trances chamánicos, con intención benéfica o maléfica, bajo la forma de fantasma, conservando la apariencia del cuerpo en que se aposentó aunque esté separada de él; cuando el cuerpo muere, el alma le sobrevive y puede, si le place, penetrar en otros hombres, en animales y aún en objetos inanimados, o actuar como espíritus consejeros (sombras, fantasmas de parientes, antepasados, amigos difuntos o en vida, etc.), que aprovechando el sueño y bajo las más variadas formas, se aparecen para advertir al durmiente de algún peligro que le amanezca a él o a los suyos, o para anunciar la muerte inminente de alguno. De ahí el culto a los antepasados presente en tantas religiones primitivas.

Según Juan Pablo II¹²⁴ *“las religiones primitivas de tipo animista, que ponen en primer plano el culto a los antepasados, se encuentran especialmente cerca del cristianismo. Con ellos, la actividad misionera de la Iglesia halla más fácilmente un lenguaje común. ¿Hay, quizá, en esta veneración a los antepasados una cierta preparación para la fe cristiana en la comunión de los santos, por la que todos los creyentes –vivos o muertos- forman una única comunidad, un único cuerpo? La fe en la comunión de los santos es, en definitiva, fe en Cristo, que es la única fuente de vida y de santidad para todos. No hay nada de extraño, pues, en que los animistas africanos y asiáticos se conviertan con relativa facilidad en confesores de Cristo, oponiendo menos resistencia que los representantes de las grandes religiones del extremo Oriente”*.

B. La constante celeste correspondería a pueblos de mentalidad más desarrollada que tiende a la configuración antropomórfica de las *teofanías de origen celeste*, presente en muchas religiones de los pueblos mediterráneos, aunque no se limita sólo a ellos, sino que también se encuentra, por ejemplo, en religiones orientales de China y Japón, así como en las civilizaciones precolombinas de América. Lo peculiar de este tipo de religiosidad, y de donde toma su nombre, es la concepción de la divinidad como

¹²³ *Primitive culture*, New York 1956.

¹²⁴ Cfr. *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit.102.

procedente del cielo, donde tiene su morada, *especialmente presente en pueblos pastoriles.*

La reacción religiosa del hombre donde está presente la constante celeste es de adoración, respeto, en algunos casos de temor y sobrecogimiento, ante la manifestación majestuosa y suprema de la divinidad. *A diferencia de lo que ocurre en la constante telúrica, adopta por lo general una representación masculina e incluso paterna, con especial hincapié en la idea de una autoridad y de dominio,* que es claramente antropomórfica y en la que está ausente la vinclación a especies animales. En algunas religiones aparecen ambas divinidades. El dios celeste se une a la diosa tierra en matrimonio hierogámico, ascendiendo a esta divinidad de inferior rango a la divinidad hegemónica del dios celeste.

G. Murray, evolucionista como Tylor, (cfr. La religión griega, Buenos Aires 1956), sostiene que los dioses antropomórficos, omnipresentes en las religiones mediterráneas evolucionadas, surgieron por evolución paulatina de un animal de extraordinaria fuerza vital (mana) cuya piel o cabeza vistieron algunos hombres en funciones cúllicas.

Más que de evolución, en estos casos, según M. Guerra se trataría de asunción de prácticas de religión telúrica por parte de los pueblos indoeuropeos, de religiones de tipo solar, cuyas divinidades antropomórficas coexistían a veces con el teromorfismo de los pueblos dominados más primitivos.

C. La constante étnico-política pone de relieve la dimensión social de la religión y su íntima relación con la identidad del pueblo o nación. *La religión es así algo propio del pueblo, que se confunde con sus orígenes mismos, y posee índole fuertemente nacional y una concepción politeísta de la divinidad: cada pueblo tiene sus propios dioses protectores.* En el mundo antiguo son claros ejemplos de este modelo de las religiones griega y romana y en el mundo precolombino la religión de los aztecas. Una consecuencia del carácter nacional es que *esas religiones no son proselitistas,* no muestran interés alguno en traspasar las fronteras del propio pueblo o nación. Como escribe Cicerón: “cada ciudad tiene su religión, como nosotros tenemos la nuestra”¹²⁵. Hay, pues, una superposición o yuxtaposición de religiones, que da lugar a una gran variedad y subraya el carácter relativo y no absoluto que tienen, como se manifiesta en la liberalidad que, en parte por razones de estrategia política, les lleva no sólo a tolerar otras religiones, sino también a incorporar a su propio panteón o elenco de dioses, divinidades extranjeras, incluso de pueblos conquistados, dando lugar a *un sincretismo religioso que es un rasgo peculiar, por ejemplo, del período helenístico.*

La íntima unión de lo religioso y lo político lleva, por un lado, a una divinización de este último aspecto y a una consiguiente concepción teocrática, en la que la máxima autoridad política llega a ser venerada como una divinidad, como ocurrió entre otros casos, en *el Egipto faraónico, en la Roma imperial, en el Perú de los incas y, hasta época muy reciente, en el sintoísmo japonés.* La fusión de lo político y lo religioso *suele tener como consecuencia un debilitamiento de la dimensión religiosa, a expensas de una instrumentalización política que va desvirtuando la esencia misma de lo genuinamente religioso y reduciéndolo a una formalidad fría y sin alma, que apenas satisface las legítimas aspiraciones humanas.*

D. La constante mística. Religiones esotéricas.

¹²⁵ CICERÓN, *Pro L. Flacco oratio*, 28, 69.

Por eso, no es infrecuente que en aquellos lugares donde la religión tenía un carácter oficial o étnico-político, como en Grecia y Roma, surgieran otras que ponían el acento en la dimensión interior, más profunda, no meramente ritualista, y que reciben el nombre de *religiones místicas*. Ser miembro de la religión oficial no era ni más ni menos que ser ciudadano, pero pertenecer a una religión mística era cosa no sólo distinta de la ciudadanía, sino ajena a ella; era una categoría estrictamente religiosa; el *mystes* era un “alma”, en la que tras los ritos de iniciación para ingresar en un mundo religioso, esotérico u oculto, se educaba y se instruía para alcanzar la salud a través de ceremonias secretas y de una “técnica”, por así llamarla, inexorable para el cuerpo y para el espíritu. Tal es la constante mística, la cual destaca por el compromiso exigente que reclama por el carácter interior e individual, no sólo exterior y colectivo, de la religión.

*La religión mística es marginal, situándose fuera de la vida oficial o pública, y acentúa la dimensión telúrica, ligada a la tierra, lo que le lleva a suscitar emociones profundas entre sus iniciados, que contrastan con el carácter apolíneo y mesurado de la religiosidad oficial griega, por ejemplo –celeste y antropocéntrica-, y no raramente conducen a excesos de tipo orgiático y a situaciones de exaltación y pérdida del control del yo*¹²⁶.

1.2 Tipología fundada en las diversas vías de expresión de la experiencia religiosa fundada en la religión.

La tipología de las cuatro constantes¹²⁷, siendo útil, no alcanza, sin embargo, la radicalidad de la propuesta tipológica de X. Zubiri, que cabe considerar, en algún sentido, complementaria de la anterior.

Propone el filósofo donostiarra tres rutas o vías diversas de toma de conciencia de Dios como fundamento, típicamente diversas, en la “vivencia” de la religión a la “deidad”, en su peculiar terminología -al valor absoluto del ser y sus trascendentales, en el registro nocional de la ontología clásica-, que él describe como como el “poder de lo real”, ultimidad posibilitante e imponente de la vida del hombre en el mundo (que exponíamos en el capítulo III).

X. Zubiri propone tres rutas o vías de toma de conciencia –de descubrimiento de Dios como fundamento, en su peculiar terminología– típicamente diversas, de la “vivencia” de la religión a la “deidad” –al valor absoluto del ser y sus trascendentales, en el registro nocional de la ontología clásica–, que él describe como como el “poder de lo real”, ultimidad posibilitante e imponente de la vida del hombre en el mundo (que exponíamos en el capítulo I, n.7) ¹²⁸. (El ateísmo sería –según Zubiri–, un

¹²⁶ Parece que este tipo de religiosidad tiene un origen muy antiguo, que hunde sus raíces -como ya decíamos- en la religiosidad telúrica, y se mantuvo en estado latente, al menos en el mundo mediterráneo, en los estratos más bajos de la sociedad durante el predominio de las religiones celeste y étnico política. Cfr. A. ALVÁREZ DE MIRANDA, *religiones Místicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1961, 53.

¹²⁷ Cfr. M. GUERRA no se limita en su obra citada a ese criterio clasificador. Expone con gran talento sintético las religiones de oriente y de otras latitudes.

¹²⁸ "Todo acto humano, hasta el más vulgar y modesto, es en todas sus dimensiones, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo real (...). El ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. La experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios, es eo ipso Dios experimentado como fundamento, es experiencia de Dios.

>>Religión es plasmación de la religión, forma concreta de apoderamiento del poder de lo real en la religión. (...) El poder de lo real consiste en que las cosas reales sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales "en" Dios, es decir, su realidad es Dios ad extra. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente "a" las cosas, sino que Dios es trascendente "en" las

encubrimiento de aquella experiencia de Dios como fundamento, por una desatención culpable).

“Todo acto humano, hasta el más vulgar y modesto, es en todas sus dimensiones, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo real (...). El ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia del fundamento de lo real. La experiencia del fundamento del poder de lo real por la ruta que intelectivamente lleva a Dios, es eo ipso Dios experimentado como fundamento, es experiencia de Dios.

“Religión es plasmación de la religación, forma concreta de apoderamiento del poder de lo real en la religación. (...) El poder de lo real consiste en que las cosas reales sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales “en” Dios, es decir, su realidad es Dios ad extra. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente “a” las cosas, sino que Dios es trascendente “en” las cosas. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real, es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios. De ahí que toda realización personal humana sea precisa y formalmente la configuración optativa del ser humano respecto de “Dios en mi persona”.

Descubrimiento de Dios en la marcha intelectual de la religación: tal es, según Zubiri, la historia de las religiones: la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social y histórica, “en tanteo”, acerca de la verdad última del poder de lo real (según una triple vía). La experiencia del fundamento del poder de lo real por la triple vía o ruta que intelectivamente lleva a Dios, es eo ipso Dios experimentado como fundamento, es experiencia de Dios.

El ateísmo sería –según Zubiri-, un encubrimiento de aquella experiencia de Dios como fundamento, por una desatención culpable.

“Si el hombre descubre la realidad fundamental en un proceso intelectual y volitivo, de voluntad y de verdad, y el ateo no, es que el ateo, a diferencia del teísta que ha descubierto a Dios, se encuentra con su pura facticidad encubriendo a Dios: es el encubrimiento de Dios frente a su descubrimiento. No es carencia de experiencia de Dios. Es una experiencia en cierto modo encubierta”¹²⁹.

Esas tres vías “metódicas” darían origen a una diversidad en el modo de concebir y de relacionarse con la Divinidad, según la diversa configuración de la “forma mentis” de cada pueblo (o “estirpe” espiritual de hombres pertenecientes a veces a pueblos

cosas. El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real, es entonces un apoderamiento del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios. De ahí que toda realización personal humana sea precisa y formalmente la configuración optativa del ser humano respecto de "Dios en mi persona".

>>Descubrimiento de Dios en la marcha intelectual de la religación: tal es, según Zubiri, la historia de las religiones: la experiencia teologal de la humanidad tanto individual como social y histórica, "en tanteo" acerca de la verdad última del poder de lo real (según una triple vía).

>>La experiencia del fundamento del poder de lo real por la triple vía o ruta que intelectivamente lleva a Dios, es eo ipso Dios experimentado como fundamento, es experiencia de Dios.

>>Si el hombre descubre la realidad fundamental en un proceso intelectual y volitivo, de voluntad y de verdad, y el ateo no, es que el ateo, a diferencia del teísta que ha descubierto a Dios, se encuentra con su pura facticidad encubriendo a Dios: es el encubrimiento de Dios frente a su descubrimiento. No es carencia de experiencia de Dios. Es una experiencia en cierto modo encubierta". Cf. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit., 44 y 54. *Dios y el hombre*, cit., 378.

¹²⁹ Cf. X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit., 44 y 54. *Dios y el hombre*, cit., 378.

diversos. Se entiende de modo tendencial, que excluye todo determinismo que anule la libertad personal y las imprevisibles activaciones de la gracia de Cristo).

Esas tres vías “metódicas” darían origen a una diversidad en el modo de concebir y de relacionarse con la Divinidad, según la diversa configuración de la “forma mentis” de cada pueblo (o “estirpe” espiritual de hombres pertenecientes a veces a pueblos diversos. Se entiende de modo tendencial, que excluye todo determinismo que anule la libertad personal y las imprevisibles activaciones de la gracia de Cristo).

X. ZUBIRI dice muy acertadamente que “estas tres vías no son equivalentes; conducen a tres tipos radicalmente distintos de fundamento de la deidad en la realidad, esto es, a tres tipos radicalmente distintos de divinidad como realidad última, posibilitante e imponente. Pero las tres vías alcanzan la divinidad real. Por ejemplo el politeísta adora la divinidad lunar. Pero la expresión “divinidad lunar” tiene tres aspectos: puede significar y significa a la vez, “dios en la luna”, “dios de la luna”, “dios luna”. Es verdad que en la práctica pueden llegar a confundirse expresamente. El adorador de la luna adora a este astro viendo en él a la divinidad de un modo indiscernido, sin hacerse cuestión de sus distintos aspectos. Pero de suyo, en la divinidad lunar, además de la Luna en sí como astro, están también indiscernidamente los otros dos aspectos. Ahora bien, en este sentido, el monoteísta también alcanza a Dios en la Luna, porque el Dios monoteísta, por estar en todas partes, está también en la Luna. Lo propio acontece al adorador del cosmos en su totalidad; la Luna es el momento de esa totalidad está inmersa en la divinidad, y la totalidad misma se manifiesta en la Luna. Las tres vías alcanzan, pues, no un concepto abstracto de divinidad, sino la realidad física de una misma divinidad. Lo común a las tres vías no es un mero concepto, sino una realidad física. En su virtud, las tres vías no sólo se oponen en forma “disyunta” (un Dios es real, los otros dos no lo son), sino que convergen en forma “conjunta”: las tres alcanzan físicamente una misma divinidad. Para el monoteísta no es un error afirmar que Dios está en la Luna, o que está en el cosmos entero, sino afirmar que Dios no está más que en la Luna, o en el cosmos entero. Y en este aspecto excluyente, y sólo en él, uno de los tres dioses es verdadero y los otros dos no lo son. Asertivamente, sin embargo los tres son verdaderos”¹³⁰.

Añadimos una cuarta ruta o vía propuesta por el Cardenal Danielou –que coincide sustancialmente con Zubiri en este tema– como “típicamente” distinta: el dualismo, aunque de hecho, hay rasgos dualistas en el politeísmo y en el panteísmo (como ocurre, por lo demás, con frecuencia en cada uno de los diversos tipos, algunos de cuyos caracteres aparece a veces en los otros. Hay religiones panteístas que admiten un panteón de dioses –en otro nivel de experiencia– y el politeísmo tiene siempre contaminaciones panteístas).

El Henoteísmo que da culto sólo a un Dios –monolatría– que no considera único, sino constituyendo un “sistema” con otros dioses inferiores de rango inferior (en ocasiones, los de los otros pueblos): no deja de ser una forma de politeísmo. Plasmado por el pensar religioso –en la vía de la dispersión– en distintas divinidades, es evidente, que estas no pueden estar sueltas a voleo, sino que tienden a constituir un panteón en unidad sistemática, más o menos jerarquizada¹³¹.

130 X. ZUBIRI, El problema filosófico, cit, 299.

131 "Si las divinidades constituyen un sistema, esto quiere decir que cada uno de los dioses refleja en alguna medida todo el panteón. De ahí que cuando el hombre se dirige no solamente a un dios sino a mi dios, esto lo hace no porque niegue a los demás dioses, sino porque en ese dios a quien concretamente se está dirigiendo van envueltas las referencias a todos los demás dioses. Pero él lo invoca como si fuese el único. Y este como si es justamente lo que se ha llamado el henoteísmo monolátrico. Este henoteísmo es algo característico de la religión védica, como se viene insistiendo desde los tiempos de Max Müller, pero no privativo de ella. Así por ejemplo, en las religiones babilónicas, cuando Abraham

A continuación, representamos en un cuadro esquemático la cuádruple vía –o ruta– metódica, mediante la cuál, se tipifica la diversidad en la “toma de conciencia” explícita –como a tientas (Hch 17,27), y muy imperfectamente– de la Divinidad como fundamento de mi ser personal, “relativamente absoluto”, y la consiguiente diversidad en las expresiones del fenómeno religioso.

Vivencia del Absoluto (Religación a la deidad) (1) que funda la experiencia religiosa diversificada en cuatro vías metódicas)	4 vías de concienciación de la Divinidad	Según la diversidad de la “forma mentis”	que dan origen a la diversidad típica de religiones
(I) equivale a la experiencia ontológica del valor absoluto del ser del ente	1– Dispersión 2 – Inmanencia 3 – Trágica 4 – Trascendencia	Simbólico–mítica Metafísica monista Dialéctica Causal	Politeísmo (A) Pantesísmo (B) Dualismo © Monoteísmo (D)

Hacemos a continuación una glosa de ese cuadro esquemático, teniendo en cuenta de manera especial las atinadas reflexiones filosóficas sobre el tema de X. Zubiri y la interpretación teológica, que creo más acertada, que hace el Cardenal Danielou¹³² de

o los patriarcas piensan en su 'Elohim no pretenden tomar posición ante los dioses de las demás religiones". X. ZUBIRI, Sobre el problema filosófico de la historia de las religiones, cit., 138 ss. (Yo no lo creo así. La luz profética de la revelación les ilustró desde las primeras teofanías sobre la exclusividad de El Shad day, el Dios uno, y único de los patriarcas. Cfr. J. M. CASCIARO, J. M. MONFORTE, Dios, el mundo, el hombre, Pamplona 1992, c.5 ss).

132 J. DANIELOU se ocupó intensamente de las religiones y su relación con el Cristianismo por lo menos desde 1946, año en que publica *Le Mystère du Salut des Nations*.

Otros escritos importantes de Daniélou sobre el mismo tema son *Le problème théologique des Religions non chrétiennes*, Archivio di Filosofia, Roma 1956, 209–233. El Dios de la religiones en Dios y nosotros, cap. I, Madrid 1956, 1961; y *Christianisme et Religions non chrétiennes*, Théologie d’Aujourd’hui et de Demain, París, 1967, 65–79. Cfr. R. E. VERASTEGUI, *Christianisme et religions non–chétiennes: analyse de la “tendance Daniélou”*, Euntes Docete, 23, 1970, 227–279; M. SALES, *La théologie des religions non–chrétiennes*, Jean Daniélou 1905/1974, París 1975, 37–56.

La misma orientación doctrinal encontramos en las investigaciones de Henri DE LUBAC que se interesó por el tema de las religiones ya antes de publicar *Catholicisme* (1938), libro del que surgen en alguna medida casi todas sus obras importantes. De Lubac dio forma a muchas de sus ideas sobre teología de las religiones en la monografía, *Le fondement théologique des missions*, escrita en 1940 y publicada en 1941.

Para ambos autores, las religiones se fundan sobre la alianza de Noé, que posee naturaleza cósmica y comporta una revelación de Dios en la naturaleza y en la conciencia. En cuanto que conservan elementos de esa alianza bíblica universal, las religiones contienen valores positivos, pero desprovistos como tales de fuerza salvífica.

K. RAHNER es el representante principal de otra línea de pensamiento. En el marco de la oferta divina universal de gracia, que abarca a toda la humanidad, el teólogo cristiano --dice Rahner-- puede percibir que las religiones, en cuanto expresiones sociales de las relaciones del hombre con Dios, ayudan a sus seguidores a recibir con fe implícita la gracia de Cristo, que es necesaria para la salvación. La apertura al amor del prójimo sería aquí la vía hacia el amor de Dios tal y como lo predica Jesús. Rahner considera que, desde estas premisas, podría afirmarse el valor salvífico de las religiones, a pesar de los elementos de ignorancia, pecado y perversión que contienen. Cfr. *El Cristianismo y las religiones no cristianas* (1961), *Escritos de Teología*, Madrid 1964.

Para más información, véase el excelente estudio de J. MORALES MARÍN, “Cristianismo y religiones” (*Scripta Theologica*, 1988, de inminente publicación), donde comenta ampliamente el

las investigaciones de Mircea Eliade y de Van der Leeuw que—con Rudolf Otto— son, sin duda, quienes más han contribuido a interpretar de modo coherente el fenómeno religioso (entre nosotros ha sido —además de Zubiri— Manuel Guerra quién con más acierto y competencia ha investigado en esta temática, superior —a mi juicio— a las anteriormente citadas).

2.1. Politeísmo.

La mentalidad simbólica primitiva tiende a dispersar la vivencia de lo Absoluto percibida con especial fuerza en las experiencias privilegiadas de manifestación de lo sagrado (“hierofanías”, según el término popularizado por Mircea Eliade, gran estudioso de la historia de las religiones), sin reducirlo a unidad como expresión de una misma revelación natural o cósmica; en los ritmos de la vida cósmica y de la vida humana el Dios único de noticia de sí en la regularidad de los movimientos cíclicos de la naturaleza.

Dios es conocido, como escribió San Pablo a los Romanos en los textos que hemos recordado, a través de las cosas visibles. El cosmos, en su totalidad, adquiere una dimensión simbólica. Las realidades que lo constituyen, las estrellas y la regularidad de su curso, el sol y su resplandor, la tempestad y el terror que inspira, las rocas y su inmutabilidad, el rocío y sus beneficios..., son otras tantas hierofanías, manifestaciones visibles a través de cada una de las cuales se manifiesta un aspecto de Dios.

Este “logos simbólico” ha parecido frecuentemente arbitrario y fantástico al racionalismo moderno en el rigor del razonamiento deductivo. Pero la fenomenología de las religiones le ha devuelto su valor gnoseológico. Por otra parte, ha hecho notar que los mismos símbolos: fuego, tinieblas, rocío, designan siempre realidades análogas. Se trata, pues, de una relación objetiva entre el símbolo y la cosa representada y no de una interpretación gratuita. El símbolo es el medio de un conocimiento perfectamente objetivo distinto y complementario del “logos racional” (al que aventaja en algunos aspectos). Por otra parte, la psicología de Jung ha demostrado cómo este valor objetivo de los símbolos está ligado a la estructura misma del espíritu, puesto que expresan un contenido intelectual y emocional permanente: son los arquetipos religiosos, que Jung ha creído poder comprobar que aparecen en los sueños¹³³.

Esta revelación está fundada metafísicamente sobre la analogía general del ser, según la cual todo ser, por el hecho de ser una participación de Dios, conserva algún vestigio suyo. El mundo es, igualmente, un libro que nos habla de Dios. Y este era el único libro de que disponía la humanidad pagana.

Espíritus tan abiertos como Clemente de Alejandría respecto a los filósofos antiguos, se muestran extrañamente intransigentes con las religiones paganas. Esa misma actitud la encontramos actualmente entre los protestantes ortodoxos de la llamada teología dialéctica (K. Barth, Althaus, Brunner), acaso por su reacción contra los protestantes liberales y su sincretismo. Para Karl Barth, el Dios de las religiones paganas es un ídolo forjado por el hombre en el cual se adora a sí mismo y que debe ser destruido para dejar paso a la revelación de Jesucristo, que es obra exclusivamente de Dios. Hendrick Kraemer aplica esta postura de Barth a la teología misionera y piensa

documento del mismo título de la Comisión Teológica Internacional de 30-IX-1996, aprobado por el Card. RATZINGER, que expone las dos líneas de pensamiento a que acabo de referirme. Hay otra corriente llamada pluralista que niega el carácter absoluto de la mediación de Cristo, de carácter sincretista, que justamente rechaza como incompatibilidad con la revelación.

¹³³ Cf. DANIELOU, *ibid.*

que el paganismo es un auténtico obstáculo que la fe de Jesucristo debe superar completamente.

La teología católica, desde hace más de un siglo, ha adoptado una postura menos negativa, enlazando con la gran Tradición de origen apostólico, que considera siempre que la naturaleza humana está viciada por el pecado, pero no completamente pervertida. Es verdad que rechaza todas las perversiones que ofrecen, sin excepción, las religiones paganas. Pero eso no quiere decir que niegue la existencia de valores auténticamente religiosos en ellas y que son la expresión de una asistencia que jamás ha negado Dios al hombre. El Card. Daniélou, buen conocedor de la teología paleocristiana, ha mostrado que esta idea, de origen paulino –como hemos recordado– era común en los Padres. Con frecuencia lo explicaban mediante la teoría de los latrocinios (verdades paganas tomadas en préstamo de la Revelación judeocristiana).

Se difundió mucho hace algunas décadas la teoría del P. Schmidt, que se propuso confirmar la teoría que F. Lammenais popularizó en el S.XIX sobre la revelación primitiva (que este último interpretó falsamente, en sentido tradicionalista–fideista como infusión divina del lenguaje que haría posible las ideas). Sea lo que sea de la revelación primitiva que viene confirmada por la Biblia, no parece bien fundada la prueba que Schmidt hace de ella basándose en la pureza de la religión propia de los pueblos de cultura más primitiva (que pervive en pueblos marginales, como algunos pigmeos) la cual habría degenerado después. Su teoría no resistió la ponderada crítica de Van der Leeuw. Es imposible precisar la continuidad de aquella tradición primitiva entre tan abigarrada variedad y mutuo contraste que presenta la variedad de las religiones en la historia¹³⁴.

Los trabajos de los historiadores de las religiones, especialmente los de George Van der Leeuw y Mircea Eliade, han venido a confirmar aquella postura tradicional del cristianismo. Una mejor inteligencia de doctrinas y de ritos que, a primera vista, podrían parecer la expresión de una superstición degenerada, ha demostrado que, con

134 G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París, 1948, 157 ss. X. ZUBIRI (o. c., 148 ss), niega que haya "una religión primitiva de la cual todas las demás religiones no serían sino destrozos y complicaciones, y que para encontrarla en su pureza habría que acudir precisamente a los elementos marginales de la humanidad, como son los pigmeos (Wilhelm SCHMIDT). Pero no se trata de una idea primaria ni de una religión originaria, sino de una Realidad personal. En distintas ideas, pero de una misma realidad personal. Es justamente lo que yo llamaría la difracción de la presencia personal de Dios en el seno del espíritu humano, a través de los "modos" del espíritu humano". (...)

"El espíritu humano y el Espíritu divino, en su diversidad radical coinciden en un mismo orden de cualidad: en que son absolutos. Dios es "absolutamente absoluto", y el espíritu humano "relativamente absoluto". En este punto del absoluto es donde acontece formal y explícitamente la difracción. No es la difracción de una idea de Dios, sino la difracción de la realidad misma de Dios, absolutamente absoluta, una, personal y trascendente". (...)

"Y esa Realidad personal que siempre es la misma está de facto accedida por todas las vías, incluidos los politeísmos. No hay más que una Realidad que nos lanza en experiencias distintas hacia un Dios que está accedido de facto, y que sin embargo se difunde en distintas ideas, quiere decirse que ninguna de estas ideas es absolutamente falsa. No hay ninguna idea que sea absolutamente falsa porque todas, en difracción, pertenecen al mismo fenómeno luminoso. Es muy fácil hablar de politeísmo craso, pero ¿qué sería de la humanidad religiosa si el politeísmo no hubiese enriquecido progresivamente la idea de Dios? Por otra parte, es fácil decir que uno no es panteísta, pero ¿qué sería de un monoteísmo que considerara que Dios está separado de la creación? Y es que todas estas ideas de Dios son verdaderas en lo que afirman, asertive. Ahora bien, sólo el monoteísmo es verdadero exclusive. Que Dios esté en la luna es algo perfectamente aceptable. Lo que no es aceptable, naturalmente, es la afirmación de que no está más que en la luna". (...)

"Es la "difracción" de la única realidad divina, personal y trascendente, en el fondo del espíritu humano y del universo entero. Ella aparece entonces de una forma múltiple; y esta multiplicidad es esencial como posibilidad de la marcha del pensamiento religioso".

frecuencia, eran manifestaciones de una religión auténtica. Cuando los paganos rinden culto al dios del sol o al de la tempestad, no lo hacen siempre como consecuencia de los fenómenos naturales hacia los cuales orientan su adoración, sino que se les aparecen, según la expresión de Mircea Eliade, como hierofanías, como manifestaciones de un poder misterioso. Y eso es lo que adoran a través de esas manifestaciones¹³⁵. Ciertamente que es difícil, a veces, discernir lo que de idolatría o politeísmo se puede mezclar en sus creencias. De hecho, casi siempre están contaminados. Pero esto no impide en absoluto la certeza de un vago conocimiento y adoración del Dios verdadero manifestado en la revelación natural. ("el Dios desconocido al que sin conocerlo sin embargo, veneráis"¹³⁶

Recibida por una humanidad cuya inteligencia y cuya conciencia están heridas como consecuencia del pecado original y que no tienen el apoyo efectivo de la revelación positiva judeocristiana, ni las ayudas interiores de una gracia eficiente, sin que, por otra parte, se encuentren desprovistas de toda ayuda sobrenatural, esta revelación difícilmente llega en toda su integridad a las almas. En realidad, podrían recibirla y de ahí se sigue que sus desviaciones sean culpables. Y esa es también la razón de que algunos hayan podido percibirla. Pero, de hecho, el hombre camina a tientas y se extravía en la mayoría de los casos, de tal forma que las religiones paganas reflejan la revelación cósmica-natural en la desviación de un politeísmo idolátrico a través de una humanidad herida por el pecado y no iluminada aún por la revelación bíblica.

Lo que se espera de Dios en la religiosidad pagana, es sobre todo la prosperidad terrenal. El mundo de los muertos se presenta a su estimación como un halo misterioso e irreal que envuelve el círculo de la vida cósmica. La esperanza de otra vida, mejor que la vida presente, no parecen encontrarse –según Danielou al menos, aunque yo tengo mis dudas sobre tanta restricción– más que algunas ligeras corrientes de piedad individual en el paganismo, al menos por los indicios más aparentes. Sólo Dios conoce el secreto diálogo salvífico con cada uno de los hombres rescatados con su sangre en la intimidad de la conciencia, a veces experimentado de modo inexpreso y preconsciente (o mejor, supraconsciente)¹³⁷.

135 MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, 145. ZUBIRI dice también que "no está dicho en ninguna parte en el texto bíblico –y con razón– que el politeísmo represente una degeneración del monoteísmo; esto es una tesis que se han forjado muchos historiadores. Porque la verdad es que ni el politeísmo ha salido del monoteísmo ni del monoteísmo ha salido el politeísmo, sino que son vías congéneres y radicales en las tendencias naturales del hombre". (Ibid).

Estas afirmaciones son válidas con tal de no negar la existencia de la revelación primitiva confirmada por la Biblia. Se refiere a la situación de la humanidad postlapsaria ya decaída de su plenitud humana natural y en proceso de degeneración. Sobre las diversas opiniones teológicas acerca de este tema vide J. FERRER ARELLANO, *El misterio de los orígenes*, (Sobre el origen del hombre, parte IV cap. 2). Algunos santos Padres ven el origen del politeísmo y de la poligamia en el descendiente de Cain, Lamec (Cf. Gn, 4, 23–24).

136 En el discurso de S. Pablo en el Aerópago de Atenas (Hch, 17) funda el conocido teólogo Luc LEFEBRE (en una serie de artículos aparecidos en la *Le pensée catholique* que él dirige, en 1985 con el título común "Teología de Asís") una defensa teológica de la convocatoria de Asís de los líderes religiosos del mundo a rezar por la paz que hizo aquel año Juan Pablo II.

137 J. MARITAIN ha estudiado "la dialéctica inmanente en el primer acto de la libertad" inspirándose en un conocido pasaje de Sto. Tomás (S. Th. I-II, 89,6). En el acto inicial que decide el sentido de su vida; el agente que despierta a la vida moral, si ha elegido libremente el bien por amor benevolente del bien, en sí mismo ("bonum honestum") rechazando un objetivo bueno sólo para su propio interés o satisfacción egoísta, se da una implícita opción a Dios como fin último. Al querer el bien por amor del bien, se ordena implícitamente como a su Fin último, a Dios inconscientemente conocido y amado, en virtud del dinamismo interno de este acto de elección. Por el mismo hecho de que un ser humano oriente efectivamente sus actos hacia el bien honesto como Valor universal, se ordena de una manera implícita, pero actual y formal, a Dios como fin último, aún si no conoce a Dios de una manera

Esta relación entre Dios y el cosmos encuentra su expresión conjunta en el mito que la encierra y en el rito que la opera. El mito es la forma connatural a la mentalidad, dentro de la línea de la revelación cósmica, de concreción de la relación existente entre Dios y el mundo. Consiste en la afirmación de la existencia, en un mundo de arquetipos, de ejemplares de todas las realidades humanas. Esos arquetipos son los modelos inmutables de que participan todas las realidades. Existen en lo que Van der Leeuw ha llamado el tiempo primordial o tiempo mítico que queda fuera del alcance de la variabilidad del tiempo concreto. Durante ese tiempo han realizado sus hazañas eternas los dioses y los héroes, esas hazañas que reproducen los hombres. Y los mismos actos de los hombres no tiene ninguna realidad más que en cuanto son la reproducción fiel de esos ejemplos preexistentes.

Todos esos mitos constituyen la "teología" de las religiones cósmicas. La mayoría son mitos cosmogónicos que se relacionan con el origen del mundo. Tenemos un ejemplo en el huevo cósmico de los australianos que encierra en sí toda la creación. Lo mismo que en las religiones babilónicas el de Marduk y de Tiamat, el dios solar y el dragón del abismo, cuya lucha cósmica es la expresión del triunfo de la luz y del orden sobre el caos, el tohu-bohu primitivo (de ellas tratamos antes¹³⁸). Igualmente, en Grecia, el mito de Kronos asesinado por su hijo Saturno, del cual nació la humanidad. No se trata de explicaciones causales, tal como quisieron explicarlo los filósofos griegos, aplicando a las realidades metafísicas los procesos de metodología científica, sino que, según la economía mítica, se trata de una correspondencia entre mundo preexistente, cuyo origen y naturaleza no se discute, y este mundo en que vivimos¹³⁹.

Si el mito explica la relación entre Dios y el cosmos, el rito tiene como finalidad el operarlo, Las religiones cósmicas encierran un número infinito de ritos, que son

consciente. Nos encontramos ante un conocimiento no de tipo nocional, sino de tipo preconsciente y volicional vehiculado y potenciado por el amor (por connaturalidad) como el que estudiamos en el capítulo I, --y que no por eso es menos formal y actual-- (Cf. *Raison et Raisons*, 152-157, y *Neuf leçons*, cit. 147 ss).

La teología enseña que amar a Dios eficazmente por encima de todo es, después del pecado de Adán, imposible al hombre con las solas fuerzas de su naturaleza. Hace falta para ello la gracia que la sana y la eleva la naturaleza. Por eso, cuando el niño hace su elección por el bien honesto, esa elección implica una ordenación de su vida a Dios como su Fin último, y por tanto que ama a Dios más que a todas las cosas. De ahí se sigue que la elección del bien honesto en el primer acto de la libertad sólo es posible con la gracia santificante. "Cuando un hombre --escribe Sto Tomás-- llega a la edad de la razón, la primera cosa de que su pensamiento debe ocuparse, es la deliberación acerca de sí mismo. Y si él se ordena al fin que es su verdadero fin, es liberado del pecado original por la gracia santificante que entonces recibe" (S. Th., I-II, 89, 6). "Así, el primer acto de la voluntad deliberada de la vida moral, hunde sus raíces en el misterio de la gracia y del pecado original. Cualquiera que sea la región de la tierra en que haya nacido, cualquiera que sea la religión o tradición cultural en que haya sido educado, ya sea que conozca el nombre de Cristo o que lo ignore, un hijo de hombre no puede dar un paso inicial en su vida moral si no es en la gracia de Cristo". (Cf. J. MARITAIN, *Lecciones fundamentales de Filosofía moral*, cit., 155 ss.)

¹³⁸ Cfr. Primera Parte. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, p. III, cit. p.I. Cfr. CASCIARO, MONFORTE, *Dios, el mundo, el hombre*, cit, 335 ss.

¹³⁹ En la época mítica, según MIRCEA ELIADE (o.c., 336), se encuentran arquetipos sagrados de que ella misma participa, porque, en ese mundo mítico, los dioses y los héroes han realizado, desde toda la eternidad, todas las actitudes ejemplares del trabajo, del amor, de la guerra y de la muerte. Ahí está la razón de que los mitos constituyan esas maravillosas historias de alto valor simbólico que se parecen tanto a las de los hombres (y cuya lectura --especial de la mitología griega-- tantas sugerencias de verdad inducen en los espíritus sensibles); lo que sucede es que las vivencias humanas no son más que un pálido reflejo de los arquetipos míticos de los dioses, que --como tales-- son realidades de ficción: "objetos puros" irreales, que describe A. MILLÁN PUELLES en su *Teoría del objeto puro*, cit.

acciones simbólicas consideradas como enriquecidas de una dynamis, de una virtud oculta, como poseedoras de una eficacia misteriosa¹⁴⁰.

Algunos lo han interpretado como una relación de correspondencia y simpatía universal entre diversas dimensiones del cosmos que funda una cierta causalidad por imitación ritual. También se interpreta como magia. Sin embargo, aunque a veces el rito pagano es una práctica mágica destinada a asegurarse la protección o complicidad de fuerzas demoniacas, no siempre es así. Esas prácticas se dan con frecuencia pero como una corrupción de la religión cósmica. Mircea Eliade parece señalar el verdadero camino al poner el rito en relación con el mito. El mito es la imitación de los gestos arquetipos realizados en el tiempo primordial: son acciones divinas, y no realidades del cosmos físico. Es la actuación de esas acciones divinas: "Cualquiera que sea el ritual y, por consiguiente, cualquiera que sea el gesto significativo, el primitivo se incrusta en el tiempo mítico, porque la época mítica no ha de ser considerada como en tiempo pretérito, sino como presente y también como futuro, como un estado lo mismo que como un período. Este período es creador en el sentido de que fue entonces cuando tuvo lugar la creación y organización del cosmos, lo mismo que la revelación de todas las actividades arquetipo. Un rito es la repetición del tiempo original"¹⁴¹.

140 El carácter mítico que R. BULTMANN cree descubrir en los misterios cristianos queda fuera de su esencia. Según Bultmann, a fin de que el Evangelio manifieste hoy y ahora su fuerza salvadora es necesario someter el conjunto de los relatos evangélicos a un proceso de desmitologización, de tal manera que, una vez despojados por entero de la forma mítica de expresión propia de la primitiva Cristiandad --que expresaba su fe según el horizonte cultural de su tiempo-- se ponga de relieve su núcleo verdadero y esencial. Es la llamada por él "reinterpretación existencial" del Nuevo Testamento, por la que descubrimos a Dios que nos interpela, invitándonos decidida y radicalmente a la autenticidad de existir.

Pero --aquí aparece la influencia de su maestro HEIDEGGER-- la imposibilidad de conocer la verdad histórica sobre Jesús, carece de relevancia a efectos de la fe y de la vida cristiana. La palabra de la Revelación, es palabra que interpela, que coloca al hombre ante la cruz como juicio de Dios sobre el mundo y el pecado, invitándole a salir de sí mismo, superando su egocentrismo apegado al presente y a lo inmediato, para abrirse al futuro y, por lo tanto, a la disponibilidad de una existencia auténtica; en una palabra, al amor.

El pensamiento bultmaniano hizo escuela. Sus discípulos fueron numerosos, pero bastantes de sus seguidores se separaron del maestro, al advertir la inseparabilidad entre los relatos evangélicos y el mensaje que vehiculan y --desde una perspectiva existencial-- que el pretendido mensaje que resulta del método bultmaniano, resulta etéreo y vacío (Cfr J. L. ILLANES y J. I. SARANYANA, Historia de la Teología, BAC, Madrid 1995, 346 ss.

Lo que sí es verdad es que esos acontecimientos, que no deben nada a los mitos en su origen, posteriormente han sido con frecuencia, expresados en representaciones sacadas de los mitos. Porque el cristianismo no destruye, sino que asimila lo que hay de verdad en los mitos. Por eso los Padres de la Iglesia se deleitarán en descubrir el simbolismo de la cruz de Cristo al proponer en sus cuatro dimensiones la expresión del carácter universal de la redención. Así se explica también que la resurrección de Cristo, colocada litúrgicamente en el marco de las fiestas estacionales del brote de las primeras espigas, aparecerá como cargada con todo el simbolismo de la primavera.

141 Cf. MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, París 1946, 338 ss. La revelación bíblica no destruye las riquezas del alma religiosa pagana, sino que las asimila. De ahí la similitud existente entre los ritos cósmicos y los ritos bíblicos: en la inmersión se significa la purificación; la comida, la comunión con la divinidad; el sacrificio, el reconocimiento de la soberanía divina. No solamente los gestos, sino los lugares y los tiempos culturales son los mismos en todas las religiones. Pascua comienza por ser una fiesta cósmica de la primavera antes de ser la fiesta judía de la salida de Egipto y la fiesta cristiana de la Resurrección. Jerusalén era un "lugar alto" de los cananeos antes de ser la morada de Iahweh u el lugar del sacrificio de Cristo. Y la Biblia subraya esta continuidad en lugar de tratar de encubrirla".

Pero si es verdad que los gestos son los mismos, señalando así la unidad de la historia de la salvación, encierran un sentido y una virtud nueva. "Los ritos cósmicos se refieren esencialmente a la vida de la naturaleza y tienen como finalidad la conservación del cosmos, la regularidad de las lluvias y de las cosechas, la fecundidad de las familias, de los ganados (...)

El politeísmo se organiza con frecuencia de forma jerárquica, en un panteón. La noción de un Dios supremo la encontramos entre las religiones de Australia. La India verá entre los distintos dioses diversas manifestaciones de un principio único. La religión romana del siglo III d. d. C. identificará al dios supremo con el sol y a continuación vienen los dioses secundarios que forman el panteón celestial. A pesar de todo, el politeísmo jerárquico sigue siendo un puro politeísmo. No basta para que se dé el monoteísmo el que haya un dios supremo. Aun cuando parezca más satisfactorio al espíritu, ese paganismo jerárquico queda señalado con el error fundamental del politeísmo.

El politeísmo parte de algo muy verdadero: el hecho de que las fuentes, las encinas, los bosques,... están llenos de "sustancia" sagrada, pero lo interpretan mal, considerando dioses a las manifestaciones hierofénicas del Creador en la dispersa multiplicidad de los ídolos. Es la tentación politeísta a la que sucumbe con facilidad el primitivo con su mentalidad simbólico mítica, sobrecogido por unas fuerzas cósmicas de una naturaleza que no domina y absolutiza. (Como observaremos en el Capítulo IV, la idolatría actual se dirige más al endiosamiento o absolutización del hombre capaz de un dominio prometeico –a veces demoniaco o faústico– del mundo).

La historia del pueblo hebreo es una prueba palpable de la facilidad con que este error se sitúa en la pendiente del alma religiosa, de lo normal que resulta poblar el mundo de presencias sagradas. Serán necesarios dos milenios para arraigar el monoteísmo en una humanidad siempre inclinada a erigir altares a Astarté en los bosques y en los lugares elevados. Estos dioses familiares, fáciles, indulgentes, y, sin embargo, poderosos y misteriosos, ¿no se hacían presentes con presencia física cuando las sombras se cernían sobre los bosques y el silencio parecía llenarlo de rumores?142.

2.2. Panteísmo.

La vía de la inmanencia corresponde a una mentalidad más reflexiva –un "logos" más evolucionado– que conduce a una concepción panteísta de la Divinidad.

En el politeísmo se encuentra ya un panteísmo inicial, pero disperso y dividido en dioses, según la multiplicidad de experiencias hierofánicas, que apenas trascienden en la conciencia institucional el nivel de las fuerzas cósmicas a las que, de suyo, remiten (no así en la profundidad personal capaz de trascender el símbolo sagrado, de modo más o menos preconsciente, en una relación personal, diálogo con el Dios vivo en la intimidad de las conciencias más rectas, en respuesta a las activaciones de la gracia que alcanza a todos los hombres). Con frecuencia, el politeísmo se particulariza en la "polis" o en el "clan". Al sumergir a Dios en el universo; al dividir el país, dividen también la divinidad, y hasta cada familia tiene su dios (como los baales de los semitas). Así

Por el contrario, el sacramento cristiano, y el rito judío también, se relacionan con las acciones históricas de Dios. Estas intervenciones son únicas y universales. Su objeto no es conseguir los bienes naturales, sino los espirituales. Es un anticipo y una profecía de las realidades escatológicas en las que ya desde ahora nos asegura una participación. Lo que hace es introducirnos en otro mundo, en lugar de asegurar la conversación de éste". Cf. DANIELOU, o. c., 38 ss.

142 DANIELOU, *Ibid.* Cfr. R. GUARDINI, *La fe*, Madrid, Patmos, 1966, 12, que describe la experiencia de un amigo suyo que perdido en la espesura del bosque, experimentó el temor paralizante y fascinador de lo sagrado, que un primitivo, con su "forma mentis" mítico-simbólica, habría expresado en una figuración antropomórfica parecida al inquietante duendecillo... que es el "dios Pan" de los bosques (de gran fuerza hierofánica en todas las culturas antiguas). Es la vivencia fascinante, paralizadora --temor sagrado-- de lo "santo", del poder absoluto fundamentante de lo real, que R. Otto describe fenomenológicamente como "mysterium fascinans et tremendum": los caracteres con los que se manifiesta en todas las religiones, la sobrecogedora presencia de lo "numinoso", trascendente a la experiencia ordinaria. (Cf. R. OTTO, *Le Sacré*, París 1927).

sucedía también en la antigüedad grecorromana: se había olvidado la trascendencia divina¹⁴³.

El panteísmo monista es la tentación metafísica; mejor diríamos, de pereza metafísica, propia de pueblos de inteligencia más evolucionada que ya no sucumben con la misma facilidad a la tendencia connatural a la mentalidad, más primitiva. La mentalidad no es ya la simbólico mítica (de tipo “crepuscular nocturno”) de la dispersión en múltiples divinidades, sino de tipo “solar diurno”, capaz de unificar la experiencia por el “logos” racional (que supone un régimen de ejercicio de la inteligencia de mayor capacidad nocional y abstractiva). Parte del descubrimiento de algo muy verdadero: la unidad trascendental de lo que existe, el valor absoluto del ser de la experiencia ontológica del ser del ente (de la intuición de Parménides), pero tiende a interpretarla mal, sin remontarse a la Trascendencia de Dios (apoyándose como vimos en la epifanía de la causalidad metafísica, no hay otro itinerario en la multiplicidad ordenada de lo que es de modo limitado y finito)¹⁴⁴.

Se puede afirmar que ese es el escollo contra el que vienen a estrellarse todas las religiones extra-bíblicas y especialmente las más elevadas, tanto el hinduismo de Zancara como el neoplatonismo de Plotino. Efectivamente, la reducción a una unidad es la pendiente invencible del espíritu metafísico, lo mismo que el de la mística natural “apofática”, de la que tratamos después. La multiplicidad se nos presenta como una degradación que debe ser reabsorbida. Por eso, la afirmación cristiana de que los Tres son tan primitivos como el Uno y que ese constitutivo de la estructura del Ser es para esta mentalidad, como observa Danielou, la mayor de las paradojas. (Es precisamente esa consistencia de la Trinidad en Dios mismo la que garantiza en la creación la consistencia de las personas humanas, en una coexistencia de comunión que refleja el Nosotros trinitario).

Lo característico del panteísmo es borrar las fronteras que separan a Dios de lo que no es El, al desconocer la absoluta trascendencia de Dios, ya que todo es, en cierto modo, divino. La criatura no existe fuera de Dios, sino que se reasume finalmente en El. El panteísmo puede adoptar múltiples formas. Para el pitagorismo y para el platonismo, del que se derivará el gnosticismo, consistirá en la identificación de lo inteligible y de lo divino. Toda alma es una partecita de la divinidad, prisionera del mundo sensible y debe liberarse de él para volver a su verdadera patria. Para Plotino esta unidad esta representada dinámicamente por la jerarquía de hipóstasis que son, a la vez, una degradación y desarrollo del Uno y que vuelven a él mediante un movimiento de conversión (epistrophé).

La verdadera patria del panteísmo es la India. En ninguna parte encuentra una expresión más acabada la intuición de la unidad esencial de todas las cosas. Cada alma humana, atman, tiene una individualidad meramente aparente. La negación del alma individual en su alteridad sustancial –de un atman imperecedero– diferencia al budismo de las religiones que le disputaron en la India la dominación de los espíritus. Es el rasgo esencial común a todos los sistemas dogmáticos del budismo Hînayâna y del Budismo Mahâyâna (de “pequeño vehículo” y de “

143 Cf. Ch. JOURNET, Sobre la gracia, cit, 190.

144 La experiencia mística del encuentro con Dios, acontecimientos, milagros, etc... no son una excepción, pues incluyen un implícito trascender al orden intramundano de lo finito. En ocasiones pueden ser también preparaciones psicológicas que ayudan a una ulterior justificación racional de la existencia de Dios, que pasa siempre --como decíamos antes-- por la crítica de la finitud que, a la luz de la experiencia ontológica, aparece como totalmente relativa al Ser irrestricto del que depende en su ser y en su obrar de modo total.

Para el budismo el individuo no es sino un conglomerado de fenómenos frágiles o fugaces, de combinaciones momentáneas e impermanentes, un conjunto de elementos efímeros llamados “dharma”: de procesos corporales, de sensaciones, percepciones, voliciones, fantasías, pensamientos, sentimientos, actos de conciencia, etc.; esto es todo, fuera de ello no hay nada. No hay en el individuo nada constante, ninguna unidad; no existe en él nada sustancial, nada absoluto, nada permanente, ni *âtman* en sentido upanishádico, ni alma en el sentido de la antropología cristiana¹⁴⁵.

Cuando el hombre se concentra en sí mismo, coincide, por encima de sí mismo, con ese alma universal que es más propiamente él mismo que él mismo. En efecto, el término sánscrito *âtman* (según los upanishads); es una sustancia permanente, absoluta y trascenden, sólo en cuanto idéntica con el brahman, que es el alma universal, lo Absoluto, el *ens realissimum*. El *âtman* idéntico al brahman es, por eso mismo, el fundamento y la última realidad de todo, “la realidad de la realidad” (*satsasta satyam*; Brihadaranyaka Up. II, 1–20). El hombre que hace suyas las doctrinas upanishádicas puede llegar a conocer y realizar la identidad de su *âtman* con el brahman, momentáneamente ocultado por varios factores, entre los que prima la ignorancia (*avidyâ*).

La filosofía de Zancara lleva esta concepción hasta el extremo de un radical acosmismo, según el cual el mundo, el cosmos, es una pura ilusión, un soñar despierto y en donde sólo existe la unidad primordial. Pero la tradición ordinaria no ve en el mundo más que apariencias, la maya, una manifestación del brahman y como la vestimenta última de su revestimiento cósmico¹⁴⁶.

En la India, donde el pensamiento religioso desempeña un papel esencial en la vida de la civilización, la idea de la reencarnación tiene una importancia central y

¹⁴⁵ MASSON–OUSERL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, París 1923, 92.

No sólo el budismo niega la existencia del alma individual subsistente, sino que considera como herejía la creencia en un yo permanente e indestructible (*sakkayaditthi*). Cf. De la VALLÉE POUSSIN, *Buouddhisme*, París 1925, 81). Asimismo, en múltiples lugares los textos palis consideran dicha creencia como uno de los *samyojana*, o sea, una de las ataduras que impiden la liberación (*Dîgha–Nikâya* III, 216–234; *Sanguitisuttantam* XIX y VII) (...) Numerosos textos ilustran asimismo la tesis más general de la negación de toda sustancia. Los fenómenos son comparables a burbujas que nacen, se hinchan, o explotan. Es la vacuidad absoluta.

¹⁴⁶ Fernando TOLA y Carmen DRAGONETTI, *La teoría de los dharmas en el budismo*, en *Yoya y mística de la India*, Buenos Aires, 1978, 67 ss., escriben:

"Buda analiza al hombre y encuentra que es sólo un conjunto de elementos, de dharmas insustanciales, transitorios y dolorosos. Estos dharmas son clasificados en cinco grupos (*skhanda*): *rûpa*: el cuerpo; *vedanâ*: sensación; *samjñâ*: percepción; *samskâra*: volición; *vijñanâ*: conciencia. En este caso las realidades que son los dharmas mencionados vienen a ser los elementos constitutivos de la entidad psicofísica que es el hombre...

>>Detrás de los dharmas no existe algo (como Brahman, el *ens realissimum*, la arjé de todos los Upanishads) que se manifiesta en ellos, que les sirve de fundamento y que los explica. No se aglomeran alrededor de un principio que existe en sí y por sí (un alma) como atributos, accidentes o cualidades del mismo. Los dharmas, insustanciales en sí mismos, se agrupan entre sí, con un agrupamiento transitorio (*anitya*); como tuvieron un comienzo, así tienen un fin. Son causa de sufrimiento, porque los productos a que dan lugar y a los cuales el hombre se apega, están sometidos a la ley de la destrucción. El mundo y los seres que en él habitan resultan ser en el Budismo Hinayâna (del pequeño vehículo) únicamente un conglomerado de dharmas que se suceden unos a otros en una constante y vertiginosa transformación; surgen para desaparecer de inmediato".

Por eso no percibimos el mundo tal como es en realidad, ya no percibimos los dharmas que lo constituyen, fluyendo en su incesante cambio, ya que no percibimos lo único que existe de verdad: series causales de dharmas en vertiginosa mutación. Por el contrario, la rapidez con que los dharmas se reemplazan unos a otros hace creer falsamente en una unidad, en una identidad y en una continuidad, que no se dan en la realidad. El Budismo Mahâyâna lleva a sus últimas consecuencias la doctrina desarrollada por el Budismo en su período anterior.

simultáneamente –con el carácter de una liberación de esa perpétua trasmigración– la idea de unión con lo Absoluto, con el Atman que no es sino uno con el Sí; (a esta idea los budistas, que por lo demás no han subsistido en la India, han sustituido la idea del nirvana).

En realidad, en el budismo más evolucionado, no puede hablarse de reencarnación propiamente dicha, sino de mero fluir de conciencia, constante y unitario.

“Si el budismo no admite la existencia de alma, tampoco puede admitir que el alma trasmigre de un cuerpo a otro. Según el Bhavasankrântisûtra, el río de la conciencia, o sea, la serie–de–conciencias que constituyen al individuo, no se detiene con la muerte si el individuo que muere ha realizado actos que tienen como consecuencia una nueva reencarnación”.

“La conciencia que le sigue, ligada a la anterior por la ley de la causalidad y perteneciente a la misma serie–de conciencia, viene a ser la primera conciencia de un nuevo segmento de esa serie, que es concebido como una nueva vida. La última conciencia es concebida como la muerte, la primera como el nacimiento”¹⁴⁷.

El budismo tibetano¹⁴⁸ es idéntico al budismo hindú, diferenciándose de éste tan sólo en detalles accidentales: “los lamas tibetanos no alteraron ni añadieron nunca nada que fuera esencial (...) Por esta razón no parece justificado considerar al Budismo tibetano distinto del Budismo original tal y como fue predicado en la India.

“De ahí las profundas experiencias de mística natural, realizadas a fuerza de esfuerzo voluntario y de concentración intelectual. Estas cosas son practicadas de hecho por un cierto número de sabios. Pero ¿los demás, la mayoría de los hombres? Parece que encontrásemos en ellos el mismo ideal aceptado –no digo elegido, sino aceptado en virtud de la tradición, de la educación familiar, de la aspiración común o de la psique de la civilización hindú– y prácticamente mezclado con otros ideales de orden profano, o aún desplazado por ellos. Pero este ideal que tiende a la suprema liberación o a la identificación con lo Absoluto, por una contemplación metafísica apofática (teología negativa) y una mística natural de la concentración y ensimismamiento”, no deja de estar presente en la cultura ambiental y tiende a confirmar –en mayor o menor medida– a quienes viven inmersos en ella, aunque apenas influye en la vida personal de la mayoría¹⁴⁹.

La mística natural de Zancara o de Ramanuja, es algo así como la captación experimental de la existencia de sí mismo atravesada por el influjo creador. Y también el amor natural, pero mal interpretado; sin tomar de conciencia de la trascendencia ontológica de aquella íntima presencia del Creador en el fondo del alma, presencia fundante dinámica creadora en el ser creatural participado del que emergen sus perfecciones formales.

Aquí encontramos la explicación de la diferencia que existe entre la mística pagana y la mística bíblica. La tentación de la mística natural está en el panteísmo que hace pensar en el alma como algo divino en el fondo. El esfuerzo místico consiste, como consecuencia, en despojar ese fondo del alma, que es Dios mismo, de todo lo que le envuelve y le oscurece mediante técnicas de interiorización como la meditación trascendental. Pero encontrar a Dios no significa encontrar ese elemento divino que lleva dentro de sí. Para la mística bíblica, por el contrario, Dios es absolutamente

147 F. TOLA, C. DRAGONETTI, *Budismo Mahâyâna*, Buenos Aires, 1980, 30.

148 Cfr. Introducción al budismo tibetano, (de TENZING GYATS'O, el XIV Dalaï Lamas, o sea, el Dalaï Lama actual).

149 J. MARITAIN, *Les degrès du savoir*, París 1934. (Anexo sobre mística natural). *Lecciones fundamentales*, cit. 138 Cf. H. de LUBAC, *Mística e misterio cristiano*, Milano 1979, c. 3 (sobre misticismos no cristianos).

inaccesible, distanciado del hombre por una trascendencia radical compatible con una condescendencia inaudita de la (synkatabasis) por el don de la alianza salvífica que culmina en la Encarnación, que invita al hombre a participar en su intimidad trinitaria. Todo esfuerzo humano es, pues, impotente para conseguirlo. No es poseído más que en la medida en que se entrega. Y esa entrega no puede efectuarse más que mediante el amor. Y así, por un cambio radical de valores, el camino es el ágape, el movimiento de amor que parte de Dios, que es lo esencial, y no el eros, la aspiración ascensional del querer humano.

El panteísmo en que desemboca con tanta frecuencia la mística natural corresponde, –observa muy justamente DANIELOU¹⁵⁰–, al panteísmo inicial del mito. Es el movimiento de conversión que corresponde al de la expansión. En ese sentido no hay diferencia radical entre la concepción de Dios según las cosmogonías primitivas y las de las corrientes místicas paganas más desarrolladas.

2.3. Dualismo.

El dualismo corresponde con una mentalidad especialmente sensible a la paradoja y al misterio de la trágica presencia del mal en el mundo. Parte de una comprobación verdadera: el hecho de que vivimos en un natural conflicto entre el bien y el mal, que ya anunciara el Protoevangelio (Gen. 3,15), en la esperanzadora promesa del triunfo mesiánico de la descendencia de la Mujer. Pero lo interpreta mal como una especie de oposición dialéctica al modo de la gnosis de J. Boheme y de Hegel.

Es la tercera perversión de la religiosidad pagana. Aún cuando en todas las religiones paganas se pueden encontrar elementos de ese dualismo, solo en algunas aparece con carácter de mayor importancia. Es una característica del mazdeísmo iraní de Zoroastro que pone en oposición el principio luminoso de Ahura–Mazda y el principio de las tinieblas, Ahriman. Pero en donde llegará un desarrollo inmenso y se convertirá en una religión mundial será en el gnosticismo, que hace su presencia en el mundo casi al mismo tiempo que el cristianismo y que, bajo la forma del maniqueísmo, se extenderá desde el África de Norte hasta el Turquestán chino del siglo IV al VII. Aún hoy día –observa el Card. Danielou– se conservan su atractivo para ciertos espíritus modernos. Simone Weil reconocerá en él la estructura más de acuerdo con su espíritu.

El problema que entraña el dualismo es el de la existencia del mal. ¿Cómo explicar su existencia? El neoplatonismo y el hinduismo ven en el mal una ilusión. La inteligencia puede desvanecerlo. Pero su origen se explica muy difícilmente a base de esa solución. El cristianismo, por su parte ve en el mal la libertad de ángeles y de hombres, buenos en su origen, pero que, siendo distintos de Dios, no son buenos por esencia y en quienes, en consecuencia, puede introducirse un fallo entre el ser y el bien, que es precisamente el mal, que es una consecuencia del ser contingente, es decir, de la creación.

La solución dualista es muy distinta. El mal es una realidad que tiene su existencia propia y que no depende en nada de Dios ni del hombre. Forma una parte del ser. Es un principio sui generis. Entre los gnósticos parece identificarse ordinariamente con la materia. El gnosticismo de Valentín ve en el cosmos la obra de un Demiurgo, que es una especie de dios malintencionado, autor de una obra fallida. Y cree ver en el Dios del Antiguo Testamento a ese Demiurgo. El hombre nace, pues, en un mundo mal hecho. Pero, eso no obstante, hay en él un rayo de luz desprendido del pleroma. La finalidad de la gnosis es justamente la de descubrir al hombre esa luz y permitirle así desprenderse de

¹⁵⁰ Ibid.

este mundo, sustraerse a la tiranía de los cosmocratores, de los demonios planetarios, para introducirse en la verdadera creación, el mundo luminoso de los eones, que es la obra del verdadero Dios¹⁵¹.

El dualismo se nos presenta así como la expresión de un desfallecimiento de la inteligencia en su esfuerzo por hacerse una representación de las relaciones existentes entre Dios y el cosmos, que es lo mismo que sucede con el panteísmo. Es una solución más sencilla que la de la Biblia, pero que representa una impotencia en mantener la relación radical de Dios y del mundo, motivada por la existencia del mal. El pensamiento bíblico mantiene esta relación radical y no ve en el mal más que una realidad secundaria. Esto no quiere decir que pretenda justificar racionalmente ese fenómeno, pues el mal se le presenta como uno de esos problemas-límite que la razón no puede abarcar y que obliga al espíritu humano a abrirse a una revelación que es la única que puede introducirla en los secretos últimos de la existencia y de la historia¹⁵².

El mal que Dios permite, según el pensamiento cristiano (de una filosofía abierta a la fe y a la Teología) no tiene causa eficiente, sino deficiente: la deficiencia de la libertad creada que no da paso a la divina activación del Creador –en la integridad de su intención conformante y ordenadora hacia la plenitud por la que si libremente secunda esa intención salvífica– se autoperfecciona –con el concurso de su libre voluntad– el agente personal libre. Si libremente rehúsa secundarla, él es la única causa de ese “no ser” nadificante –como gusano que “roe” su ser¹⁵³; degradándolo. Toda la positividad ontológica de la actividad pecaminosa deriva –en cuanto participa del ser trascendental– de la única fuente de ser que es la plenitud desbordante del que Es. La privación del debido orden a Dios –de la gloria que le es debida–, tiene su origen en la criatura que rehúsa la plena y libre disponibilidad al Plan de la divina Sabiduría creadora, malogrando así su plena realización¹⁵⁴. Tal es el significado del clásico concepto del mal como privación: “el no ser en el ser que deber ser”. La privación de aquella

¹⁵¹ La curiosidad que despierta en los movimientos esotéricos actuales el mundo invisible de los ángeles, mediante el espiritismo, la teosofía, el gnosticismo, la adivinación, la quiromancia, la magia, nada tiene que ver con la doctrina bíblica, que nos invita a invocarlos. Se les considera más como un talismán, que como un ser que testimonia la fe y orienta hacia Dios. El demonio del satanismo actual tampoco coincide con el de la Biblia y de la tradición cristiana, presentado como el "tentador" del hombre, que lo puede llevar a la destrucción como persona llamada a la comunión con Dios. Sería más bien la proyección de los instintos destructivos y de las fuerzas represivas de la cultura y la religión. Son brotes del gnosticismo del viejo dualismo maniqueo.

Los ángeles y demonios del movimiento de la Nueva Era (cf. M. GUERRA, *Los nuevos movimientos religiosos*, Madrid, 2 ed. 1996; L. E. LÓPEZ PADILLA, *New age ¿la religión del siglo XXI?*, México 1996) responden a la nostalgia de religiosidad que se verifica actualmente pero de un modo anecdótico, superficial, frívolo y sentimental de extraordinaria y letal peligrosidad para la fe ortodoxa cristiana. Bien diversos son los ángeles y demonios de la doctrina bíblica que están en función de la fe en un sólo Dios, creador de todas las cosas. Además el hombre bíblico y el cristiano reconoce que se encuentra como un actor dentro de una lucha cósmica entre las fuerzas del bien y del mal, experimentando los beneficios del buen ángel y sufriendo las insidias del ángel malo. A ello se añade el significado cristológico de los ángeles y de los demonios del Nuevo Testamento. Jesús es el Señor de los ángeles (Mt 25,31) que le acompañan en el cumplimiento de su misión salvífica. La victoria de Cristo sobre el diablo mediante su Muerte y Resurrección es el motivo de su manifestación.

¹⁵² Card. DANIELOU, *Dios y nosotros*, cit., 156.

¹⁵³ Empleamos esta metáfora de J. P. SARTRE (*l'être et le néant*, cit.) en un sentido muy diverso al del conocido existencialista francés, cuya estrella se va venturosamente eclipsando. Ha visto justo J. BOECHENSKI en su interpretación del pensamiento filosófico de este (autodenominado humanista ateo), como una lectura de Aristóteles en la que se sustituye la noción de potencia por la de nada. Esto afecta precisamente a la existencia humana (et "pour soi") que escapa así a la náusea de la viscosidad del "en soi" de las cosas (el ser sin fisuras, compacto y redondo, (el *To on* pleon parmenideo) para arrojarle al absurdo de una "pasión" inútil, sin sentido.

¹⁵⁴ "Gloria Dei, vivens homo et vita hominis, visio Dei" (S. Ireneo. *Adversushaeres*, IV, 20, 7).

ordenación al fin salvífico intentado por Dios que queda frustrado en el agente libre que se empeña en malograr la realización perfecta que conduce a su plenitud beatificante, con la consiguiente deformidad (“horrible” a la mirada del Espíritu), que anticipa y dispone el horror de la existencia de los réprobos. Sólo sabemos que si Dios permite el mal, es porque –de manera misteriosa para nosotros– va a dar ocasión a un mayor bien (Cfr. CEC, nn. 309–314).

El escándalo del mal –en todo caso– es un problema límite que sólo tiene cumplida respuesta si la filosofía se abre a la revelación de Cristo crucificado que carga con el pecado para redimirlo. Este es el gran obstáculo que impide a muchos espíritus reflexivos y angustiados aceptar el valor concluyente de la 5ª vía¹⁵⁵ del orden armonioso del mundo, que prueba la existencia de un Dios infinitamente bueno, cuya sabiduría creadora providente dirige el acontecer de nuestra atormentada historia. La respuesta a tantos inquietantes enigmas que nos plantea la permisión del pecado y la presencia masiva del caos con que el mal moral desfigura la armonía original del mundo creado por Dios (2 Ts 2,7) la obtenemos contemplando a Cristo en la Cruz, que asume y transfigura el mal en su raíz, con un amor más fuerte que la muerte, en fuente de bien,

155 La formulación de la 5ª vía en la suma teológica no hace referencia explícita, como en las tres primeras, a la imposibilidad del proceso al infinito en una hipotética serie de inteligencia ordenadoras esencialmente subordinadas. Pero como ya hemos advertido, en esa apelación a tal imposibilidad más bien habría que subrayar la intención latente de trascender todo el orden categorial del ente finito, e instalarnos en el plano trascendental absoluto del ser del ente que estaba implícitamente presente desde el comienzo de ese proceso mental (como de cualquier otro, pues es el horizonte permanente u objeto formal de la inteligencia), de modo que advenga al explícito descubrimiento --mediado por el principio de causalidad metafísica-- del fundamento último y causa primera que ordena a sí mismo todo el orden dinámico de participación en el ser como a su fin. Tal es el Ser absoluto trascendente, inteligencia subsistente y siempre en acto: autotransparencia en acto, pleno conocimiento de sí mismo --en su infinita sabiduría--.

El conoce en sí mismo: a/ cuanto puede existir (sólo lo que es contradictorio --en cuanto incompatible con la existencia-- se "excluye" de la ilimitada "imitabilidad" ad extra por posible participación de su desbordante plenitud de Perfección o Bondad increada), b/ cuanto --en nuestra perspectiva temporal de este instante-- ha existido en el pasado, existe ahora, o existirá en el futuro incluido el acontecer histórico de la libertad creada, lo contempla --no de modo sucesivo, sino por visión intuitiva, en el instante inmóvil y omniabarcante de su eternidad-- en el "fiat" de su Libertad creadora, en la originaria Fuente activa y providente de la historia humana, que es historia salvífica conducida por El a Reino consumado. Nada escapa a la mirada intuitiva y providente de Aquél en quien "nos movemos, somos y existimos" (Hch 17,28), fundamento invisible del fondo fundante de su cuanto es (del ser del ente: "intimus intimo meo" de AGUSTÍN DE HIPONA). El mal lo conoce, pues, intuitivamente por la presencialidad eterna de la sabiduría creadora en el acontecer libre, cuya existencia creada brota de la divina activación de su Causalidad omnipotente, que permite que aquella plenitud ordenada para lo que la dispensa quede "nadificada" por el agente libre: justamente en aquella privación de la armonía cósmica intentada por la Sabiduría creadora, que tan terribles efectos destructores tiene: tremendos males físicos en la naturaleza, que se toma su desquite. (Si Dios perdona siempre --se ha dicho justamente-- y el hombre sólo algunas veces, pero la naturaleza --"efecto boomerang"-- no perdona nunca).

Sólo por revelación sabemos que da origen --al autoconocerse-- al Verbo consustancial a la plenitud fontal (Pege, de la cual El procede) que llamamos el Padre, que, en cuanto engendra espiritualmente --mentalmente-- al Unigénito, da origen con El al Amor consustancial y subsistente que los une en estrecha comunión, el Espíritu Santo, nexos de unión entre ambos, llamado "seno" del Padre en el que Dios vive su intimidad trinitaria y en el que todo el obrar divino "ad extra" se despliega por el Verbo. Son como "las dos manos de Dios Padre" (S. IRENEO), presentes en toda la historia de la salvación desde el alfa hasta el omega en el misterio de Cristo, que vence al mal con un amor más fuerte que la muerte. (Sobre esta doble misión conjunta e inseparable del Verbo y del Espíritu, ya presentes en la creación del hombre a imagen y semejanza de la Trinidad --desde las puertas del Paraíso-- (el Protoevangelio Gen 3,15) hasta la plenitud escatológica de la Iglesia consumada en la Jerusalén celestial (Ap 21). Cf. mi comunicación al Simposio internacional de Teología de Navarra año 1998).

de fecundidad y de vida. Es la respuesta del misterio de piedad (1 Tim 3,16) al misterio de iniquidad (2 Ts 2,7)¹⁵⁶.

2.4. Monoteísmo trascendente

La vía de la trascendencia en toda su pureza, que libera la mente para descubrir la causalidad trascendente de un Dios Creador, no es nada fácil a la naturaleza caída. De hecho sólo la espada tajante de la Palabra de Dios ha guiado el pensamiento humano a advertir clara y distintamente la distinción y trascendencia de “Aquel que es”, el Ser Absoluto Creador, YHWH. Una trascendencia ontológica que implica la inmanencia más honda en la criatura, como el fundamento creador del ser y del obrar desde el fondo fundante –el acto de ser– que lo constituye en su realidad creatural (el “intimus intimo meo”, de San Agustín. Como dice acertadamente Zubiri: <<las cosas reales, sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales “en” Dios; es decir, su realidad es Dios ad extra. Por eso, decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente “a” las cosas, sino que Dios es trascendente “en” las cosas>>¹⁵⁷.

En la religiosidad extrabíblica se encuentra, en efecto, una debilidad de pensamiento que no es capaz de franquear las fronteras de la divinidad y se pierde en estadios intermediarios del itinerario metafísico de la mente al Dios de las alturas (de la trascendencia) que es también paradójicamente, el Dios de las profundidades. Será únicamente la revelación bíblica la que introducirá la espada aguda de la palabra de Dios en esas oscuridades y delimitará con precisión la esfera de lo creado. En ninguna parte aparece más clara que aquí la dificultad que encuentra el espíritu humano abandonado a sí mismo en la búsqueda de Dios para llegar a formarse una idea de El.

De donde resulta que “el panteísmo es la perversión y la desquiciada interpretación de una intuición exacta. De la misma manera que el politeísmo es la deformación de la piedad, de la bhakti, en su caminar hacia el objeto de su adoración y que él multiplica con excesiva profusión y degenera –en el límite– en idolatría culpable, el panteísmo es la deformación de la realidad de la inmanencia divina. Porque, si es verdad que Dios está por encima de todas las cosas, también lo es que está en todas ellas. Como lo es también que está presente en el cosmos, que es su Templo. San Pablo lo decía a los paganos de Atenas: “En El estamos, vivimos y somos”. Y es mucho más exacto aún que está presente en el alma y que “no está lejos de los que le buscan”. Pero el panteísmo no sabe reconocer en esa presencia la realidad de un Dios personal, que es todo lo que es y nada de lo que es”¹⁵⁸, causa activa creadora de cuanto es finito.

La causalidad trascendente metafísica se advierte, decíamos antes, cuando se relaciona lo trascendental con lo categorial. Cuando se contempla, en la perspectiva trascendental del ser del ente, el universo intramundano de lo categorial finito, limitado, y se busca el modo según el cual se concilia aquella tensión ontológica de dos caracteres de suyo antinómicos: lo “absoluto” del ser como tal (“principio de identidad”

¹⁵⁶ "Esta ha sido la gran revolución cristiana: convertir el dolor en sufrimiento fecundo; hacer, de un mal, un bien. Hemos despojado al diablo de esa arma...; y, con ella, conquistamos la eternidad". Beato J. ESCRIVÁ DE B., Surco, 887.

¹⁵⁷ "Dios, al ser realidad–fundamento del poder de lo real (la deidad) descubierta por la persona y en la persona al realizarse como persona, no es algo meramente añadido a la realidad personal del hombre, como algo yuxtapuesto a ella. No se trata de que haya persona humana "y además" Dios. precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente en ellas, precisamente por esto las cosas no son simpliciter un no–Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios ad extra. (...) La "y" de "hombre y Dios" no es una mera "y" copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios. X. ZUBIRI, Dios y el hombre, cit. 378–9.

¹⁵⁸ PSEUDO–DIONISIO, De divinis nominibus, I, 6. Cfr. DANIELOU, ibid.

absoluta que enuncia la trascendentalidad del ser y de las “passiones entis”: verdad, bondad...), y lo “relativo”: a saber, la alteridad, o distinción de los entes, que como tales tienen una “identidad (sustancial) relativa” a los modos múltiples de ser, subsistentes e irreductibles.

Esta antinomia radical entre el Absoluto y lo finito exige –si no se cede, por desatención más o menos culpable, a la tentación de pereza metafísica (a la que sucumbre con facilidad la naturaleza humana caída, dada su tendencia a la orgullosa autoafirmación del yo que se resiste depender de una instancia trascendente a sí misma–) afirmar la existencia del Ser infinito imparticipado, causa creadora del orden de los seres finitos: del orden de participación en el ser. La crítica metafísica del ser finito, en cuanto tal, muestra que todo el orden de la finitud, es enteramente condicionado o causado en su ser –y en su obrar causal participado– al Ser imparticipado o infinito como a su Causa primera creadora que “dans esse, dat et essentiam”¹⁵⁹.

Esa era –como vimos en el capítulo II– la “forma mentis” de Tomás de Aquino¹⁶⁰, en cuya virtud la inferencia del “maxime tale”, a partir de orden trascendental; el “Ipsum Esse” imparticipado– aparecía ante sus ojos de manera del todo espontánea en su condición de Causa Creadora de la perfección de ser “diversimode participata” en la escala gradual de las esencias o naturalezas concretas del orden cósmico universal.

He aquí por qué afirmaba el Aquinate “aunque la relación a su Causa no intervenga en la definición (abstracta o “quiditativa”) del ente causado, sin embargo, se requiere necesariamente para su plena inteligibilidad como ente concreto (como habens esse: en la irreductible y “concreta” subsistencia que lo participa en propio), pues en tanto que es por participación, se infiere que es causado por otro (implícitamente: por Aquél que “es por esencia”: el Ser imparticipado o irrestricto)¹⁶¹.

Era tan connatural a él esa visión de Dios en el mundo y del mundo en Dios –emergiendo de la Virtus essendi por esencia– que se contentaba con sugerir el itinerario de la mente hacia Dios que de modo espontáneo siguen todos los hombres que logran liberarse de los hábitos mentales de origen ambiental o personal, que entorpecen el uso espontáneo de la inteligencia creada por Dios, en la que ha dejado su imagen del todo convergente con la metafísica bíblica, uno de cuyos puntos focales es la fulgurante luz de la revelación a Moisés desde la zarza ardiendo, del nombre de YHWH (Gen 3,15). No veía la necesidad de explicitar en largos desarrollos “científicos” aquella metafísica vivida.

Es más: aunque la imagen de Dios –revelado en Cristo– uno y único, pero no solitario, pues vive en la comunión de amor de la Familia trinitaria– no es accesible a la razón natural sin la revelación, sí que es coherente con la metafísica connatural al espíritu humano razonable. Raimundo Lulio pese a las acusaciones que sufrió de haber tratado de demostrar racionalmente como sumamente congruente al Ser de Dios que la razón alcanza, sin la intención de proponer una demostración de la Trinidad en clave racionalista, al estilo de Hegel, la existencia de la Trinidad, dijo en realidad, en la línea de la idea extática de la plenitud desbordante del ser, de honda tradición hispánica, frente a su antagonista islámico Alim Hamar, algo más sutil: que una vez concedido que Dios es padre y una vez visto que el ser es difusivo por sí mismo, la Trinidad debería

¹⁵⁹ De potentia 7, 7.

¹⁶⁰ Una buena descripción de esa “forma mentis” metafísica connatural al Aquinate puede verse en L. de RAEYMAEKER, L'idée inspiratrice de la Metaphysique thomiste, en “Aquinas” III (1960) 1–22; Philippe de la TRINITÉ, en Les preuves de St. Thom, en De Deo, Actas del Congreso int., Roma 1964.

¹⁶¹ “Licet habitudo ad causam non intret in definitionem entis quod est causatum, tamen consequitur ad ea quae sunt de eius ratione, quia ex hoc quod aliquid sit per participationem sequitur quod sit causatum ab alio” (S. Th., I, 44, 1, 1).

seguir racionalmente. F. Wilhelmsen (mi viejo amigo, recientemente fallecido, y colega durante algunos años, en los inicios de la facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra) que ha estudiado el tema, después de explicar lo que de exceso pudiera tener tal postura, apunta lo que hay en ella de apertura creatural al misterio de la intimidad divina trinitaria en reflexiones de gran valor apologético, que dispone a aceptar la revelación de un misterio trascendente a la razón. (El místico musulmán Hallaj –al que hacemos referencia en el epígrafe siguiente– fue ejecutado por su concepción de la Divinidad afin al misterio trinitario de Dios como comunión de Amor).

Juan Donoso Cortés señaló también brillantemente que es profundamente coherente con el Ser infinitamente perfecto, concebirlo como sobreabundancia comunicativa que se despliega en comunión familiar trinitaria. “En lo más escondido, en lo más alto, en lo más sereno y luminoso de los cielos –escribió con su habitual aguda intuición Donoso Cortés–, reside un Tabernáculo inaccesible aun a los coros de los ángeles: en ese Tabernáculo inaccesible se está obrando perpetuamente el prodigio de los prodigios, y el Misterio de los Misterios. Allí está el Dios católico, uno y trino (...). Porque es uno, es Dios; porque es Dios, es perfecto, porque es perfecto es fecundísimo, es variedad; porque es variedad es familia. En su esencia están, de una manera inenarrable e incomprensible, las leyes de la creación y los ejemplares de todas las cosas. Todo ha sido hecho a su imagen; por eso la creación es una y varia”.

La doctrina específicamente cristiana de la Trinidad es, para Donoso, la clave de la estructura metafísica del ser, y de resultas, la explicación de todo lo creado y extrae de ella consecuencias políticas y sociales¹⁶².

Una perspectiva semejante no escapó al genio filosófico y teológico de Chesterton: “Para nosotros –escribió en *Orthodoxy*–, el mismo Dios es una sociedad... porque no conviene a Dios estar solo”¹⁶³.

1.3 Otros criterios de tipificación.

Hay otros ensayos tipológicos, de alcance menos universal, pero también ilustrativos¹⁶⁴. He aquí un ejemplo que no es aplicable a las religiones politeístas del

¹⁶² El absolutismo –escribe– “violó la ley de Dios”, pues violó la ley de la unidad y la variedad.: “Un poder sin límites es esencialmente un poder anticristiano y un ultraje a un mismo tiempo contra la majestad de Dios y contra la dignidad del hombre. Un poder sin límites no puede ser nunca ni un ministerio ni un servicio, y el poder político, bajo el imperio de la civilización cristiana, no es otra cosa. Un poder sin límites es, por otro lado, una idolatría, así en el súbdito como en el rey: en el súbdito porque adora al rey: en el rey porque se adora a sí propio (“Carta al director de la *Revue de Deux Mondes*”, en Juan DONOSO CORTES, *Obras completas*, vol. II, cit. 760). Cfr. Miguel AYUSO, *Las limitaciones del poder*, Verbo, Madrid 1990, núm. 285–286, 741 ss. RATZINGER señala también la afinidad entre las herejías monarquianas --modelismo trinitario-- y el despotismo imperial (Cfr. *Introducción al cristianismo*, cit). Pero si Donoso halla mucho de condenable en el absolutismo, sus errores los encuentra agrandados en el sistema político que nació de la Revolución francesa. Pues si la monarquía absoluta, aun negando la limitación del poder, afirmó su unidad y su perpetuidad, el liberalismo relativista doctrinal que en ella nació, violó la estructura del poder en todas sus notas esenciales y, por tanto, en sus consecuencias. O no obra por impotencia, enfermedad orgánica que pone en ella la división, u obra tiránicamente, no reconociendo fuera de sí ni encontrando alrededor suyo ninguna resistencia legítima, por la supresión de las jerarquías sociales.

¹⁶³ Gilbert KEITH CHESTERTON, *Ortodoxia*, en *Obras completas*, Barcelona, 1967, 646–647.

¹⁶⁴ La clasificación de Van der Leeuw (*Fenomenología de la religión*, 460), es expuesta y glosada por A. ALESSI, *Sui Sentieri del sacro*, cit. 48. En el capítulo I (“Alle sorgenti del fatto religioso”) ofrece Alessi una exposición muy didáctica de las configuraciones de lo divino en la historia de las religiones (primitivas, politeístas, dualistas, monistas, del silencio de Dios, monoteístas), pp. 51-87. Yo he optado por otros criterios de tipificación que me han parecido más rigurosos desde el punto de vista propiamente filosófico, sugeridos por X. Zubiri y J. Danielou.

primitivismo religioso: la clasificación de las religiones en místicas y proféticas. Algunos autores¹⁶⁵ distinguen la experiencia propia de las religiones del extremo oriente respecto de las religiones nacidas en oriente medio y, más concretamente, a las surgidas del tronco abrahámico. A la primera se la denomina mística, y a la segunda En las religiones proféticas de origen abrahámico (judaísmo, cristianismo, islamismo, a las que cabe añadir con algunas reservas el dualismo mazdaíta en el oriente medio), la experiencia se refiere a un Dios fuertemente personalizado que interviene en la historia de los pueblos y en la vida de las personas. En ella predomina la acción, la situación concreta y la historia; y el hombre persigue a través de su vida más que la unión en lo divino, la relación más estrecha, concebida en términos interpersonales con Dios. Por el contrario, las religiones de orientación mística que tiene su origen en el extremo oriente (el hinduismo, el budismo y, en cierta medida, el taoísmo), la experiencia es viviva en términos de relación impersonal e intemporal con lo divino. Privilegia la contemplación, se representa la salvación como disolución del propio ser y se caracteriza por rasgos “femeninos” como la receptividad y la pasividad. Con el loto como símbolo, la enseñanza filosófica como autoridad, la ascesis, la regulación de las respiración y la concentración de la mente en una sola idea como ejercicios, y la unión del interior del alma con el Absoluto como fin.

2.5. Relación entre las religiones paganas y el cristianismo.

La religión, expresión de la experiencia fundamental que da origen al “hecho religioso”, de tan variadas y dispares manifestaciones y –como consecuencia de la caída–, de tantas aberraciones (politeistas, panteistas, dualistas, magias de turbio origen, con frecuencia satánico) –lo acabamos de ver– también contiene semillas de verdad que alcanzan el ápice en algunas admirables expresiones de la mística de interiorización de aquella originaria experiencia que encontramos en ocasiones en las religiones que florecen al margen del cristianismo. (Aunque no sin influjo de la gracia de Cristo en virtud de la atracción salvífica del Espíritu Santo que se derrama como fruto de la Cruz a toda la humanidad, en oferta de salvación que puede ser aceptada o rechazada por la libertad humana que Dios respeta hasta el final¹⁶⁶. La historia –que es historia

¹⁶⁵Cfr. N. SÖDERBLOM, *Der lebendige Gott in Zeugnis der Religionsgeschichte*, Ernst Reinhart, München 1966; FR. HEILER, *Das Gebet*, Ernst Reinhart, München 1923, 248 ss.

¹⁶⁶Card. JOURNET (Charlas sobre la gracia, cit.) llama gracias de suplencia las que alcanzan todos los hombres redimidos que no pertenecen a la Iglesia de modo pleno. “Las almas que aceptan esas gracias de suplencia formarán ya parte espiritualmente de la Iglesia, pero de una manera iniciada, dificultada. Todo lo que esos bloques encierran de error y de pecado queda fuera de la Iglesia; todo lo que contienen de verdad, de santidad, les pertenece. Allí donde un alma dice un “sí” por la plena aceptación de las gracias a distancia, es una luz cristiana que se enciende. Seguirá siendo budista, o judío, o musulmán, o disidente; pertenecerá todavía corporalmente a formaciones religiosas de los tiempos precristianos, del judaísmo, del islam, de la disidencia, pero pertenecerá ya espiritualmente a la Iglesia. Y comenzará, inconscientemente quizá, a influir en su medio para modificarlo, insistirá espontáneamente en todo lo que posee de auténtico y se desprenderá poco a poco del resto. La Iglesia encuentra en esas almas una convivencia, una secreta complicidad; comienza a adquirir, por ellas, en el seno mismo de esas formaciones extranjeras, una cierta y segura visibilidad”.

“Pienso en las procesiones de peregrinos que todos los años van, en la India del Sur, al santuario del dios Vichnú. Los cánticos de los peregrinos, compuestos por un hombre del pueblo bajo, a mediados del siglo XVII de nuestra era, son cánticos espléndidos: “Cómo nuestros espíritus podrán captar a Aquél cuya luz reflejan el sol y la luna? Dios es nuestro, alma de nuestras almas, cerquísima de nosotros, en nosotros y alrededor de nosotros. A ese Dios de amor sólo por el amor puede alcanzarse... Nosotros hemos construido un Vichnú de piedra, pero la piedra no es Vichnú; la adoración se ofrece a Vichnú y la piedra sigue siendo piedra en la estatua de piedra... Vuestra gloria, oh Dios, es el ser llamado el Salvador

salvífica— no es una ficción ni un juego— repetía con frecuencia el Beato Josemaría E.— sino el resultado del entrecruzarse de la gracia divina y la libertad humana).

Refiriéndose a religiones o a grupos no cristianos. J. Maritain califica los elementos de verdad que pueden facilitar una cierta apertura a la irradiación salvífica sobrenatural de Cristo, en y a través de la Iglesia, en una gradación —de más o menos— inspirada en los textos del C. Vat.II., sobre la salvación de los no cristianos, con una terminología sugerente: —elementos de Iglesia en sentido impropio (monoteístas de ascendencia abrahámica, Israel en la medida en que su interpretación de la ley y los profetas no cierre los caminos a su plenitud en Cristo — y el Islam), —pre—elementos: (aludiendo a la mística natural del Brahmanismo), —sombras: (en el Budismo), —vestigios: (en determinadas formulaciones de algunos humanismos), y harapos de Iglesia (presentes en fenómenos sociológicos de vaga religiosidad, que buscan el sentido de la vida en el rechazo de una sociedad materialista, tales como el pintoresco mundo de los “hippies” de aquellos años 60)167.

Sin embargo —dice Juan Pablo II— “no debemos olvidar el magisterio de Pablo VI sobre este tema: “Ni el respeto y la estima hacia estas religiones, ni la complejidad de los problemas que suscitan, son para la Iglesia una invitación a callar el anuncio de Cristo a los no cristianos” (Evangelii Nuntiandi, 53). El hecho de que los seguidores de estas religiones puedan recibir la gracia de Dios y ser salvados por Cristo independientemente de los medios ordinarios que El ha establecido, no cancela, en efecto, la llamada a la fe y al bautismo que Dios quiere para todos los pueblos (cf. Ad Gentes, 7). Representan una contradicción con el Evangelio y con la verdadera naturaleza de la Iglesia, al afirmar, como algunas hacen, que la Iglesia es sólo una vía de salvación entre tantas, y que su misión frente a los seguidores de otras de estas

de los pecadores... Los santos os llaman el Señor de los desesperados. Yo al oírlo me he llenado de esperanza."

"Otro ejemplo tomado del judaísmo. Entre los hassidim --nombre que significa "piadoso"-- que vivían a principio del siglo XVIII en los ghettos de Polonia. El P. de MENASCE habla de ello en su hermoso libro: Cuando Israel ama a Dios. En esos medios, algunos llegaron a descubrir hasta la noción de amor de corredención, ajeno al judaísmo. Sin que hablen de Cristo, sus expresiones tienen como una sonoridad cristiana.

"En el Islam, algunas almas escogidas comienzan también a descubrir la religión del amor, en un medio puramente jurídico. Así, por ejemplo, AL HALLAJ (+ 922), que pensaba que aquél que ha encontrado el amor no debe guardárselo para sí, sino clamarlo en las plazas públicas. Al pobre le ataron a una cruz después de haberle cortado los brazos. Había que proteger al juridismo del Corán contra el que había predicado el amor. "Un átomo de amor de Dios vale más que setenta años de adoración sin amor". (El amigo de J. MARITAIN, MASIGNON, le admiraba tanto, que quiso promover en la curia romana su proceso de canonización).

"Estos místicos tendieron espontáneamente a hacer resaltar el puesto que el Corán da a Jesús, hijo de María; dijeron que Mahoma es el mayor de los profetas, pero que santo es Jesús. Descubrieron también ciertos matices de amor. Otros testimonios no menos interesantes ofrece Ch. JOURNET en L'Eglise du Verbe incarné, t. II.

167 Una sugerente y profunda reflexión sobre la relación de las religiones paganas con el cristianismo, puede verse en X. ZUBIRI, Sobre el problema filosófico de la Historia de las religiones, Madrid 1993, p.354, que profundiza con mayor rigor teológico y metafísico la intuiciones de K. RAHNER (cf. El cristianismo y las religiones no cristianas. Escritos de Teología, IV, 136ss) que expone de modo ambiguo y poco convincente. Cf. también Card. DANIELOU, Dios y nosotros.

Sobre los "elementos de la Iglesia" presentes en las confesiones cristianas disidentes, que fundan una presencia invisible en ellas --en algunos de sus miembros-- de la persona mística de la Iglesia que subsiste --personalmente-- en la Iglesia fundada sobre Pedro (como instrumento universal de salvación); y una presencia invisible de los cristianos disidentes en ella a título de arca de salvación que los atrae a su seno mediante la caridad infusa que los habita, Cfr. J. FERRER ARELLANO, La persona mística de la Iglesia, cit, 851 ss.

religiones debería ser sólo una ayuda para que sean mejores seguidores de estas religiones”¹⁶⁸.

CAPÍTULO

OBEDIENCIA DE LA FE A LA REVELACION: SU DOBLE DIMENSION PERSONAL Y ECLESIAL.

“¿Qué pides a la Iglesia de Dios?” “La fe”. “¿Qué te da la fe?” “La vida eterna”. La salvación viene solo de Dios; pero puesto que *recibimos la vida de la fe a través de la Iglesia, ésta es nuestra madre*: “Creemos en la Iglesia como la madre de nuestro nuevo nacimiento...y. *porque es nuestra madre, es también la educadora de nuestra fe.* (Cf. CEC 168-169)

“*Creo*” (Símbolo de los Apóstoles): Es *la fe de la Iglesia profesada personalmente* por cada creyente, principalmente en su bautismo.

“Creemos” (Símbolo de Nicea-Constantinopla, en el original griego): Es la fe de la Iglesia confesada por los obispos reunidos en Concilio o, más generalmente, por la asamblea litúrgica de los creyentes.

“Creo”, es también *la Iglesia, nuestra Madre*, que responde a Dios por su fe y que *nos enseña a decir: “creo”, “creemos”.* (CEC 16/7) .

I- LA FE TIENE UNA DOBLE DIMENSIÓN, EN MUTUA E INDISOCIABLE IMPLICACIÓN: PERSONAL Y COMUNITARIA-ECLESIAL.

1.PERSONAL

“Creer es un acto humano, consciente y libre que corresponde a la dignidad de la persona humana” (CEC 180)

“La fe es una adhesión personal del hombre entero a Dios que se revela. Comprende una adhesión de la inteligencia y de la voluntad a la Revelación que Dios ha hecho de sí mismo mediante sus obras y sus palabras. Creer entraña, pues, una doble referencia: a la persona y a la verdad; a la verdad por confianza en la persona que la atestigua. No debemos creer en ningún otro que no sea Dios, Padre, Hijo, y Espíritu Santo”. (CEC 176)

2.ECLESIAL

“Creer” es, también un acto eclesial.

“La fe de la Iglesia precede, engendra, conduce y alimenta nuestra fe. La Iglesia es la madre de todos los creyentes. “Nadie puede tener a Dios por Padre si no tiene a la Iglesia por madre” (S. Cipriano, unit. eccl.: PL 4,503^a)”. (CEC 181)

¹⁶⁸ JUAN PABLO II, Carta a los Obispos de la Asamblea de Bandung, 23-VI-1990). El documento de la Comisión Teológica Internacional sobre Cristianismo y religiones, cit. (1996) rechaza la llamada opción teocéntrica-pluralista (n. 12), que se presenta por sus autores --principalmente Paul Knitter y John Hick-- como una “revolución copernicana” en la teología de las religiones (Cfr., por ejemplo uno de sus representantes más conocido entre nosotros, R. PANNIKAR, *The Trinity and the religious experience of man*, London 1972; *El Cristo desconocido del Hinduismo*, Barcelona 1970). Según ellos Jesús no puede ser considerado como el único mediador. El Logos eterno y absoluto no puede ser expresado en una sola mediación histórica. Niegan, por ello --falsamente-- que un solo acontecimiento histórico pueda tener una pretensión universal.

II. DIMENSIÓN PERSONAL DE LA FE.

1- Naturaleza y propiedades del acto personal de fe.

La fe es “una virtud sobrenatural por la cual, impelidos y ayudados por la gracia de Dios, creemos que son verdaderas aquellas cosas que El nos revela; y no a causa de su verdad intrínseca percibida con la luz natural de la razón, sino a causa de la autoridad del mismo Dios que rebela, que no puede engañarse ni engañarnos”¹⁶⁹.

La fe puede considerarse como un acto o como una disposición del alma equivalente a un hábito. Como hábito es la actitud permanente de aceptar la verdad de la revelación, y de este modo se convierte en un nuevo principio sobrenatural de conocimiento¹⁷⁰ para percibir adecuadamente la verdades de ese ámbito divino. Es lo que se llama la virtud de la fe.

Como acto la fe es un asentimiento de la mente a una proposición, por la autoridad de Dios, que la ha revelado. Es por tanto un acto que emite el entendimiento a modo de afirmación de una verdad y tiene un fundamento sobrenatural: la gracia actual de Dios. El fundamento racional de ese acto del entendimiento no es, sin embargo, un motivo intrínseco a la verdad que se asiente, sino lógica de este razonamiento: me adhiero a determinada verdad, porque Dios, verdad suma, la ha revelado. El acto de fe, por tanto, sustenta su racionalidad en dos supuestos: la veracidad o autoridad de Dios y el hecho de que Dios ha revelado determinada verdad. De la veracidad y autoridad de Dios trata la Teodicea, o teología natural, que demuestra como Dios es omnisciente, es veraz y por tanto tiene autoridad suprema. Sobre la existencia del hecho de la revelación trata la Teología fundamental¹⁷¹.

El Magisterio del Concilio de Trento condenó la fe entendida como un acti fiducial o de mera confianza en Cristo, según defendían los protestantes, y declaró que la fe consiste en creer las verdades reveladas por Dios¹⁷². Más explícitamente el Concilio Vaticano II, además de reasumir la doctrina del tridentino, enseña que el acto de fe es una sumisión (*obsequium*) del entendimiento y por ella creemos ser verdadero lo que por Dios ha sido revelado, no por la instrínseca verdad de la cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos¹⁷³. Finalmente San Pío X declaró en el juramento antimodernista que “la fe no es un sentimiento ciego de la religión que brota de los escondrijos de la subconsciencia, bajo presión del corazón y la inclinación de la

169 Dz 1789.

170 Dz 822.

171 "El significado de la fe es participar en el conocimiento de alguien que sabe. Por tanto, sino hay nadie que vea y que sepa no puede haber con razón nadie que crea... La fe no se puede legitimar ella misma sino sólo en virtud de que exista alguien que conozca por sí mismo aquello que hay que creer, y de que haya algún enlace con ese alguien.

Si al hombre le está impedido conquistar con sus fuerzas naturales un saber, de la índole que sea, acerca de que Dios existe, que es la misma verdad, que nos ha hablado efectivamente y de lo que dice y significa ese hablar divino, entonces es igualmente imposible la fe en la revelación como un acto humano. Si todo ha de ser fe, entonces no hay fe alguna...

Exactamente esto es lo que nos dice la antigua doctrina de los *praeambula fidei*; los presupuestos de fe no son una parte de lo que el creyente cree; pertenecen, más bien a aquello que el creyente sabe o, por lo menos, tiene que poder saberlo. Por ejemplo la credibilidad de aquél a quién se cree no puede tener que ser creída a su vez. Es preciso que se la pueda conocer; saber que es digno de fe. Cfr. J. Pieper, *La virtudes fundamentales*, 327.

172 Dz. 822.

173 Dz. 1789

voluntad formada moralmente, sino un verdadero asentimiento del entendimiento a la verdad recibida por fuera, por oído, por el que creemos ser verdaderas las cosas que han sido dichas, atestiguadas y reveladas por el Dios personal, creador y señor nuestro, y lo creemos por la autoridad de Dios, sumamente veraz”¹⁷⁴.

El acto de fe es “un asentimiento sobrenatural de la inteligencia, al mismo tiempo certísimo y libre, por el cual se cree una verdad revelada por Dios¹⁷⁵, por la autoridad de Dios que la revela, que es la misma Verdad “in essendo” (objeto formal quod), e “in cognoscendo et in dicendo” (objeto formal quo).

Es un asentimiento de la inteligencia natural, no de un misterioso sentido religioso; pues la inteligencia es la única facultad que tenemos para conocer todo lo que está más allá de unos pocos aspectos de lo material (los aspectos sensibles). Pero es un asentimiento que está bajo el imperio de la voluntad, pues no es la evidencia de la verdad tal como la percibe la inteligencia la que hace que ésta la acepte, ya que, como hemos visto, esa evidencia no se da: el acto de fé es libre.

La razón en que el acto de fe es esencialmente un asentimiento voluntario de la mente a una verdad motivado -aunque no causado- por la garantía del testimonio divino a su favor. Ahora bien, la autoridad como tal no hace evidente lo que revela, mientras que por otra parte el entendimiento sólo se mueve necesariamente a asentir ante la evidencia de lo que se le propone. Quiere ello decir que necesita ser movido al asentimiento por impulso de la voluntad: lo impera, como ocurre en los demás actos voluntarios y libres. Precisamente porque el acto de fe es esencialmente libre, puede tener carácter meritorio, eso sí, bajo el influjo de la gracia divina.

El acto de fe es *ciertísimo*, tanto por su motivo formal, que es la autoridad de Dios que revela, que no puede engañarse ni engañarnos; como por la adhesión de la inteligencia imperada por la voluntad bajo la moción del Espíritu Santo.

El asentimiento del acto de fé, *en cuanto a la imposibilidad de dudar*, no es más firme que todo otro conocimiento natural, ya que el que procede de la evidencia perfecta e intrínseca se impone necesariamente a la inteligencia, y excluye toda duda razonable. Y en la fe, como hemos visto, no hay evidencia perfecta e intrínseca.

Pero el asentimiento del acto de fe, *en cuanto a la adhesión*, es más firme que todo otro conocimiento natural, incluso el de evidencia, porque la firmeza del asentimiento estriba en el motivo y el motivo del acto de fé es la autoridad de Dios, que excluye toda duda o tentación (“la infame lucidez de Satanás”...) que pueda asaltar a la razón humana.

Además, el acto de fe es *sobrenatural*, es decir, requiere la ayuda de la gracia ya desde su inicio, pues es siempre sobrenatural el motivo por el cual se cree y lo son en muchas ocasiones las cosas que se creen.

El objeto de la fe, que ha de tomarse de un modo indivisible, incluye verdades que están por encima de la capacidad del entendimiento humano, es decir, son misterios estrictamente tales. Por otra parte, el fin de la fe y de la revelación es sobrenatural, toda vez que es la visión beatífica de Dios, la cual excede la capacidad de la naturaleza humana.

2- El objeto de la fe.

a. Aquello que se cree –“fides quae”-, es todo lo que es revelado por Dios.

174 Dz. 2143

175 La fé no trata de ideas, sino de realidades (Dios y sus designios) como se ve por el mismo modo de hablar. Mas el acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la cosa, ya que no formamos enunciados sino para alcanzar conocimientos de las cosas”: Santo Tomás.

En primer lugar, objeto de fe es el mismo Dios “*sub ratione deitatis*”; es decir, no como causa de las criaturas, sino en sí mismo, según su vida íntima, en aquello que excede especialmente al conocimiento natural de cualquier intelecto creable y que sólo por revelación divina puede ser conocido por éste.

En segundo lugar, pertenece a la fe *todo aquello que*, aparte de la vida íntima de Dios, *sólo se puede conocer por revelación*, como los misterios de la Encarnación, la Redención, la gracia, la Eucaristía y los demás sacramentos, las virtudes sobrenaturales, la visión beatífica, etc.; cosas todas *que proceden de la vida íntima de Dios y a la que se ordenan*.

En tercer lugar, pertenecen a la fe aquellas verdades que, aun cuando son de orden natural, han sido especialmente reveladas por Dios con objeto de confirmar y robustecer nuestro conocimiento de ellas: todo cuanto se refiere a nuestro conocimiento natural de Dios, la existencia e inmortalidad del alma, etc. El modo del asentimiento a ellas es sobrenatural.

b-. Perspectiva personalista, del Cc. Vaticano II y del CEC complementaria del enfoque analítico del Magisterio anterior: la fe como respuesta del hombre que se entrega entera y libremente a Dios, y raíz de toda vida cristiana. Es un acto “por el que el hombre se somete a Dios que revela”¹⁷⁶. Es un libre asentimiento intelectual al que disponen los motivos de credibilidad que lo hacen razonable, posibilitado por la gracia y que, apoyado en su infalible autoridad, en integrado -en la perspectiva personalista propia de la “*Dei Verbum*”- en “la respuesta del “hombre que se le entrega entera y libremente”¹⁷⁷, que fundamenta la comunión salvífica con Dios.

La revelación de Dios, que es Creador y Señor nuestro, debe ser recibida con fe. Creer a Dios consiste en acoger su revelación con plena obediencia, aceptando el plan de Dios y dejándose guiar por su Sabiduría¹⁷⁸.

3. La fe en cuanto don sobrenatural que se ordena a la Salvación, si esta vivificada por la caridad, merece un continuo “aumento de gracia y premio de la vida eterna”.

Siguiendo la enseñanza evangélica, la Iglesia enseña que “la fe es el principio de la salvación humana, fundamento y raíz de toda vida justificada”¹⁷⁹. No es sólo inicio, sino raíz permanente -in via- de toda la vida cristiana.

Dios requiere la fe antes de conceder sus otros bienes a los hombres. Lo vemos en la mayor parte de los milagros de Jesucristo, y con claridad diáfana en los eventos más importantes de la historia de la salvación. Juan Pablo II compara, en este sentido, la fe de María con la fe de Abraham. “En la economía salvífica de la revelación divina, la fe de Abraham constituye el comienzo de la Antigua Alianza”.

Como Abraham “esperando contra toda esperanza, creyó y fue hecho Padre de muchas naciones”¹⁸⁰, así María, en el instante de la Anunciación, después de haber manifestado su condición de Virgen (“¿cómo será esto, puesto que no conozco varón?”), creyó que por el poder del Altísimo, por obra del Espíritu Santo, se convertiría en la Madre del Hijo de Dios según la revelación del Ángel: “el que ha de nacer será santo y será llamado Hijo de Dios”. Como Abraham (cfr. CEC 54) al comienzo de la

176 Dv, 5.

177 DV, 5.

178 DV, 5.

179 Concilio de Trento, Decr. sobre la justificación, cap. 8; Dz 801.

180 Cfr. Rom, 4,18.

Antigua Alianza creyó en Dios, y se convirtió así en padre de una descendencia numerosa (cfr. Gn 15, 6; Redemptoris Mater, 14). Al comienzo de la nueva alianza también María, con su fe, ejerce un influjo decisivo en la realización del misterio de la Encarnación, inicio y síntesis de toda la misión redentora de Jesús.

La estrecha relación entre fe y salvación, que Jesús puso de relieve durante su vida pública (cfr. Mc 5, 34; 10, 52; etc.), nos ayuda a comprender también el papel fundamental que la fe de María ha desempeñado y sigue desempeñando en la salvación del género humano (AG, 3–IV–1996). También María cuando entregó su virginidad totalmente a Dios, en su cuerpo y alma, debió de salir de todo aquello que le era connatural, “egredere de cognatione tua”; olvidar la casa de su padre, “obliviscere domum patris tuae”, para orientarse hacia una tierra prometida, aún invisible. Ella es la que recibe la palabra de Dios como la luz, con lo que es fuente y principio de toda luz, de todo conocimiento. Su inteligencia acoge esta luz sin querer disimularla o restringirla en modo alguno. He aquí bien patente la actitud filial del niño que recibe un tesoro. La fe es también comprometerse a colaborar con el Señor, como María, en la salvación de los hombres.

4- Estructura del acto de fe.

El *proceso del acto de fe*, analizado a lo largo de los distintos momentos lógicos que interviene en él, *es un tanto complejo*.

a- Va precedido de unos “juicios de credibilidad” que señalan, en un nivel meramente intelectual y teórico, que “esto es creíble porque lo revela Dios”: estos juicios se apoyan en los criterios de credibilidad.

Nada mejor para entenderlo que contemplar el proceso que prepara el primer acto de fe cristiana, el fiat de María al anuncio del ángel, prefigurada – como acabamos de considerar- por la fe de Abraham en la doble promesa de la tierra de Canán y de la descendencia en la que serían bendecidos todos los pueblos de la tierra -en el inicio de la historia de la salvación-, que tiene su vértice y cumplimiento -al llegar la plenitud de los tiempos-, en la fe de la Inmaculada, que trajo al mundo al Salvador prometido, nacido de Mujer. Tal es la descendencia, en singular -el nuevo Adán- prometida a Abraham, nuestro padre en la fe, que no es otra que la descendencia de la mujer –la nueva Eva- del Proevangelio.

Para comprometerse con mayor lucidez con el plan de Dios, para poner su inteligencia a la par que el consentimiento profundo de su voluntad, María formula una pregunta: ¿De qué modo se hará, pues no conozco varón? (Lc 1, 34). La pregunta de María al Ángel, observa San Agustín, no es en absoluto un deseo de justificación para estar segura de la palabra de Dios; no es un replegarse sobre ella misma para ganar tiempo; por el contrario, es el quomodo del niño que, al no comprender, demanda qué es lo que hay que hacer para entrar plenamente en los caminos del Señor. Es, pues, el fruto del amor obediente y temeroso –inspirado por el don de temor– que no quiere arriesgarse a errar y desfigurar la voluntad de Dios: “El Ángel sabe que es el deseo de instruirse y no la desconfianza lo que le inspira esta pregunta y como conoce las disposiciones de su corazón no rehúsa esclarecerlo: “Tu fe es intacta; tu virginidad también lo será. El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra. Esta sombra (umbraculum) es inaccesible a los ardores de la concupiscencia. Por que concibes por la fe; porque serás madre por la fe es por lo que será grande y será llamado Hijo del Altísimo”. (Sermo 291, 3).

No se trata de una objeción, de una semiincredulidad como la de Zacarías (Lc. 1, 20); en ese caso no hubiera recibido una respuesta favorable del Ángel, ni la habría

bendecido Isabel por haber “creído que se cumplirán las cosas que se le han dicho de parte del Señor (1, 45). María es todo impulso hacia Dios y no sabría negar nada, ni dudar de nada. Su pregunta significa: «Si tengo que ser madre, ¿cómo voy a conservar mi virginidad?» Porque esta virginidad no es un estado provisional, sino una voluntad definitiva en su alma. No ve la compatibilidad entre esta virginidad y la misión que le ha sido prometida; y quiera verla para colaborar plenamente con los planes de Dios. Al mismo tiempo, el «varón» que evoca María en este instante no es simplemente el varón en general, sino José: ese hombre tiernamente amado que llena su corazón de mujer. ¿No va a contar para nada en este misterio el hombre que «ella no conoce», en el sentido bíblico y físico de la frase; el hombre al que, sin embargo, ha ligado su destino y en quien piensa continuamente? Detrás de las palabras de María se perfila su amor por José.

El Ángel contesta sólo a la pregunta directamente formulada: El Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra; por eso lo que nacerá será llamado santo, Hijo de Dios (1, 35). (La respuesta complementaria se la dará a José un poco más tarde). También aquí las palabras tienen una profunda resonancia bíblica. El Espíritu descenderá sobre ti, como sobre los hombres escogidos por Dios, como sobre el Mesías, el Emmanuel anunciado; como sobre la comunidad del final de los tiempos. El poder del Altísimo te cubrirá con su sombra, como la nube que precedía a los hebreos en el desierto y que envolvía la Tienda de la Reunión, una nueva Arca de la Alianza de la que nacerá el Mesías sin necesidad de la intervención de un hombre.

María bajo la dirección del Espíritu Santo, se adhiere inmediatamente, sin pedir signos, y el Ángel le ofrece uno por superabundancia. El motivo de su adhesión no es este signo, que es sólo un “ejemplo figurativo”, como dice Santo Tomás. El verdadero motivo de su adhesión aparece bien claro en su respuesta al Ángel: *Fiat mihi secundum verbum tuum*, “hágase en mí según tu palabra”. María crece en la plenitud y profundidad de esta palabra divina en la comprensión humana que tiene de aquella, por lo que no responde: “Acepto ser la madre de Dios” sino *fiat*: anonadamiento y total disponibilidad. (Cf. AG, 3-IV-1996).

“Tratemos de entender –escribe San Josemaría– esa delicada combinación de esclavitud y de señorío. En María no hay nada de aquella actitud de las vírgenes necias, que obedecen, pero alocadamente. Nuestra Señora oye con atención lo que Dios quiere, pondera lo que no entiende, pregunta lo que no sabe. Luego se entrega toda al cumplimiento de la voluntad divina: “he aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra”(Lc 1,38). ¿Veis la maravilla? Santa María, maestra de toda nuestra conducta, nos enseña ahora que la obediencia a Dios no es servilismo, no sojuzga la conciencia: nos mueve íntimamente a que descubramos la libertad de los hijos de Dios (Rm 8,21)”(Es Cristo que pasa, n. 17).

Los motivos de credibilidad, y entre ellos los signos divinos, los milagros, las profecías, no deben ser rechazados ni menospreciados; pero Dios no quiere que estos signos, se conviertan en el “motivo formal” de nuestra adhesión de fe. Dios no puede desear que nuestra fe sea medida por el conocimiento racional y humano que tengamos de estos signos, puesto que entonces nuestra fe, apoyándose directa y esencialmente sobre el conocimiento humano y experimental de tales signos, sería una fe humana y constituiría la prolongación inmediata de nuestro juicio personal y como su conclusión o consecuencia moral. Este es el caso de la fe adquirida por los demonios. Ya no es una fe infusa y divina cuyo motivo propio no puede ser otro que la palabra misma de Dios; la fe divina debe ser directa y formalmente por la misma palabra divina en tanto que nos

ha sido revelada. Pero no debe creerse por ello que haya un desprecio o rechazo del signo: Dios lo ofrece como señal a nuestra razón de su presencia salvífica.¹⁸¹

El *Concilio Vaticano I* después de decir que la fe es una virtud sobrenatural procedente de la gracia divina y de la inspiración del Espíritu Santo, añade:

“Sin embargo para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón (cf. Rom 12, 1) quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos y, ante todo, los milagros y las profecías, que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y ciencia infinita de Dios, son signos ciertísimos de la divina revelación y acomodados a la inteligencia de todos. Por eso, tanto Moisés y los profetas como, sobre todo, el mismo Cristo Señor hicieron y pronunciaron muchos y clarísimos milagros y profecías; y de los apóstoles leemos: <<y ellos marcharon y predicaron por todas partes, cooperando el Señor y confirmando su palabra con los signos que se seguían>> (Mc 16, 20)...>> (DC 1790). <<Es más: la Iglesia por sí misma, es decir, por su admirable propagación, exhibe santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes; por su unidad católica y su invicta estabilidad, es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su divina legación>> (DC 1794)

En cualquier caso, esas razones sólo disponen para recibir la fe, pues, como hemos dicho, en el momento de asentir a una verdad sobrenatural, hace falta una ayuda especial, una elevación al plano de lo sobrenatural, que es la que realiza Dios en el intelecto del hombre mediante la virtud sobrenatural de la fe. Estos razonamientos son los que producen la convicción de que es Dios quien nos comunica unas determinadas verdades. Una vez conseguida esta convicción, ya se comprende que aceptarlas es razonable, siempre que se tenga también una idea clara de quién es Dios, pues entonces se entiende que no puede engañarse ni engañarnos.

Aunque no es necesario que estos razonamientos se den explícitamente en cada uno de los que se disponen a creer, de alguna manera siempre se dan, aunque sea en la forma imprecisa de la mera confianza humana en la sabiduría y buena voluntad de quién nos enseña la fe. Son, “antes que principios generales de demostración, signos personales que arguyen una Presencia: el dedo de Dios está aquí” (Mouroux)¹⁸².

181 Así, la táctica del demonio respecto al creyente es siempre la de confundir los motivos de credibilidad y el motivo divino, sacando a la luz únicamente los motivos de credibilidad, con vista a degradar progresivamente la cualidad propia de la adhesión a la fe, hasta llegar a destruir su carácter divino y a no tener en cuenta más que el aspecto exterior y psicológico de quien se adhiere a la palabra al juzgar que ellos no puede ser de otra manera.

En la respuesta de María al anuncio de Ángel nos encontramos así frente a la fe de los “niños”, la fe de aquellos que no razonan; sino que, por el instinto del Espíritu, el instinto del Amor, creen plenamente, integralmente, en el mensaje de Dios, y que se entregan totalmente al servicio de Dios que les habla: “Señor, vuestro servidor escucha, ¿qué queréis de mí?”. Es la fe que hace entrar en el reino de Dios. Así fue el fiat: el primer y purísimo acto de fe explícitamente cristiano. Cfr. M.D. PHILIPS, *Ibid*.

182 Por supuesto, en ninguna parte está escrito que esta "cognitio naturalis" tenga que ser lograda siempre, o primariamente, en la forma del pensamiento racional, mediante conclusiones. La <<credibilidad>>, por ejemplo, es una cualidad de la persona que, en consecuencia, sólo es conocida en la forma en que se produce, en otros aspectos, el conocimiento de una persona. Naturalmente, el pensamiento que argumenta silogísticamente no tiene demasiadas posibilidades en este campo. Si nosotros dirigimos la mirada a un hombre, hay de una parte la posibilidad de un conocimiento tan rápido, penetrante e inmediato como extraño a cualquier comprobación. Pero no se trata de una simple impresión, sino de un verdadero conocimiento objetivo, es decir, producido en el encuentro con la realidad. Se ha podido decir que siempre que alguien se propone defender la fe frente a los argumentos del racionalismo tiene quizá, antes de ocuparse de dichos argumentos, que plantear la cuestión siguiente: <<¿Cómo conocemos a una persona?>>. J. Pieper, *La fe, en Virtudes fundamentales*, cit. 329. Sobre este tema, J. Ferrer, *Amor y conocimiento*, Actas XLII Reuniones filosóficas Un. Navarra. Cf. www.joaquinferrer.es

b- A estos sigue otro “juicio de credentidad”, que es *especulativo-práctico*, con el que, en razón precisamente de ser Dios quien revela, la inteligencia concluye que “*esto ha de ser creído, pues es revelado por Dios*”. Tanto este juicio como el de credibilidad son una preparación necesaria para el acto de fe.

c- El siguiente momento lógico lo constituye otro “juicio de credentidad” que es ya *práctico-práctico*: “*tengo que creer esto aquí y ahora*”, y para el que hace falta ya la acción de la gracia sobrenatural. Pues siendo el que inclina ya a una acción sobrenatural (el acto de fe), no puede ser simplemente consecuencia de un razonamiento natural.

d- El último es ya *el acto personal de fe propiamente dicho realizado con el concurso de la gracia* en la inteligencia y en la libre voluntad personal que le mueve a asentir: “*creo*”.

4- El hábito infuso de la fe, como luminosa oscuridad.

La fe es luz que Dios nos infunde para alcanzar la vida eterna, que nos capacita para conocer íntimamente a Dios, para reconocer la voz del Buen Pastor de nuestras almas y poder seguir sus mandatos¹⁸³.

“En la fe por la que creemos en Dios, no sólo hay acepción de cosas a las cuales asentimos, sino también algo que *inclina a asentir*, y esto es cierta luz, que es *el hábito de la fe, divinamente infundida en el alma*”¹⁸⁴ es necesario distinguir:

aquello que creemos (las verdades reveladas), que se designa como *fides quae*.
aquello por lo cual creemos (el hábito infundido), que se denomina *fides qua*.

La luz de la fe es superior a la luz de la razón y se añade a ella para confortarla y robustecerla de modo que el hombre pueda conocer cosas más altas. Introduce en el ámbito del conocimiento divino y da a conocer la esencia de Dios -no por evidencia, que eso será en la gloria, sino por testimonio divino- al modo como Dios se conoce a Sí mismo y a todo en El. Por eso “la luz de la fe es... como un sigilo de la Verdad Primera en el alma”.

Se dice que “*la fe es substancia de las cosas que se esperan*”. Aquí hay que entender sustancia –como puntualiza la encíclica Spe salvi de Benedicto XVI- por *incoación*, pues por la fe empezamos a conocer y disfrutar *de lo que un día veremos con la luz gloriosa en el Cielo*¹⁸⁵, otorgará un conocimiento perfecto -cara a cara- de Dios¹⁸⁶. Por otra parte como expresamente dice San Pablo en Heb. 11,1: “la fe es argumento de *lo que no se ve*”. Hay, pues, *oscuridad en ella*: “fides de non visis”.

Cabe, pues, una pregunta: si la fe es luz, y toda luz hace ver, ¿como puede decirse que la fe sea de lo que no se ve?. Esta aparente contradicción se resuelve teniendo en cuenta que llamamos luz, en el orden sensible, a lo que es principio de visión. Análogamente, llamamos luz en el orden intelectual aquello por lo cual conocemos algo. De modo que la fe es luz porque hace conocer sin ver, por testimonio. *En el Cielo, Dios propone las verdades para que sean vistas en sí mismas; en la tierra, en cambio, las propone no para que sean vistas, sino para que sean conocidas a través de su testimonio*. Tanto en un caso como en otro infunde una luz que permite conocer lo sobrenatural pues sin ella no sería posible captar lo divino. *Allí es la luz de la gloria;*

183 Ioh 10,4.

184 In Boet. Tr.1,1,1

185 Cfr. In Heb. XI, lect. 1

186 Cfr. De Ver. q.14, a.1. ad 5 y a.9, ad 2.

aquí, la luz de la fe. Con la primera, el hombre conoce a Dios viéndole, con la segunda le conoce creyéndole; *la luz de la fe no hace ver sino creer:*

creer a Dios, como objeto revelado (*credere Deum*)
creer a Dios, como testigo que refiere las cosas que deben creerse (*credere Deo*)
creer en Dios, como término último del amor que todo acto de fe y confianza supone (*credere in Deum*)¹⁸⁷.

En la fe concurren, pues, una gran luz y una cierta oscuridad: la luz de poseer una gran verdad, que puede llenar nuestra inteligencia y orientar nuestra vida; la oscuridad de no ver claramente aún esa verdad, porque en la tierra aún no vemos a Dios cara a cara.

“Se equivocan lamentablemente los que subrayan tanto la oscuridad de la fe, la inevidencia intrínseca de la verdad revelada y sobrenatural; se equivocan porque la fe es, sobre todo, luz: fuera de la luz de la fe, están las tinieblas, la oscuridad natural ante la verdad sobrenatural y la oscuridad infranatural que es consecuencia del pecado”.(J. Escrivá de Balaguer. Carta 967,33).”Nuestro trato con Dios no es el de un ciego que ansía la luz pero que gime entre las angustias de la oscuridad... esa certeza que nos da la fe hace que miremos lo que nos rodea con una luz nueva, y que, permaneciendo todo igual, advirtamos que todo es distinto, porque todo es expresión del Amor de Dios”¹⁸⁸.

5- Sublimidad del conocimiento sapiencial que otorga la fe.

El conocimiento que otorga la fe sobrenatural posee con eterna propiedad y exclusiva plenitud el título de sabiduría porque juzga y ve las cosas participando de la luz con que las contempla Dios¹⁸⁹.

Se llama sabio en cualquier ciencia al que conoce por las causas más altas. Así, en el ramo de la construcción no se considera sabio al albañil, sino al arquitecto, porque es quién conoce la disposición de todos los elementos y la razón de que unos sean de una manera y otros de otra. En las ciencias humanas, sabio es el filósofo, porque profundiza en lo que es común a todas las cosas -su razón de ente, el ser- y se remonta a la Causa primera. Ahora bien, por encima del conocimiento natural que se puede obtener de Dios, se encuentra el conocimiento que otorga la fe, pues no sólo dice de El lo que con la razón se puede saber a través de las criaturas, sino también aquello que sólo El conoce de sí mismo. Por esto, la fe es sabiduría suprema¹⁹⁰.

La fe nos da a conocer la realidad más alta, Dios mismo, y del modo más perfecto: tal como El se conoce. A su luz se conocen todas las cosas con una dimensión nueva y más noble. La fe descubre el verdadero sentido de las cosas y de los acontecimientos, porque los muestra en su referencia a Dios y en su relación con el fin del hombre. Es el modo más profundo y realista de entender el mundo y la historia: no saca de la realidad, sino que ayuda a entenderla en plenitud, pues las cosas no son como se imagina quien no tiene fe, sino tal como se ven con esta luz¹⁹¹. Si ella, en cambio, escapa al hombre el último y profundo significado de su paso por esta tierra. “Algunos pasan por la vida

187 Cfr. S. Th. II-III, q.2, a.2).

188 Es Cristo que pasa, 142,144.

189 Cfr. I Cor. 2, 6-8; "enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, que Dios predestinó antes de los siglos para gloria nuestra, que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo".

190 Cfr. S. Th. I, q.1, a.6.

191 Mt. 6,25

como por un tunel, y no se explican el esplendor y la seguridad y el calor del sol de la fe”¹⁹².

Dos consecuencias de valor práctico se pueden concluir de este carácter sapiencial supremo de la fe: la seguridad y la función directora, que corresponden propiamente a los hombre de fe. Lo primero, porque la Fe católica “da soluciones a todas nuestras ansiedades, y aquieta el entendimiento y llena de esperanza el corazón”¹⁹³. Lo segundo, porque “dirigir y juzgar corresponden al sabio”...: “En todas las cosas, el que está rectamente dispuesto juzga bien de los casos articulares, de ahí que el Filósofo diga en *V Ethic.* que el hombre virtuoso es regla y medida de los actos humanos, porque en las cosas humanas los casos singulares son tal como el virtuoso considera que son. Y de esta manera el Apóstol dice aquí que ‘el hombre espiritual juzga todo’, porque el hombre tiene ilustrado el entendimiento y ordenado el afecto por el Espíritu Santo, juzga rectamente de todas las cosas que se refieren a la salvación”¹⁹⁴.

En la fe están los criterios fundamentales para juzgar cuál es la certeza y la dignidad de cualquier saber humano, cuál es el sentido y el valor último de cualquier proyecto o ideal.

II. NECESARIA MEDIACIÓN DE LA IGLESIA, MADRE Y MAESTRA, EN LA INFUSIÓN, ORIENTACIÓN Y AUMENTO DE LA FE.

Dios llama a cada persona -única e irrepetible- a la salvación por su propio nombre (“Ego redimi te et vocavi te nomine tuo” Is.43,1). Nadie se salva por nadie, porque nadie decide ni responde por nadie. En ese sentido la santidad es estrictamente personal, no comunitaria. Pero, a cada uno lo llama a la santidad en la convocación que congrega un Pueblo: “Quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituyendo un Pueblo (“Sicut elegit nos in Ipso”, Ef.1,3) que le conociera en la Verdad y le sirviera santamente” (LG,9^a). “El creyente no actúa, por eso, nunca sólo - escribe J.Ratzinger-; creer significa siempre salir del aislamiento”. El acto de la fe teologal, libre respuesta a la llamada de Dios que se revela en Cristo, es siempre un acto eclesial de adhesión a aquellos que han sido llamados, al que corresponde un estructura social, en un “nosotros” cristiano que trasciende al propio yo, cuyo último fundamento es que Dios mismo es un Nosotros”¹⁹⁵.

Sólo desde esta antropología metafísica -personalista y relacional-, que está latente en la Biblia, se alcanza una recta inteligencia de la Iglesia como realización de la “economía salvífica” -y de la “Teología” del Dios que salva, que es Uno, pero no solitario- pues “así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la Salvación de los hombres y se llama Iglesia” (Clemente de A, Pedagogo, 1,6. Cf. CEC,760).

He aquí también el fundamento antropológico radical del misterio sobrenatural de la Iglesia, como el “nosotros” *indispensable en el que acontece la fe salvífica “personal”*. El Dios de la salvación sobrenatural confirma así su obra de la creación primera, <<recreándola>> en el <<nosotros>> salvífico de la <<nueva creación en Cristo>>. Lo mismo que hace de cada uno de nosotros, un ser único e inalienable. Eso mismo nos hace a todos seres *constitutivamente sociales y sedientos de comunidad*. Lo que contituye cada vida humana en una síntesis de intimidad y apertura, es lo que nos

192 Camino 575

193 ib. 582

194 In I Cor. II, lect. 3 . Cfr. S. Th. I, q.1, a.6

195 J. Ratzinger, Iglesia, Ecumenismo y política, p.31. Cf. CEC 166 y 167.

destaca de la naturaleza y nos permite atender a la amorosa llamada para ser y sentirnos hijos de Dios en la Iglesia de Cristo”.

El hombre, en efecto, no es una mónada aislada. San Josemaría E. lo expresó en fórmula feliz: “no somos ninguno de nosotros un verso suelto, sino que formamos parte de un mismo poema épico, divino”. Ningún hombre está encerrado en sí mismo, ninguno puede vivir sólo para sí y por sí. Escribe acertadamente J. Ratzinger que “*recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi yo pero al que le pertenece*”. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; por aquellos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el tú soy yo-mismo. Se cumple así la ley de la nueva creación en Cristo que eleva al hombre respetando y potenciando su naturaleza -síntesis de intimidad y apertura- a una dignidad sobrenatural trascendente al dinamismo de su espíritu creado, pero respecto a la cual es, sin embargo, “obedencialmente” capaz; en tanto que, si bien es entitativamente finito, intencionalmente es infinito: capaz de vivir la infinitud del ser.

La fe es, pues, un acto personal: la respuesta libre del hombre a la iniciativa de Dios que se revela. Pero la fe no es un acto aislado. Nadie puede creer solo, como nadie puede vivir solo. Nadie se ha dado la fe a sí mismo, como nadie se ha dado la vida a sí mismo. El creyente ha recibido la fe de otro, debe transmitirla a otro. Nuestro amor a Jesús y a los hombres nos impulsa a hablar a otros de nuestra fe. Cada creyente es como un eslabón en la gran cadena de los creyentes. Yo no puedo creer sin ser sostenido por la fe de los otros, y por mi fe yo contribuyo a sostener la fe de los otros. (CEC 166)

“El acto de la fe de los profetas y apóstoles con relación a las cosas que les reveló directamente el mismo Dios, se apoyaba y resolvía -sin más- en la autoridad del mismo Dios, conocida infaliblemente por ellos mediante la luz profética”. Pero *quienes no reciben directamente del mismo Dios la revelación sobrenatural, han de apoyar su fe en la autoridad de Dios que revela, conocida ciertamente por la proposición infalible de la Iglesia, cuya autoridad infalible para proferir las verdades de la fe consta con toda certeza por los motivos de credibilidad.* Sin la proposición de la Iglesia no podríamos conocer infaliblemente las verdades que Dios ha revelado, aunque leyéramos la Sagrada Escritura y conociéramos íntegramente todo el depósito de la tradición. Porque nadie podría garantizarnos de manera infalible que interpretábamos rectamente y en su verdadero sentido las verdades divinas contenidas en la Sagrada Escritura y en la tradición; sin cuya garantía infalible podríamos confundir lo verdadero con lo falso y hacer imposible la fe verdadera y sobrenatural. Esta es la razón del desbarajuste dogmático que reina en los protestantes que admiten o rechazan lo que les parece ver en la Sagrada Escritura sin otro control ni guía que su propia razón y libre examen.

La intervención de la Iglesia se limita a garantizarnos infaliblemente el verdadero sentido y alcance de la divina revelación; pero *el motivo formal por el que creemos aquellas verdades no es la autoridad de la Iglesia, sino la autoridad misma de Dios, garantizada por la proposición infalible de la Iglesia cuya autoridad infalible para proponer las verdades de la fe consta con toda certeza por los motivos de credibilidad, especialmente los milagros, las profecías y ña Iglesia por sí misma.*

La Iglesia es la primera que cree, y así conduce, alimenta y sostiene mi fe. La Iglesia es la primera que, en todas partes, confiesa al Señor (“Te per orbem terrarum sancta confitetur Ecclesia”, cantamos en el Te Deum), y *con ella y en ella somos impulsados y llevados a confesar también*: “creo”, “creemos”. Por medio de la Iglesia recibimos la fe y la vida nueva. en Cristo por el bautismo. En el *Rituale Romanum*, el ministro del bautismo pregunta al catecúmeno: “¿Qué pides a la Iglesia de Dios?” Y la

respuesta es: “La fe”. “¿Qué te da la fe?” “La vida eterna”. La salvación viene solo de Dios; pero puesto que recibimos la vida de la fe a través de la Iglesia, ésta es nuestra madre: “Creemos en la Iglesia como la madre de nuestro nuevo nacimiento, y no en la Iglesia como si ella fuese el autor de nuestra salvación” (Fausto de Riez, Spir. 1,2). Porque es nuestra madre, es también la educadora de nuestra fe). (CEC 168-9)

REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

A. Royo Marín propone una serie de *fórmulas breves, precisas y exactas*. que sintetizan admirablemente el análisis interno del acto de fe sobrenatural que hemos expuesto aquí en sus diversas dimensiones:

a) *Dispositivamente* el acto de fe se apoya en los motivos de credibilidad que nos certifican la divina autoridad de la Iglesia.

b) *Directivamente* se apoya en la autoridad de la Iglesia, que nos propone infaliblemente —como *Maestra*— las verdades que hay que creer (*fides quae*) como reveladas por Dios.

c) *Formalmente* se apoya exclusivamente en la autoridad del mismo Dios, que revela, en el que no cabe error o el engaño.

d) *Eficientemente* procede de *la gracia* e inspiración de Dios influyendo en el entendimiento y en la voluntad de la persona del creyente (*fides qua*)

e) A través de la mediación sacramental de la Iglesia nuestra Madre; con una maternidad —añado yo— derivada la maternidad espiritual de María Corredentora.

CAPÍTULO VIII

NEXO ENTRE RELIGIÓN Y REVELACIÓN

Epistemología de los signos de credibilidad.

A la divina revelación sobrenatural judeo—cristiana el hombre responde —acabamos de ver— por la fe teologal. Ahora bien: si todo es fe, no hay fe.

“El significado de la fe es participar en el conocimiento de alguien que sabe. Por tanto, si no hay nadie que vea y que sepa, no puede haber con razón nadie que crea. La fe no se puede legitimizar ella misma sino sólo en virtud de que exista alguien que conozca por sí mismo aquello que hay que creer y de que haya algún enlace con ese alguien. Si al hombre le está impedido conquistar con sus fuerzas naturales un saber, de la índole que sea, acerca de que Dios existe, que es la misma verdad, que nos ha hablado efectivamente, y de lo que dice y significa ese hablar divino, entonces es igualmente imposible la fe en la revelación como un acto humano. Si todo ha de ser fe, entonces no hay fe alguna. Exactamente esto es lo que nos dice la antigua doctrina de los preambula fidei; los presupuestos de la fe no son una parte de lo que el creyente cree; pertenecen, más bien, a aquello que él sabe o, por lo menos, tiene que poder saberlo. Por ejemplo: la credibilidad de aquel a quien se cree no puede tener que ser creída a su vez. Es preciso que se la pueda conocer; saber que es digno de la fe”¹⁹⁶.

Para poder creer en ella, necesito poder saber que Dios existe (y todos lo pueden saber, al menos, al nivel de la experiencia religiosa, del conocimiento metafísico

¹⁹⁶ Cf. J. PIEPER, Las virtudes fundamentales, Madrid 1981, 327.

espontáneo y precientífico que lo hace posible: no todos son filósofos expertos en teodicea, ni genios religiosos especialmente dotados para la mística, como ciertos gurús o determinados grandes santos del cristianismo), y concebirlo de modo tal que sea posible ese diálogo interpersonal en que consiste el acontecimiento sobrenatural de la revelación.

Necesito también poder saber y comprobar —para poder creer razonablemente—, la credibilidad —el carácter fideligno— del testimonio judeocristiano, en su historia, por los signos extraordinarios que atestiguan en él la presencia salvífica de Dios, y sobre todo su presencia actual en la Iglesia, signo eficaz de que Dios Padre sale a mi encuentro, en la fraternidad en Jesucristo, de creyentes en El, por la fuerza operativa del Espíritu. Los motivos de credibilidad son necesarios, para fundamentar el acto de fe, puerta de la vida sobranatural que se consumará en la visión beatificante de la Jerusalén celestial¹⁹⁷.

Urge reivindicar la capacidad de la razón para discernir los signos de credibilidad de la Revelación histórica de Dios en Jesucristo presente en su Iglesia. La mayor parte no tienen la oportunidad o la capacidad de acceder a una exposición científica de argumentos históricos de los milagros y profecías que la hacen creíble (porque prueban racionalmente su origen divino, disponiendo a creer). También aquí nos encontramos —originariamente— con un tipo de conocimiento no nocional, sino por inclinación, parecido al modo de llegar a la convicción de la noticia originaria de Dios precientífica o de alcanzar la comprensión del otro, que es un conocimiento por connaturalidad.

La convicción de que Dios se revela y sale al encuentro del hombre, será originariamente —y en la mayoría de los casos, quizá exclusivamente— también del tipo de conocimiento por connaturalidad (que estudiamos en el capítulo II de la 1 parte): el descubrimiento de su presencia salvífica a través de unos signos extraordinarios —inexplicables por el juego de factores explicativos intramundanos propios de la experiencia ordinaria—, que responden más allá de toda expectativa y aspiración, a los interrogantes de quien buscaba el sentido último de su vida; pero en continuidad con ellas se experimentan originariamente como dirigidos personalmente a cada uno de los hombres según sus características irreductiblemente personales (lo que para unos es claramente signo trascendente a la experiencia ordinaria de Dios que le sale al encuentro invitándole a creer, podría ser irrelevante para otro)¹⁹⁸. Aquellos signos son originariamente antes que demostraciones científicas, señales de una presencia captada por la razón humana, por espontánea connaturalidad con una actitud personal, de inteligencia atenta y buena voluntad: (voluntad de verdad, que requiere en ocasiones no poco coraje).

Los signos de la presencia salvífica personal de Dios que sale al encuentro de hombre, se captan, pues, con el mismo tipo de conocimiento que permite acceder a la

¹⁹⁷ El motivo de creer no radica en el hecho de que las verdades reveladas aparezcan como verdaderas e inteligibles a la luz de nuestra razón natural. Creemos "a causa de la autoridad de Dios mismo que revela y que no puede engañarse ni engañarnos". Sin embargo, para que el homenaje de nuestra fe fuese conforme a la razón, Dios ha querido que los auxilios interiores del Espíritu Santo vayan acompañados de las pruebas exteriores de su revelación" (ibíd., DS 3009). Los milagros de Cristo y de los santos (cf Mc 16, 20; Hch 2, 4), las profecías, la propagación y la santidad de la Iglesia, su fecundidad y su estabilidad "son signos ciertos de la revelación, adaptados a la inteligencia de todos", "motivos de credibilidad que muestran que el asentimiento de la fe no es en modo alguno un movimiento ciego del espíritu" (Cc. Vaticano I: DS 3008—3010).

¹⁹⁸ Las numerosas obras muy difundidas de Luigi GIUSANI, publicadas en español por Ediciones Encuentro, desarrollan vigorosamente esa idea de fondo, fundamental para la apología de la fe, y disponen al encuentro liberador con Cristo en la experiencia de comunión fraterna, signo de su presencia en la Iglesia.

libre manifestación de una intimidad personal, que no se logra por un frío análisis racional ni por demostración silogística, sino por aquella inefable comprensión propia de la connaturalidad en el amor, de mayor alcance noético¹⁹⁹ y fuerza de la convicción que el estudio científico de las argumentaciones de la Teología fundamental pudiera lograr. Este último debiera ser su connatural derivación con vistas a reafirmar —hacer más firme— el fundamento racional que hace creíble en fe, justificándola así ante las posibles objeciones de la “ciencia de falso nombre” y disponiéndola al homenaje del entendimiento y la voluntad a la Revelación, en que ella consiste, de un modo más reflexivo.

En ocasiones, el encuentro con Dios en Jesucristo, acontece de modo extraordinario; por una irrupción señorial del Espíritu que provoca una conversión instantánea (piénsese en el encuentro de Damasco en el que Saulo pasó a ser en un segundo “Pablo”, preparándole a ser el apóstol de los gentiles, “vaso de elección en la presencia divina”, y “segregado para tal destinación “ab aeterno” desde el seno de su madre” (Gal 1, 15) en el proceso histórico de su vocación divina). En este caso los signos de credibilidad vehiculan una experiencia de orden místico sobrenatural, supraconsciente y metacientífica y —aunque captados como tales por la razón natural— participan de su inefabilidad. La convicción de haber sido visitado por el Dios vivo, de orden sobrenatural, asume, perfeccionándola, la certeza propia del saber natural de su credibilidad; la cual —a su vez— justifica aquélla ante el cuestionamiento posible de la razón que pudiera sobrevenir más tarde, acerca de su origen divino, apoyándose en el recuerdo de la experiencia —inexplicable por factores de explicación intramundanos— del “hecho extraordinario”. (Así denominó su propia conversión el hasta entonces agnóstico Manuel García Morente)²⁰⁰.

199 "El amor es sapientísimo", y hace posible un verdadero conocimiento "por modo de inclinación" de quien tiene "los ojos dilatados por el amor", como solía repetir Monseñor Alvaro del PORTILLO, haciéndose eco de las enseñanzas del Beato JOSEMARÍA ESCRIVÁ.

"Por supuesto, en ninguna parte está escrito que esta *cognitio naturalis* tenga que ser lograda siempre, o primariamente, en la forma del pensamiento racional, mediante conclusiones. La credibilidad, por ejemplo, es una cualidad de la persona, que en consecuencia, sólo es conocida en la forma en que se produce, en otros aspectos, el conocimiento de una persona. Naturalmente, el pensamiento que argumenta silogísticamente no tiene demasiadas posibilidades en este campo. Si nosotros dirigimos la mirada a un hombre, hay de una parte la posibilidad de un conocimiento tan rápido, penetrante e inmediato como extraño a cualquier comprobación. Pero no se trata de una simple impresión, sino de un verdadero conocimiento, es decir, producido en el encuentro con la realidad. Se ha podido decir que siempre que alguien se propone defender la fe frente a los argumentos del racionalismo, tiene, quizá, antes de ocuparse de dichos argumentos, que plantear la cuestión siguiente: ¿Cómo conocemos a una persona?" (J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 329)

200 Los motivos de credibilidad, y entre ellos, los signos divinos, los milagros, las profecías, no deben ser rechazados ni menospreciados; pero Dios no quiere que estos signos, se conviertan en el "motivo formal" de nuestra adhesión de fe. Dios no puede desear que nuestra fe sea medida por el conocimiento racional y humano que tengamos de estos signos, puesto que entonces nuestra fe, apoyándose directa y esencialmente sobre el conocimiento humano y experimental de tales signos, sería una fe humana y constituiría la prolongación inmediata de nuestro juicio personal y como su conclusión o consecuencia normal. Este es el caso de la fe adquirida por los demonios. Ya no es una fe infusa y divina cuyo motivo propio no puede ser otro que la palabra misma de Dios: la fe divina debe ser medida directa y formalmente por la misma palabra divina en tanto que nos ha sido revelada.

Aunque no es necesario que estos razonamientos se den explícitamente en cada uno de los que se disponen a creer, de alguna manera siempre se dan, aunque sea en la forma imprecisa de la mera confianza humana en la sabiduría y buena voluntad de quien nos enseña la fe. Son —como dice J. PIEPER (Ibid)— antes que principios generales de demostración, signos personales que arguyen una presencia: "el dedo de Dios está aquí".

Sólo en ese sentido cabe entender la afirmación del Cardenal Ratzinger: “soy de la opinión de que ha naufragado ese racionalismo neoescolástico, [y por ende y con mayor motivo aún, la escolástica] que, con una razón totalmente independiente de la fe, intentaba reconstruir con una pura certeza racional los *praeambula fidei*”²⁰¹.

Se refiere, sin duda, a la necesidad de poner el acento en la convicción originaria precientífica —o, de orden místico o metacientífico— de la credibilidad del testigo, que ordinariamente no adviene por el estudio de tratados científicos clásicos de Teología fundamental, sino por connaturalidad con una actitud religiosa de inteligencia abierta con voluntad de verdad, receptiva a las activaciones de la gracia de Cristo que alcanzan, de una u otra forma, a todos los hombres.

Aquel saber racional científico no está al alcance de la mayoría. Exigirlo sería abusivo y denotaría una gnoseología “racionalista” poco acorde con los hechos. De ninguna manera deben interpretarse esas palabras, como si fuera inalcanzable o inútil la pura certeza racional de los *praeambula fidei* que vehicula el encuentro sobrenatural con Dios propio de la fe. La gracia —que a todos se ofrece, si es libremente acogida— no suple el ver poco, sino que permite ver mejor a la inteligencia natural, pues la purifica y la potencia en su propio dinamismo natural.

La función de la Teología fundamental es, pues, reafirmar con razones comunicables universalmente —“científicamente”— válidas lo razonable de la decisión de creer. Pero ordinariamente sus argumentaciones reafirman una previa convicción, de orden “precientífico” —apoyada racionalmente en señales percibidas como una llamada personal a creer— o quizá “metacientífico” —si se trata de una conversión instantánea vivida como gracia mística extraordinaria—. Pero si estas últimas tienen la ventaja de lo vivencial, son ordinariamente incommunicables y quizá escandalosas para quién no ha tenido una experiencia semejante.

Por eso de ninguna manera deben interpretarse esas palabras de Ratzinger —doy por supuesto que no es esa su intención— como si fuera inalcanzable o inútil, la pura certeza racional de los *praeambula fidei*. ¿No equivaldría esto a afirmar que el conocimiento metafísico es imposible? ¿Y no es éste precisamente el postulado kantiano que el Card. Ratzinger ha criticado con tanto énfasis, en éste como en tantos otros escritos?

La iglesia ha enseñado y defendido durante dos mil años la posibilidad de justificar racionalmente el acto de fe, comenzado por su divino Fundador, que apela a la razón (Jn 10, 37—38: “si no queréis creerme a Mí, creed a mis obras”), siguiendo por los Apóstoles (cfr. I Pedr. 3,15; Rom. 12,1, etc.), los Apologistas, que defendieron la credibilidad del Cristianismo con argumentos de pura razón, y los Padres de la Iglesia (San Agustín: *ratio antecedit fidem*, “la razón precede a la fe”), hasta llegar al Concilio Vaticano I (“la recta razón demuestra los fundamentos de la fe”, Denz, 1799) y Pío XII, quién en vísperas del Vaticano II, contra los que negaban el carácter racional de la “credibilidad” de la fe cristiana (*Humani Generis*, Denz. 2319), ratifica que “se puede probar con certeza el origen divino de la religión cristiana con la sola la luz natural de la razón”. Está, pues, fuera de duda para un católico que la credibilidad de la Revelación se prueba con argumentos de pura razón. Es una verdad de fe.

En cualquier caso, esos signos (razones) sólo disponen para recibir la fe, pues en el momento de asentir a una verdad sobrenatural hace falta una ayuda especial, una elevación al plano sobrenatural, que es la que realiza Dios en el intelecto del hombre mediante la virtud sobrenatural de la fe.

201 J. RATZINGER, Situación actual de la fe y la teología, conferencia a los presidentes de comisiones episcopales de Iberoamérica, en “*Observatore Romano*” ed, esp., I—XI—1996, que ha tenido una extraordinaria difusión y eco.

En este conocimiento —previo a la fe— que discierne los signos del origen divino de aquella Revelación sobrenatural, se establece el nexo entre los dos triples accesos a Dios (los originarios y sus correlativas complementarias y connaturales derivaciones, de carácter respectivamente natural y sobrenatural). Es, en definitiva, el ejercicio de la razón, en virtud de su óptica apertura a lo sobrenatural —“potencia obediencial— (así llamada por la tradición teológica), el que nos pone en el umbral del encuentro con Jesucristo en la fe. Es él el que dispone a recibir el don salvífico de la Revelación en Jesucristo aceptada en el don infuso de la fe —aunque se den simultáneamente, no pocas veces, en el tiempo—, cuya consumación será —en el que perseverare hasta el fin en una vida de fe (llamada a un crecimiento incesante de piedad y doctrina, mediante la contemplación mística y el estudio de la auténtica teología que conducen a la progresiva identificación con Cristo)—, la plenitud de la filiación divina en la Jerusalén celestial: la visión beatífica. A esa plenitud beatificante nos encamina la fe teologal “que obra por la caridad” (Gal. 3,14):”sin otra luz ni guía, que sólo la que en mi corazón ardía”²⁰².

1.El conocimiento por connaturalidad de la credibilidad del testigo.

Según la antigua doctrina de los *preambula fidei*; los presupuestos de la fe no son una parte de lo que el creyente cree; pertenecen, más bien, a aquello que él sabe o, por lo menos, tiene que poder saberlo. Por ejemplo: la credibilidad de aquel a quien se cree no puede tener que ser creída a su vez. Es preciso que se la pueda conocer; saber que es digno de fe”.

A la divina revelación divina sobrenatural judeocristiana el hombre responde por la fe teologal. Ahora bien: si todo es fe, no hay fe (indica acertadamente J. Pieper). Para poder creer en ella, necesito poder saber que Dios existe (y todos lo pueden saber, al menos, al nivel de la experiencia religiosa, del conocimiento metafísico espontáneo y precientífico que lo hace posible). Necesito también poder saber y comprobar —para poder creer razonablemente—, la credibilidad —el carácter fideligno— del testimonio judeocristiano, en su historia, por los signos extraordinarios que atestiguan en él la presencia salvífica de Dios, y sobre todo su presencia actual en la Iglesia, signo eficaz

²⁰² SAN JUAN DE LA CRUZ, *La noche oscura*, estrofa 2. La vida mística no es otra cosa que “el Reino dentro de mí” (Lc 17, 21); la vida eterna ya comenzada por los dones del Espíritu Santo, que —con la caridad— permanecerán en el cielo (Cfr. Jean Miguel GARRIGUES, prólogo a la reciente reedición de la trad. de Raïsa Maritain del clásico —y excelente— tratado de JUAN DE STO. TOMÁS, *Sobre los dones del Espíritu Santo*, París 1997).

“*Gratia, incoatio gloriae*” (*sperandarum rerum substantiae* He, 11,1). “*Gloria, consumatio gratiae*”. En sustancia, son la misma realidad: el misterio de “la vida eterna” participada de Dios en Cristo por obra del Espíritu Santo. “Esta es la vida eterna: que te conozcan a tí, único Dios verdadero, y a su enviado, Jesucristo” (Jn 17,3) Ahora, por la luminosa oscuridad de la fe. En su consumación escatológica, en la claridad radiante de la visión. La fe es luz que Dios nos infunde para alcanzar la vida eterna, que nos capacita para conocer íntimamente a Dios, para reconocer la voz del Buen Pastor de nuestras almas y poder seguir sus mandatos (Jn 10, 4).

En la fe concurren, pues, una gran luz y una cierta oscuridad: la luz de poseer una gran verdad, que puede llenar nuestra inteligencia y orientar nuestra vida; la oscuridad de no ver claramente aún esa verdad, porque en la tierra aún no vemos a Dios cara a cara. Pero, como observa justamente el Beato Josemaría Escrivá: “Se equivocan lamentablemente los que subrayan tanto la oscuridad de la fe, la inevidencia intrínseca de la verdad revelada y sobrenatural; se equivocan porque la fe es, sobre todo, luz; fuera de la luz de la fe, están las tinieblas, la oscuridad natural ante la verdad sobrenatural y la oscuridad infranatural que es consecuencia del pecado”. (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Carta*, 1967,33. “Nuestro trato con Dios no es el de un ciego que ansía la luz pero que gime entre las angustias de la oscuridad... esa certeza que nos da la fe hace que miremos lo que nos rodea con un luz nueva, y que, permaneciendo todo igual, advirtamos que todo es distinto, porque todo es expresión del Amor de Dios” (Es Cristo que pasa, 142, 144).

de que Dios Padre sale a mi encuentro, en la fraternidad en Jesucristo, de creyentes en El.

“La credibilidad es una cualidad de la persona, que en consecuencia, sólo es conocida en la forma en que se produce, en otros aspectos, el conocimiento de una persona (que antes exponíamos). Naturalmente, el pensamiento que argumenta silogísticamente no tiene demasiadas posibilidades en este campo. Si nosotros dirigimos la mirada a un hombre, hay de una parte la posibilidad de un conocimiento tan rápido, penetrante e inmediato como extraño a cualquier comprobación. Pero no se trata de una simple impresión, sino de un verdadero conocimiento, es decir, producido en el encuentro con la realidad. Se ha podido decir que siempre que alguien se propone defender la fe frente a los argumentos del racionalismo, tiene, quizá, antes de ocuparse de dichos argumentos, que plantear la cuestión siguiente: ¿Cómo conocemos a una persona?”.²⁰³

También aquí nos encontramos —originariamente— con un tipo de conocimiento no nocional, sino por inclinación, parecido al modo de llegar a la convicción de la noticia originaria de Dios precientífica o de alcanzar la comprensión del otro, que es un conocimiento por connaturalidad. Aquellos signos son, originariamente, antes que demostraciones científicas, señales de una presencia personal captada por la razón humana, por espontánea connaturalidad con una actitud personal, de inteligencia atenta y buena voluntad: (voluntad de verdad, que requiere en ocasiones no poco coraje).

Los signos de la presencia salvífica personal de Dios que sale al encuentro de hombre, se captan, pues, con el mismo tipo de conocimiento que permite acceder a la libre manifestación de una intimidad personal, que no se logra por un frío análisis racional ni por demostración silogística, sino por aquella inefable comprensión propia de la connaturalidad en el amor, de mayor alcance noético²⁰⁴ y fuerza de la convicción que el estudio científico de las argumentaciones que la Teología fundamental pudiera lograr. La función de esta última —sería un error grave minusvalorarla— es complementaria de aquélla: dotarla de firme certeza apodíctica; comunicable de modo científico y universalizable; y —eventualmente— favorecer una disposición moral de apertura a la verdad trascendente que permite aquella advertencia connatural y vitalmente convincente de la credibilidad de los signos de una presencia del “Deus absconditus” en la historia de la salvación²⁰⁵ que dispone a la libre acogida del don sobrenatural de la fe salvífica.

3. Cristo venido en la carne, muerto y resucitado, acreditación suprema de la revelación divina en el que convergen todos otros signos de credibilidad, y dogma fundamental en el que se recapitulan todos los misterios del cristianismo²⁰⁶.

Veamos a continuación cómo —en su acontecer histórico y en su presencialidad metahistórica— el misterio pascual es la culminación y acreditación suprema de la Revelación.

“La resurrección de Cristo está estrechamente unida con el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios: es su cumplimiento, según el eterno designio de Dios. Más aún, es la coronación suprema de todo lo que Jesús manifestó y realizó en toda su vida, desde el nacimiento a la pasión y muerte, con sus obras, prodigios, magisterio, ejemplo de una vida

²⁰³ J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, 329.

²⁰⁴ “El amor es sapientísimo”, y hace posible un verdadero conocimiento “por modo de inclinación” de quien tiene “los ojos dilatados por el amor”, como solía repetir Monseñor Alvaro del PORTILLO, haciéndose eco de las enseñanzas del Beato JOSEMARÍA ESCRIVÁ.

²⁰⁵ Cfr. *mi Filosofía de la religión*, Madrid 2001, c. VI.

²⁰⁶ Así se expresa V. SOLOVIEV en *Le développement dogmatique dogmatique de l’Eglise*, París 1991, 90 ss.

perfecta, y sobre todo con su transfiguración. El nunca reveló de un modo directo la gloria que había recibido del Padre antes que el mundo fuese (Jn 17, 5), sino que ocultaba esta gloria con su humanidad, hasta que se despojó definitivamente (cfr. Flp 2, 7–8) con la muerte en la cruz.

“En la resurrección se reveló el hecho de que en Cristo reside toda la plenitud de la Divinidad corporalmente (Col 2, 9; cfr. 1, 19). Así, la Resurrección completa la manifestación del contenido de la Encarnación. Por eso, podemos decir que es también la plenitud de la Revelación. Por lo tanto, ella está en el centro de la fe cristiana y de la predicación de la Iglesia”²⁰⁷.

Es como “la clave de bóveda de todo el edificio de la revelación (...). Toda la predicación de la Iglesia, desde los tiempos apostólicos, o a través de los siglos y de todas las generaciones, hasta hoy, se refiere a la resurrección, y saca de ella fuerza impulsora y persuasiva, así como todo su vigor” (Beato JUAN PABLO II, *Ibid.*).

La resurrección de Jesucristo es, pues, al mismo tiempo punto culminante de la historia de la salvación y, por tanto, objeto central de la fe, que implica –como clave de bóveda y coronación de todo el edificio de la revelación– todos los misterios revelados; y su acreditación como motivo supremo de credibilidad de la misma.

4. Los milagros físicos, intelectuales (vaticinios proféticos) y morales son como señales de resurrección, en tanto que se ordenan en la intención del plan salvífico de Dios a aceptar el signo por excelencia: el signo de Jonás que a él se anticipan – participando de su virtualidad salvífica– y en él convergen.

Todos los otros signos de credibilidad –milagros y profecías– convergen en el “signo de Jonás. Son “gestos”, “prefiguraciones”, o “anuncios” que anticipan la resurrección del Señor de entre los muertos y convergen en ella; así es como interpreta Jesús la ley y los profetas en su conversación con los discípulos de Emaús.

La resurrección es, por ello, el fundamento de la fe cristiana: la confirmación de todo lo que el Señor había “hecho y enseñado” y de su propia divinidad; de que era verdad, lo que había afirmado: “antes de que Abraham existiera, Yo soy” (Jn 8, 58). Yo soy: YHWH, el Hijo de Dios.

Como acreditación suprema de la fe, está conectada con una serie de signos históricos atestiguados por el Nuevo Testamento, tales como la muerte de Jesús, la situación de los discípulos, la sepultura, el sepulcro vacío, el primer anuncio a las mujeres, las apariciones, la comunidad reunida, germen de la Iglesia (nacida “quasi in occulto” del costado abierto de Cristo, y manifestada como tal en Pentecostés), la primera predicación apostólica²⁰⁸.

2. El deseo natural de ver a Dios es condicional e ineficaz. La visión inmediata de Dios supera la natural capacidad cognoscitiva del alma humana y es, pues, sobrenatural y necesita por ello ser elevada y confortada la inteligencia por la luz de la gloria. El problema del sobrenatural.

La razón con sus solas fuerzas no puede demostrar la existencia de la visión beatífica, porque es un don gratuito que depende del libre arbitrio de Dios. No es debido a nuestra naturaleza, ni a la de los ángeles, como taxativamente ha afirmado la Iglesia contra Baio (Dz, 1001–1004, 1021–1024). No solamente es gratuita, en el sentido en que lo es ya el milagro, como preternatural, sino, como la gracia que ella supone, un misterio esencialmente sobrenatural, trascendente a toda naturaleza creada y creable.

207. Beato JUAN PABLO II, “Audiencia general”, 8–III–1989, 9.

208. Cfr. S. PIÈ I NINOT, *Tratado de Teología fundamental*, Salamanca 1989, 285 ss. (2ª ed. 2001, muy reformada y ampliada). Sobre las apariciones pospascuales en los 40 días previos a la Ascensión, véase el resumen CEC nn. 641 a 645.

El concilio de Vienne (1311/12) condenó los errores de los begardos y beguinos: “Quod anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum”; Dz 475. Según doctrina general de los teólogos, la visión inmediata de Dios es sobrenatural para todo intelecto creado y creable (absolutamente sobrenatural).

La Sagrada Escritura testimonia que el conocimiento inmediato de la esencia divina es inasequible para la razón natural. San Pablo, en I Tim 6,16, nos dice: “Dios habita en una luz inaccesible; nadie le vio ni podrá verle”. La intuición de la esencia divina es algo que por su naturaleza corresponde únicamente a Dios, es decir, a las Personas divinas. Dice el Evangelio de San Juan I, 18: “A Dios nadie le ha visto jamás; el Dios unigénito (Vulg.: Hijo), que ésta en el seno del Padre, ése nos le ha dado a conocer”; cf. Mt 11,27; Joh 6,46; I Cor 2,11.

Se puede probar especulativamente el carácter absolutamente sobrenatural de la visión inmediata de Dios apoyándonos en el siguiente principio: “Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis”. Tal es el conocimiento cual es la naturaleza del que conoce.

No obstante, cabe mostrar razones de conveniencia de la posibilidad y de la existencia de la visión beatífica, fundadas, de una parte en la imagen de Dios en el hombre, es decir, en la inmaterialidad del alma (“finitus capax infiniti” por su apertura al ser), y de otra en la omnipotencia de Dios (es el tema de la potencia obediencial).

“El objeto de la inteligencia es la esencia o naturaleza de las cosas. Así, cuando conocemos un efecto, hay en nosotros un deseo natural de conocer la esencia o la naturaleza de su causa. Por consiguiente, si no podemos llegar a conocer la esencia de la Causa primera, sino sólo su existencia, este deseo natural no será plenamente satisfecho y el hombre no será perfectamente feliz”²⁰⁹. Este deseo natural no podría ser un deseo eficaz o de exigencia, porque la visión beatífica es un don gratuito, como la Iglesia ha afirmado contra Baio (Dz 1021), sino que es un deseo condicional e ineficaz: si a Dios le place concedernos este don gratuito; al modo como el campesino desea la lluvia, si la Providencia quiere concederla. Según H. de Lubac²¹⁰, la doctrina tradicional del “desiderium naturale videndi Deum” supone que Dios no puede no conceder la ordenación a la visión, pero que la da como don. Pío XII en la encíclica *Humani generis*, salió al paso de esta concepción, enseñando que sólo se salva la verdadera gratuidad del orden sobrenatural, si se afirma que Dios puede crear una creatura intelectual y no destinarla a la visión de Dios.

La luz de la gloria consiste en un perfeccionamiento sobrenatural y permanente de la facultad cognoscitiva del hombre, con el cual queda internamente capacitada para realizar el acto de la intuición inmediata del misterio de Dios en su intimidad trinitaria.²¹¹

La luz de la gloria (*lumen gloriae*) es tan necesaria para el modo de conocer propio del estado de glorificación –de gracia consumada en visión propia de los ciudadanos del Cielo– como la luz de la razón lo es para el modo propio del estado de naturaleza, y como la luz de la fe lo es para el modo de conocer de las realidades sobrenaturales que es propio del estado de elevación a la vida sobrenatural de la gracia, *mientras peregrinamos en el claroscuro* que le es propio hacia su plena consumación en la vida bienaventurada en la claridad radiante y el gozo de la visión: “entra en el gozo de tu Señor”. Ontológicamente hay que definirla –de modo analógico, se entiende– como *un hábito sobrenatural infuso que viene a suplantar al hábito de la fe (“lumen fidei”)*. Esta expresión de luz de la gloria (“lumen gloriae”) que se halla por primera vez en San Buenaventura y en Santo Tomás, está inspirada en el salmo 35, 10: “In lumine tuo videbimus lumen” (en tu luz veremos la luz).

209. Cf. C. Gentes, L. III, c. 50; cf. S. Th. I, q. 12, a. 1.

210. H. De LUBAC, *Surnaturel*, Aubier, París 1946. El misterio de lo sobrenatural, Encuentro, Madrid 1991. Puede verse un acertado resumen del estado de la cuestión en J. L. LORDA, *Antropología teológica*, Eunsa, Pamplona 2009. Cf. también sobre esta controvertida temática el “excursus” sobre K. Rahner (infra, al final de la II parte).

211. S. Th. I 12, 5 ad 2.

CAPÍTULO IX

APTITUD DEL PENSAMIENTO Y EL LENGUAJE HUMANOS, CULTURAL E HISTÓRICAMENTE CONDICIONADOS, PARA EL “INTELLECTUS FIDEI”, SEGÚN LA ENCÍCLICA “FIDES ET RATIO”.

La teología fundamental debe proponerse diversos cometidos que expone el número 67 de la “Fides et Ratio”, con vistas a facilitar a la razón humana “una vía realmente propedeútica a la fe, que pueda desembocar en la acogida a la Revelación, sin menoscabar en nada sus propios principios y su autonomía”, a modo de “preámbulo necesario para que, también hoy, la fe muestre plenamente el camino a una razón que busca sinceramente la verdad”. Tratamos aquí de uno de ellos que apenas ha sido tenido en cuenta por la mayor parte de cultivadores clásicos de esta disciplina. (De los demás me he ocupado en otro artículo²¹²) A saber: de “la aptitud del lenguaje humano para hablar de forma significativa y verdadera incluso de lo que supera toda experiencia humana” (es decir, según el contexto, al misterio de Dios autocomunicado en el Espíritu en la historia salvífica que culmina en Jesucristo, vivo en la Iglesia, que es su “pleroma”), sin que sea óbice su relación con las culturas que lo condicionan y de las que es, también, expresión.

Sobre este tema, al Encíclica ofrece unas observaciones de gran interés que voy a glosar aquí.

“Se puede tal vez objetar que en la situación actual el teólogo debería acudir, más que a la filosofía, a la ayuda de otras formas de saber humano, como la Historia, y sobre todo, las ciencias, cuyos recientes y extraordinarios progresos son admirados por todos. Algunos sostienen, en sintonía con la difundida sensibilidad sobre la relación entre fe y culturas, que la teología debería dirigirse preferentemente a las sabidurías tradicionales, más que a una filosofía de origen griego y de carácter eurocéntrico. Otros, partiendo de una concepción errónea del pluralismo de las culturas, niegan simplemente el valor universal del patrimonio filosófico asumido por la Iglesia.

Estas observaciones, presentes ya en las enseñanzas conciliares, tiene una parte de verdad. La referencia a las ciencias, útil en muchos casos, porque permite un conocimiento más completo de objeto de estudio, no debe, sin embargo, hacer olvidar la necesaria mediación de una reflexión típicamente filosófica, crítica y dirigida a lo universal, exigida además por un intercambio fecundo entre las culturas. Debo subrayar que no hay que limitarse al caso individual y concreto, olvidando la tarea primaria de manifestar el carácter universal del contenido de fe. Además, no hay que olvidar que la aportación peculiar del pensamiento filosófico permite discernir, tanto en la diversas concepciones de la vida como en las culturas, no lo que piensan los hombres, sino cuál es la verdad objetiva (Sto. TOMÁS de A. De Coelo, I. 22). Sólo la verdad, y no las diferentes opiniones humanas, pueden servir de ayuda a la teología. (n. 69).

Veamos cómo, en efecto, tanto la dimensión cultural, social e históricamente cambiante de la razón humana como la expresión lingüística por aquélla condicionada, no es óbice para un encuentro con Dios en la fe, expresable en un lenguaje significativo, expresivo de un saber religioso en general (y teológico en particular) universalmente

212 Cfr. J. FERRER ARELLANO, Objetivo y método de la teología fundamental según la “Fides et Ratio”, en J. Aranguren, J. J. Borobia, M- Lluç (eds). Fe y razón, I. Simposio Internacional Fe Cristiana y cultura contemporánea, EUNSA, 1999, 119-133.

verdadero; y cómo deben superarse los prejuicios excluyentes de la metafísica propios de una difusa mentalidad cerradamente “inmanentista” y “cientista”, que conducen a un axfijante relativismo de la verdad y a un nihilismo al que hace referencia la encíclica en los nn. 46 y 90 (amplia y agudamente comentados por el prof. V. Possenti)²¹³.

I. DIMENSIÓN SOCIOCULTURAL E HISTÓRICA DL CONOCIMIENTO HUMANO

Una consecuencia de la socialidad propia de la constitutiva dimensión coexistencial de la persona humana, fundamento de la vida social -que he estudiado en otro lugar-²¹⁴, es su reflejo en la dimensión social e histórica del conocimiento humano -que tiene su expresión en el lenguaje (religioso-teológico, en el tema que nos ocupa)- y consecutivamente en su comportamiento. (Sobre este tema véase los nn. 70 y 71 de F. R.)

X. ZUBIRI ha estudiado con agudeza –muy superior, a mi juicio, a los AA que cita y recomienda el Papa, en ese mismo contexto del capítulo VI, titulado “Interacción entre filosofía y teología²¹⁵- la estructura del influjo de la cultura “ambiental” de un medio social -que él llama apoderamiento de la verdad pública en la inteligencia de los hombres en él inmersos- en tres momentos estructurales: instalación, configuración, y posibilitación.

La cultura dominante del medio social transmitido por tradición “se impone” a las personas miembros de una determinada colectividad, en forma de “hexis” dianoética (hábito intelectual fundado en el hábito entitativo de la socialidad), a todos común, que²¹⁶: “les instala en un “mundo tópico” anónimo e impersonal²¹⁷; les configura prestándoles una común mentalidad (“forma mentis”) que tiene su expresión en el lenguaje -con el que forma una unidad estructural- posibilitándoles tal selección y tal peculiar forma de articulación originaria (presistemática) de objetivaciones, y una peculiar visión del mundo históricamente cambiante. Equivale al espíritu objetivo (de Hartmann) o la “Welstanschauung” pública: la visión común del mundo en un determinado medio social -toto coelo diverso del “espíritu objetivo” de Hegel-, que le es transmitido de unas generaciones a las siguientes por la tradición, categoría clave en Zubiri para entender la historia.

Para HEGEL, la historia y la sociedad entera, el espíritu objetivo, va pasando sobre los individuos y los va absorbiendo; va dejando de lado lo que hay en ellos de pura naturaleza absorbiendo tan sólo su recuerdo. Pero como observa justamente Zubiri, en primer lugar “no es verdad que el espíritu objetivo sea una “res” sustantiva. Es algo de

213 En el mismo Simposio de la Universidad de Navarra sobre la “Fides et ratio”, cit. Nota. 1.

214 J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998, cap. III. Sobre el tema de la socialidad X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid 1986, cap. VI, “El hombre realidad social”, 223 ss.

215 Se citan en él, además de algunos valiosos exponentes del pensamiento contemporáneo del Oriente cristiano, a Newman, Rosmini, Maritain, Gilson, E. Stein. Hoy por hoy Zubiri (y otros autores a los que aquí voy a referirme), no han logrado el eco que merecen. En especial algunos destacados representantes del pensamiento cristiano de nuestra área cultural, cuyo creciente influjo –dada su valía- no tardará en imponerse (como auguraba el conocido estudioso de la actual filosofía española, Alain Gui, di Toulouse, recientemente fallecido).

216 X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Madrid, 1983, 305; *Sobre el hombre*, Madrid 1986, 262-282.

217 Cfr. su curso de 1968 sobre “El hombre y la verdad” policopiado, todavía no publicado. (Está ya anunciada su próxima edición). Sobre la “socialidad” humana, expresión natural de la constitutiva dimensión coexistencial de la persona, y fundamento de la vida social, he escrito en *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit., c. III.

una “res”, el hombre, pero no es por sí mismo una “res”, ni en el sentido del realismo social de Durkheim, ni mucho menos en el sentido de esa especie de metafísica sustancialista del espíritu objetivo. Hegel ha convertido en sustancia y en potencia de esa sustancia lo que no son sino poderes y posibilidades”.

En segundo lugar, “el espíritu objetivo no tiene razón alguna; la razón no la tienen más que los individuos (...). No se trata, pues, del intelecto ni aun de la razón, si se quiere emplear el término de Hegel (*vernunft*), sino del haber del intelecto y de la razón. Dicho en otros términos, el espíritu objetivo no es “mens”, pero es mentalidad; forma mentis (...). La mentalidad no es un acto de pensamiento; es el modo de pensar y el modo de inteligir que cada cual tiene, precisamente afectado como modo por los demás. Ahí está el momento formal de la *hêxis* (habitud -hábito dianoético-). El haber en el orden del intelecto es lo que constituye la mentalidad. La mentalidad es los modos de pensar y entender que tiene cada una de las mentes en tanto que formalmente aceptados por los demás. La mentalidad es, pues, aquél modo por el que yo estoy afectado por el haber humano que me viene de fuera”.

Los propios modos de sentir y de pensar una vez exteriorizados (por la mediación del “espíritu objetivado” (HARTMANN) en expresiones culturales) pasan a formar parte del acervo que encuentra el hombre del haber puramente humano. En este caso, la forma como formalmente existe no es mentalidad; es algo más: es tradición en el sentido etimológico de dar, entregar. El hombre vertido a los demás se encuentra no sólo con un haber en forma de mentalidad; se encuentra también con un haber en forma de tradición, pero tradición estrictamente humana.

Toda tradición, por muy antigua que sea, es constitutiva para el que la recibe en el momento de la tradición; pero a su vez ese momento constituyente remite a otro momento constituyente anterior, y por eso la tradición en su constitución misma es ya continuativa y prospectiva. (...) La tradición en su dimensión prospectiva no afecta necesariamente a su propio contenido como realidad; afecta formalmente a las posibilidades que el contenido de la tradición otorga al hombre que se enfrenta con ellas.

Las tres dimensiones: la constitutiva, la continuativa y la prospectiva son tres dimensiones de este fenómeno único que es la tradición (ZUBIRI los pone en relación con las tres generaciones que conviven en cada momento histórico que en fecunda interrelación contribuyen al cambio histórico de mentalidades y de sus expresiones culturales).

Cada animal infrahumano comienza su vida en cero; solamente hay transmisión de ciertos tipos de vida unívocamente determinados por factores orgánicos, por ejemplo, la vida en el agua, en el aire, el ser roedor, etc. De ahí su carencia de tradición y por tanto de la historia. Pero gracias a estar vertido en la realidad -escribe Zubiri en su peculiar terminología-, el hombre llevará una vida no enclausurada sino abierta a cualquier realidad. Para ello no basta con que cada hombre reciba una inteligencia sino que necesita que se den a su inteligencia mismas formas de vida en la realidad. El hombre no puede comenzar en cero.

La tradición no es mera transmisión. La mera transmisión de vida del viviente tiene lugar transmitiendo los caracteres específicos y por tanto, la actividad vital. No transmite, pues, sino la “fuerza” de la vida. Pero en la tradición se transmiten usos, costumbres, maneras de vivir y de pensar de un medio cultural (Cfr. FR, 31 y 32). Son <<las formas de vida fundadas en hacerse cargo intelectivamente de la realidad; formas, por tanto, que carecen de especificidad determinada de antemano, y que en su virtud no se transmiten por el mero hecho de que se haya transmitido la inteligencia; sólo se puede transmitir por entrega directa, por así decirlo, por un tradere. La tradición es

continuidad de formas de vida en la realidad, y no sólo continuidad de generación del viviente>>218.

La historia es, precisamente, esta transmisión tradente, sobre todo de una generación a otra. Toda tradición, aun la más conformista, envuelve un carácter de novedad. Los que han recibido una tradición tienen, en efecto, un carácter que no tenían los hombres anteriores porque, aunque vivan lo mismo que estos últimos, el mero hecho de esta "mismidad", el mero hecho de la repetición, ha orlado con un nuevo carácter la vida de los receptores de la tradición.

Lo que la entrega confiere a la inteligencia y la mente entera del hombre es que tenga una precisa forma real propia, una propia "forma mentis" que le hace ver la realidad de determinada manera. Por nacer en determinado momento de la historia el hombre tiene una forma de realidad distinta de la que tendría si hubiera nacido en otro momento. El hombre de hoy no sólo tiene organizada su vida de forma distinta a como la tenía el hombre de hace tres siglos, sino que es en su configuración mental típicamente distinto del hombre de hace tres siglos, o de otra comunidad humana aislada de la suya propia; si bien el mundo tiende (se dice -yo no lo creo: los particularismos van evidentemente, por desgracia a más) a convertirse de manera progresiva en la "aldea global").

De ahí la importancia en orden al progreso humano -o regreso si se esteriliza en conflicto de contrastación- que tiene la convivencia, en cada momento histórico, de tres generaciones con la lógica diversidad de mentalidades connaturales a la edad biológica.

En la historia el hombre se va haciendo a sí mismo no sólo conforme al esquema filético transmitido por generación biológica, sino también apoyado sobre las posibilidades de realización que recibió de sus predecesores vehiculadas en su génesis filética. El "ad" de la entrega (traditio) de posibilidades de vida no es una relación extrínseca del ser ya constituido sino que es una dimensión formal y estructural suya.

Son, en efecto, "posibilidades de ser" de las que "está surgiendo" el ser mismo del hombre. Yo soy algo que no sólo voy siendo sino que estoy surgiendo de mí mismo en forma de acrecentamiento o autorrealización perfectiva por apropiación de posibilidades" (hábitos éticos y dianoéticos). Por eso, cada hombre es una personalidad individual, social e históricamente determinada en toda su concreción por cuasi creación de sí propio; cada persona va cincelandando su propia personalidad por libre apropiación (progrediente o regrediente) de sus posibilidades vehiculadas por la común "forma mentis", constituida por lo que Zubiri llama formas de vida o espíritu objetivo que se transmiten de una a otra generación²¹⁹.

Lo que constituye el llamado espíritu objetivo es, por consiguiente, un sistema de posibilidades que están en mí, pero vienen de los otros. Son los demás, en tanto que me fuerzan a apropiarme el sistema de posibilidades -en sentido positivo o negativo- los que permiten y fuerzan a ser cada cual, a forjar libremente por decisión autorrealizadora -según se apropie, por decisión, de unas u otras posibilidades-, su propia personalidad.

La dimensión histórica del hombre, entendida como la sucesiva realización libre de aquellas posibilidades de vida -de perspectivas de comprensión teórica y práctica, en última instancia- del sistema de las mismas que ofrece cada situación (en distensión

218 "El falso concepto de historia natural es lo que ha llevado a considerar a veces que la historia es una prolongación de la evolución. Por eso, el mecanismo de la evolución es "mutación" en generación; el mecanismo de la historia es "invención" en entrega. La historia consiste en la continuidad de formas de vida en la realidad, mientras que la evolución es un fenómeno de mera continuidad en la constitución del viviente mismo". Cf. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, cit 202 ss.

219 Cf. X. ZUBIRI, o. c., 200-220. Cf. *Sobre el hombre*, cit. 262 ss, 311. ZUBIRI distingue el constitutivo de la persona, que llama personeidad (que es suidad en respectividad), de la personalidad que libremente va adquiriendo, en el orden operativo, por libre apropiación de posibilidades.

temporal del pasado a cada nuevo presente) abre, pues, nuevas posibilidades de comprensión de cara al futuro. Con tal fundamento, puede hablarse de una dimensión histórica de la verdad lógica humana, si entendemos el sucederse temporal de las proposiciones judicativas en conformidad con la estructura de lo real, como una articulación de sucesos en los que se van cumpliendo de manera creadora (en cuanto emergentes de la condición libre del hombre) nuevas posibilidades metódicas de intelección, entre aquellas ofrecidas por la cambiante situación que nos configura y es por nosotros configurada. Es decir, si no la consideramos como un mero hecho intemporal de conformidad, sino en su carácter de acontecer incoativo y progrediente en dirección hacia el misterio del ser que se revela en cualquier experiencia humana (ad-aequatio).

La perspectiva metódica de acceso cognoscitivo a la realidad, es, pues, un hábito intelectual, que está condicionado por la libre aceptación realizadora de alguna entre las varias posibilidades de comprensión que se le ofrecen al cognoscente en su trato con las cosas, con los otros hombres (en la vida social), y consigo mismo, en tal determinada situación histórica (según que se adopte una u otra actitud personal). Es, pues, libre la adopción de una u otra perspectiva metódica o esbozo posibilitante de comprensión con el que sale al encuentro noético de la realidad. Pero el encuentro cognoscitivo así libremente condicionado, es necesariamente uno y solo uno en cada caso: el connatural a la perspectiva metódica propia de la "forma mentis" que la posibilita y tiene su expresión en el lenguaje con el que forma una unidad estructural²²⁰: nos abre los ojos a unos determinados aspectos de la realidad y nos los cierra para otros; ya nos encamina a la Trascendencia, ya nos obtura la vía noética hacia ellos.

A esa misma dimensión social e histórica del conocimiento humano (que estudia la psicología social) hace referencia la conocida distinción orteguiana entre "ideas" y "creencias" (en el conocido ensayo del mismo título). Las primeras son aquellas que tenemos por descubrimiento personalmente fundado, Las creencias son "ideas que somos" -no vienen dadas como indiscutibles por el secreto influjo de las vigencias sociales e históricamente cambiantes- y desde ellas como a priori cognoscitivo emergen aquellas primeras más o menos condicionadas²²¹.

Las primeras son "aquéllas cuyo ser consiste en el hecho de que piensan". Son ideas que tenemos. Las segundas son ideas que poco a poco, por costumbre, se han hundido en la fuente inconsciente de la vida. Ya no pensamos en ellas, sino que contamos con ellas: "No son ideas que tenemos, sino ideas que somos... son nuestro mundo y nuestro ser". En un libro póstumo sobre Leibniz, Ortega formulará esta distinción fundamental aguda y elegantemente: "Darse cuenta de una cosa sin contar con ella... eso es una idea. Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella, eso es una creencia".

²²⁰ También M. HEIDEGGER ha insistido en la honda unidad estructural que se da entre la comprensión del ser y los dos momentos que la condicionan: la *Befindlichkeit* (sentimiento de la situación, que en la "existencia auténtica" del hombre no inmerso en el *dans man* -el "se impersonal- es sentimiento de relicción, calificada como angustia al sentirse arrojado en la existencia, en el horizonte de la muerte, y el *Rede* (el lenguaje y sus estructuras). Zubiri distingue, por ejemplo, (Sobre la esencia, Inteligencia y logos,) el "logos de la constructividad", al que corresponde fielmente el lenguaje semítico) el "logos flexivo" (de las declinaciones), y el "logos predicativo" (heredero del pensamiento griego, que trocea la realidad en un "morcelage conceptuel" para enlazarlo luego con relaciones de orden adventicio o accidental, de modo que queda en la penumbra la respectividad constitutiva de lo real. (Cf. J. FERRER ARELLANO, Unidad y respectividad en Zubiri, Docum. Crit. Iberoamericano de Filosofía y Ciencias afines, 1964 ss.

²²¹ J. ORTEGA Y GASSET, Ideas y creencias, Madrid 1934 y La idea de principio en Leibniz, editado póstumamente. Cf. J. H. WALGRAVE, De Newman a Ortega y Gasset, en "Revista de Occidente" 1964, 154 ss.

La creencia es la categoría fundamental de la interpretación orteguiana de la historia. Los cambios profundos que se producen en la vida histórica y en la cultura no son causados por cambios materiales en la estructura económica -con eso Ortega se opone al Marxismo-, ni tampoco en la vida de las ideas en que se piensa -con eso se opone al idealismo-, sino por cambios en la región más profunda de estas ideas sociales con que contamos sin pensar en ellas y a las que llama Ortega “creencias”.

Así pues el mundo humano, el mundo de las ideas -pero cuya realidad fundamental consiste en un sistema de creencias- continuamente va cambiando. En el decurso de muchas generaciones, estos cambios son más bien superficiales. Pero al fin y al cabo el desarrollo ataca a las raíces de la vida, es decir, a las creencias. El hombre pierde la fe en ellas. Y puesto, que el mundo humano es un mundo de ideas, cuya sustancia es la creencia, perdidas sus creencias, el hombre pierde su mundo y se halla otra vez en el piélago, en un mar de dudas. Se le rompió la barca frágil de la cultura, mediante la cual había sustituido al navío de la naturaleza instintiva.

La pérdida de un sistema histórico de creencias no es puramente negativa. Se pierde el mundo pasado porque un nuevo mundo, una nueva fase de la existencia humana ya está formándose en la hondura subconsciente de la vida. Como observa agudamente Ortega, el hombre en la crisis no es tanto pobre cuanto demasiado rico:

<<La duda, descrita como fluctuación, nos hace caer en la cuenta de hasta que punto es creencia. Tanto lo es, que consiste en la superfetación del creer. Se duda porque se está entre dos creencias antagónicas, que entrechocan y nos lanzan la una a la otra, dejándonos sin suelo bajo las plantas. El dos va bien claro en el du de la duda. El hombre, pues, vive en una situación vertiginosa entre el mundo que ya no existe y otro que todavía no existe. Pertenece a los dos, vive en la contradicción existencial, arrastrado en direcciones contrarias>>. (ibid)

También NEWMAN (cfr. FR, 74) –tan citado y elogiado en la Encíclica- dijo anticipadamente algo parecido a esas creencias orteguianas con la terminología primeros principios de origen social o cultural, en sentido distinto de los axiomas propiamente dichos²²². (Cf. su Grammar of assent.). La idea fundamental de NEWMAN es que la persona humana, en cuanto humana, coincide con el conjunto de sus “primeros principios”. Desde luego que no se entiende esta expresión “primeros principios” en un sentido lógico o metafísico, ya que esos principios no son tanto instrumentos del pensamiento técnico como realidades del pensamiento espontáneo y personal. Hay, no cabe duda, principios generalísimos comunes del pensamiento humano en cuanto tal, pero hay también principios propios a una cultura, una época, una generación. Lo interesante de esos principios es que generalmente son sociales y escondidos, inconscientes. Los primeros principios son los primeros movedores ocultos del pensamiento. No se piensan, pero gobiernan el pensamiento por vía de evidencias que por supuesto no necesitan pruebas. A menudo no son más que prejuicios sociales de una época; prejuicios en los que no se repara porque todos los aceptan tácitamente. He aquí el texto típico de NEWMAN:

<<En resumen, los principios son el mismo hombre. Están escondidos, por la razón de que totalmente nos absorben, penetrando la vida entera de la mente. Se han hundido en tí; te impregnan. No tanto apelas a ellos, antes bien tu conducta brota de ellos. Y eso es por lo que se dice que es tan difícil conocerse a sí mismo. En otras palabras, generalmente no conocemos a nuestros principios>>. (Ibid)

²²² Cf. J. H. NEWMAN, Grammar of assent, cit., passim; J. H. WALGRAVE. De Newman a Ortega y Gasset, cit.

II. APTITUD DEL LENGUAJE HUMANO PARA EL “INTELLECTUS FIDEI”.

Todo eso es muy cierto. Pero no lo es menos que el hombre de hoy no es menos accesible que el hombre del pasado al encuentro con Dios y con la fe. El drama está en que entre Dios que quiere hablar al hombre y el hombre que está dispuesto a escuchar a Dios a menudo, hay algo que obstaculiza la comprensión, por culpa de la pantalla de un lenguaje que no corresponde de modo adecuado (no absoluto) a la experiencia del hombre de hoy, en virtud de diversos factores sociológicos que configuran una “forma mentis” (las “creencias” de Ortega o “primeros principios ocultos” de Newman) cerradamente imanentista que tiene su expresión en determinado lenguaje contemporáneo de gran vigencia social²²³. Por eso, el gran problema que tiene planteado actualmente la Iglesia, es, como repite a cada paso la *Gaudium et Spes*, el de conseguir que la palabra de Dios alcance el corazón del hombre de hoy, es decir; que tome contacto con las experiencias humanas fundamentales que le son propias, porque sólo partiendo de ellas se puede establecer para él el encuentro con Dios.

A mi modo de ver, no debe exagerarse el problema. Corresponde a la razón filosófica tratar, con sus propios recursos, los problemas del ser y del conocimiento, y recoger las grandes intuiciones de la filosofía del ser y –como dice al Encíclica– confrontarlas con la serie de problemas nuevos planteados por la toma de conciencia de la condición sociocultural e histórica del ejercicio del pensamiento. Todo pensador está condicionado por una cultura y un lenguaje. Pero estas condiciones no son los elementos que determinan el contenido de la verdad del saber (Cfr. FR, 95 y 96). En relación con el aspecto metafísico y religioso –que aquél posibilita– en que se basa este último, los hechos sociales, culturales y lingüísticos tienen valor de instrumentos, y han de ser tomados reflexivamente como tales²²⁴.

223 La revolución del lenguaje preconizada por GRAMSCI como instrumento de marxistización está logrando, por desgracia, su objetivo descristianizador de la cultura. Las estructuras del lenguaje, mejor que las materiales del proceso productivo, son puestas al servicio del cambio ideológico revolucionario de una sociedad cristiana a una colectividad materialista y atea. Cfr. R. GAMBRA (El lenguaje y los mitos, Madrid 1983) tras un espléndido estudio preliminar sobre la mutación del lenguaje y sus técnicas con vistas a la corrupción mental, ofrece un extenso vocabulario de términos transmutados sobre el saber y la cultura, la actitud y la acción, la fe, y un regocijante “denuestario” (de ayer y de hoy).

224 Cf. Así escribe el teólogo pontificio –que ha trabajado en al Encíclica, sin duda– G. M. M. COTTIER, Posiciones filosóficas frente a la fe, 25 ss. Cfr. además, J. DANIELOU, Lenguaje y fe, cit., 141 ss. donde observa de forma un tanto cáustica, aunque muy justamente: “Me parece algo verdaderamente estúpido pensar que existe impermeabilidad entre el pensamiento de los hombres del siglo IV antes de nuestra era y el de los hombres de nuestros días. Hoy sigue siendo absolutamente posible el diálogo con PLATÓN, con la condición –entiéndase bien– de interpretar y captar lo que él quería decir. Existe una unidad del espíritu, una unidad de lo real, y las vicisitudes del lenguaje, aunque tengan su importancia, nunca son un obstáculo para que subsista esta permanencia del pensamiento y de la verdad.

HEIDEGGER en los escritos posteriores a *Ser y tiempo*, especialmente en su escrito del último período –como *Unterwegs zur sprache* (En el camino hacia el lenguaje, 1959)–, busca el surgir del ser en el lenguaje como transmisor de la voz muda del ser que congrega y reúne a los hombres, como en la auténtica obra de arte. GADAMER desarrolla estas intuiciones de su maestro. En su conocida obra, *Verdad y método*, 1960, sostiene que la comprensión acontece cuando se confronta el horizonte cultural propio con el del interlocutor, o con el texto de otra cultura (fusión de horizontes), para que la precomprensión llegue a ser verdadera comprensión del otro. Cada generación debe hacer relectura de los textos antiguos en el horizonte cultural del lenguaje que le es propio, para alcanzar nuevas verdades. P. RICOEUR (*Exegèse et herméneutique*, París 1971, 35 ss), no acepta ese planteamiento relativista de la verdad histórica con su propuesta del método de “discernimiento” como fundamento de la hermenéutica del texto, que se independiza de alguna manera del sujeto y deber ser respetado el mundo del texto en su alteridad.

El paso del mensaje perenne de Cristo de un lenguaje a otro, es un problema que ya ha sido planteado en varias ocasiones a lo largo de la historia de la Iglesia. Más concretamente fue planteado ya en los orígenes de la Iglesia, cuando está trató de pasar de una estructura lingüística semítica, la del hebreo y del arameo, en la cual había sido pronunciado en un principio el mensaje evangélico, a la estructura y lenguaje helenísticos (cfr. FR, 72). Evidentemente, esto creaba inmensos problemas, ya que suponía una mutación esencial del lenguaje cristiano. Sin embargo, esto no impidió que se produjese perfectamente la continuidad entre aquél primer cristianismo expresado en raíces semíticas, y el subsiguiente cristianismo helénico. La unidad del contenido de adhesión de la fe se mantuvo permanente a través de las vicisitudes que llevó consigo el revestimiento que este mensaje recibió al pasar de una estructura a otra (Cfr. FR 85, y 97). Afirmar lo contrario es delirar. Lo han negado numerosos autores tan listos como superficiales (disculpables por el nominalismo subyacente en la “forma mentis” de numerosos “ilustrados”, víctimas de una “modernidad” postcartesiana (Cfr. FR, 5 y 46) que, con el subjetivismo inmanentista luterano -para desgracia de Occidente-, triunfó con las armas en Westfalia)²²⁵. La Encíclica se lamenta del giro inmanentista postcartesiano de la razón, que -desvinculada progresivamente de la Revelación- dio origen a la llamada “modernidad”, hoy en fase acelerada de derribo, a la que sucede el pensamiento débil de la postmodernidad. “Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae con el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motiva a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser”. (FR, 47).

Es evidente que encontramos dificultades de un lenguaje que se apoya en una civilización y en una cultura ya superadas, pero esto en ningún modo quiere decir que las realidades expresadas a través de este lenguaje no sigan siendo hoy las mismas de ayer. Estamos entrando en un nuevo tipo de civilización, profundamente modificado por los avances de la ciencia, por la evolución de la sociedad, lo cual implica un nuevo cambio de lenguaje para el mensaje cristiano, es decir, al descubrimiento del lenguaje propio del hombre de nuestros días. Pero no por ello ha cambiado nada en absoluto en las estructuras del espíritu ni en las estructuras de lo real, y desde este punto de vista el lenguaje acerca de Dios, y el mensaje cristiano tampoco tiene que cambiar nada en su sustancia, por el hecho de que se esté produciendo esta mutación lingüística y cultural de verdadero cambio epocal.

En esta cuestión del lenguaje, hoy nos encontramos con algunas corrientes²²⁶, como el estructuralismo, que van mucho más lejos, y establecen unos vínculos tales entre los lenguajes y las realidades, que se daría un cambio tanto de aquellos cómo de estas de suerte que habría una casi impenetrabilidad entre culturas y lenguajes diferentes, y en consecuencia (FR, 84), se daría una especie de mutación que afectaría

225 J. FERRER ARELLANO, *Lutero y la reforma protestante*, Madrid 1996., 39 ss. J. MARITAIN se ha lamentado en más de una ocasión de que los pensadores en Occidente hubieran puesto sus ojos, tomándolo como modelo, en DESCARTES, en vez de tomar inspiración de la luz spencial clásica de su contemporáneo JUAN DE SANTO TOMÁS, que brillaba en el gran foco de cultura cristiana -humanista y barroca- de la Universidad de Alcalá, fruto de la reforma católica cisneriana, anterior a la lamentable reforma protestante que escindió la cristiandad.

226 Sobre la posibilidad de un lenguaje religioso significativo en el segundo Wittsgestein -y tras él, no pocos representantes de la actual filosofía analítica anglosajona- trato ampliamente en mi *Filosofía de la religión*, Pamplona 1999. Por desgracia esa apertura a la religión adolece de una grave ambigüedad epistemológica, pues describe como fuente de conocimiento místico intuitivo lo que es en realidad reverbero analógico especular en el ámbito de nuestra experiencia mundana que se significa en el lenguaje. Pera una mentalidad nominalista, cerrada a la analogía del ser, no tiene otra salida hacia la trascendencia que el fideísmo pseudomístico (la fe filosófica al estilo kantiano o Jaspersiano).

no sólo a las palabras sino también a las cosas, según la expresión que usa en su libro el estructuralista Michel de Foucault²²⁷.

Hay subordinación de las palabras a las cosas y no al revés. Lo que se da en primer lugar son realidades. Estas realidades son permanentes. Sin duda que siempre son expresadas de un modo imperfecto, incompleto según formas de expresión cultural a través de las palabras. Pero hay que decir que lo que ahí importa son las realidades que se quieren alcanzar fundamentalmente por las palabras, mucho más que los vocablos, que no son más que los instrumentos de expresión de esta realidad. La inteligencia capta directamente la realidad, y los vocablos no son más que los instrumentos a través de los cuales ella sabe expresar esta experiencia.

La inteligencia humana posee la capacidad ontológica de alcanzar el ser en sí mismo que es connatural al hombre, la idea de la muerte de la metafísica está desprovista de sentido (FR, 6 y 27 a 30)²²⁸. Ella es la condición de posibilidad de cualquier lenguaje, que expresa en perspectivas diversas pero convergentes y complementarias, la dimensión representativa de los conceptos de la experiencia óptica, que hace posible la experiencia ontológica del “ser del ente”. De lo que hay que hablar es del fenómeno cultural del “olvido del ser”, del que se lamentaba M. Heidegger, que -pese a sus esfuerzos- no logró recuperar²²⁹.

El influjo del espíritu objetivo de nuestra época -al menos en Occidente- tiende a dictar su tiranía -su ley tónica- instalándonos en una situación despersonalizada del hombre-masa (se habla de crisis de la intimidad, a la que no es ajena la tecnificación. Es al famoso “das man” de Heidegger²³⁰ que caracteriza la “existencia inauténtica”). Tal

227 J. M. IBAÑEZ LANGLOIS dice (Cfr. Sobre el estructuralismo, Pamplona 1985, 20 ss) que "el estructuralismo incluye una buena dosis de filosofía en su proyecto implícito de una ciencia universal. Sus presupuestos filosóficos se esclarecen a la luz de las influencias que ha recibido, todas ellas de un marcado carácter "impersonalista" como visiones globales del hombre".

Algunas de estas influencias son restringidas y locales, como la del conductismo psicológico en Estados Unidos y la sociología de DURKHEIM en Francia.

Pero los influjos y reconocibles provienen de Marx y Freud. El pensar estructuralista comparte con ambos el "método de la sospecha": el hombre al hablar no dice lo que dice; el sentido radical de su discurso debe buscarse en ese fondo impersonal que para Marx es la infraestructura económica y para Freud el inconsciente. "Los hombres hacen su propia historia, pero no saben lo que hacen, cita Lévi Strauss a Marx (Antropologie structurale, París 1974, 31). El hombre no es lo que piensa de sí mismo -la conciencia es en el fondo una ilusión. El texto que aparece en la pantalla de nuestra conciencia sería una versión traspuesta del discurso profundo que se gesta en el seno de la infraestructura. Esta, en el caso del estructuralismo, es el inconsciente. Pero, a diferencia de FREUD, se trata de un inconsciente racional, que contiene el código lingüístico y no meros impulsos. Negar la existencia del espíritu humano fue el intento de los materialismos anteriores, incluidos los de MARX y FREUD. Pero, negar la existencia del "hombre mismo", del yo, del sujeto humano, es el intento que emprende el estructuralismo a partir del lenguaje, y con términos diferentes pero análogos, LÉVI-STRAUSS, LACAN y FOUCAULT" (felizmente declinante -como tantas modas efímeras que tienen su origen en Francia-).

228 En la Encíclica se habla explícitamente, en esos pasajes, de la metafísica del ser prendida en el uso espontáneo de la inteligencia. En el cap. II (“Credo ut intelligem”) muestra, además, cómo esa metafísica está presente en la Biblia, que presenta el profundo vínculo que hay entre fe y razón, que busca el sentido de la vida, en Sir 14, 20-27; Pr 20, 5; 16, 9; 25, 2, Sal 139 (138), 17-18; 14 (13), 1; Sb 7, 17y 19-20; . 9, 11, 13, 3; Qo 1, 13, 3). En el Nuevo Testamento encontramos el eco de los libros sapienciales (Rm cc 1 y 2) mostrando los límites de la sabiduría humana que debe abrirse a la sabiduría de la Cruz (I Cor 1, 20). “Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en que ambas pueden encontrarse” (n. 23).

229 C. CARDONA, Memoria y olvido del ser, Madrid 1997.

230 ZUBIRI observa con agudeza que es habitual que HEIDEGGER confunda lo impersonal con lo impropio. Habla del "man", del "se", diciendo que es la forma de una existencia impropia o inauténtica. El hombre comienza por ser una medianía, empieza por hacer las cosas, por término medio, como las hacen los demás, y sólomente apoyado en eso, llega a ser sí mismo, en el sentido que sea él no

situación, al impedir la actitud personal de amor trascendente llamado dilección benevolente -el don de sí, sólo posible en quién es dueño de sí- de la que emerge, por connaturalidad, la experiencia originaria del Dios trascendente como fundamento, conduce a un ateísmo práctico que ordinariamente desemboca en una absolutización o divinización de algún valor intramundano centrado en el yo. (Más adelante volveremos sobre el tema). El hombre, en efecto, -peregrino del Absoluto- si se cierra a la trascendencia donde verdaderamente se encuentra el absolutamente Absoluto, se ve impulsado por la constitutiva apertura trascendental de su espíritu al valor absoluto del ser (finito capaz de lo infinito) a absolutizar lo finito y relativo. El ateísmo tiende a absolutizar el mundo, lo diviniza (tras haber negado -tal es su positiva función purificadora- a una figuración antropomórfica de la Trascendencia), en un mito de sustitución idolátrico.

Ser vitalmente teísta, en nuestro tiempo -y en nuestro “mundo” socio cultural-, es por lo general un problema de personalidad: de rebeldía ante el influjo tiránico, despersonalizante, de la mentalidad pública, originada por nuestro espíritu objetivo ambiental (das man) cerradamente inmanentista. Es preciso ir contracorriente, en una actitud cifrada en aquel supremo coraje que es necesario para evadirse de la instalación en un cómodo anonimato egoísta e inauténtico, y adoptar así la más auténtica de las actitudes: la actitud supremamente personal que hace posible el encuentro de la propia intimidad, paradójicamente, en la entrega confiada al otro que yo, -al Alter Ego Trascendente en última instancia- en una común tarea de autorrealización cuasi-creadora. Actitud, en suma, de valentía, que se sobrepone al vértigo miedoso ante la silente invocación del Absoluto que insta a la magnanimidad de una vocación de plenitud y -con ella- a la superación de la angustia ante la propia finitud más o menos inauténticamente reprimida en la huida miedosa que ahoga la llamada a la plenitud personal en comunión con El, a que invita a cada uno por su propio nombre, en la autocomunicación en la historia salvífica del Dios trino de la revelación cristiana.

III. LA DEFORMACIÓN DEL CIENTIFISMO DE LOS “SABIOS ESCLUSIVOS”.

Es frecuente hoy una peculiar “forma mentis” que constituye una deformación a la que es proclive el científico (en el sentido de que suele hablarse coloquialmente de “mental deformación profesional”) y -por el contagio inducido por un falso prestigio mitificador difundido en amplios estratos de nuestra civilización tecnificada (la que suele considerarse “desarrollada” con una valoración superficialmente unidimensional)-. En este segundo sentido, suele hablarse de la mentalidad “cientista”, que obstaculiza a muchos espíritus que nada tienen de científicos, en “nombre de la ciencia de falso nombre” (1 Tim 6, 20), el espontáneo conocimiento originario de Dios, como Fundamento propio de la experiencia religiosa fundamental -y de la experiencia originaria de los valores morales connaturales al hombre- que abren el horizonte de la fe

como los demás, no como quién hace las cosas como los demás las hacen, sino haciéndolas de una manera propia. Ahí el “se”, como impersonal, expresaría la medianía.

La medianía no estriba en que uno haga las cosas como se hacen, sino en que uno haga las cosas como porque así se hacen. El hombre comienza a tener existencia propia, cuando lo que hace no lo hace simplemente porque los demás lo hacen, sino por propias razones internas. Ahí es donde se da formalmente la propiedad. El “se” como impersonal y no como impropio es lo que constituye el poder de la tradición y el poder de la mentalidad, que el hombre debe discernir y valorar para apropiarse de las posibilidades valiosas y rechazar enérgicamente las demás.

religiosa. A este tema hace referencia la Encíclica en los pasajes antes citados (cfr. también n.46).

Es un hecho que el científico sucumbre fácilmente a la tentación de pensar que la única especie de conocimiento racional auténtico de que el hombre es capaz es la propia de la ciencia, la de sus peculiares métodos de observación y medida de los fenómenos (Cfr. FR, 88). J. Maritain ha calificado de sabios “exclusivos” a aquellos científicos que, llevados de sus convicciones positivistas, rechazan toda la fe religiosa, salvo quizá aquella forma de religión atea construida en forma de mito, tal como la religión de la humanidad, que su gran pontífice Augusto Comte concebía como una regeneración positiva del fetichismo, o como la religión sin revelación de Julián Huxley, que considera a sí mismo como un producto del método científico²³¹.

Según Maritain –nominalmente citado y puesto como modelo en la Encíclica-, los que él califica de sabios “liberales”, a saber, los que están dispuestos a tomar en consideración una captación racional de inteligibilidades que trascienden a los fenómenos (tales como Sir Hugh Taylor, Niels Bohr, Oppenheimer, Heisenberg), suelen creer todo lo más en una inteligencia todopoderosa que gobierna el Universo, concebida generalmente a la manera estoica, como el orden mismo inmanente al Universo. Es raro que crean en un Dios personal; y cuando creen en El, es en virtud, frecuentemente, de su adhesión a algún credo religioso -sea como un don de la gracia divina, sea como una respuesta a sus necesidades espirituales, sea como un efecto de su adaptación a un medio dado- aunque debe reconocerse que también ellos serían ateos por lo que toca a la razón misma. Fideistas, por consiguiente, en el mejor de los casos.

Se trata, pues, de una situación enteramente anormal, si tenemos en cuenta que, si bien la fe religiosa está por encima de la razón, presupone normalmente una convicción racional de la existencia de Dios (*rationabile obsequium*). Un mínimo de base racional sería -recuérdese- absolutamente necesaria, si no queremos incurrir en una especie de monofisismo gnoseológico, en un fideísmo inadmisiblemente como irracional e indigno del hombre.

Nos encontramos con la siguiente paradoja: de una parte, la inteligencia humana es espontáneamente metafísica, pues sus primeras concepciones lo son (el ser, el uno, los primeros principios indemostrables)²³². Pero lo son de una manera vaga, indeterminada, confusa. En su virtud, la inteligencia se plantea interrogantes radicales, últimos. De otra parte los hábitos de la mentalidad científica inclinan a la inteligencia a ir, por así decirlo, a contracorriente de su tendencia espontánea, sometiéndola a una suerte de ascética (no advertida, quizá, por la inclinación del todo connatural que aquellos hábitos les han prestado al deformarla) que agosta la fuerza metafísica que Dios ha impreso en la inteligencia humana²³³.

Para decirlo con las palabras de Husserl²³⁴, el científico ha hecho, sin saberlo, voto de pobreza intelectual; a renunciar a todo uso trascendente de la virtualidad metafísica de los principios de la razón. Pero el acceso noético a Dios precisa este uso. Comienza con datos empíricamente constatables, que sólo conducen a Dios cuando se advierte a la luz de aquellos principios que existe un último “porque” más allá del cual no hay “por qué”. A saber, a una suprema noción que es la de ser, el ser que no es más que ser sin ninguna determinación particular. Pero ello implica una metafísica, por la que la inteligencia remonta, por así decirlo, a su propia raíz -sus primeras concepciones- ya

231 J. MARITAIN, *On the use of Philosophy*, 1961, ensayo 3º, Trad. fr. cfr. *Dieu et la science*, en "La Table Ronde", diciembre, 1962, 9 y 22.

232 In *Boethium de Trinitate*, L. II, 2, 4, 23.

233 J. MARITAIN, *La Filosofía de la naturaleza*. Trad. Club de los lectores, 1952, 113 ss.

234 E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*. Trad. franc. 1938, 198.

que se ha remontado de la semejanza de Dios en las cosas observables, entendidas en cuanto reales -en cuanto son, no como mero espectáculo o phainómenon²³⁵- hasta Dios mismo, gracias a la semejanza de sí mismo que El ha impreso en la inteligencia, en sus primeras concepciones²³⁶.

Las demostraciones matemáticas mantienen un equilibrio perfecto entre la excesiva complejidad del conocimiento concreto y la simplicidad arbitraria de las nociones metafísicas, totalmente abstractas aunque no prescinden de nada concreto. Considera, en efecto, relaciones entre conceptos abstractos, siempre con referencia a imágenes sensibles²³⁷. Ello le confiere una gran sensación de certeza. Se explica, pues, el afán de la mentalidad moderna, heredera al fin del programa epistemológico galileo-cartesiano²³⁸, de valerse de las deducciones matemáticas, rigurosamente ciertas, cómodas para un espíritu encarnado que piensa en imágenes, para interpretar los fenómenos en sus leyes y regularidades observadas. Y que lo haga aún a precio de forzar su aparición si ello va a facilitar la regla de su ordenación matemática²³⁹.

Pero ya los antiguos habían advertido que, efectivamente las matemáticas son más ciertas que la física y la metafísica²⁴⁰. Sin embargo, ello no quiere decir que la certeza matemática sea más apetecible para la inteligencia natural, llevada espontáneamente por su misma estructura al saboreo de la realidad misma de las cosas, y no a contentarse con una mera satisfacción ante la seguridad en las conexiones lógicas de unos signos abstractos, que aunque más o menos remotamente fundados en la realidad, se constituyen como tales de espaldas a ella misma el mundo de lo “irreal” de Popper, necesario -por otra parte- para acceder teórica y prácticamente a la realidad en sí misma extramental²⁴¹.

Decíamos que la noción de causa tiene pleno alcance ontológico en el uso metafísico que de ella se hace en las pruebas de la existencia de Dios, a diferencia de las meras relaciones entre los fenómenos que considera la ciencia, en las cuales el nexos causal no tiene otro alcance que la constatación de que un fenómeno dado es función de otro (uso empírico del principio de causalidad)²⁴².

Sin embargo, también las ciencias de los fenómenos, aun permaneciendo encerradas en el campo de la experiencia mensurable, pueden dar un testimonio indirecto, pero testimonio al fin, de la existencia de Dios. En otro lugar he tratado de esta temática. Aquí baste la siguiente observación: si la naturaleza no fuera inteligible, no habría ciencia. Tienden a la inteligibilidad de la naturaleza de una manera oblicua, en cuanto está implicada y enmascarada a la vez en los datos observables y medibles del mundo experimental, tal y como se traduce en una inteligibilidad no real, ontológica sino matemática. En efecto, esta inteligibilidad no puede menos de estar fundada en aquella, pues las constancias relacionales que recogen las leyes, comprendida aquella clase especial de leyes no referidas sino a meras probabilidades, no puede ser otra que la

235 Cfr. X. ZUBIRI, o. o., *Ciencia y realidad*, 79 y ss.

236 *Contra gentiles*, 7, 2.

237 E. GILSON, o. c., *Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu*, en “*Divinitas*” I (1961), 7, 72.

238 J. MARITAIN, o. c., 48.

239 X. ZUBIRI, o. c., 84 y ss.

240 In *Boethium de Trinitate*, L. 2, 1, *sed contra*, 1, y “*ad secundam quaestionem*”.

241 J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 1958, 6 ed., 320. Sobre Popper, Frege y la teoría de la irrealidad en Millán Puelles y J. Marías, *trato en Metafísica de la relación y de la alteridad*, 138 ss..

242 Una acertada crítica del uso empírico kantiano del principio de causalidad puede verse en E. GILSON, o. c., 16 y ss. A mi modo de ver debe distinguirse también, en la causalidad en sentido ontológico, un doble nivel: físico y metafísico. Sólo este último permite alcanzar la Fuente impalpable de ser (“*Impsum Ese subsistens*”) trascendiendo el orden de lo finito de participación en el ser. Cfr. Mi obra *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. *passim*, en especial cc. I y II.

esencia, la naturaleza (la *physis*, que sólo es accesible a una perspectiva ontológica)²⁴³. Ella, repetimos, es el fundamento mismo de los sistemas explicativos de índole matemática (euclídea o no), de los lenguajes cifrados que emplea el sabio en orden a la construcción científica de los datos de observación y medida.

Ahora bien, ¿cómo podría ser inteligibles las cosas si no procediera su inteligibilidad de una inteligencia? La famosa frase de Einstein. “Dios no juega a los dados”, podrían interpretarse seguramente como una advertencia confusa e implícita de la fuerza ontológica del principio de causalidad y tal y como es empleado en la quinta vía de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios. Algo le dice, le permite percibir al científico “no excluyente” -siempre que sus disposiciones éticas no le nublen la mirada intelectual- que el orden cósmico que permite la inteligibilidad de las cosas, no puede proceder de las fuerzas ciegas del caos, sino que exige necesariamente una inteligencia supramundana ordenadora²⁴⁴.

Recientemente el conocido profesor de filosofía de las ciencias y filosofía de la naturaleza de la Universidad de Navarra Mariano Artigas ha publicado un libro de gran interés respecto al tema que aquí hemos abordado (*La mente del universo*, Pamplona 1999). Sorprende gratamente Artigas al estudioso preocupado con facilitar la apertura de la ciencia da la religión, con una obra de síntesis, cuyo objetivo -gozosamente cumplido- es ahondar en las posibilidades de diálogo entre ciencia y religión (o teología).

Postula el autor la existencia de supuestos previos como primer paso para tender un puente entre ambos saberes que permita descubrir al científico la armonía entre ambas. Los supuestos que se proponen, que enseñamos enseguida, son previos a la ciencia como tal (metacientíficos podría decirse, más que extracientíficos) pero -considera el autor- su solidez fundante se incrementa a medida que el hombre adquiere un conocimiento más profundo de la naturaleza: se da una realimentación desde la ciencia hacia los supuestos filosóficos que la sustentan en toda labor descubridora del mundo, contribuyendo a clarificarlos de forma progresiva, y enriquecer los contenidos con los que pueden ser percibidos.

El libro tiene una sólida consistencia formal en la argumentación, dando luz a los planteamientos certeros y también a los desaciertos de quienes han escrito antes sobre el tema. La amplia serie de autores seleccionados se sigue sin cansancio porque no se aborda su estudio con erudición pretenciosa, lo cual no disminuye, ni mucho menos, el rigor del estudio realizado. Los juicios son incisivos sobre los planteamientos de dichos autores y, cuando corresponde, el autor realiza una crítica clara y respetuosa de las fallas y contradicciones que pueden descubrirse en tales teorías.

El autor estructura el libro partiendo de un análisis del mundo en sí (plano ontológico) para pasar a la consideración del mundo interpretado por el hombre (plano epistemológico) y concluir con el mundo vivido (plano ético).

Artigas comienza con la noción fundante de inteligibilidad que posee el mundo, como primer supuesto -ontológico- de su investigación, basándose precisamente en este hecho para mostrar con ello la posibilidad de que una criatura dotada de intelecto pueda conocerlo. Apoya su afirmación en la visión totalizadora (pero no acabada) del mundo que el hombre ha alcanzado a las puertas del siglo XXI. Para avalar tal afirmación ontológica, parte Artigas de la visión actual del mundo como ámbito en el que se despliegan claras pautas espaciales y temporales, con un dinamismo orientado (finalidad) hacia realidades cada vez más complejas. Son los propios actores del ámbito-

243 J. MARITAIN, o. c., 213 y ss.

244 J. MARITAIN, *Dieu et la science*, cit., 32 y ss. Sobre ese tema es fundamental el reciente libro de M. ARTIGAS, *La mente del universo*, Pamplona 1999.

temporal los portadores de esas pautas, manifestándolas cada ser en conformidad con su naturaleza. Ello incluye los procesos que habitualmente se consideran regidos por los principios del azar: el autor los enmarca dentro de la noción metafísica, mucho más rica en contenido, de la contingencia²⁴⁵.

El siguiente punto es el supuesto epistemológico, con la defensa de la capacidad del hombre para obtener un conocimiento certero de la realidad que le es extrínseca. Podría decirse que ese conocimiento admite la analogía del mapa, que ni es ni fundamenta a la realidad, aunque la manifiesta con exactitud permanente mejorable. Plantea Artigas el proceso del conocimiento del mundo como un saber hacerle la pregunta adecuada a la naturaleza para capturar posteriormente su respuesta en interpretarla. Esta vía no se sustentaría meramente en la capacidades inductivas de la inteligencia, sino que, frecuentemente, implican un ejercicio de creatividad intelectual muchas veces ligadas al papel de la intuición junto con una imaginación bien conformada.

El supuesto ético lo fundamenta Artigas en el hecho de que el quehacer científico es una fuente de valores, que motiva y articula actos conscientes de la voluntad. Una consecuencia que podemos extraer de esta afirmación es que la ciencia no es éticamente neutra (mucho menos aséptica) respecto a la dimensión moral y religiosa del hombre. Hay una componente ética en la relación del hombre con el mundo descubierto y por descubrir: podría decirse que esa componente representa el nivel más profundo de regulación de la conducta humana en su interacción con la naturaleza en cuanto esta es un camino de búsqueda de verdades por parte del ser humano.

En resumidas cuentas, la tesis del autor pueden calificarse como de apertura, desde la ciencia “in actu exercito”, a horizontes de trascendencia, de indudable relevancia religiosa. Su libro es de gran interés, muy formativo y lo recomendamos muy vivamente a quienes nos lean.

Uno de los obstáculos más tenaces que la difusa mentalidad cientifista excluyente, aquí descrita, que dificulta a muchos espíritus de escaso sentido crítico, la aceptación de un Dios creador -única vía de acceso al Dios de la revelación bíblica (a la fe y la teología)-, es el bombardeo mediático con el que una superficial “ciencia de falso nombre” presenta las investigaciones sobre la evolución, el origen de la vida y el origen del hombre, como si fueran incompatibles con la tesis creacionista. Nada más falso. En varios escritos –especialmente en *Evolución y Creación. Ciencias de los orígenes, hipótesis evolutivas y metafísica de la creación* (Eunsa, Pamplona, 2012), muestro hasta qué punto una honesta aproximación científica a estos temas enriquece -reforzándolo- el punto de partida de la inferencia del Creador, que es siempre y sólo metafísica ²⁴⁶.

²⁴⁵ Esas afirmaciones irresponsables –escribí en *Metafísica de la relación y ciencias de la evolución*, que niegan la creación para explicar el origen del Universo, sustituyéndola por nociones pseudocientíficas –tales como la del “azar y la necesidad” de J. Monod-, son fruto de la ignorancia, o quizá; en no pocas ocasiones, de una desatención más o menos culpable a las exigencias inteligibles de datos científicos de orden fáctico –tremendamente tozudos como todos los hechos- cuya única explicación etiológica posible es la existencia de un Dios creador. A no ser que, por ceder a a pereza mental de dejarse dominar por los ídolos de la tribu –o en determinados ambientes, por lo políticamente correcto-, renunciemos a pensar. Pero si negamos la evidencia cegadora de los principios axiomáticos del pensamiento, deberíamos imitar, como repetía el viejo Aristóteles, el mutismo del las plantas. Caeríamos, si así fuera, en una retórica sofisticada sin sentido.

²⁴⁶ “No se requiere que el filósofo tenga un conocimiento de aquellos hechos de la ciencia positiva completamente pormenorizado y tan copioso y circunstanciado como el que conviene al especialista. Más bien, por el contrario, le interesa olvidar el detalle en beneficio del conjunto mismo y del sentido fundamental de las grandes líneas sistemáticas. Los hechos capitales, principales, son los que han de atraer su atención. Más para que estos hechos puedan ser manejados con plena garantía se necesita, por cierto, que en verdad gocen de la condición de tales, de manera que no se encierre en ellos alguna

IV. LENGUAJE, METAFÍSICA Y RELIGIÓN.

Con frecuencia se ha observado que el hombre *de hoy no es menos accesible que el hombre del pasado al encuentro con Dios y con la fe*. El drama está en que entre Dios que quiere hablar al hombre y el hombre que está dispuesto a escuchar a Dios a menudo, hay algo que obstaculiza la comprensión, por culpa de la pantalla de un *lenguaje* que no corresponde, con frecuencia, de modo adecuado a la experiencia del hombre de hoy, en virtud de diversos factores sociológicos que configuran una “*forma mentis*” (las “formas de vida”, de Zubiri: “creencias” de Ortega o “*primeros principios ocultos*” de Newman), cerradamente *inmanentista*, que tiene su expresión en determinado lenguaje contemporáneo de gran vigencia social²⁴⁷. Por eso, el gran problema que tiene planteado actualmente la Iglesia, es, como repite a cada paso la *Gaudium et Spes*, el de conseguir que la palabra de Dios alcance el corazón del hombre de hoy, es decir; que tome contacto con las experiencias humanas fundamentales que le son propias, porque sólo partiendo de ellas se puede establecer para él el encuentro con Dios.

Todo pensador está condicionado por una cultura y un lenguaje. Pero estas condiciones no son los elementos que determinan el contenido de la verdad del saber (Cfr. FR, 95 y 96). En relación con el aspecto metafísico y religioso -que aquél posibilita- en que se basa este último, los hechos sociales, culturales y lingüísticos tienen valor de instrumentos, y han de ser tomados reflexivamente como tales.

Es evidente que encontramos dificultades de un lenguaje que se apoya en una civilización y en una cultura postcristiana, pero esto en ningún modo quiere decir que las realidades expresadas a través de este lenguaje no sigan siendo hoy las mismas de ayer. Estamos entrando en un nuevo tipo de civilización, profundamente modificado por una visión del mundo sin horizonte de trascendencia, los avances de la ciencia, y la evolución de la sociedad, lo cual implica un nuevo cambio de lenguaje para el mensaje cristiano; es decir, al descubrimiento del lenguaje propio del hombre de nuestros días. Pero no por ello ha cambiado nada en absoluto en las estructuras del espíritu ni en las estructuras de lo real, y desde este punto de vista el lenguaje acerca de Dios, y el mensaje cristiano tampoco tiene que cambiar nada en su sustancia, por el hecho de que se esté produciendo esta mutación lingüística y cultural de verdadero cambio epocal.

La inteligencia humana posee la capacidad ontológica de alcanzar el ser en sí mismo que es connatural al hombre, la idea de la muerte de la metafísica está desprovista de sentido (FR, 6 y 27 a 30)²⁴⁸. Ella es la condición de posibilidad de cualquier lenguaje,

confusión, frecuente a veces, entre lo que es realmente un hallazgo seguro de la ciencia y lo que sólo tiene un valor simplemente hipotético”. Cfr. A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, 216-217.

247 Sobre la sociología del conocimiento trato ampliamente en el cap. III de mi *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998. La revolución del lenguaje preconizada por GRAMSCI como instrumento de marxistización está logrando, por desgracia, su objetivo descristianizador de la cultura. Las estructuras del lenguaje, mejor que las materiales del proceso productivo, son puestas al servicio del cambio ideológico revolucionario de una sociedad cristiana a una colectividad materialista y atea. Cfr. R. GAMBRA (*El lenguaje y los mitos*, Madrid 1983) tras un espléndido estudio preliminar sobre la mutación del lenguaje y sus técnicas con vistas a la corrupción mental, ofrece un extenso vocabulario de términos transmutados sobre el saber y la cultura, la actitud y la acción, la fe; y un regocijante “denuestario” (de ayer y de hoy).

248 En la Encíclica “*Fides et ratio*” se habla explícitamente, en esos pasajes, de la metafísica del ser prendida en el uso espontáneo de la inteligencia. En el cap. II (“*Credo ut intelligem*”) muestra, además, cómo esa metafísica está presente en la Biblia, que presenta el profundo vínculo que hay entre fe y razón, que busca el sentido de la vida, en Sir 14, 20-27; Pr 20, 5; 16, 9; 25, 2, Sal 139 (138), 17-18; 14 (13), 1;

que expresa en perspectivas diversas pero convergentes y complementarias, la dimensión representativa de los conceptos de la experiencia óptica, que hace posible la experiencia ontológica del “ser del ente”. De lo que hay que hablar es del fenómeno cultural del “olvido del ser”, del que se lamentaba M. Heidegger, que -pese a sus esfuerzos- no logró recuperar²⁴⁹.

J. DANIELOU ²⁵⁰ observa de forma un tanto cáustica, aunque muy justamente: “Me parece algo verdaderamente estúpido pensar que existe impermeabilidad entre el pensamiento de los hombres del siglo IV antes de nuestra era y el de los hombres de nuestros días. Hoy sigue siendo absolutamente posible el diálogo con PLATÓN, con la condición -entiéndase bien- de interpretar y captar lo que él quería decir. Existe una unidad del espíritu, una unidad de lo real, y las vicisitudes del lenguaje, aunque tengan su importancia, nunca son un obstáculo para que subsista esta permanencia del pensamiento y de la verdad.

HEIDEGGER en los escritos posteriores a *Ser y tiempo*, especialmente en su escrito del último período -como *Unterwegs zur sprache* (En el camino hacia el lenguaje, 1959)-, busca el surgir del ser en el lenguaje como transmisor de la voz muda del ser que congrega y reúne a los hombres, como en la auténtica obra de arte. GADAMER desarrolla estas intuiciones de su maestro. En su conocida obra, *Verdad y método*, 1960, sostiene que la comprensión acontece cuando se confronta el horizonte cultural propio con el del interlocutor, o con el texto de otra cultura (fusión de horizontes), para que la precomprensión llegue a ser verdadera comprensión del otro. Cada generación debe hacer relectura de los textos antiguos en el horizonte cultural del lenguaje que le es propio, para alcanzar nuevas verdades. P. RICOEUR (*Exegèse et herméneutique*, París 1971, 35 ss), no acepta ese planteamiento relativista de la verdad histórica con su propuesta del método de “discernimiento” como fundamento de la hermeneútica del texto, que se independiza de alguna manera del sujeto y deber ser respetado el mundo del texto en su alteridad.

El paso del mensaje perenne de Cristo de un lenguaje a otro, es un problema que ya ha sido planteado en varias ocasiones a lo largo de la historia de la Iglesia. Más concretamente fue planteado ya en los orígenes de la Iglesia, cuando está trató de pasar de una estructura lingüística semítica, la del hebreo y del arameo, en la cual había sido pronunciado en un principio el mensaje evangélico, a la estructura y lenguaje helenísticos (cfr. FR, 72). Evidentemente, esto creaba inmensos problemas, ya que suponía una mutación esencial del lenguaje cristiano. Sin embargo, esto no impidió que se produjese perfectamente la continuidad entre aquél primer cristianismo expresado en raíces semíticas, y el subsiguiente cristianismo helénico. La unidad del contenido de adhesión de la fe se mantuvo permanente a través de las vicisitudes que llevó consigo el revestimiento que este mensaje recibió al pasar de una estructura a otra (Cfr. FR 85, y 97). Afirmar lo contrario es delirar. Lo han negado numerosos autores (disculpables por el nominalismo subyacente en la “forma mentis” de numerosos “ilustrados”, víctimas de una “modernidad” postcartesiana (Cfr. FR, 5 y 46) que, con el subjetivismo inmanentista luterano -para desgracia de Occidente-, triunfó con las armas en Westfalia)²⁵¹.

Sb 7, 17y 19-20; . 9, 11, 13, 3; Qo 1, 13, 3). En el Nuevo Testamento encontramos el eco de los libros sapienciales (Rm cc 1 y 2) mostrando los límites de la sabiduría humana que debe abrirse a la sabiduría de la Cruz (I Cor 1, 20). “Aquí se evidencia la frontera entre la razón y la fe, pero se aclara también el espacio en que ambas pueden encontrarse” (n. 23).

²⁴⁹ C. CARDONA, *Memoria y olvido del ser*, Madrid 1997.

²⁵⁰ Lenguaje y fe, 141 ss.

²⁵¹ J. FERRER ARELLANO, *Lutero y la reforma protestante*, Madrid 1996., 39 ss. J. MARITAIN se ha lamentado en más de una ocasión de que los pensadores en Occidente hubieran puesto sus ojos,

En esta cuestión del lenguaje, hoy nos encontramos con algunas corrientes, como el estructuralismo, que van mucho más lejos que los actuales filósofos analíticos, y establecen unos vínculos tales entre los lenguajes y las realidades, que se daría un cambio tanto de aquellos cómo de estas de suerte que habría una casi impenetrabilidad entre culturas y lenguajes diferentes, y en consecuencia (FR, 84), se daría una especie de mutación que afectaría no sólo a las palabras sino también a las cosas, según la expresión que usa en su libro el estructuralista Michel de Foucault.

Hay subordinación de las palabras a las cosas y no al revés. Lo que se da en primer lugar son realidades. Estas realidades son permanentes. Sin duda que siempre son expresadas de un modo imperfecto, incompleto según formas de expresión cultural a través de las palabras. Pero hay que decir que lo que ahí importa son las realidades que se quieren alcanzar fundamentalmente por las palabras, mucho más que los vocablos, que no son más que los instrumentos de expresión de esta realidad. La inteligencia capta directamente la realidad, y los vocablos no son más que los instrumentos a través de los cuales ella sabe expresar esta experiencia.

J. M. IBAÑEZ LANGLOIS²⁵² dice que “el estructuralismo incluye una buena dosis de filosofía en su proyecto implícito de una ciencia universal. Sus presupuestos filosóficos se esclarecen a la luz de las influencias que ha recibido, todas ellas de un marcado carácter “impersonalista” como visiones globales del hombre”.

Algunas de estas influencias son restringidas y locales, como la del conductismo psicológico en Estados Unidos y la sociología de DURKHEIM en Francia. Pero los influjos más generales y reconocibles provienen de Marx y Freud. El pensar estructuralista comparte con ambos el “método de la sospecha”: el hombre al hablar no dice lo que dice; el sentido radical de su discurso debe buscarse en ese fondo impersonal que para Marx es la infraestructura económica y para Freud el inconsciente. “Los hombres hacen su propia historia, pero no saben lo que hacen, cita Lévi Strauss a Marx (Antropologie structurale, París 1974, 31). El hombre no es lo que piensa de sí mismo - la conciencia es en el fondo una ilusión. El texto que aparece en la pantalla de nuestra conciencia sería una versión traspuesta del discurso profundo que se gesta en el seno de la infraestructura. Esta, en el caso del estructuralismo, es el inconsciente. Pero, a diferencia de FREUD, se trata de un inconsciente racional, que contiene el código lingüístico y no meros impulsos. Negar la existencia del espíritu humano fue el intento de los materialismos anteriores, incluidos los de MARX y FREUD. Pero, negar la existencia del “hombre mismo”, del yo, del sujeto humano, es el intento que emprende el estructuralismo a partir del lenguaje, y con términos diferentes pero análogos, LÉVI-STRAUSS, LACAN y FOUCAULT” (felizmente declinante -como tantas modas efímeras que tienen su origen en Francia).

El influjo de la cultura dominante de nuestra época postsecular -al menos en Occidente- tiende a dictar su tiranía -su ley tópica- instalándonos en una situación despersonalizada del hombre-masa (se habla de crisis de la intimidad, a la que no es ajena la tecnificación. Es al famoso “das man” de Heidegger²⁵³ que caracteriza la

tomándolo como modelo, en DESCARTES, en vez de tomar inspiración de la luz spencial clásica de su contemporáneo JUAN DE SANTO TOMÁS, que brillaba en el gran foco de cultura cristiana -humanista y barroca- de la Universidad de Alcalá, fruto de la reforma católica cisneriana, anterior a la lamentable reforma protestante que escindió la cristiandad.

²⁵² Cfr. Sobre el estructuralismo, Pamplona 1985, 20 ss.

²⁵³ ZUBIRI observa con agudeza que es habitual que HEIDEGGER confunda lo impersonal con lo impropio. Habla del "man", del "se", diciendo que es la forma de una existencia impropia o inauténtica. El hombre comienza por ser una medianía, empieza por hacer las cosas, por término medio, como las hacen los demás, y sólomente apoyado en eso, llega a ser sí mismo, en el sentido que sea él no como los demás, no como quién hace las cosas como los demás las hacen, sino haciéndolas de una manera propia.

“existencia inauténtica”). Tal situación, al impedir la actitud personal de amor trascendente llamado dilección benevolente -el don de sí, sólo posible en quién es dueño de sí- de la que emerge, por connaturalidad, la experiencia originaria del Dios trascendente como fundamento, conduce a un ateísmo práctico que ordinariamente desemboca en una absolutización o divinización de algún valor intramundano centrado en el yo. El hombre, en efecto, -peregrino del Absoluto- si se cierra a la trascendencia donde verdaderamente se encuentra el absolutamente Absoluto, se ve impulsado por la constitutiva apertura trascendental de su espíritu al valor absoluto del ser (finito capaz de lo Infinito) a absolutizar lo finito y relativo. El ateísmo tiende a absolutizar el mundo, lo diviniza (tras haber negado -tal es su positiva función purificadora- a una figuración antropomórfica de la Trascendencia), en un mito de sustitución idolátrico²⁵⁴. La decepción que produce la “venganza de la finitud” que -tasa por encima de su precio- no puede saciar la sed absoluta del hombre actual abre el camino a un nihilismo que puede conducir al antiteísmo prometeico y al abismo de la desesperación del odio luciferino de las sectas satánicas que tanto proliferan en nuestras sociedades tecnificadas orgullosas de su ciencia.

Ser vitalmente cristiano, en nuestro tiempo -y en nuestro “mundo” y cultura “postsecular”-, es por lo general un problema de personalidad -de madurez ética y cristiana- de rebeldía ante el influjo tiránico, despersonalizante, de la mentalidad pública, originada por nuestro espíritu objetivo ambiental (das man) cerradamente imanentista. Es preciso ir contracorriente -como sin duda ocurre en los autores mayoritariamente protestantes, donde florece la filosofía analítica de la religión -de cuya insuficiencia metafísica hemos tratado brevemente aquí- en su meritorio esfuerzo por superar el agnosticismo connatural a su formación filosófica nominalista-, en una actitud cifrada en aquel supremo coraje que es necesario para evadirse de la instalación en un cómodo anonimato egoísta e inauténtico -sin otro horizonte que el bienestar hedonista-, y adoptar así la más auténtica de las actitudes: la actitud supremamente personal que hace posible el encuentro de la propia intimidad, paradójicamente, en la entrega confiada al otro que yo, -al Alter Ego Trascendente en última instancia- en una común tarea de autorrealización cuasi-creadora. Actitud, en suma, de valentía, que se sobrepone al vértigo miedoso ante la silente invocación del Absoluto que insta a la magnanimidad de una vocación de plenitud y -con ella- a la superación de la angustia ante la propia finitud más o menos inauténticamente reprimida en la huida miedosa que ahoga la llamada a la plenitud personal en comunión con El, a que invita a cada uno por su propio nombre

ANEXO

DON DE LENGUAS Y TEOLOGÍA DEL TRABAJO EN LA PREDICACIÓN DEL FUNDADOR DEL OPUS DEI, SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ.

Ahí el "se", como impersonal, expresaría la medianía. La medianía no estriba en que uno haga las cosas como se hacen, sino en que uno haga las cosas como porque así se hacen. El hombre comienza a tener existencia propia, cuando lo que hace no lo hace simplemente porque los demás lo hacen, sino por propias razones internas. Ahí es donde se da formalmente la propiedad. El "se" como impersonal y no como impropio es lo que constituye el poder de la tradición y el poder de la mentalidad, que el hombre debe discernir y valorar para apropiarse de las posibilidades valiosas y rechazar enérgicamente las demás.

254 Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, Madrid 2001, cap. VIII.

En esta ponencia presentada en el simposio de 2002 de la Universidad de Navarra, estudi la naturaleza teológica del “don de lenguas” del fundador del Opus Dei –una gracia “gratis data”, íntimamente relacionada con la dimensión profética de su carisma fundacional especialmente en una una de sus muchas manifestaciones: la facilidad con la que brotaban espontáneamente de sus labios frases-síntesis incisivas, que resumen el espíritu que había recibido de Dios, con la urgencia de transmitirlo al servicio de la Iglesia. Del análisis lingüístico y comparativo de algunas de ellas el A. explicita aspectos nucleares de la profunda teología del trabajo que legó S. Josemaría, que tanta fuerza renovadora de la vida cristiana está llamada a ejercer en nuestra sociedad tan necesitada de una nueva evangelización.

Desde mi primer encuentro con el fundador del Opus Dei en el verano de 1950 en Roma -comienzo de una ininterrumpida relación filial de 25 años hasta el final de su vida-, fui testigo asombrado de la facilidad con que brotaban espontáneamente de sus labios expresiones incisivas y sugerentes -que repetía una y otra vez, para que quedaran grabadas en el alma de sus hijos-, pletóricas de connotaciones teológicas y ascéticas, en el contexto de su predicación. Cuando más tarde hice los estudios de Teología, comprendí que aquella constante siembra doctrinal, que tanto me subyugaba -se perdía la noción del tiempo escuchándole-, y de cuya inspiración sobrenatural no podía dudar, era una de las manifestaciones de una gracia “gratis data” -que él llamaba “don de lenguas”-, íntimamente relacionada, a mi parecer, con la dimensión profética de su carisma fundacional del Opus Dei. Tal es el objeto de esta comunicación.

El Opus Dei nació en el seno de la Iglesia el 2-X-1928, “por inspiración divina”²⁵⁵, como instrumento de difusión -y realización- de “un mensaje” preciso (que todos están llamados a la santidad, y que las actividades de la vida ordinaria son camino -lugar y medio- de santificación). Ese mensaje lo recibió -con una iluminación de Dios- un joven sacerdote de 26 años (se había ordenado para estar disponible a que se realizara un designio divino que barruntaba desde 1918), que se sintió movido a transmitir -con un impulso del Espíritu que le urgió hasta el final de su vida-, como parte del plan salvífico de Dios a favor de los hombres).

Había recibido, pues, de Dios -me interesa subrayarlo- un carisma profético²⁵⁶ inseparable -y fundante- del carisma fundacional de una institución al servicio de ese mensaje (la “vio” en sus rasgos esenciales, después de los “barruntos” de los años precedentes, desde 1918)²⁵⁷, que aparecía configurada desde sus orígenes como una “partecica de la Iglesia”, “para servirla -tenía empeño en repetir una y otra vez- como ella quiere ser servida”. Este servicio que Dios mismo había encomendado al Opus Dei, no es otro que difundir por todo el mundo -en comunión orgánica de laicos y sacerdotes- la llamada universal a la santidad, enseñando a innumerables personas a buscarla en y a través del trabajo profesional y en las circunstancias ordinarias en medio del mundo.

1. Don de lenguas y carisma fundacional.

²⁵⁵ JUAN PABLO II, *Bula “Ut sit”*, 28-XI-1982, AAS (1984) Pars I, 423-425 (de erección del Opus Dei como prelatura personal).

²⁵⁶ Así lo denomina P. RODRÍGUEZ, en *El Opus Dei como realidad eclesiológica*, en vv. AA. *El Opus Dei en la Iglesia*, Madrid, 1993, 25 ss. Distingue una doble dimensión -profética e institucional (la primera fundante de la segunda)- en el acontecimiento sobrenatural del 2-II-1928, que califica de “don carismático” (Cfr. LG 4) en servicio de la Iglesia.

²⁵⁷ Cfr. J. L. ILLANES, *Datos para la comprensión histórico-espiritual de una fecha*. Cuadernos del Centro de documentación y estudios de Josemaría Escrivá de Balaguer, IV, 2002, 105-147.

He llegado al convencimiento de que el secreto del acierto de aquellas felices fórmulas sintéticas del espíritu que Dios le había dado -cuyo profundo sentido teológico nos proponemos estudiar aquí-, no era -al menos primariamente, pues es innegable su influjo- el talento literario con que Dios le había dotado, que cultivó asiduamente hasta el final de su vida (que ha comenzado a ser estudiado por AA. como J. M. Ibáñez Langlois). Su fuente originaria fundamental era, más bien, -me parece evidente en la larga perspectiva de más de cincuenta años de recuerdos y de reflexión teológica sobre su impacto en mi alma- aquella gracia “gratis data”, que él llamaba “don de lenguas”, cuya naturaleza intentamos precisar aquí, en una primera aproximación, que es, a mi parecer inseparable de la dimensión profética, subyacente -y fundante-, del carisma fundacional de la institución que por voluntad divina debía promover en el seno de la Iglesia.

<<Encomiendo de todo corazón, a diario, que el Señor nos conceda el don de lenguas. Un don de lenguas, que no consiste en el conocimiento de varios idiomas, sino en saber adaptarse a la capacidad de los oyentes. -No se trata de “hablar en necio al vulgo, para que entienda”: sino de hablar en sabio, en cristiano, pero de modo asequible a todos. -Este don de lenguas es el que pido al Señor y a su Madre bendita para sus hijos>> (*Forja*, 634).

Eran muchas las manifestaciones de ese “don de lenguas”. Su preocupación por hacerse entender con la expresión verbal adecuada que transmitiese fielmente las luces que había recibido adaptándose a la mentalidad de sus interlocutores, especialmente en algunos ambientes, en los que debió superar el escollo de una precomprensión inadecuada -dres viejos para un vino nuevo (viejo como el evangelio-, solía repetir una y otra vez- y como el evangelio siempre nuevo)-; su flexibilidad para cambiar de terminología -“los modos de decir”, le oíamos repetir-cuando las circunstancias cambiantes de orden cultural o social así lo aconsejaban; o el acierto en el uso de expresiones audaces y sugerentes; el feliz hallazgo de ejemplos gráficos para grabar la doctrina, en un constante recurso al lenguaje simbólico (brasa encendida, colirio, clavo en la pared, hacerse alfombra, juglar de Dios, palos pintados de rojo, el rey Midas, “soltar el sapo”, quemar las naves, siete cerrojos en el corazón, abrirse en abanico, talla del diamante²⁵⁸, con un amplísimo etcétera), eran a mi parecer, otras tantas manifestaciones de ese “don de lenguas” que tanto le pedía, y que Dios le concedió desde los orígenes del Opus Dei.

No entendía con esta denominación, “don de lenguas” -es evidente- el carisma extraordinario de la “glosolalia” (hablar en lenguas), tan difundido en el cristianismo primitivo; ni tampoco las frecuentes “locuciones” de “palabras substanciales” (que él llamaba “gracias operativas”, algunas de las cuales citamos aquí) -aunque las incluye como focos de luz orientadora en su misión fundacional, que no concluía hasta su muerte-; sino mas bien, a mi parecer -al menos de modo primordial- la llamada por Sto. Tomás “gratia sermonis”: “no hablar en necio al vulgo”, solía decir, sino en sabio, “pero con explicadas”: de modo a todos comprensible, atractivo y estimulante. (“la tremenda palabra sobrenatural que conmueve”, le oíamos decir). A veces se manifestaba de modo sorprendente.

<<Entre las gracias que Dios concedía a los primeros -escribe A. Vázquez de Prada-, estaba la de que -sin necesidad de milagro- entendieran al Padre quienes le escuchaban hablar en castellano sin conocer esta lengua. Don paralelo al recibido por el Padre para

²⁵⁸ Cfr. en el índice de *Amigos de Dios*, *Surco* y *Forja*, el apartado de “Ejemplos gráficos”.

comprender a la gente. Lo que refiere Mons. Luigi Tirelli de los primeros tiempos del *Pensionato* se puede decir de otras personas y de otras épocas de la vida del Fundador>>

<<He escuchado al Padre en 1948 y 1949, cuando todavía no conocía el castellano, que he aprendido más tarde, y me pasmaba el que llegase a comprender lo que decía en su lengua- Este fenómeno -del que me he dado cuenta después de cierto tiempo- puede explicarse por su gran capacidad comunicativa: podría decirse que hablaba con toda su persona. Aquello era como un juego de Dios, un auténtico *don de lenguas*, porque a pesar de ignorar el sentido de las palabras, no por eso dejaba de entender todo su discurso.

Podía hacerse la prueba con otras personas, pero a estas no llegaba a entendérselas del mismo modo. El Señor, probablemente, le había concedido, además de una gran capacidad mental, el don de hacerse comprender a causa del bien que producía en la almas>>²⁵⁹

Pero el don de lenguas del que fue beneficiado de modo habitual a lo largo de su vida, al servicio de su misión eclesial, es, a mi parecer, el que describe Sto. Tomás como *gratia sermonis*.

El Doctor Angélico inmediatamente después de las cuestiones sobre el carisma de profecía y del “don de lenguas” -en el sentido paulino convencional (la glosolalia, hablar o ser entendido en otras lenguas desconocidas por el que habla o el que escucha)- trata de la “*gratia gratis data*” que “*consistit in sermone*” (S. Th., II-II; q. 177) concomitante e inseparable del carisma profético. Lo mismo que la profecía -escribe- la “*gratia sermonis*” la da Dios para utilidad e los demás, ya que el conocimiento que alguien recibe de Dios, no podría convertirse en utilidad de los demás sino mediante la locución. Y porque el Espíritu Santo no falla en lo que pertenece a la utilidad de la Iglesia, otorga a miembros de la Iglesia el don de la locución”. Y lo otorga, sigue explicando Santo Tomás, “de tres maneras: para instruir el intelecto mediante la enseñanza; para mover el afecto mediante la deleitación; para suscitar el cumplimiento de lo que se escucha mediante la conversión. Para realizar esto, el Espíritu Santo usa (utitur) la lengua de los hombres como cierto instrumento; pero Él es el que lleva acabo la operación interiormente”. Los términos “sermo” y “lingua” -añade Sto Tomás- pueden incluir también “escritura” y “pluma de escriba”, ya que, a pesar de las evidentes diferencias entre el discurso hablado y el escrito, tienen en común ser medios de comunicación entre los hombres. “La gracia “*gratis data*” de locución es, pues, una suerte de asistencia del Espíritu Santo que guía o ilumina el discurso hablado o escrito, y es, a su vez, inseparable -según el Doctor Común- del Carisma profético. La luz profética no solo influye en el *verbum mentis*, sino también en el *verbum oris* y el *verbum scriptum*.

Es ilustrativa, en este contexto -valga como analogía preferentemente legítima (como hace Sto Tomás en la “*Summa Teologica*”), la creciente puesta en valor de la inspiración verbal escriturística. (Aunque la inspiración del hagiógrafo sea un carisma distinto del profético, se da entre ambos una analogía: la inspiración bíblica es “algo imperfecto en el género de la profecía”, enseña Sto. Tomás, y participa de su naturaleza)²⁶⁰. El P. Benoit recorre críticamente la historia de las discusiones modernas sobre la inspiración bíblica a partir de Franzelin, a quien todos reprochan justamente una distinción tan simplista -que se encontraba ya en Lessius dos siglos antes-, entre “la idea” y “las palabras”: en virtud de la inspiración, “Dios pondría las ideas, el pensamiento”, “el escritor sagrado pondría las palabras, el estilo”. Esta teoría, ya

²⁵⁹ A. VÁZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, III, Madrid 2003, 142-3.

²⁶⁰ S. Th., II-II, 171, 5.

prácticamente abandonada, desconoce la unidad estructural entre pensamiento “forma mentis” y lenguaje²⁶¹, en todo el largo y complejo proceso que conduce a la formulación verbal, en el curso del cual los juicios especulativos y prácticos que se entrecruzan con peso y matices diversos, deben ponerse bajo el influjo del carisma divino (como había ya enseñado Báñez, que tanto defendió la inspiración verbal, recogiendo la tradición patristica más genuina. Ahora no precisa defensa, y mucho menos -a fortiori- la inseparabilidad de la luz profética y su expresión lingüística)²⁶². La inspiración, según Alonso Scöckel, no afecta solo a la intuición originaria de la verdad a transmitir, sino también al impulso o necesidad interior de ponerla por escrito, y a todo el proceso de realización o ejecución literaria puesta en marcha por ese impulso interno. Todo este proceso de formulación literaria es un momento creativo que debemos considerar como desarrollado bajo la acción del Espíritu. “A fortiori”, lo mismo debe decirse del carisma profético que es originariamente de predicación verbal.

La “*gratia gratis data quae consistit in sermone*” era considerada -decíamos- por Sto. Tomás indisociable del carisma profético, sea o no bíblico, a cuyo servicio se otorga para la adecuada transmisión -de modo eficaz- del conocimiento que se recibe de Dios con luz profética (“profecía” en el sentido carismático del término. Cfr. la enumeración de carismas de 1 Cor, 12, 4-11). Todos somos sacerdotes, *profetas* y reyes, en tanto que “mediadores en Cristo Jesús”, cada uno según la misión eclesial recibida en el bautismo, aunque no todos reciben el carisma de profecía como los portadores o “heraldos” de un mensaje divino para el bien de la Iglesia. La referencia a la versión bíblica del carisma profético, que es de predicación verbal, no escrita, puede hacerse, pues, a título de analogía meramente ilustrativa, siguiendo la recomendación del Concilio Vaticano I (“analogía fidei”), para el trabajo teológico, que permite lograr “*quamdam intelligentiam mysteriorum supernaturalium*”.

En cuanto a la analogía con la inspiración bíblica, se aduce aquí “a fortiori”, en cuanto participa de su naturaleza (la inspiración verbal que le compete afecta menos al lenguaje con el que se expresa, que no es mediante palabra “hablada”, sino “escrita, con frecuencia a través de un largo proceso redaccional, que siempre supone la palabra profética²⁶³).

Habría que añadir, al lenguaje conceptual articulado en juicios y raciocinios, por extensión, el lenguaje simbólico, presente de modo especial en el lenguaje religioso, referido al misterio inefable de Dios, que no se deja apresar por unos conceptos humanos del lenguaje discursivo.

La expresión simbólica es un modo auténtico del que se sirve el hombre para expresar verdades que trascienden la capacidad de la razón, connatural al hombre, animal *symbolicum* o *mythicum* (H. G. Gadamer). No debe considerarse este

²⁶¹ Sobre este tema he escrito en “Aptitud del pensamiento y del lenguaje humanos para el “*intellectus fidei*”, según la *Fides et ratio*”, *Scr. Theol.* 2002, 623-643.

²⁶² Cfr. P. BENOIT, “Inspirazione e Revelazione” *Concilium* 4 (1965) 15-33. L. ALONSO SHÖKEL, *La Palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Madrid 1986, 158 ss.

²⁶³ Ambas analogías no afectan para nada el contenido central del trabajo. Las introduce -concluida su redacción- por su evidente valor ilustrativo, -según el método teológico recomendado por el Magisterio de la *analogía fidei*- especialmente para quien conoce los actuales estudios -muy numerosos- de los escrituristas sobre el tema, que han abandonado la absurda separación entre contenido y forma verbal (que era corriente en tiempos de Báñez, que se opuso a ella con toda razón). Los actuales avances de la lingüística y de la epistemología teológica han hecho imposible la defensa (Franzelin fue el último que la sostuvo) de tan erradas tesis, ajena a la patristica.

conocimiento simbólico-mítico como de inferior rango con respecto al logos nocional, sino como distinto y complementario²⁶⁴.

Este logos simbólico ha parecido frecuentemente arbitrario y fantástico al racionalismo moderno frente al rigor del razonamiento deductivo. Pero la fenomenología de las religiones le ha devuelto su valor gnoseológico. El lenguaje metafórico del símbolo sugiere con más hondura los aspectos místicos de lo real que el logos conceptual articulado. Por eso usa tan ampliamente la Palabra revelada imágenes que sugieren el misterio del Reino de Dios -ajenas al mito, que es incompatible con la historia lineal de la Salvación, del Génesis al Apocalipsis- instaurado en la alianza salvífica que culmina en Cristo, preparado por Israel y realizado en la Iglesia progresivamente hasta su consumación escatológica.

Nada tiene que ver con el eterno retorno circular del “tiempo mítico” de las religiones cósmicas. La desmitologización bultmaniana es una deshistorificación radical que desvirtúa totalmente el cristianismo, que queda reducido a una ideología existencialista heideggeriana (en el propio Bultman), cuando no marxista, como es patente en no pocos seguidores de la teología mal llamada de la liberación, felizmente declinante²⁶⁵.

<<El lenguaje religioso de la Biblia, con frecuencia, es un lenguaje simbólico - especialmente en S. Juan y en los profetas canónicos- que “da que pensar” (P. Ricoeur), un lenguaje del cual no se termina de descubrir las riquezas de sentido, un lenguaje que procura alcanzar una realidad trascendente y que al mismo tiempo, despierta a la persona humana a la dimensión profunda de su ser>>²⁶⁶.

El fundador del Opus Dei -que lo usaba con maestría excepcional en su catequesis-, lo consideraba una manifestación, también, del “don de lenguas” que pedía insistentemente al Señor para sí y para sus hijos.<<Insisto: ruega al Señor que nos conceda a sus hijos el “don de lenguas”, el de hacernos entender por todos. La razón por la que deseo este “don de lenguas” la puedes deducir de las páginas del Evangelio, abundantes en parábolas, en ejemplos que materializan la doctrina e ilustran lo espiritual, sin envilecer la palabra de Dios>>²⁶⁷.

Encontramos también en él la recepción de luces fundacionales por mediación de símbolos. El sello de la Obra, la cruz en la entraña del mundo, que “vio” al celebrar la Sta. Misa²⁶⁸ el 14-II-1943 -, sugiere simbólicamente -así lo entendía S. Josemaría, a mi parecer- la fisonomía espiritual de quienes reciben la vocación al Opus Dei. Su fundamento es el sentido de la filiación divina, y el quicio sobre el que gira, la

²⁶⁴La creación de mitos -tan frecuente en las religiones cósmicas- es un modo perenne y típicamente humano de establecer puentes con la realidad del mundo empírico y condicionado que se une o vincula, a través del símbolo mítico -mediante símbolos personalizados de fuerzas cósmicas en un “tiempo mítico” de carácter ahistórico-, con una instancia incondicionada.

²⁶⁵ Cfr. H. G. GADAMER, *Mito y logos. Fe cristiana y sociedad moderna*, n. 2. Madrid 1984, 14. J. MORALES, *Mito y misterio*, “Scripta Theologica” XXVIII (1996), 77-95. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, Madrid 2001, 30, 229, 241. *El misterio de los orígenes*, Pamplona 2001, parte I.

²⁶⁶ Cfr. Documento de la PCB de 1993 *sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia*, II A2.

²⁶⁷ *Forja* 895.

²⁶⁸ Al día siguiente, el 15 de Febrero, comunicó al que iba a ser su sucesor (D. Alvaro) en el Escorial, donde se encontraba con D. Jose María y D. Jose Luis, los tres primeros sacerdotes, preparando exámenes de Teología ,<< recuerdo que me enseñó su agenda, en la que había escrito, inmediatamente después de la Santa Misa: *En la casa de las chicas, en la Sta. Misa: “Societas Sacerdotalis Sanctae Crucis”*, y debajo el sello de la Obra, que después había dibujado también en el papel que le entregaron sus hijas: la Cruz en las entrañas del Mundo. Escribió algunos años más tarde: *“pensad en mi alegría al contemplar la solución para que mis hijos sacerdotes, cuya necesidad tanto se hacía sentir, pudieran dedicarse de lleno a los apostolados de la Obra”*>>. Cfr. A. VAZQUEZ DE PRADA, *El Fundador del Opus Dei*, Madrid 2002, t. II, 43).

santificación del trabajo profesional. Simboliza, pues, las dos características esenciales de la llamada.

Tenemos aquí un claro ejemplo de expresión simbólica, tan frecuente -de manera paradigmática- en la Sagrada Escritura, especialmente en los profetas -bíblicos y extrabíblicos- y en la experiencia espiritual de tantos cristianos -en este caso, por mediación de una “imagen” infusa durante la celebración del Sacrificio eucarístico (muy significativamente, como veremos enseguida). A veces le venía sugerida en “sueños”²⁶⁹ -“soñaba una vez un conocido mío (le oíamos decir) -nunca le acabo de conocer”- en los que el Señor le daba a entender su simbolismo parenético. También “en vigilia” le ocurría, en ocasiones, un parecido fenómeno: el Señor le mostraba el sentido sobrenatural de sucesos aparentemente pequeños y ordinarios.

<<Oí hablar a unos desconocidos de sus aparatos de radio. Casi sin darme cuenta, llevé el asunto al terreno espiritual: tenemos mucha toma de tierra, demasiada, y hemos olvidado la antena de la vida interior... -Esta es la causa de que sean tan pocas las almas que mantienen trato con Dios: ojalá nunca nos falte la antena de lo sobrenatural”²⁷⁰.

Calificar la recepción del “mensaje” recibido por San Josemaría “por inspiración divina” (cfr. *Bula ut sit*; El Papa en la homilía de la canonización le calificó de “heraldo”) inseparable (y fundante) de la misión fundacional del Opus Dei (véase el estudio de P. Rodríguez, *El Opus Dei en la Iglesia*, cit.)- de *carisma profético* (una de cuyas dimensiones es -a mi parecer- la *gratia sermonis*) *es absolutamente obvio, a mi juicio, a la luz de la teología de Sto. Tomás de Aquino -actualizada por el Cc Vaticano II- sobre los carismas*. Según el Doctor Común, la profecía y la *gratia locutionis* (que le es siempre concomitante), son específicamente -pero no genéricamente- distintos al profetismo y a la inspiración bíblica. Solo a estas últimas las compete la inerrancia y canonicidad que fundan la fe y la vida de la Iglesia. Negar esa diferencia específica de orden cualitativo sería herético (nada más lejos de mi intención). Pero tienen rasgos genéricos comunes que estudia Sto. Tomás en su tratado de la profecía al que pertenecen los textos que hemos citado antes. Esta *similitudo dissimilis* invita a una ilustración según el método de la “analogía fidei”, que proponemos aquí como hipótesis y sugerencia para ulteriores estudios sobre este tema de teología espiritual, apenas tratado en relación con la predicación y los escritos de S. Josemaría, que espero se realicen algún día.

2. Una manifestación del don de lenguas: las fórmulas-síntesis de la espiritualidad del trabajo.

El objeto de la segunda parte de nuestra reflexión teológica, se ciñe al estudio de una serie de fórmulas-síntesis íntimamente relacionadas entre sí -en sapiencial armonía, clara manifestación de su don de lenguas, sumamente felices y en ocasiones audaces- que compendian gráficamente, con gran fuerza expresiva, aspectos esenciales del mensaje divino que había recibido -con luz profética- el fundador del Opus Dei con la sobrenatural e imperiosa urgencia de transmitirlo, de manera incisiva y eficaz, con su vida y su predicación hablada y escrita: la llamada universal a la santidad en el trabajo profesional y en las circunstancias ordinarias en medio del mundo.

²⁶⁹ Medio de comunicación sobrenatural, frecuente en la Escritura y en la hagiografía (especialmente en S. Juan Bosco, como es sabido)

²⁷⁰ *Forja*, 510.

Como muestra, he aquí un breve elenco de algunas de esas frases-síntesis que tantas veces he oído de sus labios “con un repetido martilleo”:

<<Santificar el trabajo, santificarse con el trabajo y santificar a los demás con el trabajo>>. ²⁷¹

<<Os he repetido, con un repetido martilleo, que el milagro que el Señor nos pide, es hacer de la prosa de cada día, endecasílabos, verso heroico>>. ²⁷²

<<Ninguno de nosotros somos un verso suelto, sino que formamos parte de un poema épico, divino>>. ²⁷³

<<Para servir, servir>>. ²⁷⁴

Especial expresividad y virtualidad sintética del espíritu que Dios le había dado para transmitir a sus hijos, tiene este texto, que expresa en lenguaje articulado (logos nocional) el sentido del simbolismo teológico del sello del Opus Dei -del que tratábamos en el epígrafe anterior-, que había “visto” al celebrar la Misa el 24-11-1943, que compendia los rasgos esenciales de la fisonomía espiritual del Opus Dei: “significa el mundo, y metido en la entraña del mundo la Cruz”. ²⁷⁵

“Quiero que todos mis hijos, sacerdotes y seculares -escribió (Carta del 2-II-1945, n.1)- grabéis firmemente en vuestra cabeza y en vuestro corazón algo que no puede considerarse en modo alguno como cosa solamente externa, sino que es, por el contrario, el quicio y el fundamento de nuestra vocación divina. En todo y siempre hemos de tener -tanto los sacerdotes como los seculares- alma verdaderamente sacerdotal y mentalidad plenamente laical”²⁷⁶.

En efecto, estos dos rasgos aparecen de modo simbólico inseparablemente unidos en el “sello” que el Señor le hizo ver el 14-II-1943- , como la Cruz en las entrañas del mundo. La Cruz simboliza la llamada a la identificación con Cristo para corredimir con El: por tanto, que el alma de un hijo de Dios, sacerdote o laico, ha de ser un alma sacerdotal en íntima unión con el Sacrificio del Calvario en el Santo Sacrificio de la Misa como mediador en Cristo Jesús. Y el mundo, en cuya entraña penetra la luz y la fuerza salvífica de la Cruz, es el lugar de esa identificación: la vida profesional, familiar y social, que todos, laicos y sacerdotes conjuntamente, están llamados a santificar, a través del ejercicio mismo de las actividades temporales o del sacerdocio ministerial, sin confundir lo humano y lo divino, pero sin separarlos, como no hay en Cristo confusión ni separación, sino íntima unión, entre su naturaleza humana y la divina (con “mentalidad laical”)²⁷⁷.

Otra fórmula síntesis, que compendia e implica este sintagma “alma sacerdotal” -y otras expresiones de la misma estructura, que estudiamos más adelante- era la reiterada invitación a sus hijos a ser “almas de Eucaristía”. Ser “alma de Eucaristía” significaba para él, en el contexto de su predicación, la progresiva identificación con Cristo presente en la Hostia Santa, como fuente y raíz de santidad y de apostolado, que se obra

²⁷¹ Cfr. entre otros muchos lugares, *Es Cristo que pasa*, 43.

²⁷² Cfr. *Conversaciones*, 116. Nótese la cadencia repetitiva del comienzo, que sugiere el toque del Espíritu en el corazón, “*he aquí que estoy a la puerta y llamo*” (Ap. 3, 20). Recuerda el genial hallazgo poético de S. Juan de la Cruz: “con un no se qué que queda balbuciendo”.

²⁷³ Cfr. por ej., *Es Cristo que pasa*, 111.

²⁷⁴ *Ibid*, 50.

²⁷⁵ A. VÁZQUEZ DE PRADA, *Ibid*.

²⁷⁶ Cit como otros muchos textos parecidos, en M. M. OTERO, *El alma sacerdotal del cristiano*, en VV.AA. Mons. Esfrivá de Balaguer y el Opus Dei” en el 50 aniversario de la fundación. Pamplona 1985, 293-20.

²⁷⁷ Cfr. M. M. OTERO, *Ibid*.

en el cristiano que se abre plenamente, por la fe, a la irradiación salvífica de la Eucaristía. El Espíritu santificador se derrama, como fruto de la Cruz, desde su presencialización sacramental eucarística en el alma del cristiano dócil a sus mociones, haciendo de él “el mismo Cristo que pasa”; de modo tal que pueda “testimoniar y transparentar así Cristo ante los demás”²⁷⁸ en la vida ordinaria: “¡Sé alma de Eucaristía! Si el centro de tus pensamientos y esperanzas está en el Sagrario, ¡que abundantes los frutos de santidad y de apostolado!” (Forja, 835).

En el cristiano, según el fundador del Opus Dei, los hombres tienen que poder reconocer a Cristo. Por eso decía que los cristianos deben ser “viriles”, en el sentido del ostensorio que muestra a Cristo: <<Vamos, pues, a pedir al Señor que nos conceda ser “almas de Eucaristía”, que nuestro trato personal con Él se expresa en la alegría, en serenidad, en afán de justicia. Y facilitaremos a los demás la tarea de reconocer a Cristo, contribuiremos a ponerlo en la cumbre de todas las actividades humanas. Se cumplirá la promesa de Jesús: Yo, cuando sea exaltado sobre la tierra, todo lo atraeré hacia mí>>²⁷⁹ (Jn 12, 32). walker

<<... Cuando un día, en la quietud de una iglesia madrileña, yo me sentía ¡nada! -no poca cosa, poca cosa hubiera sido aún algo-, pensaba: ¿Tú quieres, Señor, que haga toda esta maravilla? (...) Y allá, en el fondo del alma, entendí con un sentido nuevo, pleno, aquellas palabras de la Escritura: “et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum” (Jn 12,32). Lo entendí perfectamente. El Señor nos decía: si vosotros me ponéis en la entraña de todas las actividades de la tierra, cumpliendo el deber de cada momento, siendo mi testimonio en lo que parece grande y en lo que parece pequeño..., entonces; omnia traham ad meipsum”! ¡Mi reino entre vosotros será una realidad!>>²⁸⁰.

En una homilía del día del Corpus Christi toma ocasión de la salida procesional de Cristo sacramentado a las calles (del prisionero del Sagrario²⁸¹) para invitar a los cristianos, a ser “almas de Eucaristía”, en las que habita Cristo por la fe viva como en un Sagrario viviente (cfr. Ef 3, 17) a ser portadores de Cristo, “viriles”, “ostensorios vivientes”, itinerantes que recorren todos los caminos de la tierra codo a codo con sus conciudadanos. Es la procesión “de todos los días”, que ha de ser el paso del cristiano (coherente con su fe) en las actividades de la vida ordinaria. El cristiano, en sus actividades seculares santificadas, “es Cristo que pasa”; y, por eso, desprende el “bonus odor Christi”, para ser sal y luz en medio del mundo.

La vida secular transfigurada por la Cruz es gloriosa, fascinante, está atravesada de la alegría de Dios: <<Tú has hecho, Señor, que yo entendiera que tener la Cruz es encontrar la felicidad, la alegría. Y, la razón -lo veo con más claridad que nunca- es ésta: tener la Cruz es identificarse con Cristo, es ser Cristo, y, por eso, ser hijo de Dios>>. (Meditación, 28-IV-1963)²⁸².

3. Armonía sapiencial de las expresiones relacionales con sujeto “alma”.

²⁷⁸ P. RODRÍGUEZ escribe: “Ser alma de Eucaristía -expresión muy suya-, era para él una manera de intimidad e identificación con Cristo, que testimonia y transparenta a Cristo para los demás”. La pone en relación con la dimensión eucarística del cristiano llamado a ser “ipse Christus”, según el sentido pleno de Juan 12, 32, que le hizo ver el Señor. (Cfr. nota siguiente).

²⁷⁹ Cfr. *Es Cristo que pasa*, n. 136.

²⁸⁰ Al alzar la Sagrada forma el día de la Transfiguración “intra Misam” (7-VIII-1931), “comprendió” Juan 12,32 y “vio” el triunfo de Cristo. “Podríamos decir que toda su doctrina sobre *la Eucaristía como centrum ac radix* de la evangelización y de la vida espiritual es la manera sacramental de expresar la centralidad del misterio de la Cruz revelado en Juan 12, 32”. P. RODRÍGUEZ “*Omnia traham ad Meipsum*”. *El sentido de Juan 12, 32 en la experiencia espiritual de Mons. Escrivá de Balaguer*, en *VV.AA. Estudios* (“Romana”) 1985-1996, 249-275.

²⁸¹ Cfr. *Forja* 824.

²⁸² P. RODRÍGUEZ, *Ibid.*

Para profundizar más en la significación de esos sintagmas: “alma de Eucaristía” y “alma sacerdotal” -íntimamente relacionadas entre sí, me ha parecido conveniente conocer las diversas significaciones -comunes en diversas lenguas y culturas- del sujeto -“alma”- común a ambas, con el fin de relacionarlas mejor con otras expresiones análogas en el lenguaje del fundador del Opus Dei, referidas al mismo término -alma-, porque se implican de alguna manera y se iluminan mutuamente. (Como es sabido, es creciente el interés entre los exegetas por los métodos de análisis literario -retórico, narrativo y semiótico-, para descubrir virtualidades latentes en la hermeneútica de los textos inspirados)²⁸³

El diccionario de la Real Academia española describe varios sentidos de la palabra “alma”. Todos ellos están relacionados entre sí, si advertimos -como resultado de su análisis comparativo en el uso lingüístico- que es un término “análogo” que se atribuye a realidades diversas, por su relación de semejanza, pertenencia o causalidad con su significación originaria. Todos ellos los podemos encontrar en los escritos, y en la predicación del fundador del Opus Dei, comenzando por el analogado principal de la palabra alma. (Los citamos en cursiva, en cada uno de los analogados de la misma). Veámoslo.

A/ “Alma” designa, originariamente -tal es el “analogatum princeps” del término- “el principio que da forma y organiza el dinamismo vegetativo, sensitivo e intelectual de la vida del hombre”²⁸⁴ (a). A veces se atribuye también el término alma al hombre en su totalidad personal, cuando se designa por su parte más formal y más significativa (como ocurre cuando se habla del número de “almas” o habitantes de una región) (b).

<<Que respeto, que veneración, que cariño hemos de sentir por una sola alma, ante la realidad de que Dios la ama como algo suyo>> (Forja 34). <<Todas son alma de primerísima; ninguna de tercera categoría, en la intención de Dios Creador>>. (Cfr.. Ibid. 893). Cada alma es un tesoro maravilloso. Vale toda la Sangre de Cristo (a)²⁸⁵.

Habla indistintamente de “alma” de oración (Camino 27), o “alma” de apóstol (Ibid 831, 930), y de “hombre” de oración, sacrificio y apostolado, como características del “hombre de Dios” (a) y (b)²⁸⁶. Lo mismo ocurre con el sintagma “alma de criterio” (a), que encontramos una sola vez en sus escritos²⁸⁷ -en su predicación era frecuente-. Vuelve a aparecer, con el mismo sentido, con la expresión equivalente “hombre de criterio” (b), definido como “hombre que se deja poseer por la Sabiduría divina” (Carta 24-X-65, n. 75), “sin miedo a agotar la verdad” (Camino, n. 33)²⁸⁸

B/ El Diccionario añade las expresiones relacionales del analogado principal, tales como las compuestas de alma con genitivo, “alma de Dios”, “alma de cántaro”, “alma de Caín” (a), o con calificativos, “alma atravesada” (b).

²⁸³ Cfr. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, cit 1993, I B. “*Per philologiam ad theologiam*” (suele repetir a manera de “mot d’ordre” el conocido exégeta I. de la Potterie).

²⁸⁴ El Diccionario precisa que en algunas religiones y culturas es: “sustancia espiritual e inmortal, capaz de entender, querer y sentir, que informa al cuerpo humano y con él constituye la esencia del hombre”.

²⁸⁵ La filosofía personalista actual subraya que el hombre es (con los espíritus angélicos) la única criatura llamada por su nombre y querida por sí misma, cada una como única. Dios -se ha dicho- rompe el molde una vez modelada por el Creador “con sus dos manos”: el Verbo y el Espíritu (S. Ireneo) (Cfr. CEC n. 704). “Dios sólo sabe contar hasta uno”, (Chesterton). Esta idea se recoge también en la *Gaudium*, 24.

²⁸⁶ <<Es preciso que seas “hombre de Dios”, hombre de vida interior, hombre de oración y sacrificio, tu apostolado debe ser una superabundancia de tu vida para adentro>>. *Camino* n.96.

²⁸⁷ En el *Prólogo* de *Camino* (cfr. comentario al mismo en la monumental y excelente edición crítica de P. RODRÍGUEZ)

²⁸⁸ *Ibid.*

A ellas pertenecen el enunciado de nuestro estudio: “alma de Eucaristía”, y las otras -tales como “alma sacerdotal”, “alma de oración” (y sacrificio), “alma contemplativa”, “alma de criterio”, “alma infantil”²⁸⁹, “alma de apóstol”, que encontramos en sus escritos (en ella fundadas e implicadas, como veremos).

(a) El genitivo designa una pertenencia o posesión respecto al sustantivo (alma).

La posee determinándola con alguna cualidad. Pero el alma -la persona humana que ella vivifica- sólo pertenece totalmente, en una constitutiva relación de dependencia a Dios, su Creador y Salvador, (Alma de Dios); sólo a Él debe entregarse de modo total, a través de las mediaciones creaturales necesarias para alcanzarlo (como lo es la Eucaristía o la Iglesia) (1).

<<Jesús, soy tuyo, y me entrego a Ti, y me clavo en la Cruz gustosamente, siendo en la encrucijadas del mundo un alma entregada a Ti, a tu gloria, a la Redención, a la corredención de la humanidad entera>>. (Vía Crucis, XI Estación).

Puede un alma, sin embargo, pertenecer a tal o cual País, comunidad -o a tal o cual tipología de la condición humana en sentido propio (“alma de eslavo”); o metafórico (“alma de león”, “alma de cántaro”)-, pero su influjo no le hace depender de ellos de modo absoluto (“non secundum se totum et secundum tota sua”). Por eso el genitivo, en estos casos, me cualifica o determina en virtud de mi pertenencia a él; pero no me posee, o no debe poseerme, dominándome de una manera total (2).

<<Rechaza el nacionalismo, que dificulta la comprensión y la convivencia: es una de las barreras más perniciosas de muchos momentos históricos. Y recházalo con más fuerza -porque sería más nocivo-, si se pretende llevar al Cuerpo de la Iglesia, que es donde más ha de resplandecer la unión de todo y de todos en el amor a Jesucristo>>. Forja, n. 879. Cfr. 869.

El hombre no se subordina a la comunidad política, por ejemplo, sino en la medida en que está implicado su bien particular en el bien común. Pero ella le está subordinada, está al servicio de la persona. (Me viene a la memoria la famosa oda al “alma de Cataluña” de 1903, del gran poeta Maragall, que expresa muy bien esa idea).

(b) Los calificativos, a su vez, significan pertenencia a un orden de participación, propia -“alma femenina”- o metafórica -“alma atravesada”-, en algo o alguien de cuyas notas o cualidades participa (que puede expresarse también en genitivo, respecto a lo imparticipado del que ese orden depende -en sentido propio o metafórico- fundando la común posesión de esos caracteres). También aquí hay que repetir, como es obvio, que sólo respecto a Dios -o a las mediaciones necesarias para alcanzarlo-, designan dependencia o subordinación total respecto a lo participado (participación trascendental) (1). No así respecto a realidades creadas (participación categorial, sustancial o accidental), tanto en sentido propio (“alma femenina”) como metafórico (“alma atravesada”) (2).

De ahí la diferencia esencial entre expresiones relacionales [(a) y (b)] de este último tipo, tales como “alma de cántaro”, “alma de torero”, “alma escocesa” (2)... respecto a

²⁸⁹ Aparece una sola vez en *Forja* n. 43, donde expresa un deseo de ofrecer a Dios -ya desde ahora- <<un sacrificio grato a Dios, como el de Abel, “lo mejor del rebaño”, de corazones jóvenes “que solo tengan un amor: Tú, Dios mío; de inteligencias trabajadas por el estudio profundo, que se rendirán ante tu sabiduría; de *almas infantiles*, que no pensarán más que en agradarte>>. En un contexto sacrificial-eucarístico, alude a la necesidad de *hacerse niños* como condición para entrar en el Reino de Dios.

las que designan una relación de dependencia total a Dios, su Principio y Fin -que se expresa en actitudes subjetivas de total entrega y disponibilidad (oración, sacrificio y servicio) -“mediaciones subjetivas”-, o a sus necesarias “mediaciones objetivas” para alcanzarlo, que estudiaremos más adelante (Pedro, María, Jesús-Hostia) (1).

A estas últimas (1) pertenecen los sintagmas, “alma (hombre) de Dios” (recuérdese el conocido clásico castellano: “el honor es patrimonio del alma y el alma sólo es de Dios”). Y -siguiendo el orden que estableceremos enseguida-, los referidos a mediaciones necesarias para alcanzarlo como fin en comunión salvífica con Él: “alma de Eucaristía”, “alma sacerdotal” -“alma (hombre) de criterio”-, “alma de oración y sacrificio”, “alma de apóstol”. (Cfr. Textos citados).

C. Otras acepciones del término “alma” recogidas en el diccionario, son analogados secundarios, a los que se atribuye por su semejanza en algunos aspectos con la significación originaria del alma como analogado principal, en especial su dinamismo vivificante. Son dos: *subjetiva* y *objetiva*.

(a) La primera -*subjetiva*- alude a una cualidad anímica, como “viveza, espíritu, energía” -con que se hace algo-.

En el brindis del 40 aniversario de la fundación del Opus Dei en Pozalbero: <<¡Siempre fieles, siempre alegres, con alma y con calma!>> (alusión quizá al lema de un escudo familiar ¡alma, calma!).

“Con alma”: de buena gana, con gusto. En nuestro contexto eucarístico, dejándose invadir por el Amor de Jesús-Hostia, que nos transforma en Él, dándonos un corazón semejante al suyo lleno de celo por la gloria de Dios y la salvación de las almas.

“Con calma”, con la serenidad de quien, como hijo de Dios en Cristo, manso y humilde corazón, se abandona a la divina Voluntad, caminando “al paso de Dios” -sin precipitaciones, fruto de la inmadurez de quien se deja “atrapar” por los acontecimientos pasajeros, por no saber verlos a la luz de Dios, “sub speciae aeternitatis”- abandonados a su Providencia amorosa y salvífica²⁹⁰. A esa madurez aluden muchos textos. Por ejemplo, éste que transcribo a continuación: <<Has de tener la mesura, la fortaleza, el sentido de responsabilidad que adquieren muchos a la vuelta de los años, con la vejez. Alcanzarás todo esto, siendo joven, si no me pierdes el sentido sobrenatural de hijo de Dios: porque El te dará, más que a los ancianos, esas condiciones convenientes para hacer tu labor de apóstol>>. (Forja, 53).

(b) La segunda -*objetiva*- es la acepción referida no a una cualidad anímica poseída, sino a un principio activo que “anima” a algo o a alguien como hace el alma con el cuerpo, o que de aliento, fuerza, anima o inspira. Se dice, por ejemplo, en el lenguaje teológico, que la oración es el “alma” de todo apostolado. O que el amor obediente de la voluntad humana humana de Cristo Mediador a la voluntad salvífica del Padre hasta la muerte de cruz, por ejemplo, es el “alma” de la Redención; o que el Espíritu Santo es el “Alma del alma cristiana o de la Iglesia”. (Alma increada de la Iglesia -en la conocida terminología del Cardenal Journet- y de cada una de las almas que viven en su seno materno).

²⁹⁰ Cfr. F. OCÁRIZ, I. DE CELAYA, *Vivir como hijos de Dios*, Pamplona 1993.

En ese sentido la vida eucarística del “alma de Eucaristía”, en tanto que por Ella vivificada, -en la medida en que centra y orienta su vida en el misterio eucarístico con “alma sacerdotal”, haciendo de ella “alma de oración -que debe ser continua, “como la respiración”-, sacrificio y servicio”-; o la Sabiduría sobrenatural del “alma de criterio”: que pone su corazón en Dios por la oración, el sacrificio y la entrega incondicional a su Reino, dejándose poseer por Él-, pueden, una y otra, ser llamadas Alma [C (b)] de su alma [A(a)]; pues la vivifican -como el latir del corazón al unísono de la plenitud desbordante de verdad y de vida del Corazón de Cristo-, por obra del Espíritu Santo (que se derrama -como fruto de la Cruz- del misterio Pascual, salvíficamente presente en la Eucaristía, de la que vive la Iglesia).

¿Cuál es la debida jerarquización en la secuencia de esas expresiones en “alma”, con genitivo o calificativo, que hemos recogido aquí -siempre implicadas entre sí, en armoniosa convergencia- que aparecen de manera recurrente en la predicación del fundador del Opus Dei?

“Alma de Eucaristía” sería la primera, sin duda, en esa jerarquía (en tanto que implica una intrínseca relación con el ministerio petrino y con la mediación maternal de María, que precisamos en otro lugar²⁹¹, y que aquí sólo sugerimos). A ella -“alma de Eucaristía”- se subordinan todas las demás, en tanto que a ella disponen, y en ella se fundan “in radice”. Ante todo “alma sacerdotal” (cualidad del sujeto activo inmediato del sacerdocio real, común o ministerial- que dispone a establecer la relación adecuada entre los dos términos de ese sintagma).

Esta última expresión, “alma sacerdotal”, a la que ya nos hemos referido antes - íntimamente relacionada con “alma de Eucaristía”-, la acuñó el fundador del Opus Dei para expresar la disposición habitual del fiel cristiano de ejercer la propia participación -común o ministerial- en el Sacerdocio eterno de Cristo, convirtiendo todas sus actividades en oración, sacrificio y servicio de corredención -en íntima unión con el Sacrificio redentor de la Cruz sacramentalmente presente -renovado- para aplicar sus frutos, con la cooperación de la Iglesia, en el de la Santa Misa. Para la mayor parte de los cristianos esta cooperación será el ofrecimiento del trabajo - todas las tareas y las ocupaciones ordinarias más comunes en medio del mundo- que, informadas por la caridad que brota del Corazón eucarístico de Jesús-Hostia, son -en “unidad de vida”, “sin confusión ni separación” (es decir, realizadas con “mentalidad laical”)- verdadero sacrificio espiritual²⁹².

Las otras expresiones, “alma contemplativa”, “alma de oración” (y sacrificio), “alma de criterio”, o “alma de apóstol”, son, obviamente, características esenciales del “alma sacerdotal” del cristiano, que hace de su vida entera -su trabajo profesional, su vida de familia, toda su actividad y todo su descanso- una oblación a Dios en íntima unión con Cristo Sacerdote que entrega su vida para la salvación del mundo, convirtiéndola así en oración, siendo “un contemplativo itinerante”; en sacrificio y en servicio salvífico corredentor. Todas ellas son expresión de la necesidad de libre cooperación subjetiva (“opus operantis”) para que se haga salvíficamente eficaz el don sacramental eucarístico, fuente (“centrum et radix”) de toda la gracia salvífica del Espíritu Santo, que se derrama, como fruto de la Cruz (“ex opere operato”) desde su presencialización sacramental en el Santo Sacrificio de la Misa.

De la conjunción de ambos movimientos, descendente -don del Esposo, Cristo, el nuevo Adán (“dilexit Ecclesiam et tradidit semetipsum pro Ea”, que adquiere como

²⁹¹ Cfr. mi libro, *La triple dimensión eucarística, mariana y petrina de la Iglesia, sacramento y arca universal de salvación*, de inmediata publicación.

²⁹² Cfr. M.M. OTERO, *El alma sacerdotal del cristiano*, en VV. AA, “Mons. Escrivá de Balaguer y el Opus Dei”, en el 50 aniversario de la fundación, Pamplona 1985, 293-320.

Esposa purificada con la Sangre de la nueva Alianza en su Pasión y Muerte de Cruz. (Cfr. Ef. 5, 25 ss)- y ascendente -don de la Esposa, que aporta la Iglesia corredentora - que nace del Costado abierto del nuevo Adán y de la espada de dolor de la Mujer, nueva Eva, María Corredentora-, brota la salvación del mundo, por mediación de las “almas de Eucaristía”, en orgánica cooperación de sacerdotes y laicos con alma sacerdotal, hecha posible por el ministerio petrino, principio de unidad en la fe y en la comunión. (“quoties hoc sacramentum celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur”²⁹³).

Conclusión

El estudio comparado de la armónica complementariedad de esas expresiones relacionales de “alma” –manifestación, entre tantas otras que aquí no estudiamos temáticamente, del carisma del don de lenguas-, nos ha ayudado a poner de relieve algunos aspectos nucleares de la espiritualidad de la santificación del trabajo -que es el tema de este III simposio- en el contexto de la vida ordinaria del que fue “heraldo” enviado por Dios, San Josemaría.

La actuación del sacerdocio bautismal de los fieles laicos, no se limita al momento -ciertamente “centrum ac radix” de la vida cristiana- en el que el sacerdocio ministerial actúa “in persona Christi Capitis” en la celebración del misterio eucarístico, cuando unen a la ofrenda de la víctima inmolada el ofrecimiento de su propia vida. Tiene su pleno protagonismo después, en medio del mundo -en cuya trama está la existencia secular como entretegida-: donde la Eucaristía derrama la gracia del Espíritu que todo lo renueva. Es ahí donde el “alma contemplativa” se sabe instrumento de Cristo en la tarea de santificar las situaciones de su estar en el mundo; el trabajo, el amor matrimonial, los valores humanos y sociales que encarna en cuanto hombre; la amistad humana, medio precioso (humano y divino) de apostolado. Contribuye así a la dilatación del reino de Dios -a la edificación de la Iglesia- poniendo a Cristo en la entraña del mundo, para que reine en él como Cabeza que todo lo recapitula, santificándolo desde dentro.

<<Hemos de servir no solo en el altar, sino en el mundo entero, que es altar para nosotros. Todas vuestras obras humanas se hacen como en un altar; y cada uno de vosotros, en esa unión de alma contemplativa que es vuestra jornada, dice de algún modo su Misa que dura las 24 horas del día, en espera de la siguiente, que durará otras 24 horas, y así hasta el fin de vuestra vida>>.²⁹⁴

<<Ese altar es el lugar de vuestro trabajo, el hogar de familia, el amor matrimonial, los lugares donde convivimos codo a codo con las demás personas. Toda nuestra actividad debe quedar orientada por la Misa>>. De ella procede toda la gracia del Espíritu Santo que renueva la faz de la tierra -por la Mediación maternal de María, la Inmaculada-, instaurando progresivamente el reino de Dios, a través de la actividad de los cristianos “almas de Eucaristía”. Todos están llamados a serlo -aunque tan pocos lo sean de verdad-, siendo mediadores en Cristo Jesús íntimamente unidos a Él en el Santo Sacrificio de la Misa. Configurados a Cristo Crucificado por obra de su Espíritu -como ostensorios vivientes-, alzan de nuevo la Cruz gloriosa, que todo lo atrae hacia sí (cfr. Jn 12, 32), en la cumbre -en la entraña- de todas las actividades humanas. (Recuérdese el “sello” que “vió” cuando celebraba la Santa Misa el 2-II-1943, que -como decíamos- sintetiza, en un círculo de gran virtualidad expresiva, el núcleo esencial del la fisonomía espiritual del Opus Dei)

Cuando el cristiano recibe la unción del sacerdocio real en los sacramentos consecratorios -(incluida la unción de enfermos y el matrimonio- “*el lecho conyugal es un altar*”, repetía), todo su ser se convierte en materia apta para ser ofrecida en sacrificio grato a Dios: “ahora querría que sacáramos las consecuencias que yo

²⁹³ Misa vespertina *In Cena Domini*. Oración sobre la ofrenda. *Misal Romano*.

²⁹⁴ Meditación, *San José, nuestro Padre y Señor*, 19-III-1968., cit, por M.M. OTERO, o. C., 293 ss.

procuro sacar personalmente siempre que consagro un altar”, decía el 24 de mayo de 1975 en el Santuario de Nuestra Señora de Torreciudad: <<Nosotros también somos altares dedicados a Dios. *El Señor tiene que venir a aposentarse* -lo ha dicho Jesús, no yo: *regnum meum intra vos est*, mi Reino está dentro de vosotros- *a habitar dentro de nuestra alma: en nuestro trabajo, en nuestros afectos, en nuestras alegrías, en nuestras penas*, que no son tan grandes, son pequeñas (...). *Sentirse altar de Dios, cosa de Dios, lugar donde Dios hace su sacrificio*, el sacrificio eterno según el orden de Melquisedec>>. ²⁹⁵

“Ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur et aquilae”. Estas palabras evangélicas del llamado “Apocalipsis sinóptico” (Mt 24, 28) que tantas veces le oí comentar -entendidas en sentido nuevo por el fundador del Opus Dei-, aludían a esta misma idea: ahí donde “el cuerpo” de la sociedad se corrompe como un cadáver en descomposición, ahí acuden los hijos de Dios (“las águilas”)- que ponen en el “Cuerpo eucarístico” del Señor presente en el Pan de vida “el centro de sus pensamientos y esperanzas” (Forja 835)- para vivificarlo. Son las “almas de Eucaristía” -por ella transformadas en Cristo-, que contribuyen a transformar el “cuerpo social” moribundo, en su “Cuerpo Místico”, plétórico de vida (“unum Corpus multi sumus omnes -la Iglesia- qui de uno pane -la Eucaristía Pan de vida- participamus”. Cfr 1 Cor 10, 7). Cooperan así -siendo “almas contemplativas”- a la progresiva formación del Cristo total, hasta la plenitud escatológica de su Reino en un universo “transfigurado” (prefigurado -y causado- por la “transubstanciación” eucarística)²⁹⁶ -en virtud de la presencia salvífica del Señor en la Hostia Santa” (“garantía, raíz y consumación de su presencia en el mundo”)²⁹⁷- en el que “Dios sea todo en todos”, cuando -completado el número de los elegidos-, sea al fin, entregado por Cristo, su Cabeza, al Padre. (Cfr. 2 Co

EXCURSUS

APERTURA CRECIENTE A DIOS Y A LA FE EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA ANGLOSAJONA ²⁹⁸

INTRODUCCIÓN

La reciente exhortación apostólica postsinodal “la Iglesia en Europa”, de Juan Pablo II hace una certera diagnosis de la actual cultura dominante en la sociedades occidentales -que algunos autores, como hacen notar los organizadores del Simposio, denominan acertadamente “postsecular”-, caracterizada por “la pérdida de la memoria y de la herencia cristianas, unida a una especie de agnosticismo práctico y de indiferencia religiosa” (n. 7). “El olvido de Dios condujo al abandono del hombre, por lo que, no es extraño que en este contexto se haya abierto un amplísimo campo para el libre desarrollo del nihilismo en la filosofía del relativismo en gnoseología y en la moral; y del pragmatismo y hasta el hedonismo cínico en la configuración de la existencia diaria. *La cultura europea da la impresión de ser una apostasía silenciosa por parte del hombre autpsuficiente que vive como si Dios no existiera*” (n. 9).

²⁹⁵ Cfr. citas en M. M. OTERO, o. c., 293-320.

²⁹⁶ Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Almas de Eucaristía. Reflexiones teológicas en torno a esa expresión del fundador del Opus Dei*. En Actas del simposio de Teología del 2002 de la Universidad de Navarra.

²⁹⁷ Cfr. *Es Cristo que pasa*, n. 102.

²⁹⁸

“Muchos ya no logran integrar el mensaje evangélico en la experiencia cotidiana; aumenta la dificultad de vivir la propia fe en Jesús en un contexto social y cultural en que el proyecto de vida cristiano se ve continuamente desdeñado y amenazado; en muchos ambientes públicos es más fácil declararse agnóstico que creyente; se tiene la impresión de que lo obvio es no creer, mientras que creer requiere una legitimación social que no es indiscutible ni puede darse por descontada” (n. 7)

Juan Pablo II quiso salir al paso en la encíclica “Fides et ratio” (aquí citada FR), del relativismo antimetafísico del actual horizonte filosófico, que subyace a la cultura dominante, en relación, con frecuencia, con un cientificismo excluyente. Con diferencia respecto al pasado, el riesgo que existe ahora como consecuencia de la crisis del racionalismo de la modernidad postcartesiana que tuvo su origen en el giro inmanentista de una razón progresivamente desvinculada de la Revelación, no es un exceso de confianza en la razón que quiere dejar de lado la Revelación, sino una excesiva desconfianza en sus posibilidades especialmente agudizada en el escepticismo nihilista del pensamiento débil de la llamada postmodernidad.

Umberto Eco hace decir a Guillermo de Baskerville, el monje protagonista de “El Nombre de la Rosa”, aconsejando al novicio que le acompaña: Huye, Adso, de los profetas y de los que están dispuestos a morir por la verdad (...) Quizá la tarea del que ama a los hombres consista en lograr que estos se rían de verdad (...) la única verdad consiste en aprender a liberarnos de la insana pasión por la verdad”. Así se justifica el escepticismo y el todo vale de las sociedades capitalistas.

Es interesante señalar que, en este ambiente cultural postmoderno, teñido de relativismo, la Iglesia católica es hoy la única institución que reivindica la inexcusable función sapiencial de una filosofía del ser con pretensiones de ultimidad y universal validez. “Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido -añade el Pontífice- incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad “ (n. 81).

“Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae con el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser”. (n. 47).

La encíclica *Fides et ratio* subraya la armonía entre la razón y la fe en su común interés por las cuestiones últimas cuya respuesta definitiva sólo puede dar la fe. Por eso Juan Pablo II invita a todos los filósofos a buscar la verdad abriéndose también a la fe, y llama a los pensadores cristianos, en particular, a renovar la filosofía aportando su visión de creyentes. Un trabajo filosófico de esa naturaleza -y *síntoma auroral de una nueva época* que se adivina profunda y genuinamente religiosa, superada la decadente religiosidad “light” del “pensiero devole” postmoderno, tipo “New Age”-, *es la apertura creciente al misterio de Dios que se observa en el ámbito de la filosofía analítica -originariamente antimetafísica- agnóstica, tan influyente en la cultura contemporánea, que ha dado origen al notable desarrollo de la actual filosofía analítica de la religión, muy floreciente en el mundo cultural de habla inglesa*²⁹⁹, especialmente interesada en fundar en el análisis del lenguaje una epistemología de la fe

299 F. CONESA, gran conocedor del tema, ofrece un completo, competente y documentado boletín bibliográfico “Filosofía analítica y epistemología de la fe, en “Scripta Theologica” XXVII (1995), 219-269.

[1], de gran honestidad intelectual, pese a una evidente insuficiencia metafísica, que me propongo mostrar después brevemente [2].

1. FILOSOFÍA ANALÍTICA DE LA RELIGIÓN.

Que se haya producido en el mundo anglosajón, en el ámbito de la *filosofía analítica* -donde menos, quizá, cabía esperarlo- esta apertura al misterio de Dios desde el análisis lógico -favorecida, sin duda, por un “revival” del cristianismo en ambientes universitarios americanos- se debe, en buena parte, al influjo del pensamiento de *Wittgenstein* en su segunda época más madura (en su etapa de Cambridge, donde ejerció su tarea intelectual desde los 41 años). Se ha observado que si tradicionalmente ha sido Alemania el punto de mira para los estudiosos de la filosofía de la religión, desde hace unas décadas en esta parcela de la filosofía -como en otras muchas esferas del saber-, el mundo académico anglosajón se ha convertido en una referencia indispensable porque ofrece tratamientos e ideas más sugerentes y razonables que las aportadas por el mundo cultural germánico o por el francés.

A mi personalmente me parecen de un valor muy superior -no en cantidad, que es de enorme amplitud en el mundo anglosajón- las aportaciones de otras áreas culturales como la polaca o la nuestra -por su mayor profundidad y rigor- tales como la escuela de Lublin, o el estudio sobre el problema filosófico de la historia de las religiones, y de la fundamentación radical del fenómeno religioso que hace X. Zubiri, o las acertadas reflexiones de M. Guerra sobre la historia de las religiones y su interpretación del fenómeno religioso. Pero la carencia metafísica actual -consecuencia del olvido del ser, denunciado por M. Heidegger- explica su escasa difusión en el mundo anglosajón e incluso del germánico y el francés (ambos en profunda crisis antimetafísica, a mi parecer. Habrá que esperar al cambio de época que ya se adivina, que seguirá -a no dudarlo- a la actual decadencia intelectual de Occidente, consecuencia de haber renegado de sus raíces sapienciales cristianas).

Es un hecho, que -como ha constatado M. D. Beaty- “en nuestros días disponemos de muchos más libros escritos por filósofos y que se centran en temas religiosos fundamentales. De hecho, las principales editoriales están iniciando nuevas series dedicadas a temas de filosofía de la religión y teología filosófica”. Ya la revista *Time* había advertido en 1980 como un fenómeno inaudito el hecho de que en Estados Unidos “algunos investigadores están combatiendo el ateísmo y puliendo los argumentos a favor del teísmo -que desde la Ilustración no estaban de moda-, usando las mismas técnicas modernas de la filosofía analítica y de la lógica que antes se usaron para desacreditar esas mismas creencias”.

El filósofo *J. Kellenberger* precisaba años más tarde esta misma idea: “La filosofía analítica contemporánea de la religión, en contraste con la primera filosofía analítica, tiene una orientación positiva respecto de la religión; y quizá sea ésta su principal característica”, la cual se manifiesta en “el esfuerzo por defender las credenciales epistémicas de las creencias religiosas”.

La historia del pensamiento parece haber dado la razón a la dimensión socrática, abierta a la trascendencia e interesada vitalmente en Dios, que caracterizó el pensamiento del *Wittgenstein* más maduro³⁰⁰.

Los numerosos libros de filosofía de la religión escritos en idioma inglés giran casi siempre sobre los mismos temas: existencia de Dios, posibilidad de los milagros, el problema del mal, el lenguaje religioso y la justificación racional de la fe en Dios. Cabe apreciar, por tanto, que

300 J. M. ODERO, Un pensamiento abierto a la fe. Análisis “Aceprensa” 1998 n. 139.

recogen buena parte de los temas que en la filosofía europea continental caen bajo el ámbito de la *teología filosófica* o *teodicea*. St. M. Cahn reconocía que, desde Wittgenstein, las cuestiones de la teología filosófica se ha convertido en temas de viva actualidad dentro del ámbito anglosajón y que la mayor parte de los docentes universitarios que los discuten son creyentes. En revistas como la británica *Religious Studies* o como las norteamericanas *International Journal for the philosophy* se discuten inteligentemente y con la actitud muy realista temas como la naturaleza de la fe y de la religiosidad, el problema del mal, la existencia de Dios, la realidad de los milagros y de la Providencia... Se publican réplicas y contrarréplicas, que atestiguan un interés vital e intelectual por estos temas que en otros ámbitos están olvidados o relegados a la erudición histórica. *Faith and Philosophy* surgió en 1984 como un foro de abierta discusión sobre temas filosóficos que interesaban a los pensadores cristianos. La iniciativa de editarla partió, a su vez, de la Society of Christian Philosophers (1978) promovida por algunos filósofos analíticos como Arthur Holmes, Georges Mavrodes y, sobre todo, por Alvin Plantinga³⁰¹.

La característica de esta filosofía de la religión es su enraizamiento en la lógica. Curiosamente, ya Guillermo de Ockham, a comienzos del siglo XIV, dedicó a los estudios lógicos un especial interés (que es la raíz epistémica de la modernidad, hoy en crisis, cuya filosofía -el nominalismo- iba a dominar el mundo académico europeo durante durante casi tres siglos. Descartes y Lutero se formaron en ese nominalismo). De modo análogo, a comienzos del siglo XX se produce un resurgimiento del interés por la lógica, como clave para desarrollar una filosofía del lenguaje. Sus pioneros son germánicos (Gottlob Frege y, posteriormente, los interrogantes del llamado *Círculo de Viena*), pero entre ellos se encuentran también algunos anglosajones como Bertrand Russell.

El vínculo entre ambos núcleos de pensamiento, el continental y el británico, será Ludwig Wittgenstein (1889-1951), lógico vienés que desde 1930 se instala en Cambridge, donde destaca como alumno de Russell y en seguida como escritor y como maestro. Bautizado católico, no había recibido educación cristiana y sufrió el influjo del indiferentismo religioso familiar. Sin embargo, su lúcida inteligencia -ya Russell hablaba de él como de “un genio”- le llevó a mantener siempre una honda preocupación religiosa³⁰².

Así como su maestro, Sir Bertrand Russell, utilizó el prestigio de su cátedra para pontificar a favor del marxismo, del amor libre y de un ateísmo militante, Wittgenstein no sólo experimentó una singular fascinación por lo religioso, sino que desarrolló una filosofía caracterizada por su fundamental *respeto* ante la religiosidad. Como él mismo explicaba a su discípula y sucesora en la cátedra de Cambridge, Elisabeth ASCOMBE -que era y es católica-, “la ventaja de mi pensamiento es que, si crees a Spinoza o a Kant -por ejemplo-, eso interfiere con tus creencias religiosas; pero si me crees a mí, no sucede nada análogo”.V

¿Cómo se ha producido esa apertura epistémica de Dios y a la Revelación bíblica?

El principio verificacionista del significado del lenguaje, condujo a algunos filósofos analíticos ligados al *neopositivismo* a considerar que las *proposiciones religiosas carecían de significado*. No son verdaderas ni falsas y, por tanto, no tienen contenido teórico. El origen de esta posición se encuentra en B. Russell y en los representantes del *Círculo de Viena*, especialmente entre los discípulos de Wittgenstein que aplica el principio empirista de que sólo es verdadero lo que se basa en los datos de

301 Cfr. el boletín bibliográfico de F. CONESA sobre “Filosofía analítica y epistemología de la fe”, en “Scripta theologica” XXVII-1995, 219-268.

302 Cfr. J. M. O.DERO, La moderna filosofía anglosajona de la religión. Análisis, Aceprensa (18-XI-1998).

los sentidos, en cuya virtud consideran como un lenguaje no significativo el que no es verificable empíricamente, de modo tal que fuera falsa su negación. El autor que realizó una aplicación explícita de estas posiciones a la religión fue *Antony Flew*. Las proposiciones religiosas como “Dios tiene un designio”, “Dios creó el mundo”, “Dios nos ama como un padre a sus hijos”, no son falsables y, por tanto, no tienen contenido empírico. Algunos filósofos analíticos, aceptando los presupuestos epistemológicos de Flew, atribuyeron a las aserciones religiosas un valor meramente expresivo y emotivo.

2. EPISTEMOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO POR TESTIMONIO. EL SEGUNDO WITTGENSTEIN DE SU MAGISTERIO EN CAMBRIDGE.

Sin embargo, por fortuna, un buen grupo ha desarrollado –frente a la tendencia empirista- una epistemología del conocimiento por testimonio. Esta epistemología ha sido aplicada por *J. F. Ross* y *E. Anscombe* a la comprensión de las proposiciones de fe, subrayando que aceptamos esas proposiciones porque nos fiamos de una persona y de lo que dice.

Siguiendo a *I. T. Ramsey* otros autores insisten en que existe una base empírica para las proposiciones de fe: la que proporcionan las llamadas “situaciones de apertura”, es decir, aquellas en las que se revela algo más que los puros hechos. En las “iluminaciones” o “revelaciones” el sujeto tiene una conciencia especial (una intuición) del sentido del universo y una comunicación de Dios.

En el discurso religioso, a diferencia de cualquier otro tipo de discurso, aplicando las nociones de “juego de lenguaje” y “forma de vida” -desarrolladas por el último Wittgenstein-. La fe es un juego de lenguaje o forma de vida peculiar con criterios propios de justificación, y con conceptos propios de conocimiento y verdad, que no son intercambiables entre el discurso religioso y otros tipos de discurso.

Está fuera de toda duda el influjo en esta superación del agnosticismo de cadencia nihilista del neopositivismo científicista y la filosofía del lenguaje de raíz nominalista la evolución del prestigioso magisterio de *Wittgenstein*. Su primera obra (*Tractatus logico-philosophicus*, 1922) comienza con la conocida y apodíctica sentencia: “Acerca de lo que no se puede hablar, es preciso guardar silencio”. Pero, a la luz de su pensamiento, esta prohibición no es tanto la de nombrar lo inefable, sino la de parlotear acerca de las cosas divinas: es, por principio, un freno a cualquier discurso ateo o antiteísta, pues el ateo como tal carece de una experiencia empírica de la no-existencia de Dios. Por eso, en esa misma obra defiende la actitud *mística* ante aquello que nuestro discurso no puede aferrar ni dominar, porque no son “hechos” visibles tangibles, sino valores existenciales: el sentido de nuestra vida y la noción de un Dios que determina lo que está bien o mal en nuestro actuar.

Durante su magisterio en Cambridge se desarrollaría esa faceta ya antes incoada (aunque malinterpretada por muchos). Se habla así del *segundo Wittgenstein*, el autor de una filosofía novedosa que solo sería conocida en círculos más amplios por escritos publicados tras su muerte³⁰³. En los últimos años asistimos a un proceso de redescubrimiento de su pensamiento en torno a este último tema, que ha sido posible, en parte, gracias a la publicación de sus diarios y libros de notas así como de las memorias de algunos discípulos suyos en los que la creencia religiosa aparece vinculada a la búsqueda del sentido de la vida. “La entera existencia de Wittgenstein se caracteriza y comprende como una larga búsqueda del indecible, como un caminar fatigoso e incierto

303 En especial, *Philosophische Bemerkungen*, 1964; *The blue and Brown Books*, 1959; *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, 1966. La influencia de Wittgenstein no sólo se ha hecho notar en la filosofía del lenguaje -disciplina en la que fue un auténtico maestro- sino que se ha extendido después de su muerte a campos tan diversos como la epistemología, la ética, la psicología, la religión o la estética.

hacia Dios, entre rechazos y dudas, reflexiones e incertezas, nostalgia y deseo”. Un buen testimonio de ello es el hecho de que uno de sus discípulos y amigos, *Norman Malcolm*, pasó de pensar que la religión no ocupaba un puesto central en el pensamiento de Wittgenstein a reconocer la importancia que tenía y acabar escribiendo un libro sobre Wittgenstein y la religión

Algunos discípulos de Wittgenstein, como el galés *Dewi Z. Phillips*, y el mismo *Norman Malcolm*, ponen el acento en la dimensión fideísta de la religión, en la cual Wittgenstein no buscaba ni pruebas ni se interesaba por alcanzar mediante ella conocimientos determinados acerca de Dios. Hasta el punto de que podría pensarse que todas las religiones son equiparables. Según *J. M. ODERO* (Ibid) sería una notable imprecisión considerar a *Phillips* y *Malcolm* como “los auténticos herederos de Wittgenstein”. Éste, en efecto, no distinguía entre signos de credibilidad y pruebas demostrativas de lo creído; intuía que bajo la palabra de Dios late fundamentalmente la referencia a una persona a la cual éticamente se debe creer. Pero Dios es inefable, en cuanto hemos de referirnos a Él con las mismas palabras con que enunciamos hechos banales; le fe religiosa refiere esas palabras a imágenes o analogías que son inadecuadas al Misterio. *Wittgenstein* está en la misma línea de creyente enfrentado a la paradoja de la fe que caracteriza a *Pascal* y a *Kierkegaard*, como conocimiento testimonial propuesto por su discípula católica *Elisabeth Anscombe* y *J. F. Ross*.

Entre estos *neo-wittgenstenianos* ha de mencionarse, por el eco que ha despertado su pensamiento, el ex-presbiteriano inglés *John Hick*, de Birmingham, que ha impartido su enseñanza durante años en un *college* de Berkeley. *Hick* dice inspirarse en *Kant* y en *Wittgenstein* para proponer que Dios es inefable, de modo que nuestra experiencia religiosa -aun teniendo valor cognoscitivo- sólo se puede expresar mediante metáforas, que él denomina *mitos*. No sin un cierto maquiavelismo intelectual, para revalidar el carácter salvífico de las grandes religiones no cristianas, se ha empeñado en considerar que la Encarnación del Hijo de Dios no es sino uno de esos mitos. Desarrollando una actividad incansable y con ayuda de argumentos descaradamente retóricos se ha convertido en el principal promotor de la autodenominada *teología pluralista de las religiones*, que básicamente es una nueva versión del *indeferentismo religioso*³⁰⁴.

Alvin Plantinga es uno de los autores de tradición protestante que intentan superar el fideísmo de los orígenes de la reforma, desde la propuesta de la filosofía analítica, en una apertura creciente de la Filosofía de la religión a la Teología natural, en armonía y fecunda simbiosis a la Teología de la fe. *Plantinga* ha lanzado activamente un reto dirigido a todos los cristianos que se dedican a la afilosofía en todos los países anglosajones: es legítimo y es razonable que ellos tengan, como cristianos, sus propios intereses y preferencias temáticas en la investigación; pero han de evitar perder el tiempo enzarzándose en cuestiones mucho menos relevantes iniciadas por filósofos de moda. Para evitar superficialidad temática debe abrirse a la luz de la revelación bíblica: “no hay razón alguna para que su pensamiento evite ser inspirado por la revelación cristiana, porque todo filosofar se lleva a cabo necesariamente desde una determinada pre-comprensión del mundo”³⁰⁵.

304 En *Filosofía de la religión*, Madrid 2001, exponemos críticamente su pensamiento en el excursus sobre Teología de las religiones.

305 Cfr. F. CONESA, *Dios y el mal. La defensa del teísmo religioso frente al problema del mal según Alvin Plantinga*, Pamplona 1996, excelente monografía sobre este conocido profesor calvinista de Notre Dame desde 1983, y exponente de la epistemología reformada. Además, Conesa detecta en este A. una apertura creciente a la Teología natural en la menguada medida en que es posible desde sus presupuestos de la filosofía analítica. Sobre este tema F. CONESA, escribió un extenso estudio titulado *Crear y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Pamplona 1994.

Considera, además, que la fe cristiana puede y debe ser objeto de una justificación epistémica de naturaleza racional apologética, que incluye una teología natural que es para él inseparable -como a tantos otros pensadores analíticos americanos- de la filosofía de la religión (en contraste con muchos tratadistas de nuestro entorno cultural europeo continental, salvo *K. Rahner* y *X. Zubiri*)³⁰⁶.

3. EVALUACIÓN

Sean recibidos con alborozo esos ensayos, pero nos “saben a poco” -algo así como migajas que caen del banquete de la sabiduría-, a quienes nos nutrimos de la metafísica implícita en la Biblia, que es la misma metafísica perenne “prendida en el uso espontáneo del pensamiento” no afixiado por prejuicios inmanentistas -cuya raíz está en el nominalismo del siglo XIV, origen, a mi juicio, de todos los males de Europa en el orden del pensamiento (y de la vida que él gobierna)-, que alcanza su más lograda expresión en el evento spencial de Tomás de Aquino. Por fortuna, vuelven de nuevo sus ojos a él no pocos pensadores honestos, buscadores de la verdad, de vuelta ya del pensamiento cerradamente inmanentista de la modernidad ilustrada, sin dejarse seducir por las decepcionantes propuestas, de irritante superficialidad, “del pensero debole” y de la “New age” postmodernas, ante los que alerta la voz vigilante y profética de ese gran defensor de la capacidad metafísica de la razón humana que es Juan Pablo II.

Por desgracia esta meritoria apertura a la religión adolece de una grave ambigüedad epistemológica, pues describe como fuente de conocimiento místico intuitivo lo que es en realidad reverbero analógico especular en el ámbito de nuestra experiencia intramundana que se significa en el lenguaje. Pero una mentalidad nominalista, cerrada a la analogía del ser, no tiene otra salida hacia la trascendencia que el fideísmo pseudomístico (la fe filosófica al estilo kantiano o Jaspersiano).

PARTE II

LAS DIVERSAS FORMAS DE NEGACIÓN DE DIOS.

CAPÍTULO I.

ATEÍSMO Y RELIGIÓN.

Tratamos del ateísmo (negación del Dios vivo, en sus diversas formas) en la perspectiva de antropología metafísica propia de la filosofía de la religión. No nos ocupamos aquí tanto de los sistemas ateos, como de las actitudes personales ateas, que ignoran, marginan, rechazan, o se oponen al Dios vivo que da noticia de sí, como Creador y Salvador, en la voz de la conciencia personal de cada uno de los hombres. Aunque son muchos los factores psico—ético individuales y socio—culturales que han podido influir en aquellas actitudes agnósticas y ateas, aquí nos proponemos considerarlas en tanto que estrictamente personales, no en tanto que más o menos

306 Sobre todas esta temática trato ampliamente en mi *Filosofía de la religión*, Madrid 2001.

objetivadas en un sistema doctrinal ateo más o menos homologable por el registro de la historia³⁰⁷.

Nos interesaremos, pues, por el ateísmo en la perspectiva de su emergencia en el espíritu subjetivo individual, que deja en ocasiones una huella en sistemas doctrinales ateos de espíritu objetivado, que contribuyen a influir, más o menos, según su mayor o menor incidencia social, en el espíritu objetivo, es decir, en las vigencias socio—culturales de un grupo humano o de una institución concreta³⁰⁸. Dada la “estructural” correlación de aquellos tres momentos, hacemos las oportunas referencias —al tratar de las actitudes ateas del “espíritu individual”— a los otros dos, pero siempre de forma alusiva y a título de posible expresión —“espíritu objetivado”—, o causa dispositiva —“espíritu objetivo”— de la negación de Dios, que como tal, brota siempre originariamente de un espíritu individual.

El ateísmo, en sentido propio y formal, “vive” en el espíritu humano. En el angélico cabe sólo como “antiteísmo”, repulsa o rebeldía contra Dios —conocido en la luz de la inteligencia intuitiva del espíritu no encarnado— cuyo carácter irrevocable impide que pueda ser perdonado (CEC 394). Según la angeología de Sto. Tomás (Cf. S. Th. 5, qq.54 ss), un ángel rebelde condenado no puede no conocer a Dios, pues lo ve “naturalmente” como reflejado especularmente en el conocimiento radical de sí mismo. En lo que se refiere al plan misterioso de lo sobrenatural (a la Trinidad y el plan salvífico de participación en la vida trinitaria comunicado por el Verbo encarnado en el Espíritu, en y a través de la Iglesia), lo conoce también sin sombra de duda, pero como desde fuera (en cuanto a su existencia), por la evidencia de la credibilidad de sus signos, que es alcanzada por su inteligencia natural, de capacidad noética incomparablemente superior a la nuestra, con mucha mayor extensión y agudeza que nosotros. No por la luz sobrenatural de la fe infusa de los viadores, como nosotros, que nos apoya en tales signos de credibilidad de la Revelación, sólo en cuanto nos disponen a creer por la libre cooperación con la gracia. Los signos —como decíamos más atrás—, los podemos captar como “señales de una presencia salvífica” de Dios que nos invita a creer con la gracia que vehiculan).

307 La obra de referencia sobre sus orígenes en el principio de immanencia (desde la "cadencia atea del "cogito" cartesiano), sigue siendo la de C. FABRO, *Introduzione al ateísmo moderno*, 2 vol., Roma 1971. Una buena exposición sintética del ateísmo moderno (Feierbach, Marx, Freud, Nietzsche, Sartre) puede verse en J. A. SAYES, *Ciencia, ateísmo y fe en Dios*, Pamplona 1964, C.I, 32—90. E. FORMENT explica muy bien cómo este ateísmo va emparentando estrechamente con la idea de la modernidad, que nace ya en el Renacimiento, pero particularmente con la Ilustración. Los principios de la modernidad descritos (Cf. *El pecado contra la fe y el pecado de increencia*, en: AA. VV., *Hombres de fe*, CETE, 15 semana de teología espiritual de Toledo, 1990, 127—103; *Modelos actuales del hombre*, curso del Escorial de la Universidad Complutense, Julio 1995, en "Verbo" 323—4 (1996) 241—277, donde trata de la postmodernidad) preparan el camino del ateísmo moderno que se defiende en aras del humanismo, en una antropología cerrada a toda trascendencia, radicalmente materialista y tendencialmente antiteísta, de rebeldía prometeica. Aquí nos interesa estudiar el tema en su emergencia de la persona humana. De sus "objetivaciones" doctrinales sólo nos ocuparemos de modo abusivo e "in obliquo".

308 Por espíritu objetivo (el término procede de Hegel —mediación dialéctica del espíritu subjetivo en la autorrealización del espíritu absoluto— con otra carga semántica), se entiende aquí (según el sentido que le da N. HARTMANN o X. ZUBIRI) la común "forma mentis" que resulta en una sociedad por la mediación del espíritu objetivado en los "entes culturales" que vehiculan, objetivándolos, pensamientos y actitudes que emergen del espíritu individual. Esta distinción entre espíritu subjetivo (o individual), espíritu objetivo (visión del mundo común a los miembros de un grupo social), y espíritu objetivado (que media entre uno y otro), procede de N. HARTMANN, cuya ontología axiológica de un cerrado inmanentismo excluye un Dios trascendente, no tanto por razones teóricas, como por un postulado axiológico (Cfr. su divulgada *Ontología*). Es el ateísmo que Max Scheller llama "postulatorio", de la seriedad y de la responsabilidad, característico del humanismo ateo propio del último siglo.

Importa subrayar enérgicamente que el ateísmo no es equivalente a ausencia de religiosidad, sino la negación personal —por ignorancia, marginación, sustitución o repulsa— del Dios vivo, que a ningún hombre deja de dar testimonio de sí, y a todos llama, como su Creador y Salvador, invitándoles a la comunión con El, que tiende, de suyo, a una expresión inmanentista de la “religio”, dimensión constitutiva del hombre como persona. El ateísmo individual tiende a manifestarse en formas de religiosidad idolátrica. Así lo veremos enseguida.

A su vez, las expresiones de lo sagrado en la historia de las religiones que parecen negar la noción de un Dios personal, no implican en sus adeptos una actitud atea de rechazo de Dios vivo. Es cierto que son pocas las religiones ajenas a la revelación judeocristiana que corresponden, a nivel institucional, a una concepción de Dios trascendente y personal. Como solía decir, en frase “picante”, el gran historiador y teórico del fenómeno religioso Van der Leeuw, Dios es un “tard venue” en la historia de las religiones³⁰⁹. Pero, si bien es cierto que el ámbito de la religión que florece al margen del fenómeno judeocristiano apenas aparece con claridad la noción de Dios Creador, personal y trascendente al mundo, lo es sólo a nivel institucional, no necesariamente —ni mucho menos— en la intimidad de la conciencia personal. Sería precipitado e injusto considerar a sus adeptos entre los representantes del ateísmo religioso.

La constitución “Gaudium et Spes” del Concilio Vaticano II del 7—XII—1965, comienza su exposición —espléndida y luminosa— sobre el ateísmo (nn. 19 a 21) con estas palabras: “La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios. El hombre es invitado al diálogo con Dios desde su nacimiento; pues no existe sino porque, creado por Dios por amor, es conservado siempre por amor; y no vive plenamente según la verdad si no reconoce libremente aquél amor y se entrega a su Creador”. Lo ha creado para que tenga parte en su vida bienaventurada, y por eso está en todo tiempo y lugar cerca del hombre, al que no cesa de atraer hacia sí (Cfr. CEC 1 y 28). El deseo de Dios está en el corazón del hombre, creado por Él y para Él.

El que no “reconoce”, pues, a Dios que le llama amorosamente al diálogo con El desde su despertar al uso de razón, no vive según “la verdad” de ser, en virtud de un uso de la “libre” voluntad que lo impide. Es lo que yo llamo “desatención culpable”. (El “declinare oculos” del libro de Daniel (13,9) raíz del ateísmo personal)

Hay otro equívoco muy extendido, en relación con el anterior, que conviene aclarar. Con frecuencia se oye decir que el ateísmo afirmado de manera positiva, no es más que un fenómeno reciente, mientras que los pueblos antiguos no conocieron más que el ateísmo práctico, el ateísmo de los espíritus a ras de tierra, de quienes dice el salmista: “Dice en su corazón el insensato: no existe Dios” (Sal 13, 1; 52, 1): Tal tesis es tan falsa como la afirmación contraria, la de los historiadores positivistas de las religiones del siglo XIX, para quienes el ateísmo estaría presente en los comienzos de la historia de la humanidad como el estado connatural al hombre³¹⁰. “Nihil novum sub sole”. Si se entiende por ateísmo la negación del Absoluto personal, el ateísmo es una forma de religión inmanentista presente en la historia de las religiones positivas, al menos a nivel

309 G. Van der LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations*, París 1948, 157.

310 De LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1947. “La humanidad siempre ha tenido conocimiento de Dios de una forma o de otra; siempre ha tenido la impresión de ser llamada por él, pero también siempre ha estado sujeta a la oscuridad de la incertidumbre y de la duda; siempre ha podido imponerse el escepticismo y la angustia de que no fuese todo a abocar al vacío. Como el hombre está condicionado de suyo por la historia, la idea de Dios se encuentra constantemente ante la puerta de su espíritu, pero siempre está en peligro de ser ahogada”.

institucional. (También, el actual ateísmo —pese a declararse antireligioso— presenta todas las características de una nueva religión, con sus dogmas, su moral y su escatología salvífica, especialmente en el marxismo).

Las investigaciones de los historiadores de las religiones no han podido hasta ahora probar la existencia de pueblos sin religión, pero sí la de bastantes religiones que tenían divinidades concebidas como poderes sin rostro, impersonales. Se puede preguntar hasta qué punto es legítimo hablar de ateísmo en esta concepción impersonal de la divinidad.

Sería difícil responder claramente a esta cuestión en lo que se refiere a esas formas antiguas, digamos primitivas, de religión politeísta, que divinizan fuerzas naturales, pues, con frecuencia ni afirman ni niegan un fundamento trascendente a nivel institucional. Pero, en todo caso, el deseo de un dios personal, de un Tú divino al que confiarse en íntima comunión, acaba imponiéndose, porque corresponde a una disposición muy profunda del hombre, a lo vivido externamente en el rito institucional, que es compatible con actitudes personales de plegaria al Dios vivo y personal (“al que sin conocerlo, sin embargo, veneráis”, Hch. 17). Habría que precisar en cada caso concreto nada fácil de discernir en ocasiones (sólo Dios conoce los corazones), entre un comportamiento mágico y una actitud propiamente religiosa.

Algo parecido cabe decir de las religiones panteístas de Oriente. No puede negarse que el Budismo de la impresión —en sus formulaciones doctrinales más difundidas— de una religión atea.

El gran orientalista Helmut von Glasenapp publicó una obra que se convirtió en un clásico del orientalismo: *Buddhismus und Gottesidee*³¹¹. Sostiene el autor que el budismo niega explícitamente la existencia de Dios, aunque admite la existencia de dioses (coincide en ambos puntos con el jainismo, una religión heterodoxa de la India, y con la filosofía Sankhya, una corriente de pensamiento ortodoxa dentro del hinduismo). Von Glasenapp basa su demostración en citas de textos clásicos y autoritativos tanto del budismo Hînayâna (Pequeño vehículo) como del Mahâyâna (Gran vehículo). Podría añadirse el testimonio de instructores budistas contemporáneos, como p.e., el Anagârika Prajñânanda: “la creencia en un Dios individual o personal, creador de las cosas, regente, inmortal, es una opinión falsa”.

Ahora bien: en el budismo del pequeño vehículo (Hînayâna)³¹², Buda coloca a los dioses en el último lugar del mundo, y descubre como realidad última el nirvana, la nada absoluta (que conviene distinguir de la nada simplemente relativa, que es lo contrario del Ser—en—el—mundo). Pero esta nada absoluta, ¿es realmente “nada”? Preguntado sobre la existencia de Dios, Buda se refugia en el silencio total. La ausencia de imagen en Antiguo Testamento, que no soporta ninguna representación de Dios y no reconoce como válida más que la palabra, está aquí rebasada por la misma negación de la palabra, por la remisión al puro silencio, al mutismo total de la creatura. Se puede interpretar, pues, una tal actitud religiosa, como teología negativa, en cierta manera semejante a la del mutismo y de la noche oscura de la mística cristiana. De suerte que tal vez es completamente exagerado ver en el budismo del pequeño vehículo (Hînayâna) un verdadero ateísmo, sería más bien —en ocasiones al menos— un caso límite de la teología negativa, un aparente ateísmo que en el fondo no es sino experiencia de mística natural, preparada por las técnicas de interiorización de los “gurús” de la meditación trascendental”, en prosecución, de una fe más pura,

³¹¹ Editada en castellano en 1974 por Barral editores, con el título de *El budismo: una religión sin Dios*, Barcelona 1974, 39 ss. Una excelente exposición histórica del fenómeno religioso ofrece M. GUERRA GOMEZ, *Historia de las religiones*, Tres volúmenes, Madrid 1985.

³¹² Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la religión*, cit. parte III, c. I.

rechazando las representaciones demasiado humanas de Dios por respeto reverencial ante la presencia de la realidad que es siempre más grande (“Deus semper maior”).

Se puede decir otro tanto de manera distinta, de las grandes tendencias ateístas de la religiosidad hinduista: el monismo espiritual ilusionista, tal como lo formuló Shankara en el Vedanta, está en función de una piedad místico—intelectualista. Al pluralismo de Sankhya corresponde una actitud fundamental gnóstica, que es religiosa bajo la forma de la gnosis. Más radical parece ser el alcance ateísta del jaïnismo, aún cuando también él sea compatible con la actitud fundamental de la religión, del temor sagrado en la presencia del Todo—Otro, que brilla para él en sus profetas. El carácter distintivo común a todos los ateísmos mencionados hasta aquí consiste en que todos permanecen en el ámbito de una cierta religión; incluso simplemente se identifican con ella³¹³.

La mística natural de las religiones de Oriente “tiende” a confundir a Dios con la fuerza inmanente que anima al Universo (el ATMAN, fondo del alma, estado de concentración del BRAHAMAN), pero en ocasiones relega esta a una trascendencia inaccesible que le hace totalmente inalcanzable, en una actitud religiosa de muda adoración de lo inefable en la que ni se niega ni se afirma explícitamente al Dios vivo. Puede tratarse entonces de mera teología negativa: trascendencia gnoseológica llevada al límite, de la que se espera la salvación. Es compatible esta religiosidad, pues, con una actitud no atea, de búsqueda de Dios de un corazón sincero y buena voluntad en la que hay rechazo del Dios Creador. Sólo habría en este caso actitud silente, que puede ser en ocasiones muda adoración del “Deus Absconditus”. Ahora bien, el deseo de un Dios personal, de un Tú divino con el que dialogar en íntima comunión personal, nunca ha estado ausente de la actitud personal religiosa de plegaria y adoración³¹⁴.

La mística natural hindú se caracteriza por una viva percepción de la presencia fundante del Absoluto en la profundidad del alma (intimius intimo meo), pero sin advertir su trascendencia creadora ontológica —por mucho que se perciba a veces, como decíamos, su trascendencia en el plano noético—, que impone el descubrimiento de la causalidad metafísica, por inadvertencia de la alteridad personal. Es la dimensión del misterio ontológico más difícil de descubrir por la inteligencia del hombre caído. Como dice acertadamente ZUBIRI, Dios no es trascendente “a” las cosas, sino “en” ellas, y por eso las cosas no son simpliciter un no Dios, sino —de alguna manera— una configuración de Dios ad extra. La “y” de hombre y Dios, no es una “y” copulativa, pues el ser por participación nada añade al ser por esencia. Ni hay “plus entis” por la creación ad extra, sino plura entia. No hay más ser, —Dios es El que es— sino más entes que participan del Ser, que “de suyo” nada son.

El... “toda ciencia trascendiendo” de Juan de la Cruz se exagera aquí hasta la negación de todo conocimiento. Lo contrario del místico Doctor cristiano, que considera la experiencia mística del supraconsciente divinizado del espíritu humano el conocimiento más elevado, la suprema sabiduría más ambicionable, transeidética —preludio de la visión beatífica— que brota de la luz intelectual infundida por los dones contemplativos del Espíritu Santo, Persona increada, a la persona creada, potenciando al máximo su personalidad, su inteligencia y su libertad. Nada tiene que ver, pues, con la despersonalización de la oración trascendental del oriente pagano³¹⁵.

El ateísmo como negación del Absoluto personal a nivel institucional o de formulación doctrinal, no es siempre —ni mucho menos— es personal en los miembros de esa institución o grupo religioso como negación del Dios vivo. Con frecuencia se dirigen a El trascendiendo el mudo ensimismamiento en la “nada absoluta”; o —en su

313 J. RATZINGER, *El ateísmo*, en “La fe hoy”, Madrid 1970, 63.

314 Cf. X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit., 379.

315 Cf. J. MOUROUX, *Creo en tí*, Barcelona 1964, 79 ss.

caso— el símbolo mítico o la acción ritual en una actitud no atea idolátrica o mágica, sino de plegaria confiada a un Tú presentado oscuramente de modo no nocional y preconsciente —según explicitábamos arriba, con bastante acierto a veces, en la intimidad del espíritu personal de los que realizan su dimensión religiosa en el apoyo institucional— al que necesariamente tiende la constitutiva socialidad propia de la condición humana, de tal concreta religión o estructura religiosa.

Hay que tener en cuenta, además, que una negación de Dios: a veces un no a Dios equivale a un movimiento de búsqueda del Dios vivo que se manifiesta en forma de violenta repulsa a una figuración antropomórfica del Dios trascendente presentado en la intimidad de la conciencia (de forma preconsciente), como rechazable. Es, pues, una negación crítica, muchas veces fundada, de una falsa noción de Dios. Es un no que equivale a un sí de búsqueda “a tientas (Hch 17,27)” del Dios vivo, expresivo de un anhelo de encuentro y comunión con El, avivado por el influjo de la gracia redentora de Cristo de que llega a todos los corazones.

“Dios, infinitamente Perfecto y Bienaventurado en sí mismo, en un designio de pura bondad ha creado libremente al hombre para que tenga parte en su vida bienaventurada. Por eso, en todo tiempo, y todo lugar, está cerca del hombre”³¹⁶. En efecto: el deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí³¹⁷.

El ateísmo (en su forma crítica) no es necesariamente la negación del absoluto en general, sino su reducción a una pura ausencia de figuración, una protesta contra la figura con la que se identifica el absoluto. “En esto consiste —escribe Ratzinger—, en realidad, la grande e ineluctable misión del ateísmo en la historia de las religiones. Porque la figuración de lo divino lleva siempre de hecho a humanizar a Dios, gran amenaza para el hombre. Toda humanización y reificación del absoluto puede llevar a las más terribles consecuencias, ya que entonces el grupo, el sistema, la organización, se erigen también en absolutos y, faltos de toda humanidad, hacen el mal puro y simple de todo lo que se les oponga. Por el mismo hecho de la naturaleza humana, toda figuración tiende necesariamente a reducir y a humanizar falsamente a Dios; por eso, es impensable que al lado de la figuración no exista igualmente la gran contra—corriente en la intimidad de la conciencia (de forma preconsciente) como rechazable. Es, pues, un fenómeno de purificación” que cumple una función positiva en la historia de las religiones³¹⁸.

³¹⁶ CEC, n.1.

³¹⁷ CEC, 28, que continúa diciendo: "sólo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar. De múltiples maneras, en su historia, y hasta el día de hoy, los hombres han expresado su búsqueda de Dios por medio de sus creencias y comportamientos religiosos (oraciones, sacrificios, cultos, meditaciones, etc.). A pesar de las ambigüedades que pueden entrañar, estas formas de expresión son tan universales que se pueden llamar al hombre un ser religioso".

"El creó, de un sólo principio, todo el linaje humano, para que habitase sobre toda la faz de la tierra y determinó con exactitud el tiempo y los límites del lugar donde habían de habitar, con el fin de que buscasen a Dios, para ver si a tientas le buscaban y le hallaban; por más que no se encuentra lejos de cada uno de nosotros; pues en El vivimos, nos movemos y existimos (Hech 17, 26—28)". "Lo que de Dios se puede conocer, está en ellos manifiesto: Dios se lo manifestó. Porque lo invisible de Dios, desde la creación del mundo se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad" (Rm 1, 19—20; cf Hch 14, 15.17; 17, 27—28; Sb 13, 1—9)". (CEC, 28).

³¹⁸ J. RATZINGER, o.c., 64 ss, donde añade: "Precisamente por nuestra calidad de cristianos no podemos considerar simplemente las religiones positivamente figurativas de la historia del mundo como lo que está bien, y la tendencia espiritual atea, como pecado puro y simple. Las dos tendencias, la de la figuración y la de la purificación, se complementan mutuamente. Ambas llevan en sí el principio de su elevación, o de su caída".

No se enjuicia aquí —es obvio— el ateísmo como tal (siempre culpable), sino que se afirma la función positiva del mal como "espíritu objetivado" en la historia de la salvación, que Dios permite con

Ahora bien, el ateísmo es siempre —si es verdaderamente tal, no mera teología negativa—, expresión de esta posibilidad fundamental del hombre que llamamos pecado. El ateísmo puede existir como fenómeno constante de la historia, ante todo porque la posibilidad de hacerse culpable y de negarse, siempre es algo propio del hombre y de toda libertad creada.

Es el pecado, el abismo del misterio de iniquidad que tiene su raíz en la orgullosa autosuficiencia que rechaza la dependencia del Creador y Señor, que implica una desconfianza sólo posible en virtud de una ceguera culpable, especialmente aguda en las diversas formas de negación de Dios. Después veremos las modalidades de aquella culpa moral y su mutua relación. Pueden reducirse a dos fundamentales: a/ la negativa del corazón estrecho (relacionada con la acedia), que no se atreve a subir tan alto y se repliega de buen grado sobre el campo terrestre de su cómoda instalación en una existencia desvinculada —en una actitud egocéntrica— de molestos compromisos que obligan a salir de sí; b/ la actitud de *hybris*, que rechaza la sujeción y no quiere reconocer nada por encima de sí. (X. Zubiri ve la raíz del ateísmo en la soberbia de la vida y en la falta de voluntad de verdad que conduce al “encubrimiento” que obtura la ruta de acceso noético al Fundamento del poder de lo real).

El ateísmo de los últimos siglos, sí bien participa de las propiedades generales del ateísmo, muestra rasgos completamente específicos —en Occidente de modo especial— que derivan, en síntesis de su carácter postcristiano, es decir, del hecho de que ha sido formulado en la perspectiva de la fe cristiana en Dios, en la intención consciente de negar ese Dios, de salirse de la historia de las religiones y ponerle un final irrevocable, en nombre de la ciencia y de la dignidad humana. La ciencia es la forma de pensamiento en la que hoy en día muchos espíritus piensan que —por primera vez en la historia— toda la humanidad puede unificarse. El ateísmo tiene con frecuencia la pretensión de ser el resultado obligado de esta forma de pensamiento y, en consonancia, la respuesta definitiva al problema de Dios, presentándose, a veces, con carácter definitivo y exclusivo, y persiguiendo como fin último la unificación de la humanidad orgullosa de sí misma, y absolutizada en el lugar de Dios.

Este ateísmo no ha llegado a ser posible más que gracias a la “desdivinización” cristiana del mundo, que ha rebasado en radicalismo la “desdivinización” greco—filosófica del mundo (no podemos olvidar que ha merecido al cristianismo primitivo el reproche de ateísmo, por haber roto todo el espacio de la antigua religión y haberlo declarado profano). La desdivinización del mundo, que resulta del absolutismo de la fe en un sólo Dios, no hace más que entregar plenamente al mundo entero totalmente de la pasión investigadora propia del espíritu griego, y liberado ya del terror de los demonios, y de las inquietantes fuerzas maléficas del cosmos divinizado³¹⁹.

El encuentro, hasta entonces, con la realidad creada había sido siempre para el hombre una fuente de experiencia religiosa inmediata, por razón de la transparencia de la naturaleza respecto a su creador, que se le manifestaba en el simbolismo analógico de las hierofanías cósmicas. Pero, el desarrollo de la técnica en el mundo, hecha posible

vistas a mayores bienes (Es el sentido de expresiones tales como “el diablo arrastra piedra” al servicio de la construcción del reino de Dios).

³¹⁹ La destrucción de la creencia en las divinidades paganas, partiendo de un principio extra—religioso y puramente filosófico es en el sentido de teología negativa desmitologizante, más peligroso para la religión politeísta del antiguo paganismo, que los “ateísmos” de espíritu religioso del Extremo Oriente. (Sin embargo, no hay que olvidar que los “ateísmos” de los pensadores griegos, independientemente de su idea de Dios, permanecieron adictos a la legitimidad de la religión de la ciudad. Mucho más radical es el ateísmo cristiano, que se negaba a reconocer dioses intramundanos. (En especial la negativa a dar culto a la “polis” hipostatizada en el emperador divinizado, fue considerada como un peligro para la estabilidad del Imperio).

por el cristianismo, ha tenido como consecuencia que el hombre no encuentra en ninguna parte la realidad de la naturaleza en su simple inmediatez, y no la alcanza más que por medio de la obra humana. El mundo que tiene delante es, en todos sus rasgos, un mundo transformado por el hombre. Y de esta forma el hombre no encuentra la naturaleza, en sí misma, como el “ars Dei”, sino —con creciente intensidad— mediada por su propia obra, la “techné”: un mundo transformado por el genio humano, que canta la gloria del hombre.

En consecuencia, la misma posibilidad de la experiencia religiosa resulta profundamente modificada, positiva y negativamente. En lugar de la religión inmanentista de la naturaleza, surge de por sí la religión técnica, la veneración del hombre por sí mismo; la autodivinización del hombre suplanta inevitablemente a la divinización de la naturaleza. Pero también facilita descubrir la vía antropológica de la participación en la Trascendencia creadora por la experiencia del dominio cuasi creador del hombre en su tarea solidario de transformación del mundo al servicio del hombre.

De ahí las características peculiares del ateísmo postcristiano, presente en muchos espíritus, que ha dado origen a objetivaciones en diversos sistemas ateos. Estos han ido evolucionando, desde las versiones racionalistas idealistas y materialistas de siglos pasados, a las formas contemporáneas (de la modernidad epigonal y de la postmodernidad) que se caracterizan por un humanismo que “postula” —más por un fundamento axiológico que teórico— la superfluidad de Dios, que si existiera, impediría la plena realización del hombre.

Se comprende, después de lo dicho, que los rasgos originales de este tipo de ateísmo “postulatorio”, se dan sólo en culturas que han sido previamente evangelizadas (o de civilización tecnológica avanzada, como Japón: pero, en estos casos, con caracteres propios: es más común la mera marginación o indiferencia entre las cuestiones últimas, favorecidas por una cultura de desmesura en el trabajo —absolutizado a veces como una religión—, y la ausencia de una tradición cristiana saturada de “signos de trascendencia” que recuerdan, con los constantes reclamos de la cultura “objetivada” en Occidente, de raíces cristianas, a una doctrina enormemente comprometedor).

En gran medida, el ateísmo contemporáneo es un ateísmo constructivo, no meramente destructivo, como lo ha sido, en líneas generales, hasta la aparición del marxismo. La destrucción de Dios no es en el mundo contemporáneo un fin sino un medio; un medio postulado para la realización de un humanismo constructivo. Con una voluntad prometeica, el hombre pretende alcanzar la más plena grandeza humana, construir el regnum hominis; la eliminación de Dios sería necesaria para la construcción de ese humanismo ateo; derribar a Dios es derribar un obstáculo para conquistar la absoluta libertad; la grandeza de Dios debe pasar al hombre, en una suerte de absolutización o divinización del hombre, “una caricatura de aseidad”³²⁰. Una religión inmanentista y antropocéntrica en la que el hombre se pone en lugar de Dios.

Otras características del ateísmo contemporáneo son —además de su carácter constructivo—, según FABRO, su inmediatez y su universalidad. La primera alude al actual clima cultural criptoateo, cerrado a la trascendencia. Se parte de él. No se llega a él —como antaño— por reflexión justificadora. Para no sucumbir a él es preciso ir contra corriente sin dejarse arrastrar por el “das man” heideggeriano.

320 G. MARCEL, *Don et liberté*, en "Giornale di Metafisica" 2 (1947), 194. Cfr. M. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Madrid 1949, 24. (Cfr. C. FABRO, *Génesis histórica del ateísmo contemporáneo*. En VV.AA., *El ateísmo contemporáneo*. Madrid 1971, t. II, 19—65. Se trata de una síntesis de su magna obra, ya citada, *Introduzione all'ateismo moderno*, en dos volúmenes). Un excelente resumen puede verse en A. L. GONZÁLEZ, *Teología natural*, CIT., 62 ss.

En cuanto a su universalidad: mientras en el pasado, hasta la llegada de Nietzsche y de la izquierda hegeliana, unida al positivismo —y ahora a las filosofías de lo finito—, el ateísmo se limitaba a posiciones de secta entre filósofos, librepensadores, miembros de sociedades secretas..., como una profesión de élite, hoy día envuelve a las masas.

A cada una de las progresivas radicalizaciones del principio de immanencia que se han ido dando —no sin interna coherencia consigo mismo— en el pensamiento de la modernidad postcartesiana (reducción del ser a su posibilidad, a su ser conocido, al pensamiento, a la praxis, etc.), corresponde paralelamente un grado en la curva moderna hacia el ateísmo. Así, el panteísmo de SPINOZA, el panteísmo idealista de HEGEL, el ateísmo materialista de FEUERBACH, el ateísmo militante (o antiteísmo) —teórico práctico— del marxismo, el ateísmo como un catarsis para que, con la muerte de Dios viva el superhombre con su voluntad dionísica de poder, el absurdo radical del existencialismo de Sartre que lleva anejo el punto de partida ateo

Estas observaciones, fundadas en la antropología filosófica subyacente en estas páginas —que en este ensayo sólo hemos esbozado—, pasamos a describir las actitudes ateas propiamente tales (que implican una libre negación del Dios vivo Creador y Salvador, que sale al encuentro de todos y cada uno de los hombres, invitándolos a la comunión íntima y vital con El), en sus causas y en su típica diversidad.

2. Etiología y tipología de las actitudes personales ateas. Descripción y nexos.

He aquí como describe las causas que dan origen al ateísmo personal, en el breve compendio la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II “Gaudium et Spes” (19—20) sobre la Iglesia en el mundo moderno que hace el Catecismo de la Iglesia Católica:

<<Pero esta “unión íntima y vital con Dios” (GS 19, 1), puede ser olvidada, desconocida e incluso rechazada explícitamente por el hombre. Tales actitudes pueden tener orígenes muy diversos (cf. GS 19—21): la rebelión contra el mal en el mundo, la ignorancia o la indiferencia religiosas, los afanes del mundo y de las riquezas (cf. Mt 13, 22), el mal ejemplo de los creyentes, las corrientes de pensamiento hostiles a la religión, y finalmente esa actitud del hombre pecador que, por miedo, se oculta de Dios (cf. Gn 3, 8—10) y huye ante su llamada (cf. Jn 1, 3)>>. CEC, 29.

En ese texto, se trata de la etiología del fenómeno ateo, mediante un enumeración analítica de los factores que inciden en el origen de las actitudes personales ateas, morales, intelectuales y sociales.

Pero creo que, siguiendo la guía del Doctor Angélico, es muy conveniente —para lograr una mayor claridad que evite ambigüedades— distinguir —al estudiar esa etiología—

a/ las causas propias y formalmente constitutivas de las actitudes ateas —que siendo siempre expresión del pecado, no pueden ser sino de orden moral—

b/ y aquellas otras causas meramente dispositivas —por aquellas primeras originadas, favorecidas por las “estructuras de pecado” del espíritu objetivado—, que serían formalmente intelectuales —hábitos dianoéticos, y culturales de origen social (recuérdese lo que dijimos más arriba —parte I, cap. IV— sobre la sociología del conocimiento religioso)—.

Estas son las que explican la masiva extensión del ateísmo en nuestras sociedades occidentales³²¹, (en la medida en que es analizable por sus expresiones objetivadas y la

321 "El ateísmo crece de día en día —dice la "Gaudium et Spes" (n.7)—. El fenómeno de las masas que prácticamente se alejan de la religión: la negación de Dios o de la religión no son ya algo insólito o individual, sino que se presenta como exigencia del progreso científico y de un nuevo humanismo. Ni se expresa solamente a niveles filosóficos, sino que llega a la literatura, a las artes, las ciencias, la historia y

mentalidad difusa en los ambientes socio—culturales, pues sólo Dios tiene acceso a la intimidad de los corazones. Recuérdesse que —como antes subrayábamos— un no a Dios puede ser equivalente a un sí de búsqueda del Dios vivo expresado en forma de teología negativa o apofática, en corazones atentos a sus posibles manifestaciones que buscan sinceramente la verdad con buena voluntad).

a) Comenzemos por las causas morales.

En el texto conciliar citado en primer lugar (GS 19) se hace referencia a la culpa moral originaria del ateísmo aludiendo al miedo por el que el hombre se esconde de Dios, huyendo de El (elemento formal del pecado (“aversio a Deo”, cuya raíz es la soberbia), y a los afanes del mundo y de las riquezas (su elemento material, “conversio ad creaturas”, en las que se pone el corazón que se aparta del único Bien que puede saciar, cuya raíz es la codicia).

Pero si vamos a la raíz última del pecado, la Escritura nos dice (Sir. 10—14) que el inicio de la soberbia es la autonomía suficiente, que provoca la repulsa de una instancia normativa de la subjetividad trascendente al propio “yo”, y una huída de Dios: “El comienzo de todo pecado es la soberbia”, y “el comienzo de la soberbia es el alejamiento de Dios” por una culpable desconfianza en El y sus designios. (En el Génesis se describe el pecado de los orígenes como radicado en la desconfianza por dar crédito al tentador que pone a Dios en estado de sospecha, alagando al amor propio que es así empujado a la “hybris” o desmesura egocéntrica de la culpa moral)³²².

Sto. Tomas nos da la clave hermeneútica, de ese conocido texto del Eclesiástico (el Sirácide) inspirándose en “la unidad de la Escritura, la tradición viva de la Iglesia y la analogía de la fe” (que he recordado de nuevo como criterio de recta exégesis la Constitución Dei Verbum, 12 d). Aquella afirmación del Sirácide, que aparece también en los salmos: “Que el hombre no tenga a Dios en su corazón es el principio de la malicia”³²³) la explica a la luz del conocido texto paulino (Rm 1,19 ss) que comenta el Aquinatense: “Cognitio Dei, quantum est de se ad bonum inducit”.

El conocimiento de Dios, en efecto, de suyo induce al bien, pues quien conoce a Dios debe —si es coherente con la noticia del Sumo Bien providente del mundo— glorificarle, y darle gracias, y observar o guardar el orden por él establecido. Dice, por eso, San Pablo a los Romanos que los gentiles, por el conocimiento del mundo visible, llegan a alguna noticia de Dios; pero habiéndole conocido “no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias” por lo cual “son inexcusables”. Y porque no usaron de ese conocimiento, marginándolo, sin buscar “como a tías” al Dios vivo, permitió el Señor se envaneciesen en sus pensamientos y cayesen en la más degradante perversión. En cuanto a los judíos, que conocen la ley y los profetas cayeron, a su vez, en el pecado de engreimiento presuntuoso, que piensa por soberbia autosuficiente que tiene la salvación asegurada por pertenecer al pueblo depositario de la ley mosaica, que no pone en práctica. La fuerza para seguir la ley la recibe el corazón que confía en YHWE; en que cumplirá la promesa mesiánica de salvación universal en Jesucristo que hizo en la alianza con Abraham. De ahí arguye el Apóstol la imposibilidad moral de evitar desviaciones religiosas y morales sin la gracia de Cristo, que hace posible la fe en El (al

el derecho”, como dice la misma Constitución (n.19): “uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo”. (Un peligro terrible, que amenaza a la humanidad entera”, en frase de Paulo VI).

322 Cf. J. FERRER ARELLANO, El misterio de los orígenes, cit. parte I. c. 3 ss. “La corrupción empieza —comenta S. Agustín— por la mala fe, de ahí se va a las torpes costumbres, de ahí a las iniquidades más tremendas, estos son los pasos”. In Sal 52,1, PL 36.

323 In Sal 13,1. Ed. Vives 18; 290. Cf. para este tema, J. GONZALEZ QUEVEDO, Ateísmo y pérdida de la fe, “per non usum et per abusum”, Madrid. 1975.

menos implícita). Del no uso o abuso del conocimiento natural de Dios³²⁴, a la soberbia; de ésta a la idolatría y la magia, y finalmente a los pecados contra la naturaleza y a la degradación y perversión más espantosa. El origen del ateísmo —de la negación del Dios vivo— es, pues, una desatención culpable a la voz de Dios.

X. Zubiri expresa lo mismo en términos parecidos y equivalentes: <<La voz de la conciencia es —nos dice—, la palpitación sonora del Fundamento del poder de lo real en mí. Y esta palpitación sonora remite físicamente a la realidad absoluta, como fundamento suyo. Dirán, entonces —el ateo y el agnóstico—, que eso a que remite ser una realidad; pero la mía y no la de las demás cosas. Pero ello es posible porque no advierten (que aquí está la desatención culpable de que aquí hablamos) aquello a que me hace atenerme la voz de la conciencia y el poder de lo real es lo real en tanto que real (trascendental, envolvente) que remite al Fundamento trascendente>>. Y como consecuencia, “el ateísmo es un acantonamiento de la conciencia en la palpitación de Dios en el seno del espíritu. Es decir, a su modo llega a Dios” (Ibid).

Como diría Sto. Tomás, “de un modo indeterminado, como quién viene de lejos” (Cfr. S. Th., I, 2, 1), al que se le confunde, por desatención culpablemente voluntaria, con el yo autónomo y autosuficiente, indebidamente absolutizado en un mito de sustitución idólatrico. Como dice ZUBIRI en *Naturaleza, historia, Dios*, la cuestión, más que negar a Dios, viene a ser un problema de ponerse de acuerdo acerca de quién es Dios³²⁵.

- b) A estas causas próximas en sentido propio y formal, de la incredulidad y del ateísmo de carácter ético —el alejamiento y olvido o marginación de Dios y la soberbia que aquél manifiesta y origina—, hay que añadir también todo un conjunto de causas remotas de carácter dispositivo, hábitos de naturaleza intelectual y prejuicios endurecidos de raíz sociológica, que originan la contaminación ideológica (mucho más grave y funesta que la contaminación atmosférica de las grandes ciudades). Se ha afirmado acertadamente que, más que los vicios, son los errores los que corrompen a los pueblos.

Este tema lo hemos tratado ya en la primera parte de este libro. Baste aquí aludir a la mentalidad consumista -edonista-; a la crisis de intimidad de una sociedad masificada

³²⁴ La nueva Doctora de la Iglesia Sta. Teresa de Lisieux escribe en plena prueba de "noche oscura" en su vida de fe, un año antes (1986) de su muerte: "Je jouissais alors d'une foi si vive, si claire, que la pensée du Ciel faisait tout mon bonheur, je ne pouvais croire qu'il y eût des impies n'ayant pas la foi. Je croyais qu'ils parlaient contre leur pensée en niant l'existence du Ciel, du beau Ciel où Dieu Lui-même voudrait être leur éternelle récompense. Aux jours si joyeux du temps pascal, Jésus m'a fait sentir qu'il y a véritablement des âmes qui n'ont pas la foi, qui par l'abus des grâces perdent ce précieux trésor, source des seules joies pures et véritables. Il permit que mon âme fût envahie par les plus épaisses ténèbres et que la pensée de Ciel si douce pour moi ne soit plus qu'un sujet de combat et de tourment..." *Histoire d'une âme*, 240—241. La luz que recibió la ilustró acerca de la verdadera raíz de la incredulidad: la desatención culpable a la noticia que Dios da de sí a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1,9): el no uso o abuso del conocimiento de Dios; de la luz, de quién prefiere las confortables tinieblas voluntarias. "Ciertamente viviréis y no entenderéis, veréis y no conoceréis. Porque se ha endurecido el corazón de este pueblo, y se han hecho duros sus oídos, y han cerrado sus ojos, para no ver con sus ojos ni oír con sus oídos, y para no entender en su corazón y convertirse, que yo los curaría" (Mt 13, 14—15).

³²⁵ "Todo acto humano, hasta el más vulgar y modesto, es en todas sus dimensiones, de un modo expreso o sordo, una experiencia problemática del fundamento del poder de lo real" (del valor absoluto del ser del ente, según el registro nocional de la "metafísica del ser" distinto de la metafísica zubiriana de la realidad como "de suyo" actualizado en la inteligencia sentiente).

Consecuencia de lo dicho es que "si el hombre descubre la realidad fundamental en un proceso inefectivo y volitivo, de voluntad y de verdad, y el ateo no, es que el ateo, a diferencia del teísta que ha descubierto a Dios, se encuentra con su pura facticidad encubriendo a Dios: es el encubrimiento de Dios frente a su descubrimiento. No es carencia de experiencia de Dios. Es una experiencia en cierto modo encubierta". X. ZUBIRI, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, cit. 300 ss.

que tanto obstaculiza oír la “voz silente” de Dios en el santuario de la conciencia; a una cultura inmanentista cerrada a toda trascendencia; a un superficial cientifismo que aparece a los ojos de muchos como capaz de todos los progresos y, a la larga, de todas las explicaciones, o al vértigo del cambio —en la actual aceleración de la historia— que favorece una visión fenomenista funcional en la que nada permanece³²⁶, todo es efímero, caduco y sin importancia.

Vista la etiología del ateísmo en general, parece necesario precisar las diversas características que ambas causas (formal—próxima y dispositiva—remota) que le dan origen, adquieren en las diversas actitudes personales ateas, correspondientes a los diversos tipos de negación de Dios que —no sin una tensión dinámica de paso de una a otra modalidad de negación— vamos a distinguir a continuación.

Presentamos ahora en un cuadro esquemático cuales son los caracteres de los seis tipos diversos de negación personal del Dios vivo, en su dinámica relación descendente, y la diversa inflexión de sus causas.

Advertencia: las notas I, II, III, IV, V, VI, introducidas en este esquema, eenvían a los textos correspondientes de la Gaudium et Spes del Concilio Vaticano II sobre el ateísmo (n.19), que se reproducen debajo del cuadro.

	NEGACIÓN (formas de)	ATEÍSMO (tipos de)	CAUSA DISPOSITIVA (Intelectuales sociales) Inmanentismo	CAUSA FORMAL (voluntad egocéntrica) CULPA MORAL
1—	De Ignorancia	Negativo (I)	Oscuridad intelectual	Infrecuente (si es culpable=2)
2—	De Marginación A/ B/ ↓ (por coherencia entre vida y pensamiento)	Práctico (I)	Exito de la vida. Cultura inmanentista	Acedia. (Autosuficiencia despreocupada)
		Indiferentismo (práctico, teóricamente justificado)	Racionalismo deista (V) Agnosticismo despreocupado (IV)	“Initium superbiae apostatare a Deo” (Sir 10,14)
3—	De Crítica	Ateísmo	Ausencia de	Búsqueda sincera del

³²⁶ Tenemos la misma naturaleza humana esencialmente inmutable compuesta de alma y cuerpo. Los juicios y gustos de los hombres son sustancialmente siempre los mismos. "Hoy seguimos sintiendo la ira de Aquiles y aplaudimos su juramento por aquél cetro, cortado del árbol, al que habían arrancado sus hojas como arrancaba Agamenón sus ilusiones y su gloria al mejor del los aqueos"; hoy —alguien dijo— seguimos emocionándonos con el hijo del valeroso Héctor, como se emocionaron hace 3000 años los contemporáneos de Homero. Inmutables sustancialmente son los sacramentos instituidos por Jesucristo, como definió el Concilio de Trento (DS. 931 y 1.728), e inmutables son igualmente los mandamientos del decálogo. Explicar lo que estuviese implícito en la fe no es proponer una fe distinta, como definió el Concilio Florentino contra los focianos, al defender la adición del Filioque (D—Sch. 691 y 1.302). Como no lo es relacionar y profundizar las verdades reveladas reteniendo perpetuamente el sentido de los dogmas declarados una vez por la Iglesia en eodem sensu eademque sententia, como definió el Magisterio (DS, 1800—3.020).

Todas estas realidades tan grandes: las inmensamente mayores, inmutables, y las mucho menores, influyen sobre nosotros. Pero por razón de su proximidad, por su novedad y atractivo, influyen con un impacto mayor las noticias menudas y cambiantes vicisitudes de la ciencia, de la política, del acontecer diario, y se va embotando de capacidad de asombro. ¡No admirar más lo más admirable! CHESTERTON definía la vulgaridad como estar ante lo sublime y no enterarse, pasar de largo. Si consideramos más a estas grandiosas realidades inmutables, estaríamos inmunizados, en gran parte al menos, contra la contaminación ideológica, evitándose así ser "como niños fluctuantes, llevados de acá para allá por cualquier viento de doctrina" (Ef 4, 14).

	A/ Auténtica	aparente (Teología negativa) Positiva función purificadora	testimonio adecuado, teórico o práctico (III) a favor de Dios. Misterio del mal (II)	Dios vivo. Voluntad de verdad: no es culpable
	B/ Inauténtica (Por tendencia connatural al hombre, “peregrino de lo Absoluto” — Pascal—)	Crítico (IV, V) a/individualista b/militante (antiteísmo)	Necesidad de justificar el rechazo de Dios a/ ante sí b/ ante los otros	Rebeldía enmascarada en críticas sofisticas (IV y V)
4—	De sustitución idolátrica (expresión atea de la “religio”) A/ Precristiana B/ postcristiana (por “la venganza de la finitud”)	Positivo (que absolutiza lo relativo)	Tendencia connatural del espíritu al Absoluto (religación).	Soberbia de la vida (raíz común en (A) y en (B), de diversas idolatrías
		Divinización de la naturaleza	Desviaciones institucionales de las religiones paganas	Idolatría (politeísta, panteísta). Magia (dualista de modo singular)
		Divinización del hombre (VI)	Cultura del humanismo ateo, fundado más bien en postulados axiológicos que en razones teóricas	Rebeldía prometeica pseudo humanista (Idolatría y magia más sutiles) —individualista corruptora) — seudoaltruista(militante)
ANTITEISMO				
5—	De oposición	Antiteísmo esperanzado	Cultura del satanismo	Rebeldía prometeica de inspiración satánica
6—	De confrontación (odio de enemistad)	Antiteísmo desesperado de los réprobos	Apenas posible hasta la impenitencia final	Rebeldía desesperada del odio luciferino.

- (I) Algunos ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios, porque al parecer, no sienten inquietud religiosa alguna y no perciben el motivo de preocuparse por el hecho religioso.
- (II) El ateísmo nace a veces como violenta protesta contra la existencia del mal en el mundo o como adjudicación indebida del carácter absoluto a ciertos bienes humanos que son considerados prácticamente como sucedáneos de Dios.
- (III) Derivado de varias causas, entre las que se debe contar también la actitud crítica contra las religiones, y, ciertamente en algunas zonas del mundo, sobre todo contra la religión cristiana. Por lo cual, en esta génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión.

- (IV) Los hay que someten la cuestión teológica a un análisis metodológico tal, que reputa como inútil el propio planteamiento de la cuestión. Muchos, rebasando indebidamente los límites de las ciencias positivas, pretenden explicarlo todo sobre esta base puramente científica, o, por el contrario, rechazan sin excepción toda verdad absoluta.
- (V) Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del Evangelio.
- (VI) Hay quienes exaltan tanto al hombre, que dejan sin contenido la fe en Dios, ya que les interesa más, a lo que parece, la afirmación del hombre que la negación de Dios.

He aquí las seis sucesivas formas de negación de Dios en sus causas y en su relación dinámica descendente —en una cadencia progresiva hacia el hondo del abismo—³²⁷ (los números se corresponden con los de la tipología del ateísmo del cuadro precedente).

1. No se conocen, al parecer, pueblos sin religión. La ignorancia total —ausencia total de la noción de Dios— no parece posible en el hombre con uso de razón, que es naturalmente religioso, en virtud de su apertura espiritual al orden trascendental propia de su espíritu.

Si se diera en algún caso concreto³²⁸, la culpabilidad sería de despreocupada desatención, falta de amor y búsqueda de la verdad de raíz egocéntrica (salvo situaciones de agobiante preocupación pragmática por la sobrevivencia). Estaríamos en la situación siguiente.

2. La marginación, desatención culpable a la voz de la conciencia —palpitación sonora de la voz de Dios— que no puede menos de oírse en ese íntimo santuario de la persona creada, si no se deforma por pseudorazones generadoras de hábitos mentales de indiferentismo despreocupado (deísmo, racionalismo, agnosticismo superficial tantas veces ni siquiera justificado reflexivamente). Tiene su raíz en la “acedia”, o huída cobarde al requerimiento del Absoluto que “insta” a una respuesta magnánima —ex toto corde— a Quien se nos da del todo como Salvador, habiéndonos dado antes cuanto somos y tenemos en tanto que Creador. (“Totum exigit te qui fecit te”)³²⁹, que no se aviene a la mezquindad de un egoísmo confortable que huye de todo molesto compromiso (la “desesperación de los débiles” de que habla Kierkegaard). El éxito de la vida, feliz fórmula propuesta por Zubiri, es su gran apoyo que a él dispone y le alimenta.
3. Antes o después llega la decepción. Las “situaciones límite” (sufrimiento, angustia ante la muerte) vehiculan, de modo muy especial en la intención de la amorosa Providencia paternal de Dios que las permite, luces de trascendencia, gracias de conversión, que invitan a replantear las cuestiones últimas del sentido de la existencia. El ateísmo práctico de marginación tiende entonces —si estas son rechazadas— a justificarse por una necesidad de coherencia entre vida y

³²⁷ Hemos distinguido siete tipos de conocimiento humano de Dios, y seis formas típicamente distintas, también, de negación de Dios. Cabe, sin duda, subdividir algunos de esos tipos de relación noética con Dios en inflexiones diversas subespecíficas. (Aquí nos hemos interesado sólo por las cuatro vías metódicas de toma de conciencia de la Divinidad que dan origen a la diversidad de religiones, que creo de gran valor en orden al esclarecimiento del fenómeno religioso. En lo que se refiere al ateísmo, distingo, en especial, las diversas modalidades, precristiana y postcristiana del ateísmo positivo religioso de sustitución).

³²⁸ “La ignorancia es el peor enemigo de Dios sobre la tierra”, repetía con frecuencia el Beato Josemaría E.

³²⁹ S. AGUSTÍN, Sermo 169, 15 (PL 38, 926).

concepción del mundo, entre mente y corazón. De ahí brotan muchas críticas a Dios de la “ciencia de falso nombre”, o de una postulación axiológica de su incompatibilidad con la plena realización humana (no me refiero a las justas críticas de la teología negativa de que hablamos antes que pueden ser expresivas de una búsqueda del verdadero rostro de Dios oscuramente presentido en el fondo preconsciente de la inteligencia³³⁰), que tienen su raíz en una inteligencia cuya luz está oscurecida por una voluntad éticamente desviada (ya hablamos del influjo de la voluntad en la inteligencia desde el mismo brotar originario de su ejercicio³³¹), que no suele tener otro valor que el de una retórica quizá brillante, pero que no pasa de ser un puro malabarismo sofisticado. Es el ateísmo crítico.

4. El ateísmo crítico tiende, a la larga —si no se supera— al ateísmo religioso de sustitución. El fundamento antropológico de la religión en sus diversas expresiones es precisamente la constitutiva dimensión religiosa del hombre que Sto. Tomás identifica con el respecto creatural de absoluta dependencia al Creador (la creación “*passive sumpta*”: “*relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi*”, *De potentia*, 33). De ella brota en la criatura espiritual (finita, pero capaz, en tanto que espiritual —según las acertadas palabras de Millán Puelles— “capaz de vivir la infinitud del ser”) la religión, como actitud subjetiva y como cuerpo doctrinal objetivado.

El hombre se encuentra —recuérdese— en permanente situación de apertura, al menos implícita, al carácter trascendental y absoluto del ser —al poder de la “deidad”, en terminología zubiriana— en virtud de la experiencia ontológica del ser del ente, implícito en cualquier experiencia propiamente humana (haciéndola posible). Si se cierra culpablemente al descubrimiento explícito del Absoluto trascendente que funda el universo de los entes relativos y finitos con una actitud religiosa desviada, se inclinará a absolutizar al mundo en su totalidad o en alguno de los reflejos especulares del Creador. La aspiración tendencial del dinamismo del hombre, que radica en su apertura religada a Dios, se orientará entonces hacia mitos de sustitución, a los que se exige una absoluta, íntegra y total sumisión. Se explica así como se ha ido sucediendo, a lo largo de la historia, el culto a la naturaleza, a la razón, a la libertad, a la sociedad, a la clase, la raza, el progreso, etc... Es el ateísmo religioso positivo de sustitución.

Como hemos observado antes, el ateísmo no se identifica con la irreligiosidad sin más, sino que a veces puede presentarse como una forma específica de “la religión” del hombre. Es más, siempre tiende a ella. Puede el hombre, en efecto, suprimir la figura de Dios —el Absoluto Trascendente—. Pero lo que jamás podrá suprimir enteramente es la religión, expresión humana de la vivencia del absoluto implícita en su trascendencia al ser en cuanto tal, ni en la vida del individuo, ni en la de la sociedad. Peregrino de lo absoluto (Pascal) necesita apoyarse en seguridades absolutas, en sus juicios y decisiones.

330 "Ultimum cognitionis de Deo illud est quod sciat se Deum nescire" (Pot 7,15,14), añade el Doctor humanitatis, Sto. TOMÁS DE AQUINO. Pero nada puede negarse de algo, sin algún conocimiento positivo previo de éste: "Nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare" (ibid). De ahí la implicación —en el conocimiento analógico de Dios, según la doctrina de Aquinate— de la "vía causalitatis seu affirmationis" con la "vía negationis", para lograr en el acceso noético —asintótico— a la eminencia trascendente de la Divinidad, que va más allá de la dimensión representativa de los conceptos humanos ("vía excellentiae seu eminentiae").

331 "Ese Cristo que tu ves, no es Jesús. —Será, en todo caso, la triste imagen que pueden formar tus ojos turbios..., —Purificate. Clarifica tu mirada con la humildad y la penitencia. Luego... no te faltarán las limpias luces del Amor. Y tendrás una visión perfecta. Tu imagen será realmente la suya: ¡Ei!" J. ESCRIVÁ DE B, Camino, n.212.

Podrá suprimir —con un rechazo culpable— el verdadero objeto de su religio —de su constitutiva dimensión religiosa—, pero jamás podrá extirpar totalmente la impronta subjetiva del Creador en su “imagen creada” (a saber, la vivencia del absoluto a menudo no explícitamente consciente) de este objeto. En una palabra: la religio. Por eso, antes o después tenderá a absolutizar algún aspecto de su experiencia en el mundo, divinizándolo en la medida en que se cierre —con mayor o menor culpabilidad— a la vía de la trascendencia que conduce al reconocimiento del absoluto Trascendente y Creador (mediante aquella inferencia causal del todo connatural al espíritu humano, que hemos descrito en este ensayo detención).

Si se pierde la trascendencia —por el olvido del ser del ente—, surge el ateísmo como forma de religión intramundana, la veneración del hombre por sí mismo. La antigua religión cósmica de la naturaleza, expresada en el mito de la eterna circularidad —que reaparece en Nietzsche— y vivida en el mito que la hace salvíficamente presente, es ahora sustituida por la religión técnica; la divinización del hombre, tras la divinización de la naturaleza.

4.1 La antigua religión cósmica puede ser considerada como una expresión de la divinización de la naturaleza, en la que apenas se distinguen los destellos especulares del Poder omnímodo del Absoluto —las llamadas hierofanias por Mircea Eliade—, de su origen trascendente en el Dios creador, oscuramente presentido.

Dada la vivencia del Absoluto implícita en cualquier experiencia humana, la sofisticada negación crítica de un Absoluto trascendente deja abierta la puerta —que se abrirá antes o después— a una divinización del hombre en cuanto dominador del mundo (absolutizando lo relativo), —en algunas de sus dimensiones—. Más directa y claramente en el ateísmo moderno postcristiano. Pero también —“nihil novum sub sole”— aparecía ya la misma absolutización autónoma del yo indirectamente, en la voluntad de dominio mágico de la naturaleza no dominada, propia del paganismo idólatrico antiguo, que busca la afirmación del yo al margen del orden natural expresivo de la Sabiduría de Dios presentido al menos en el fondo del alma como bueno y providente. Es la vieja magia de raíz oscura y a veces demoniaca.

4.2 Dijimos anteriormente que el cristianismo ha posibilitado tanto la destrucción de los ídolos como la aparición de una nueva forma de ateísmo muy diversa de las expresiones de ateísmo idólatrico de la antigua religión y de las sociedades primitivas en general. Un ateísmo religioso también, que se inclina ante nuevos ídolos, divinizando al hombre que domina la naturaleza y se autorealiza como demiurgo de sí mismo. Como dice Zubiri, no se ventila aquí tanto la cuestión de Dios o del Absoluto, sino —más bien—, la de ponerse de acuerdo acerca de quién es Dios³³².

332 X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios*, cit. 380. Es un hecho históricamente constatable que la divinización del mundo —su profanación o desacralización— ha estado posibilitada históricamente por la noción filosófica, pero de origen cristiano de creación. Ya hemos observado que, aunque puede hablarse de una desdivinización grecofilosófica del mundo —la cristiana la supera con mucho en radicalismo—. El Absoluto es considerado como creador de un mundo que aparece como esencialmente absoluto y contingente. De hecho, está más que probado, que la profanación desacralizante del mundo ha sido históricamente el resultado del absolutismo de la fe en un sólo Dios creador. (No olvidemos, tampoco, que la religión cristiana compromete esta tarea transformadora del mundo. Recuérdese el mandato bíblico —“dominad la tierra”—, o la enseñanza paulina —“todas las cosas son vuestras”—, etc.). Con el moderno desarrollo de la técnica la naturaleza en torno va quedando progresivamente dominada y transformada por el hombre. Ya no aparece —en las sociedades fuertemente industrializadas— como pregonera de la gloria de Dios, sino como reflejo del poder de dominio del hombre, pregonera de la gloria y de la praxis transformadora del mundo, ciertamente asombrosa, del progreso científico y técnico del hombre, que a los ojos del hombre medio parece no conocer fronteras.

Idolatría y magia son la teoría y la práctica de un mismo pecado de soberbia — rebeldía prometeica— que alcanza su expresión más acabada en el humanismo ateo postcristiano, tal y como se reflejara en Nietzsche —“voluntad de poder” dionísica del superhombre—, o en J. P. Sartre. En el marxismo (al que saludó este último autor como para tranquilizar su conciencia de burgués, festejado por cierta “inteligentzia” europea y americana por los años de su efímera moda) el humanismo ateo se presenta como altruismo, comprometido en una violenta lucha contra las estructuras alineantes de la sociedad capitalista y burguesa —de raíz religiosa, como tan falsamente calumnia— y su violencia institucional. El rotundo fracaso de la tiránica dictadura estatal de su puesta en práctica, que ha destrozado físicamente y moralmente a masas ingentes humanas, en uno de los mayores genocidios de la historia, ha provocado su estrepitosa caída al final de los 80, que marca un final de época.

El nuevo paganismo postcristiano que resulta de la nueva situación no es absolutamente peor que el antiguo, pero sí esencialmente diverso. Una idolatría y una actitud mágica, manipuladora de las fuerzas numinosas del cosmos al arbitrio del hombre al margen de toda moral heterónoma, de raíz religiosa trascendente, es sustituida por otra idolatría del “yo” más sutil y “civilizada” (aunque vuelve de nuevo “el terror de los demonios”), y por otra magia, la de la agresión inmoral y salvaje de una técnica destructiva y deshumanizadora.

El hombre, sordo al mensaje que pregona en la naturaleza la Sabiduría creadora, destruye la armonía de la creación. El cosmos infrahumano, sometido a su dominio, deja de servir a su función primordial de servicio al hombre, haciéndose inhóspito, inseguro y peligroso (sometido a la vanidad de la corrupción, Rom 8,15). De ambos temas de la vuelta del terror de los demonios y de la Teología ecológica (que nada tiene que ver con una veneración deísta de la naturaleza que conduce a un lamentable salvajismo antihumanista que está en el transfondo de cierta estirpe de ecologistas afines al movimiento New Age, lamentable expresión de la decadente postmodernidad) he tratado en otro lugar³³³.

Jesús BALLESTEROS en su espléndida monografía, *Ecologismo personalista* (Madrid, 1995), critica lúcidamente al antropocentrismo tecnocrático propio del pensamiento moderno, para el cual la naturaleza es mera materia (res extensa la llamaba Descartes), objetivable y manipulable a voluntad por el hombre; éste es el señor despótico de la naturaleza, que la utiliza conforme a criterios instrumentales y utilitarios; parte de la base de la infinitud de los recursos naturales y confía, conforme al optimismo progresista propio de la modernidad, en que el homo faber et rationalis sabrá resolver todos los problemas del futuro a fuerza de técnica y mercado. Es el espíritu tecnocrático, orientado hacia la megamáquina y despectivo del entorno natural en el que se mueve un hombre considerado como autosuficiente. En otro extremo, encontramos la actitud calificada justamente de “salvajismo”, según la cual la naturaleza aparece como dueña del hombre, como consecuencia de un biocentrismo que equipara a la humanidad con las otras especies, al servicio, todas ellas del desarrollo de la vida en general. Esta orientación, que tiene en MALTHUS y DARWIN, sus principales inspiradores, culmina en la llamada deep ecology de William AIKEM, para la cual el objetivo contral de la política ecológica ha de ser la reducción drástica de la población (humana, se entiende) para lograr la prosperidad de “la vida”, verdadero mito de sustitución del Absoluto en una divinización panteísta de la naturaleza y sus fuerzas biológicas irracionales.

³³³ J. FERRER ARELLANO, El misterio de los orígenes, cit. pp I y IV. Cfr. la excelente exposición valorativa del ecologismo en Miguel Angel SOBRINO, "Y ví un nuevo cielo y una tierra nueva". (Apuntes para una teología moral de las relaciones Hombre—Medio Ambiente) México 1996, con selecta bibliografía.

Ballesteros propugna como solución del problema ecológico una visión del hombre como dependiente de la naturaleza y a la vez como guardián de ésta. El hombre es entitativamente superior al resto de las realidades naturales, pero su actitud hacia estas ha de ser de respeto y sobriedad, ya que de lo contrario pondrá en peligro su propia supervivencia como especie. Resume su postura proponiendo un nuevo imperativo categórico: “Obra de tal modo que tu nivel de consumo pueda convertirse en máxima de conducta universal, por ser compatible con condiciones de vida dignas para la presente y futuras generaciones”.

Hay, sin duda, derechos humanos al medio ambiente. No son propiamente los derechos de las focas, las plantas y los peces, sino derechos estrictamente “humanos”: llamados de la “tercera generación”, que tienen por sujetos a los hombres y como objeto a una conducta sobria y conservativa para con el medio ambiente. En este punto pone de relieve el autor que el principal peligro para el sistema ecológico proviene de la mentalidad economicista, que absolutiza al mercado y somete a sus exigencias tanto al hombre como a la naturaleza. Es muy acertada su defensa de una actitud que sea a la vez ecologista y personalista, “medium rationis” entre los extremos del salvajismo y la tecnocracia.

El nuevo paganismo no somete ya —como en la antigua religión cósmica— al hombre a una naturaleza tenida por divina, sino que diviniza al hombre, que es considerado como medida de todas las cosas en una naturaleza definitivamente vista como profana sometida al dominio creador —que más bien suele ser destructor— de ese Absoluto que es el hombre.

Un ejemplo de este carácter religioso de absolutización de lo relativo lo tenemos en el viejo Marxismo. He aquí el testimonio de R. GARAUDY, el conocido y excéntrico filósofo francés, en su fase combativamente marxista (antes de su llamativa conversión al Islam, desmarcándose a tiempo del fracaso de los sistemas de gobierno cruel y explotador ha inspirado el marxismo en su histórica vigencia, tan estrepitosamente derrumbado al final de los ochenta):

“Nosotros no conocemos otro santuario que la sociedad de los hombres, ni otra oración que el trabajo, ni otro culto que la cultura, ni otro sacramento que la continua creación del hombre por el hombre. En una palabra: no hay otro mundo que el porvenir más humano de este mundo”. Se trata, pues, de una religión del hombre divinizado y de un utópico paraíso terrestre que resulta de una humanización de la naturaleza por el progreso transformador del hombre, que postula la negación del Dios trascendente —al ser declarado incompatible con la dignidad y libertad autocreadora del hombre— que es sustituido por sus reflejos especulares en su imagen creada, negándose a reconocer en ellos la huella de su Creador.

5. El ateísmo religioso absolutiza —divinizando— valores relativos intramundanos (la razón, la raza, el bienestar, el sexo, la voluntad de poder...). Mitos de sustitución, tasados por encima de su precio. Pues, antes o después, no puede menos de acontecer eso que se ha llamado “la venganza de la finitud” según la frase bíblica “derelinquerunt me, Fontem, aquae vivae, et foderunt sibi cisternas disipatas, quae continere non valent aquas”³³⁴. Ya que como dice Thibon, “a quién rehúsa el agua le queda la sed”. Pero aquella actitud de autoendiosamiento, facilitada por el “éxito de la vida”, más o menos prolongada en el tiempo, está amenazada constantemente por el fantasma de la desesperación ante cualquier eventual fracaso, que puede provocar la angustia de la vacuidad —“sabor a nada”— de una existencia desligada de su fundamento trascendente (que la hace

334 Jer 2,13.

ser arrancándola de la nada); puede arrastrar al hombre hacia el abismo antiteísta de raíz satánica, si desoye la voz paternal de Quien llama a las puertas del corazón (Ap. 3, 20)

Danielou respondió a los profetas de la “ciudad secular”, que auguraban un futuro arreligioso de total marginación de Dios, anunciando el advenimiento de una religiosidad salvaje,³³⁵ manifestado en la proliferación de sectas pseudoreligiosas y un satanismo galopante, que recuerda y amplifica las peores perversiones de la religiosidad pagana³³⁶. El marxismo se bate en retirada, pero se resiste a morir por lo que tiene de religión prometeica de tipo materialista inspirada en la dialéctica del odio y del resentimiento, porque el fracaso de los sistemas opresores, de las dictaduras por él inspirados, ha sido estrepitoso y fulminante. Ratzinger cree que si rebrota, será con nueva veste pseudoreligiosa (ecológica, nacionalista, cultural...), que pueda de nuevo fascinar a cierta estirpe intelectual proclive, desde la llamada “Ilustración” (¿de quién?)

³³⁵ Los últimos años de su vida el Card. DANIELOU los dedicó en buena parte a reivindicar la dimensión religiosa del hombre (que era negada obsesivamente en aquellos años de su efímera moda — por influjo de la teología dialéctica protestante— en los ambientes teológicos de la teología de la secularización y muerte de Dios). Insistía machaconamente que la religión, que es natural, debe ser salvada —teniendo en cuenta la caída— por la Revelación cristiana, que la purifica y transfigura, pero asumiendo lo positivamente valioso que —pese a sus graves desviaciones, con frecuencia de origen diabólico— se encuentra en las religiones paganas. El hombre "unidimensional" secularizado y arreligioso no ha existido ni existirá jamás (al menos como tipo humano estandarizado, tal y como falsamente imaginó FUJIYAMA en su utópico final de la historia). El peligro del futuro no es el ateísmo arreligioso, que es antinatural. Es más bien, repetía Danielou, una "religiosidad salvaje" (Don Alvaro CALLEJA, consiliario del Opus Dei en Francia, me dijo poco antes de morir —vino a Pamplona a hospitalizarse para no volver ya a París— que esa era la gran preocupación del Cardenal aquellos años, como pudo precibir en su frecuente trato de amistad con él). Cfr. en el mismo sentido, G. GOTTIER, *Secularisation et religiosité sauvage, "Nova et vetera"*, 72 (1997) 2, 18. J. PIEPER, con algunos Padres de la Iglesia, creía que el Anticristo sería profundamente y prevertidamente religioso (Cf. *Los últimos tiempos*, Madrid 1972).

³³⁶ Al comienzo del libro del Génesis se encuentran dos “relatos” de la creación. "A juicio de los estudiosos de la Biblia, el segundo relato es el más antiguo, tiene carácter más figurativo y concreto, se dirige a Dios, se dirige a Dios llamándolo con el nombre de “Yahwéh”, y por este motivo se señala como “fuente yahvista”. El primer relato, posterior en cuanto al tiempo de composición, aparece más sistemático y más teológico; para designar a Dios recurre al término de “Elohim”. En él la obra de la creación se distribuye a lo largo de seis días. Puesto que el séptimo día se presenta como el día en que Dios descansa, los estudiosos han sacado la conclusión que este texto tuvo origen en ambiente sacerdotal y cultural". JUAN PABLO II, Audiencia general 29—1—1986.

³³⁶ En la entrevista que le hizo V. MESSORI a J. RATZINGER, publicada en la revista *Jesús*, decía —en este mismo sentido— que "la Evangelización ha liberado al Occidente cristiano del terror de los demonios, que está volviendo con fuerza". Criticando teorías tales como aquella del “cristianismo anónimo”, hace notar ahí que "no se trata de exaltar la condición precristiana, aquel tiempo de los ídolos, que era también el tiempo del miedo en un mundo en el que Dios está alejado y la tierra abandonada a los demonios. Como ya ocurrió en la cuenca del Mediterráneo en la época de los apóstoles, también en África el anuncio de Cristo, que puede vencer las fuerzas del mal, ha sido una experiencia de liberación del terror. El paganismo incontaminado e inocente, es uno de tantos mitos de la Edad Contemporánea. Por mucho que digan ciertos teólogos superficiales, el diablo es para la fe cristiana, una presencia misteriosa, pero real, personal, no simbólica. Y es una realidad poderosa, una maléfica libertad sobrehumana opuesta a la de Dios: como muestra una lectura realista de la historia, con su abismo de atrocidad siempre renovada, y no explicable sólo desde el hombre, que no tiene por sí mismo la fuerza de oponerse a Satanás (...). Diré más: la cultura atea del Occidente moderno, vive aún gracias a la liberación del miedo a los demonios aportada por el cristianismo. Pero si la luz redentora de Cristo se apagara, aún con toda su sabiduría y tecnología, el mundo recaería en el terror y la desesperación. Hay ya señales de retorno de estas fuerzas oscuras, mientras crecen en el mundo secularizado de los cultos satánicos (...). Hay algo de diabólico en el modo con que se explota el mercado de la pornografía y la droga; en la frialdad perversa con que se corrompe al hombre aprovechando su debilidad, su posibilidad de ser tentado y vencido. Es infernal una cultura que persuade a la gente de que los únicos fines de la vida son el placer y el interés privado". (Declaraciones a la revista *Jesús*, 1984).

a dejarse seducir por los encantamientos engañosos de la antigua serpiente³³⁷, que hizo poner la estatua de Prometeo, como símbolo del hombre que se pone —como nuevo ídolo— en lugar de Dios, en el antiguo museo de ateísmo de la ex—Leningrado.

La rebeldía prometeica pseudohumanista del humanismo ateo, que comenzó proclamando proféticamente con Nietzsche la muerte de Dios ha conducido a levantar acta de la muerte del hombre. Con cuyas ruinas intenta construir el “pensiero devole” del irritante y superficial movimiento “postmoderno”, una sociedad relativista de religiosidad “light” sincrética que huye de todo compromiso, fácil presa de los movimientos de raíz esotérica oriental englobado en la atractiva etiqueta del “New Age” —ante el que alerta Juan Pablo II por su letal peligrosidad adormecedora de las conciencia— en una sociedad hedonista sin otro horizonte que el bienestar material, que margina las cuestiones últimas, para volver a empezar de nuevo la fatídica escala hacia el abismo del fracaso absoluto en la desesperación total³³⁸.

“Pero nunca segundas partes fueron buenas”. La tentación de la desesperación ante el rotundo fracaso (“la venganza de la finitud”) de los mitos de sustitución que no sólo no sacian el corazón del hombre, sino que lo envilecen, pueden dar ocasión a acogerse a la misericordia de Dios en el retorno del hijo pródigo, si no se sucumbe al preocupante estado que facilita caer a su vez en la vieja tentación del antiteísmo de las sectas satánicas, de tan amplia difusión, en las que se realiza existencialmente —en nuestro tiempo de manera masiva— el mito de Fausto, que vende su alma al diablo. Es la prometeica rebeldía del hombre que, en el colmo del engaño seductor del padre de la mentira, pone su esperanza en Satán.

6. Nunca es tarde para la conversión del Dios vivo. También la faústica actitud de los adoradores de Satán puede ser fulminada por un rayo del amor misericordioso del Padre de las luces que eviten la desesperación del odio de enemistad luciferino de los réprobos en vida (en la medida —que ignoro— en que sea posible), o la reprobación efectiva de la impenitencia final que siempre acecha a las víctimas del engaño del que es homicida y mentiroso desde el principio.

Tal sería el cruel destino del que no se detiene a tiempo —por cerrarse obstinadamente o los incesantes requerimientos del Amor misericordioso, que sale al encuentro de la oveja perdida; y llama sin cesar a las puertas del corazón para que interrumpa su loca carrera hacia el abismo— emprendiendo el camino de regreso del hijo pródigo a la Casa del Padre. Sólo el rechazo obstinado de la misericordia, “obliga” al Amor, que también es Justicia, a la reprobación del odio luciferino que se cierra por completo al Amor. “Terrible cosa es caer en la manos del Dios vivo” (He 30,31).

Recapitulemos, para concluir, los caracteres de esas seis escalas de la siniestra relación dinámica descendente de la negación de Dios; hacia el abismo. (Insisto en que aquí tratamos de una tipología de actitudes personales y —emergiendo de ellas—; de las diversas formas de negación de Dios, cada una de las cuales, por una relación dialéctica inmanente, tiende a transformarse en escala descendente, paso a paso— en la siguiente).

337 "El hundimiento de los sistemas de gobierno de inspiración marxista en el este europeo resultó ser, para esa teología de la praxis política redentora, una especie de ocaso de los dioses: precisamente allí donde la ideología liberadora marxista había sido aplicada. Consecuentemente se había producido la radical falta de libertad, cuyo horror aparecía ahora a las claras ante los ojos de la opinión pública mundial. Y es que cuando la política quiere ser redención, promete demasiado. Cuando promete hacer la obra de Dios, pasa a ser, no divina, sino demoniaca". J. RATZINGER, Situación actual de la fe y de la teología como ciencia. Conferencia al episcopado de Iberoamérica en Guadalajara (México), Observatore Romano, 1—XI—1996.

338 Aquí no tratamos directamente sino del proceso inmanente del ateísmo personal que tiende a degenerar más y más hasta el fondo del abismo de la desesperación. Pero de alguna manera se refleja en la historia del ateísmo en sus reflejos culturales más significativos de especial incidencia social.

Que se cumplan o no tales pasos en cada caso concreto, depende de muchos factores. Ante todo de la libre respuesta humana a la llamada de Dios a remover los obstáculos —en su raíz culpable— que impiden abrirse a la luz de su Palabra creadora y a las activaciones de la gracia que invitan a la conversión del Dios vivo. Y en segundo lugar, tantos otros factores de orden personal y sociocultural que pueden interferir en el curso connatural de su proceso dinámico gradual.

Lo califico de “connatural” porque se funda en la constitución esencial de la persona humana como tal, que no es otra que su respecto creatural a Dios que puede describirse como relación dialógica a la Palabra creadora que le llama a la existencia —en coexistencial comunión con los otros hombres también constitutiva de cada persona individual— por su propio nombre. Dios manifiesta a la libertad creada —sin forzar a seguirlo— el camino que conduce al logro de su bien plenario en la comunión salvífica con El que la caridad opera, y alcanza su consumación en la gloria de la eterna bienaventuranza.

Este “galardón de la soberana vocación del hombre en Jesucristo” (Fil 3, 20), puede malograrse por desatención culpable a la voz de Dios que es el inicio de un proceso que puede conducir al hombre, peregrino de lo absoluto, al abismo de la religiosidad pervertida de raíz satánica, y —a la postre— al abismo más profundo y definitivo de la frustración definitiva de su existencia: a la desesperación total, y al odio luciferino de los réprobos.

El ateísmo práctico que margina a Dios tiende, por un vértigo fatal, de abismo en abismo, al más rotundo e irreversible de los fracasos: de la falsa crítica de las religiones establecidas, pasará al autoendiosamiento enmascarado, a los mitos de sustitución que terminan con la honda decepción del corazón humano insatisfecho —con la experiencia decepcionante del hijo pródigo lejos de la casa de su padre (“la venganza de la finitud”)—. El rechazo al Dios vivo que le invita a saciarse en el festín de la casa paterna, —porque prefiere endurecerse en la soberbia (rebeldía prometeica), al retorno humilde de los brazos acogedores de un Padre lleno de misericordia—, podría conducirle al abismo de la desesperación de los réprobos.

Dios espera pacientemente que la experiencia de la caída de tantos hijos suyos rescatados con la Sangre de su Unigénito en el abismo del mal toque fondo, para que la humanidad, que tanto ama, reaccione —alguien dijo que el próximo siglo será cristiano o no será—, y retorne hacia los brazos del Padre que la espera. “Usa de longanimidad, no queriendo que algunos perezcan sino que todos vengan a penitencia” (2 Pe. 3, 9), volcándose misericordiosamente sobre sus hijos pródigos, para acelerar el cumplimiento del prometido triunfo de la descendencia de la mujer³³⁹ sobre la antigua serpiente (Gen 3,15; Ap 12), arrebatándole el mayor número posible de quienes formando parte de su descendencia, con la señal quizá marcada del número de la bestia 666, abran su corazón al amor misericordioso de Dios, manifestado en el “misterio de piedad” (1 Tim 3,16); y convencidos de su culpable engaño, laven sus vestiduras manchadas con la sangre del Cordero, que ha vencido y borrado aquella señal maldita, con el gloriosísimo signo de la Cruz triunfante, “en la cual está nuestra salvación, vida y resurrección” (Gal 6, 14).

CONCLUSIONES.

1/ La religión —expresión de la originaria experiencia religiosa fundada en el respecto ontológico creatural, constitutivo del hombre— es, en sus diversas formas, más o menos desviadas, natural a la condición humana.

³³⁹ El Cristo total, que incluye "el resto de la descendencia de la mujer: aquellos que guardan los preceptos de Dios y tienen el testimonio de Jesús" (Ap 12,17) y forman parte del cuerpo de Cristo. Cf. Joaquín FERRER ARELLANO, *Eclesiología implícita en el Protoevangelio*, cit.

2/ La inferencia espontánea de Dios creador como Persona trascendente al mundo, le es connatural, pero nada fácil a la naturaleza caída no sanada y confortada con la gracia (moralmente imposible de lograr, sin ella, en toda su pureza, aunque no de presentir).

3/ El cristianismo (e incoativamente la antigua alianza que lo prepara) es sobrenatural. Y como tal, asume, perfecciona y transfigura, elevándola, aquella natural dimensión religiosa del hombre. Es, pues, una respuesta trascendente y gratuita, a una apelación impotente del hombre naturalmente religioso³⁴⁰, que busca a Dios que viene al encuentro del hombre en oferta de comunión salvífica con El en el misterio de Cristo y de su Iglesia.

Juan Pablo II lo expresa profunda y vigorosamente en la carta apostólica “Tertio Milenio adveniente”:

“Encontramos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de otras religiones en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. El cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre el que busca a Dios, sino que es Dios quién viene en persona a hablar de sí al hombre y mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo. Es lo que proclama el prólogo del evangelio de Juan: “A Dios nadie lo ha visto jamás: el Hijo único que estaba en el seno del Padre, El lo ha contado” (1, 18). El Verbo Encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia, preparado por la economía del Antiguo Testamento, esencialmente destinada a preparar y anunciar la venida de Cristo, Redentor del Universo y de su Reino mesiánico. Los libros de la Antigua Alianza son testigos permanentes de una atenta pedagogía divina. En Cristo esta pedagogía alcanza su meta: El no se limita a hablar “en nombre de Dios” como los profetas, sino que es Dios mismo quien habla en su Verbo eterno hecho carne.

En Cristo la religión ya no es un “buscar a Dios a tientas” (cf. Hch. 17, 27), sino una respuesta de fe a Dios que se revela: respuesta en la que el hombre habla a Dios como a su Creador y Padre; respuesta hecha posible por aquel hombre único que es al mismo tiempo el Verbo consustancial al Padre, en quien Dios habla a cada hombre y cada hombre es capacitado para responder a Dios. Más todavía, en este Hombre responde a Dios la creación entera”³⁴¹.

4/ El ateísmo —si es verdaderamente tal— es antinatural, porque tiene su raíz en un no uso o abuso de la inteligencia (in—sensata) por una desatención culpable —y como tal, voluntaria— que impide, al violentarla el connatural dinamismo de su ejercicio —radicado en su apertura religada—, el acceso a la noticia que el Creador ha dejado de Sí en la obra de sus manos (revelación natural), que implica, de hecho, un rechazo de las divinas activaciones de la gracia de Cristo “que quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad”. Es antinatural, pues la negación de Dios implica la negación del hombre, de su propia identidad.

El que busca, “encuentra” al Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, que sale al encuentro del hombre —tomando la iniciativa— en oferta de comunión salvífica con El por la doble misión del Hijo y del Espíritu, que reúne en el misterio de la Iglesia a sus hijos de Dios caídos y dispersos por el pecado, por obra del Espíritu Santo que se derrama a la humanidad desde el trono triunfal de Cristo —el de su glorificación en el

³⁴⁰ Y “obediencialmente” cristiano. Tal sería de la frase célebre de Tertuliano, “homo naturaliter christianum”.

³⁴¹ JUAN PABLO II, Tertio milenio adveniente (1994) n.6.

monte Calvario— como fruto de la Cruz salvadora “atrayendo todas las cosas” hacia sí (Cfr. Jn 12, 23 y 32).

En El y por El, llama Dios Padre los hombres que el pecado dispersó, a que sean uno, en una comunión que restaura el orden relacional proyectado por la Sabiduría creadora, convocándolos a unidad de su familia, la Iglesia³⁴² salida del costado abierto del nuevo Adán. Es el pueblo de Dios (que tiene por Cabeza a Cristo) signo e instrumento de la unión íntima del hombre con Dios y de los hombres entre sí que la caridad sobrenatural opera, reunido en virtud y a la imagen de la unidad del Padre del Hijo y del Espíritu Santo³⁴³. Genialmente lo sintetiza Clemente de Alejandría, en la feliz fórmula popularizada por el Catecismo de la Iglesia Católica: “Si la voluntad de Dios es un acto que se llama mundo, su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia”³⁴⁴.

CAPÍTULO II

ÉTICA, RELIGIÓN Y ATEÍSM

1. ¿Ética sin religión?

El enunciado del tema del Simposio – ¿Ética sin religión?³⁴⁵– parece aludir a la conocida expresión “etsi Deus non daretur” del calvinista Hugo Grocio, que –en su respuesta afirmativa a este interrogante, como Thomasius, Puffendorf y otros juristas integrantes de la escuela iusnaturalista protestante de la Ilustración– se posiciona polémicamente frente a la tajante respuesta negativa, constante hasta entonces en la tradición cristiana occidental, tanto católica como reformada –incluyendo, por supuesto, el oriente ortodoxo–, que se refleja muy expresivamente en la famosa enunciación del personaje de Dostoiewski: “... si Dios no existe, todo está permitido”.

I El Derecho natural en la tradición del pesamiento cristiano (la verdad del hombre en sociedad).

He aquí una excelente síntesis sobre la verdad del hombre en sociedad en la tradición del pesamiento cristiano de Benedicto XVI en su reciente mensaje de la paz para el año 2003³⁴⁶. No se puede exponer mejor ni con más clara profundidad en pocas palabras la realidad del derecho natural.

“Es indispensable que las diferentes culturas actuales superen antropologías y éticas basadas en presupuestos teórico-prácticos puramente subjetivistas y pragmáticos, en virtud de los cuales las relaciones de convivencia se inspiran en criterios de poder o de beneficio, los medios se convierten en fines y viceversa, la cultura y la educación se centran únicamente en los instrumentos, en la tecnología y la eficiencia. *Una condición previa para la paz es el desmantelamiento de la dictadura del relativismo moral y del presupuesto de una moral totalmente autónoma, que cierra las puertas al reconocimiento de la imprescindible ley moral natural inscrita por Dios en la conciencia de cada hombre.* La paz es la construcción de la convivencia en términos racionales y morales, apoyándose sobre un fundamento cuya medida no la crea el hombre, sino Dios: « El Señor da fuerza a su

342 CEC, 2.

343 LG 4: “De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata” (S. CIPRIANO, De orat. dom. 23; PL 4, 553).

344 *Pedagogo* I, 6. CEC, 760.

345 Publicado en las Actas del VI simposo internacional Fe cristiana y cultura contemporánea, “¿Ética sin religión?”. Instituto de Antropología y ética, Universidad de Navarra. Ed. Jon Borobia, Miguel Lluç, José Ignacio Murillo, Eduardo Terrasa. Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 251-278.

346 Mensaje para la XLVI Jornada Mundial de la Paz 2013

pueblo, el Señor bendice a su pueblo con la paz », dice el Salmo 29 (v. 11). La paz, don de Dios y obra del hombre

La paz concierne a la persona humana en su integridad e implica la participación de todo el hombre. Se trata de paz con Dios viviendo según su voluntad. Paz interior con uno mismo, y paz exterior con el prójimo y con toda la creación. Comporta principalmente, como escribió el beato Juan XXIII en la Encíclica, de la que dentro de pocos meses se cumplirá el 50 aniversario, la construcción de una convivencia basada en la verdad, la libertad, el amor y la justicia. La negación de lo que constituye la verdadera naturaleza del ser humano en sus dimensiones constitutivas, en su capacidad intrínseca de conocer la verdad y el bien y, en última instancia, a Dios mismo, pone en peligro la construcción de la paz. Sin la verdad sobre el hombre, inscrita en su corazón por el Creador, se menoscaba la libertad y el amor, la justicia pierde el fundamento de su ejercicio. Para llegar a ser un auténtico trabajador por la paz, es indispensable cuidar la dimensión trascendente y el diálogo constante con Dios, Padre misericordioso, mediante el cual se implora la redención que su Hijo Unigénito nos ha conquistado. Así podrá el hombre vencer ese germen de oscuridad y de negación de la paz que es el pecado en todas sus formas: el egoísmo y la violencia, la codicia y el deseo de poder y dominación, la intolerancia, el odio y las estructuras injustas. La realización de la paz depende en gran medida del reconocimiento de que, en Dios, somos una sola familia humana. Como enseña la Encíclica, se estructura mediante relaciones interpersonales e instituciones apoyadas y animadas por un « nosotros » comunitario, que implica un orden moral interno y externo, en el que se reconocen sinceramente, de acuerdo con la verdad y la justicia, los derechos recíprocos y los deberes mutuos. La paz es un orden vivificado e integrado por el amor, capaz de hacer sentir como propias las necesidades y las exigencias del prójimo, de hacer partícipes a los demás de los propios bienes, y de tender a que sea cada vez más difundida en el mundo la comunión de los valores espirituales. Es un orden llevado a cabo en la libertad, es decir, en el modo que corresponde a la dignidad de las personas, que por su propia naturaleza racional asumen la responsabilidad de sus propias obra

La paz no es un sueño, no es una utopía: la paz es posible. Nuestros ojos deben ver con mayor profundidad, bajo la superficie de las apariencias y las manifestaciones, para descubrir una realidad positiva que existe en nuestros corazones, porque todo hombre ha sido creado a imagen de Dios y llamado a crecer, contribuyendo a la construcción de un mundo nuevo. En efecto, Dios mismo, mediante la encarnación del Hijo, y la redención que él llevó a cabo, ha entrado en la historia, haciendo surgir una nueva creación y una alianza nueva entre Dios y el hombre (cf. Jr 31,31-34), y dándonos la posibilidad de tener « un corazón nuevo » y « un espíritu nue (cf. Ez 36,26).

Precisamente por eso, la Iglesia está convencida de la urgencia de un nuevo anuncio de, el primer y principal factor del desarrollo integral de los pueblos, y también de la paz. En efecto, Jesús es nuestra paz, nuestra justicia, nuestra reconciliación (cf. Ef 2,14; 2Co 5,18). El que trabaja por la paz, según la bienaventuranza de Jesús, es aquel que busca el bien del otro, el bien total del alma y el cuerpo, hoy y mañana. A partir de esta enseñanza se puede deducir que toda persona y toda comunidad –religiosa, civil, educativa y cultural– está llamada a trabajar por la paz. La paz es principalmente la realización del bien común de las diversas sociedades, primarias e intermedias, nacionales, internacionales y de alcance mundial. Precisamente por esta razón se puede afirmar que las vías para construir el bien común son también las vías a seguir para

obtener la paz. Los que trabajan por la paz son quienes aman, defienden y promueven la vida en su integridad

. El camino para la realización del bien común y de la paz pasa ante todo por el respeto de la vida humana, considerada en sus múltiples aspectos, desde su concepción, en su desarrollo y hasta su fin natural. Auténticos trabajadores por la paz son, entonces, los que aman, defienden y promueven la vida humana en todas sus dimensiones: personal, comunitaria y trascendente. La vida en plenitud es el culmen de la paz. Quien quiere la paz no puede tolerar atentados y delitos contra la vida.

Quienes no aprecian suficientemente el valor de la vida humana y, en consecuencia, sostienen por ejemplo la liberación del aborto, tal vez no se dan cuenta que, de este modo, proponen la búsqueda de una paz ilusoria. La huida de las responsabilidades, que envilece a la persona humana, y mucho más la muerte de un ser inerte e inocente, nunca podrán traer felicidad o paz. En efecto, ¿cómo es posible pretender conseguir la paz, el desarrollo integral de los pueblos o la misma salvaguardia del ambiente, sin que sea tutelado el derecho a la vida de los más débiles, empezando por los que aún no han nacido? Cada agresión a la vida, especialmente en su origen, provoca inevitablemente daños irreparables al desarrollo, a la paz, al ambiente. Tampoco es justo codificar de manera subrepticia falsos derechos o libertades, que, basados en una visión reductiva y relativista del ser humano, y mediante el uso hábil de expresiones ambiguas encaminadas a favorecer un pretendido derecho al aborto y a la eutanasia, amenazan el derecho fundamental a la vida.

También la estructura natural del matrimonio debe ser reconocida y promovida como la unión de un hombre y una mujer, frente a los intentos de equipararla desde un punto de vista jurídico con formas radicalmente distintas de unión que, en realidad, dañan y contribuyen a su desestabilización, oscureciendo su carácter particular y su papel insustituible en la sociedad.

Estos principios no son verdades de fe, ni una mera derivación del derecho a la libertad religiosa. Están inscritos en la misma naturaleza humana, se pueden conocer por la razón, y por tanto son comunes a toda la humanidad. La acción de la Iglesia al promoverlos no tiene un carácter confesional, sino que se dirige a todas las personas, prescindiendo de su afiliación religiosa. Esta acción se hace tanto más necesaria cuanto más se niegan o no se comprenden estos principios, lo que es una ofensa a la verdad de la persona humana, una herida grave inflingida a la justicia y a la paz. Por tanto, constituye también una importante cooperación a la paz el reconocimiento del derecho al uso del principio de la objeción de conciencia con respecto a leyes y medidas gubernativas que atentan contra la dignidad humana, como el aborto y la eutanasia, por parte de los ordenamientos jurídicos y la administración de la justicia.

(...)

Actualmente son muchos los que reconocen que es necesario un nuevo modelo de desarrollo, así como una nueva visión de la economía. Tanto el desarrollo integral, solidario y sostenible, como el bien común, exigen una correcta escala de valores y bienes, que se pueden estructurar teniendo a Dios como referencia última. No basta con disposiciones de muchos medios y una amplia gama de opciones, aunque sean de apreciar. Tanto los múltiples bienes necesarios para el desarrollo, como las opciones posibles deben ser usados según la perspectiva de una vida buena, de una conducta recta que reconozca el primado de la dimensión espiritual y la llamada a la consecución del bien común” (nn. 2-4).

2.El derecho natural en la historia de la teología protestante, que oscila de un extremo racionalismo iusnaturalista a la negación de la ley natural en la Teología dialéctica.

Grocio y los autores iusnaturalistas de la Ilustración pertenecían al protestantismo racionalista que tuvo su origen en el siglo XVII, que se sitúa en los antípodas de las posiciones de los primeros reformadores del siglo anterior. Recuérdese la conocida boutade de Lutero, cuando calificaba a la razón del hombre, corrompido por la caída de los orígenes, de “prostituta del diablo”, invalidando así, en lógica consecuencia, toda teología y toda ética naturales. No hay, en la ortodoxia originaria de los primeros reformadores ninguna ley natural que guíe nuestra conducta, sino la “sola fe” fiducial, sin contenidos normativos objetivos e inmutables. La “contaminación” racionalista del protestantismo, patente ya en esos autores del siglo XVII, que culmina en la Ilustración, fue violentamente rechazada el pasado siglo por la teología dialéctica de Barth, Brunner, etc., que vuelve a las primitivas posiciones de la Reforma. (Ella inspiró la teología axiológica del derecho de autores como Erik Wolf, a la que haremos referencia más adelante).

Los orígenes de esta “contaminación” racionalista (denunciada por Karl Barth) –de la que es paradigma la emblemática figura de Leibniz– derivan, a mi modo de ver –paradójicamente– del irracionalismo relativista de los primeros reformadores; que resume Barth en la trilogía sola gratia, sola fides, sola Scriptura: fe fiducial, sin dimensiones intelectuales dogmáticas, y libre examen de la Biblia, sin mediaciones eclesiales (tradicción y magisterio). ¿En qué sentido hago esta observación? He aquí una razonable hipótesis explicativa.

Los siglos XVII y XVIII fueron en Europa un período de creciente hegemonía de las potencias protestantes como consecuencia de la paz de Westfalia: Inglaterra, Holanda, Suecia, Prusia... En contraste, el protestantismo en el plano religioso sufrió cada vez más las inevitables consecuencias desintegradoras del libre examen, que constituía su sagrado patrimonio: la inestabilidad doctrinal y las divisiones a ultranza. La inmutabilidad del dogma apareció entonces como un argumento aducido por los apologistas en favor de la verdad del catolicismo. Bossuet podía, en cambio, escribir una *Historia de las variaciones de las iglesias protestantes*, como prueba de no ser la Iglesia verdadera.

Una sola voz se alzó en el seno del protestantismo, no ya en favor de la unión entre los reformados, sino también con la Iglesia católica, para el retorno a la total unidad de los cristianos: fue la voz ilustre de Leibniz, que durante más de diez años sostuvo un debate con Bossuet, en busca de puntos de entendimiento para una reconciliación cristiana, acudiendo a las posibilidades de la razón humana, que habían negado los fundadores de la Reforma. El pensamiento de la Reforma recibió, en este contexto una notable influencia del pensamiento de la modernidad postcartesiana, patente en Hugo Grocio y los otros autores que hemos citado más arriba.

Según aquellos autores de la escuela iusnaturalista protestante de la Ilustración, bastaría el derecho natural para regular cualquier sociedad, independientemente de sus convicciones religiosas. Sería suficiente elaborar un código ideal absolutamente inmutable –*ipsis rebus dictantibus*– particularizado hasta los menores detalles, para tener una pauta uniforme que todos los legisladores deberían copiar, prescindiendo de toda referencia a Dios y a la religión. Este falso iusnaturalismo ignora la dimensión histórica y existencial de la vida del hombre en sociedad, y no tiene en cuenta la enorme variedad de las cambiantes circunstancias que configuran cada una de las concretas situaciones. (La Ley natural es, según el pensamiento clásico, inmutable en sus primeros y generalísimos principios. Pero aquella base fija admite aplicaciones variadísimas a las distintas situaciones, tan diversas en el tiempo y en el espacio).

El “pietismo” –que profesó después Kant–, que nació también en el siglo XVII –como reacción a aquel racionalismo–, sostenía que lo importante es la vivencia religiosa, no el conocimiento intelectual y dogmático. Se ha observado con frecuencia la importancia del

influjo del pietismo en el filósofo de Koenigsberg, que le habría facilitado, al parecer, superar el escepticismo religioso cuando Hume le despertó del sueño dogmático del racionalismo de su maestro Wolf, discípulo, a su vez, de Leibniz. Kant interpreta la religión como expresión –si bien imperfecta– de la vivencia y actividad moral del hombre, en contraste con el pensamiento clásico, griego, y cristiano, que concebía la actividad moral subordinada a la religión. “Ateo” e “irreligioso” eran sinónimos hasta entonces de “libertino” e “inmoral”.

Kant y, de modo más radical, los neokantianos, afirman la existencia no sólo de una radical autonomía de la ética sobre la religión, sino de una auténtica subordinación del fenómeno religioso respecto a la ética. (Justo lo contrario a autores posteriores como Feuerbach, Nietzsche y Hartmann, pioneros del humanismo ateo postcristiano, según los cuales la religión más que garantía de moralidad es una amenaza para actuar de un modo éticamente serio y responsable, no alienado ni alienante³⁴⁷. De ellos trataremos en el epígrafe tercero).

Según Kant, la imposibilidad del hombre de sobrepasar con la razón el ámbito fenoménico tiene como consecuencia la imposibilidad de fundar la religión en la razón teórica, la cual no puede alcanzar a Dios más que como idea regulativa. El pietista Kant resolverá el problema recurriendo a la vivencia religiosa –para él un *factum* tan inconcuso como el de la ciencia newtoniana, que tanto le embargaba de admiración (recuérdese el cielo estrellado sobre mi cabeza, y la ley moral en el corazón)– que “experimentaba” su razón práctica. En ese ámbito, hay una estrecha relación entre moral y religión. Mientras que en la religión los deberes son percibidos como mandatos divinos, en la ética son entendidos como imperativos categóricos, como un “tú debes” incondicionado y absoluto.

Entre religión y moral hay, según Kant, una subordinación esencial. La moral no está de ningún modo subordinada a la religión. El concepto del deber por el deber (el imperativo categórico) es justificado de modo suficiente y autónomo por la razón práctica. Querer fundar el “tú debes” sobre una autoridad extrínseca equivaldría a anular la libertad del hombre y, con ella, la posibilidad misma de un comportamiento ético. La religión, en sus diversas expresiones históricas, no es más que la forma que la misma ley moral asume en la conciencia de los hombres incultos. Para el filósofo la auténtica actitud religiosa no puede consistir en un diálogo entre Dios y el hombre. Dios no habla al hombre, porque no es propio de la divinidad revelarse en la historia: ésta, en cuanto hecho empírico, es algo no necesario y por ello no obliga universalmente. Por eso critica Kant la fe en la revelación positiva. Las verdades de las religiones (dogma del pecado original, la encarnación o la redención) no son más que alegorías –o mitos, dirá el kantiano J. Hick en su intento de fundamentar la teología relativista del pluralismo religioso, que motivó la polémica declaración *Dominus Iesus* (16.XII.2000)– que expresan, según Kant, de modo imaginativo, verdades o imperativos de orden moral, puramente formales, sin contenido material. El mismo Cristo no es más que la expresión paradigmática del hombre moralmente virtuoso. En consecuencia, el hombre tampoco puede hablar con Dios. La oración no es más que

347. De todo este tema trato en mi *Filosofía de la religión*, Palabra, Madrid 2001, pp. 122 ss. La crítica racionalista de la religión del tiempo de la Ilustración anterior a Kant –y precedente suyo–, la iniciada por J. J. Bodin y H. Grocio, fundada por los deístas ingleses –J. Toland y M. Tindal– (y sobre todo, Locke y Spinoza), condujo a un reduccionismo racionalista que cabe calificar también de ético. En efecto, lo que estos ilustrados denominan religión natural, no es sino el fundamento que asegura una ética iusnaturalista de la convivencia. La religión del *Deus ex machina* –el Arquitecto del Universo de las logias masónicas (que florecieron en el humus nutricio de esa ideología, deísta o panteísta según los casos)– nos defendería –aseguran– de los peligros de las religiones positivas, fruto de la ignorancia y del engaño, además de instrumentos de dominio político.

ilusión supersticiosa y fetichismo. Cualquier culto que no sea “sublime respeto” por la ley moral –señala Kant– no es más que superstición y magia³⁴⁸.

Kant niega cualquier intervención reveladora y salvífica por parte del Absoluto. Dios es admitido únicamente en cuanto garantiza la conjunción entre la actividad virtuosa del hombre y la obtención de la propia felicidad. La adoración al ser trascendente, que crea y salva gratuitamente a la criatura, es sustituida por la veneración “cuasi-religiosa” al imperativo categórico, verdad práctica de orden necesario y trascendente, abstracto e impersonal.

El pietismo que profesaba Emmanuel Kant, se afirmó especialmente en Halle, e influyó notablemente en el inmanentismo de la crítica de la razón práctica kantiana, y luego –a través de Kant– en Schleiermacher (1768-1834) y en el modernismo condenado en la *Pascendi* por San Pío X. El pietismo dio los primeros pasos hacia el racionalismo por influjo del pensamiento postkantiano de la Ilustración, dando origen al “protestantismo liberal” y al concomitante criticismo bíblico (Reimarus, Paulus, Lessing, Strauss...) que elimina los aspectos sobrenaturales de la revelación y ataca la historicidad de los Evangelios. La teología liberal ha de ser enfocada dentro de la tendencia general de la “Aufklärung” a afirmar la subjetividad y autonomía del hombre.

Hubo ya entonces una reacción “supranaturalista” con el movimiento del “despertar religioso” iniciado por la escuela de C. Storr (1746-1805) en Tübinga. Pero es con la “teología dialéctica” –inaugurada por el comentario a los romanos de K. Barth en 1919 con autores como E. Brunner y F. Gorgarten– cuando esa vuelta a la “ortodoxia” de los primeros reformadores, en reacción a la teología liberal, alcanza altura de pensamiento teológico vigoroso. Sus rasgos fundamentales son, con la repulsa a los liberales en su confusión de lo divino con la vivencia subjetiva y la consiguiente disolución de la revelación cristiana en la historia de la religión en general, la contraposición dialéctica entre Dios y el hombre caído, y el agnosticismo teológico, que concibe a Dios como el “totalmente otro” (que tanto influyó en la Teología de la secularización y muerte de Dios de los años sesenta, de triste recuerdo).

(Ha tenido una gran influencia en nuestro siglo Rudolf Bultmann, fallecido en 1976. Simpatizante en un primer momento con la teología dialéctica, tomó una orientación muy diversa a la de Barth. A diferencia del teólogo suizo, y contra él, Bultmann representa, en efecto, la continuación de la teología liberal, en el nuevo contexto cultural que deriva de Heidegger).

2.La moralización del derecho positivo estatal en la teología dialéctica del postnazismo. Teología del Derecho. Diversas escuelas: las “Weisungen”. Hans Kelsen: “Grundnorm” y Ley Eterna.

Los juristas protestantes, sobre todo después de los horrores del nazismo, en la segunda mitad del pasado siglo, sintieron imperiosamente la necesidad de acudir a una relación entre las normas del Derecho positivo y algún patrón valorativo que pudiera afectar beneficiosamente al dinamismo de la vida del derecho. Nos referimos de manera especial a aquellas direcciones de pensamiento surgidas al calor de la teología dialéctica, que ha planteado en toda su crudeza la necesidad de informar el ritmo histórico de la sociedad humana con valores de justicia³⁴⁹. Es vastísima la literatura protestante sobre el tema. La

348. Los neokantianos (H. Cohen, P. Natorp, W. Windelband) se caracterizan sobre todo por acentuar la dependencia de la religión respecto a la moral, en especial cuando interpretan el hecho religioso atendiendo a algunos aspectos ético-políticos. Desde este punto de vista, se podría decir que anticipan la visión de lo religioso propia del sociologismo de Durkheim.

349. Cfr. sobre este tema, en especial, la obra de Zampetti, P. L., *Il problema della giustizia nell protestantesimo tedesco contemporaneo*, Giuffrè, Milán 1962, que ofrece una amplia sección

tragedia del pueblo alemán que siguió a la experiencia del Estado “nazi”, absolutista criminal y tiránico, instigó la acuciante necesidad, ya antes sentida, de superar el positivismo jurídico a la sazón dominante mediante una valoración personal de las normas; es decir, mediante una fundamentación valorativa, tanto de la obligación del individuo respecto de la autoridad, como del ejercicio mismo de la función legisladora. De ahí también el florecimiento en esos medios culturales de los estudios sobre los fundamentos de un posible derecho natural³⁵⁰. En el congreso protestante de Treysa, de 1950, fue planteada expresamente la cuestión, en términos típicamente reformistas: “¿Qué puede decir la Iglesia, sobre el fundamento de la Biblia, a propósito de la reconstrucción del derecho humano?”.

Tal planteamiento era el único posible en el ámbito cultural del actual protestantismo alemán, que ha vuelto –en el amplio sector, como reacción a la teología liberal del racionalismo ilustrado– a las primitivas posiciones de Lutero y de Calvino. Estamos lejos de aquel racionalismo protestante de la Ilustración, entretenido en construir exhaustivos códigos de los derechos naturales del hombre, particularizados hasta lo inverosímil. La respuesta a aquellos interrogantes no podría ser deducida, en estas modernas corrientes protestantes, del examen de la naturaleza humana que –estando intrínsecamente corrompida– invalidaría de raíz todo intento de solución racional. El puesto de la razón –“prostituta del diablo”, al decir de Lutero– debería ser ocupado en adelante por la revelación o por la interpretación de la Sagrada Escritura. Sólo la fe, en el seno de la más radical contradicción, podría alcanzar un criterio válido para enjuiciar valorativamente el derecho. La función valorativa deberá ser estudiada, pues, exclusivamente por una teología del derecho, de ninguna manera por una filosofía jurídica iusnaturalista.

Este problema de relaciones entre juicios de realidad y juicios de valor toma, en las corrientes protestantes aquí examinadas, el aspecto de un problema de relaciones entre la Justicia divina –absoluta– y justicia humana, que es esencialmente relativa, provisional y en consecuencia, arbitraria³⁵¹. Es posible superar la antítesis justicia absoluta-justicia relativa (y del dualismo luterano entre el Reino divino y el reino humano de que aquélla deriva), en la medida en que se corrijan las deficiencias de la naturaleza humana corrompida con la ayuda divina. A toda costa se ha de impedir –opinan– que la distinción se convierta en separación, como ocurriría en el caso de que el derecho humano no se sustrajera a la relatividad de lo profano; pero también que el nexo se trocara en confusión, como tendría lugar de aceptarse la tesis de un derecho (humano) “cristiano”.

Para un pensador católico, tal planteamiento carecería de sentido. La caída, en efecto, no ha corrompido la naturaleza humana: ésta quedó solamente vulnerada. “En la concepción católica existe un punto de contacto entre las dos justicias que permite hablar de valores también en el campo humano, y en consecuencia, como es obvio, de verdadera justicia [...] Entre Dios y el hombre, subsiste una relación de semejanza analógica”³⁵²; y por consiguiente, la ley natural –que deriva de la esencia del hombre– puede ser conocida por su inteligencia, si bien necesita de hecho (con una necesidad moral)³⁵³, después de la caída, de la ayuda de la revelación para no errar en el proceso –racional en sí mismo– de su determinación. La ley natural es en cierto modo absoluta –por ser reflejo de la ley eterna divina–, si bien han de ser concretadas sus exigencias en función de las situaciones

bibliográfica. Su lectura ha inspirado al esquema de este epígrafe. Ferrer Arellano, J., Martín Lutero y la reforma protestante, Palabra, Madrid 1996.

350. Cfr., por ejemplo, Wolf, E., *Das problem der Naturrechtslehre*, Müller, Karlsruhe 1959, traducido al castellano por la Ed. Ariel, Barcelona 1960. Se recoge ahí todo el movimiento bibliográfico en torno al tema.

351. Zampetti, P. L., *Il problema Della giustizia...*, cit., p. 23.

352. Karl Barth sostenía que la analogía entis es la “larva diabólica” introducida por los católicos en la teología; “el único obstáculo verdaderamente serio que impide a un reformado hacerse católico”.

353. Cfr. Concilio Vaticano I, D. B. 1785, 1786, 2145.

concretas, con toda la dimensión relativa que pide una variable aplicación a las circunstancias espacial e históricamente cambiantes³⁵⁴.

Cabe distinguir en la moderna teología dialéctica tres corrientes de pensamiento que responden diversamente a los interrogantes que arriba reseñábamos: la primera (Althaus, Brunner), busca el criterio de valoración del derecho en el orden de la creación, en cuanto puede ser considerado, según garantiza la fe, como una revelación de Dios; la segunda –teoría escatológica (Walz, Künneth)–, establece una relación negativa entre Justicia absoluta divina y justicia humana, hasta el advenimiento del Reino de Dios, lo cual orienta nuestra mirada a un futuro escatológico. Sólo la tercera corriente (Erik Wolf) ha logrado establecer una relación positiva entre la Justicia absoluta y la humana, proponiendo un criterio de valoración actuable en cada situación histórica³⁵⁵.

Según Wolf tanto el autor de las normas como el destinatario que las aplica y observa, deberán –si son cristianos– tomar como criterio de valoración la interpretación de la Sagrada Escritura, que suministra las directrices (*Weisungen*) a que deben atenerse los cristianos para valorar. Tal criterio se basa necesariamente en la fe cristiana, pero deberá tener en cuenta también, mediante la experiencia jurídica, el comportamiento de los no cristianos. El derecho, en cuanto tal, no es cristiano (tendríamos confusión de los dos reinos), pero, gracias a la valoración de los creyentes –ejercida en su intimidad estrictamente personal–, tampoco será profano, porque imprimirán en él, y en el dinamismo incesante de la vida, siendo vida el derecho, su “propio” ritmo³⁵⁶. Y así, por ejemplo, deberá ver el cristiano, en el “otro” –con el que esté en relación jurídica– no ya simplemente un hombre, sino un prójimo; pues estar en relación con Dios implica estarlo también con “el otro”, en virtud del mandamiento del amor: deberá atenerse en la determinación del *sum*, a los *Weisungen*, huyendo de criterios arbitrarios³⁵⁷.

Resulta así la noción wolfiana de “derecho del prójimo” expresiva de la relación dialéctica entre derecho y amor. El ordenamiento jurídico privado de amor es inconcebible por ineficaz, si tenemos en cuenta que la obediencia a las normas está en cierta medida condicionada por el amor; y el “ordo amoris” privado de derecho no es suficiente para una ordenación estable de la sociedad³⁵⁸. Pero el derecho del prójimo, actuado por los cristianos, puede influir positivamente en cada situación histórica, determinando de este modo una beneficiosa evolución del ordenamiento jurídico y del fenómeno consuetudinario (por medio de la interpretación bíblica). El cristiano –ciudadano de dos mundos después de la Encarnación– puede realizar la justicia en la historia en el grado de perfección aquí alcanzable, y encaminarse hacia el Reino de Dios. Ésta es, precisamente, la

354. No es el derecho natural clásico –al menos en sus mejores formulaciones– un sistema cerrado de fórmulas inmóviles. Ellas deben ser prudencialmente adaptadas a las diversas situaciones, de manera tal que pueda informar a cada una de ellas como el musgo recubre a la roca. Cfr. el excelente estudio de Sancho Izquierdo, M., “Mutabilidad e inmutabilidad del Derecho en Sto. Tomás y en Suárez”, en AA.VV., Homenaje a Legaz y Lacambra, CEC, Madrid 1983, p. 433 ss. Estudia el autor la evolución en la escuela española del derecho natural, que culmina en autores que como F. Suárez, sobre todo, llegan a admitir, además de la tradicional doctrina de la variación en las aplicaciones de un contenido inmutable, una modificación de este mismo, por dispensa divina. (Si se trata de preceptos enteramente separados tanto de los principios de la ley natural como de los preceptos de la primera tabla del Decálogo).

355. Cfr. Zampetti, P. L., *Il problema della giustizia nell protestantissimo tedesco contemporaneo*, cit., pp. 120 ss. Sobre esa temática trato ampliamente en mi libro *Filosofía de las relaciones jurídicas*, 2ª ed., EUNSA, Pamplona 2006.

356. Wolf, E., *Ordnung der Kirche*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1961, pp. 466 ss. Cfr. *Rechtsgedanke und biblische Weisung*, Tubinga 1948.

357. Wolf, E., *Recht des Nächsten*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1958, pp. 16 ss.

358. Wolf, E., “Zur rechtstheologischen Dialektik vom Recht und Liebe”, en *Studi in Onore di E. Betti*, vol. I, Milán 1961, pp. 484 ss. y 499 ss.

función de la *Teología del Derecho*: “...desarrollar el ordenamiento jurídico en la categoría de derecho del prójimo” de manera que pueda ser realizada la justicia en la historia³⁵⁹.

También el célebre fundador de la teoría pura del derecho, Hans Kelsen, al final de su vida, declaró la necesidad de la creencia en una voluntad justa que no podría ser objeto de un conocimiento natural y científico, sino de pura fe, lo que recuerda a Erik Wolf³⁶⁰.

De acuerdo con el método kelseniano de la teoría pura del derecho, de inspiración neokantiana, y rigurosamente formalista, sostiene que la ciencia jurídica ha de ceñirse a las formas lógicas del deber ser, jurídicamente pura de toda contaminación de materiales arrancados de las canteras metajurídicas del *ser*. El derecho, en cuanto deber ser ideal, en modo alguno podría ser un precepto (pues quedaría transformado en un hecho psíquico). Toda su esencia se agota en la relación lógico-dinámica del deber ser del juicio hipotético normativo.

¿Cómo fundar su validez? Sabido es que Kelsen –algunos de los laicistas-positivistas de este país enemigos del derecho natural por él influidos, a través de su discípulo Norberto Bobbio, al que tanto admiran, quizá no lo sepan– se vio obligado a acudir para lograrlo, a la delegación de las respectivas normas superiores de la “pirámide jurídica”, subordinadas éstas, a su vez, a otras más elevadas, hasta culminar en la norma hipotética fundamental. En ella descansa, en definitiva, la validez de todo el orden jurídico positivo. Todo el logicismo jurídico kelseniano se basa en dos puntos capitales: la norma hipotética fundamental (*Grundnorm*) en que se apoya la validez del orden jurídico positivo, y el juicio hipotético –relación jurídico-normativa– a que se reduce la norma jurídica primaria, al margen del precepto metajurídico que contenga o pueda contener toda norma secundaria. Ahora bien, se ha observado con razón que en ambos puntos viola su programa metodológico, por acudir subrepticamente al mundo de lo ontológico³⁶¹.

En efecto, la lógica jurídica kelseniana se disuelve, tanto por parte de la norma hipotética fundamental como por razón de la norma primaria, en la *ontología* jurídica de la voluntad del Estado. La *Grundnorm* sustituye al supuesto ontológico de la Ley eterna, típico del iusnaturalismo clásico, por otro supuesto ontológico –y no meramente lógico, como dice Kelsen– de la voluntad coactiva del Estado, característico de todos los legalismos formalistas³⁶². El mismo Kelsen debió reconocer ese paralelismo, denunciado por Passerin d’Entrèves, entre *Grundnorm* y Ley eterna³⁶³. En un congreso celebrado en agosto del año 1962 por juristas católicos, confesó que también él ha debido creer, a la postre, en un cierto derecho natural. Pero no según es él tradicionalmente entendido, sino “como un derecho hipotético”: así como el derecho positivo no puede ser explicado sino bajo el supuesto de la coacción del Estado, así tampoco el derecho natural sin la *creencia* en una Voluntad justa. No podría ser, pues, en ningún caso, objeto de conocimiento natural y científico, sino de pura fe en la línea del agnosticismo fideísta de la teología dialéctica del derecho inspirado en el fideísmo nominalista luterano³⁶⁴.

3. Religión, revelación judeocristiana y ateísmo.

359. WOLF, E., *Recht des Nächsten*, cit., pp. 31 ss.

360. Su comunicación en Salzburg está recogida en “Grundlagen der Naturrechtslehre”, *Die Neue Ordnung* (1962), 321 ss. Esta posición frente al problema del derecho natural recuerda a la de los juristas protestantes (E. Wolf, por ej.) de la escuela dialéctica de K. Barth.

361. *Ibid.*

362. Como ya Jellinek (del que se considera ejecutor testamentario). Cfr. *ibid.* También lo ha observado así, GRANERIS, G., *La Filosofia del diritto nella sua storia e nei suoi problemi*, Desclée, Roma 1961, pp. 162 ss. PASSERIN D’ ENTRÈVES, A., “Justice et droit naturel”, *Annales de Philosophie Politique* (1969), 156 ss.

363. “Justice et droit naturel”, *Annales de Philosophie Politique* (1969), 121 ss. (Recogido en la ed. Deuticke de 1960 de Reine Rechtslehre). FERRER ARELLANO, J., *Filosofía de las relaciones jurídicas*, cit.

364. Cfr. Kelsen, H., “Grundlagen der Naturrechtslehre”, cit., 321 ss.

El tema propuesto en este simposio hace referencia a la posibilidad de una ética no fundada en la religión. Hasta ahora hemos tratado de él –interpretando su enunciado a la manera de Grocio– en el horizonte de la cultura cristiana, tanto católica como protestante, en la cual la revelación judeocristiana –con la filosofía griega y el derecho romano– es un ingrediente esencial. (Sólo un ciego, voluntario o no, lo podría negar. Es evidente que en la actual construcción de la Unión Europea abundan los ciegos, más bien voluntarios, sometidos quizá a obediencias masónicas).

Hemos hecho especial referencia a la evolución del pensamiento protestante porque no sólo quebró la unidad de pensamiento de la cristiandad sobre la subordinación de la ley moral a la ley natural y a la religión revelada, sino porque su *humus* nutricional preparó el camino –como pronto mostraremos– al humanismo ético antropocéntrico criptoateo.

Pero es evidente que la “religión” –que es natural– es algo previo al cristianismo –que es revelado y sobrenatural–; y compatible con la negación del Dios vivo de la revelación bíblica, que coincide con la noción de Dios personal y creador de la filosofía y de la cultura tradicionales y fundamento de una moral inmutable derivada de la Ley eterna, indiscutida hasta la Reforma en el occidente cristiano.

Pero sin olvidar que el Dios personal creador de la revelación bíblica es, como decía cáusticamente Van der Leeuw, un *tard venue dans l'histoire des religions*. Y que hay –además del reduccionismo kantiano de la religión a la ética, que acabamos de estudiar, en el contexto del pensamiento protestante, que es la única manera adecuada de entenderlo, a mi modo de ver– un ateísmo religioso postcristiano, un cristianismo teísta no religioso (como la teología dialéctica de K. Barth, que tanto influyó en la teología cristiana de la muerte de Dios y de la secularización de la segunda mitad del siglo pasado), y una “religión” –prometeica y luciferina– sin ética, de rebelde trasgresión; que es, más que atea, antiteísta y de inspiración satánica.

En Cristo la religión ya no es un “buscar a Dios a tientas” (cfr. Hch 17, 27), sino una respuesta de fe a Dios que se revela: respuesta en la que el hombre habla a Dios como a su Creador y Padre; respuesta hecha posible por aquel hombre único que es al mismo tiempo el Verbo consustancial al Padre, en quien Dios habla a cada hombre y cada hombre es capacitado para responder a Dios. Más todavía, en este Hombre responde a Dios la creación entera³⁶⁵.

El hombre naturalmente religioso que busca sentido último de su vida, “encuentra” al Dios Padre de nuestro Señor Jesucristo, que sale al encuentro del hombre –tomando la iniciativa– en oferta de comunión salvífica con Él, por la doble misión del Hijo y del Espíritu, que reúne en el misterio de la Iglesia a sus hijos de Dios caídos y dispersos por el pecado, por obra del Espíritu Santo que se derrama a la humanidad desde el trono triunfal de Cristo –el de su glorificación en el monte Calvario– como fruto de la Cruz salvadora “atrayendo todas las cosas” hacia sí (cfr. Jn 12, 23 y 32).

El ateísmo –si es verdaderamente tal (negación del Dios vivo, Creador y Salvador, en tanto que oscuramente presentido, al menos, que llama a las puertas de todos los hijos de Adán, incluidos los que no han tenido noticia adecuada del mensaje revelado– es antinatural, porque tiene su raíz en un no uso o abuso de la inteligencia (in-sensata) por una desatención culpable –y como tal, voluntaria– que impide, al violentarla, el connatural dinamismo de su ejercicio –radicado en su apertura religada–, el acceso a la *noticia* que el Creador ha dejado de Sí en la obra de sus manos (revelación natural), que implica, de hecho, un rechazo de las divinas activaciones de la gracia de Cristo “que quiere que todos se salven y lleguen al conocimiento de la verdad”. Es antinatural, pues la negación de Dios implica la negación del hombre, de su propia identidad.

365. Juan Pablo II, *Tertio milenio adveniente* (1994), n. 6.

4. La moral laica atea como religión immanentista postcristiana.

El hombre se encuentra en permanente situación de apertura, al menos implícita, al carácter trascendental y absoluto del “ser del ente” –al poder de la “*deidad*”, en terminología zubiriana– en virtud de la experiencia ontológica, implícita en cualquier experiencia propiamente humana (haciéndola posible). Si se cierra culpablemente al descubrimiento explícito del Absoluto trascendente que funda el universo de los entes relativos y finitos con una actitud religiosa desviada, se inclinará a absolutizar al mundo en su totalidad o en alguno de los reflejos especulares del Creador. La aspiración tendencial del dinamismo del hombre, que radica en su apertura religada a Dios, se orientará entonces hacia mitos de sustitución, a los que se exige una absoluta, íntegra y total sumisión. Se explica así como se ha ido sucediendo, a lo largo de la historia, el culto a la naturaleza, a la razón, a la libertad, a la sociedad, a la clase, a la raza, al progreso, etc. Es el ateísmo religioso positivo de sustitución.

Como hemos observado antes, el ateísmo no se identifica con la irreligiosidad sin más, sino que a veces puede presentarse como una forma específica de “la religión” del hombre. Es más, siempre tiende a ella. Puede el hombre, en efecto, suprimir la figura de Dios –el Absoluto trascendente–; pero lo que jamás podrá suprimir enteramente es la religión, expresión humana de la vivencia del absoluto implícita en su trascendencia al ser en cuanto tal, ni en la vida del individuo, ni en la de la sociedad. Peregrino de lo absoluto (Pascal) necesita apoyarse en seguridades absolutas, en sus juicios y decisiones.

Podrá suprimir –con un rechazo culpable– el verdadero objeto de su *religio* –de su constitutiva dimensión religiosa–, pero jamás podrá extirpar totalmente la impronta subjetiva del Creador en su “imagen creada” (a saber, la vivencia del absoluto a menudo no explícitamente consciente) de este objeto. En una palabra: la *religio*. Por eso, antes o después tenderá a absolutizar algún aspecto de su experiencia en el mundo, divinizándolo en la medida en que se cierre –con mayor o menor culpabilidad– a la vía de la trascendencia que conduce al reconocimiento del absoluto Trascendente y Creador.

Si se pierde la trascendencia –por el olvido del ser del ente–, surge el ateísmo como forma de religión intramundana, la veneración del hombre por sí mismo. *La antigua religión cósmica* de la naturaleza, expresada en el mito de la eterna circularidad –que reaparece en Nietzsche– y vivida en el mito que la hace salvíficamente presente, es ahora sustituida por la religión técnica; la divinización del hombre, tras la divinización de la naturaleza.

Dada la vivencia del Absoluto implícita en cualquier experiencia humana, la sofística negación crítica de un absoluto Trascendente deja abierta la puerta –que se abrirá antes o después– a una divinización del hombre en cuanto dominador del mundo (absolutizando lo relativo) –en algunas de sus dimensiones–. Más directa y claramente en el ateísmo moderno postcristiano. Pero también –“*nihil novum sub solē*”– aparecía ya la misma absolutización autónoma del yo indirectamente, en la voluntad de dominio mágico de la naturaleza no dominada, propia del paganismo idolátrico antiguo, que busca la afirmación del *yo* al margen del orden natural expresivo de la Sabiduría de Dios presentado al menos en el fondo del alma como bueno y providente. Es la vieja magia de raíz oscura y a veces demoniaca.

Es un hecho probado –que invalida tantas falsedades difamatorias pseudohistóricas– que el cristianismo ha posibilitado tanto la destrucción de los ídolos como la aparición de una nueva forma de ateísmo muy diversa de las expresiones de ateísmo idolátrico de la antigua *religio* y de las sociedades primitivas en general. Se trata de un ateísmo, religioso también, que se inclina ante nuevos ídolos, divinizando al hombre que domina la naturaleza y se autorrealiza como demiurgo de sí mismo. Como dice Zubiri, no se ventila aquí tanto la cuestión de Dios o del Absoluto, sino –más bien– la de ponerse de acuerdo acerca de quién es Dios.

La divinización del mundo –su profanación o desacralización– ha estado posibilitada históricamente por la noción filosófica, pero de origen cristiano de creación. Ya hemos observado que, aunque puede hablarse de una desdivinización grecofilosófica del mundo, la cristiana la supera con mucho en radicalismo. El Absoluto es considerado como creador de un mundo que aparece como esencialmente so absoluto y contingente. De hecho, está más que probado, que la profanación desacralizante del mundo ha sido históricamente el resultado del absolutismo de la fe en un solo Dios creador. (No olvidemos, tampoco, que la religión cristiana compromete esta tarea transformadora del mundo. Recuérdese el mandato bíblico –*dominad la tierra*–, o la enseñanza paulina –“todas las cosas son vuestras”–, etc.). Con el moderno desarrollo de la técnica la naturaleza en torno va quedando progresivamente dominada y transformada por el hombre. Ya no aparece –en las sociedades fuertemente industrializadas– como pregonera de la gloria de Dios, sino como reflejo del poder de dominio del hombre, pregonera de la gloria y de la praxis transformadora del mundo, ciertamente asombrosa, del progreso científico y técnico del hombre, que a los ojos del hombre medio parece no conocer fronteras³⁶⁶.

Idolatría y magia son la teoría y la práctica de un mismo pecado de soberbia –rebeldía prometeica– que alcanza su expresión más acabada en el humanismo ateo postcristiano, tal y como se reflejara en Nietzsche –“voluntad de poder” dionisiaca del superhombre–, o en J.-P. Sartre. En el marxismo (al que saludó este último autor como para tranquilizar su conciencia de burgués, festejado por cierta *intelligentzia* europea y americana por los años de su efímera moda) el humanismo ateo se presenta como altruismo, comprometido en una violenta lucha contra las estructuras alienantes de la sociedad capitalista y burguesa –de raíz religiosa, como tan falsamente calumnia– y su violencia institucional. El rotundo fracaso de la tiránica dictadura estatal de su puesta en práctica, que ha destrozado físicamente y moralmente a masas ingentes humanas, en uno de los mayores genocidios de la historia, ha provocado su estrepitosa caída en los últimos años ochenta, que marca un final de época.

El nuevo paganismo postcristiano que resulta de la nueva situación no es absolutamente peor que el antiguo, pero sí esencialmente diverso. Una idolatría y una actitud mágica, manipuladoras de las fuerzas numinosas del cosmos al arbitrio del hombre al margen de toda moral heterónoma, de raíz religiosa trascendente, son sustituidas por otra idolatría del “yo” más sutil y “civilizada” (aunque vuelve de nuevo “el terror de los demonios”), y por otra magia, la de la agresión inmoral y salvaje de una técnica destructiva y deshumanizadora. El hombre, sordo al mensaje que pregonaba en la naturaleza la Sabiduría creadora, destruye la armonía de la creación. El cosmos infrahumano, sometido a su dominio, deja de desempeñar a su función primordial de servicio al hombre, haciéndose inhóspito, inseguro y peligroso (sometido a la vanidad de la corrupción, Rm 8, 15).

De ahí las características peculiares del ateísmo postcristiano, presente en muchos espíritus, que ha dado origen a objetivaciones en diversos sistemas ateos. Éstos han ido evolucionando, desde las versiones racionalistas idealistas y materialistas de siglos pasados, a las formas contemporáneas (de la modernidad epigonal y de la postmodernidad), que se caracterizan por un humanismo ético que “postula” –más por un fundamento axiológico que teórico– la superfluidad de Dios, que si existiera, impediría la plena realización ética del hombre que dispone responsable y seriamente de su vida.

Se comprende, después de lo dicho, que los rasgos originales de este tipo de ateísmo ético “postulatorio” –pseudohumanista– *de la seriedad ética y de la responsabilidad* (N. Hartmann), se dan sólo en culturas que han sido previamente evangelizadas (o de civilización tecnológica avanzada, como Japón: pero, en estos casos, con caracteres propios: es más común la mera marginación o indiferencia entre las cuestiones últimas, favorecidas por una cultura de desmesura en el trabajo –absolutizado a veces como una religión inmanentista–, y la ausencia de una tradición cristiana saturada de “signos de trascendencia” que recuerdan, con los constantes reclamos de la cultura “objetivada” en Occidente, de raíces cristianas, a una doctrina enormemente comprometedora).

366. Zubiri, X., *Naturaleza, historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid, p. 380.

He ahí los caracteres típicos del ateísmo postilustrado que subraya C. Fabro.

En gran medida, el humanismo ético contemporáneo que prescindir de Dios como un estorbo para su realización ética es un ateísmo constructivo, no meramente destructivo, como lo ha sido, en líneas generales, hasta la aparición del marxismo. La destrucción de Dios no es en el mundo contemporáneo un fin sino un medio; un medio postulado para la realización de un humanismo constructivo. Con una voluntad prometeica, el hombre pretende alcanzar la más plena grandeza humana, construir el *regnum hominis*; la eliminación de Dios sería necesaria para la construcción de ese humanismo ateo; derribar a Dios es derribar un obstáculo para conquistar la absoluta libertad; la grandeza de Dios debe pasar al hombre, en una suerte de absolutización o divinización del hombre, “una caricatura de aseidad”³⁶⁷. Una religión inmanentista y antropocéntrica en la que el hombre se pone en lugar de Dios.

5. Etiología del humanismo ético ateo

¿Cuál es la raíz de la actual ética humanista atea? ¿Cómo superarla? Trataremos de este tema en dos perspectivas distintas y complementarias: antropológica-metafísica e histórica.

a) Fundamento antropológico-metafísico

En el capítulo anterior mostramos cómo la opción ética fundamental de la voluntad del hombre, está en la base de la originaria *opción intelectual* que ella impera, condicionando su visión del mundo. La voluntad, en efecto, como “facultad de la persona” por excelencia (así la llama Tomás de Aquino), mueve al ejercicio a las demás potencias, según su propia orientación moral.

A una *voluntad “egocéntrica”* corresponde de modo connatural un *pensamiento “egológico”* fundado en el “*principio de inmanencia*” (también llamado principio de conciencia, que afirma la primacía de la conciencia sobre el ser, en cuya virtud permanece en ella misma, sin instancias allende ella misma).

Correlativamente, a la opción ética de una voluntad abierta a lo otro que ella, correspondería un pensar fundado en el “*principio de trascendencia*”: el ser “prima” sobre la verdad; la verdad del ser se me impone. Ésta, en efecto, me trasciende y me constituye como ente que se abre a los otros entes, también constituidos por él (yo debo consentir a ella, no la pongo). Sería, tal actitud ética, de apertura al otro (amor benevolente), la adecuada para tener de modo connatural una visión del mundo centrada, no en el “principio de conciencia inmanentista”, sino en la evidencia de la experiencia ontológica “del ser del ente”: que todo lo constituye como “siendo” según su modo propio.

Tal es la experiencia de la participación en el ser, que remite al Ser absoluto e Imparticipado –por vía de inferencia causal, como más adelante mostraremos– del que depende por entero todo el orden de participación finita en el ser. Tal es la *forma mentis* permanentemente presente, como horizonte metafísico, en toda la obra de Santo Tomás. El *cogito ergo sum* cartesiano implica la primacía de la verdad respecto al ser. Su fermento patógeno conduce, en una dialéctica inmanente de pura coherencia mental, al idealismo trascendental kantiano (la verdad no se me impone desde una instancia trascendente, sino que “yo pongo verdad” o inteligibilidad *Ich denke überhaupt*), y éste al “yo pongo realidad” (*Ich tun*) de Fichte y a todo el idealismo absoluto hasta Hegel, y desde él –a través de Feuerbach– a su versión materialista marxiana.

367. Marcel, G., “Don et liberté”, *Giornale di Metafisica* 2 (1947), 194. Cfr. Lubac, H. De., *El drama del humanismo ateo*, EPESA, Madrid 1949, p. 24. (Cfr. Fabro, C., “Génesis histórica del ateísmo contemporáneo”, en VV.AA., *El ateísmo contemporáneo*, t. II, Cristiandad, Madrid 1971, pp. 19-65. Se trata de una síntesis de su magna obra, *Introduzione all’ateismo moderno*, en dos volúmenes). Un excelente resumen puede verse en González, A. L., *Teología natural*, 5ª ed. rev., EUNSA, Pamplona 2005, pp. 62 ss.

La opción intelectual originaria implica, pues, una decisión radical entre dos absolutos: el ser en-sí, o el ser para-mí. La opción por el ser en-sí es la del filósofo realista, que sigue los primeros principios universales conocidos por la luz de la razón natural, y también a la rectitud tendencial de la voluntad ordenada al bien de la razón. La decisión a favor del ser para-mí, en cambio, es la del inmanentista, que hace violencia a esa ordenación natural, al pretender una certeza sin evidencia, desvinculada de la manifestación del ser en el ente como lo primero que se conoce y en lo que se resuelve cualquier conocimiento posterior³⁶⁸.

Aquí –para justificar la opción de la persona –por supuesto revocable en el curso de su trayectoria vital– por uno u otro arranque originario y fundamento permanente de la vida intelectual (y de la consiguiente “visión del mundo”)– no caben pruebas directas³⁶⁹.

Sólo cabe “consentir” a una evidencia “que se me impone” como condición de posibilidad de cualquier afirmación: “yo sé que algo es”: el ser del ente –primera de las nociones en la que todas se resuelven–, me trasciende, me constituye, y me impone sus exigencias. No cabe demostración. “El principio de la demostración –ya lo dijo Aristóteles– no se demuestra”. Sólo cabe aquel evangélico “ocultarse a los ojos” (cfr. Lc 19, 42, el llanto de Jesús sobre Jerusalén; “¡Si conocieras el mensaje de paz! Pero ahora está oculto a tus ojos”) de una mente cerrada a una evidencia primaria por desatención más o menos culpable, cuyo origen está en la voluntad que la impera.

Sólo una mente violentada *contra naturam* por una voluntad “deliberadamente” autónoma, puede llegar a tan radical ceguera. La “violencia” procede, originariamente, de una voluntad egocéntrica que obtura la vía noética connatural a la trascendencia. (De modo derivado –tal es la actual situación intelectual en Occidente–, puede tener su origen inmediato en el contagio de la cultura vigente en un medio social que configura una forma mentis inmanentista, que procura una certeza subjetiva por connaturalidad con un hábito vicioso, sin evidencia³⁷⁰).

b) Origen y desarrollo histórico del relativismo antropocéntrico ateo postilustrado. De Lutero al nihilismo de F. Nietzsche.

Desde un punto de vista histórico puede descubrirse el origen del subjetivismo antropocéntrico –cuya etiología hemos estudiado, en el epígrafe anterior, según perspectiva propia de la antropología metafísica– en el giro antropocéntrico de la modernidad que se inicia con el nominalismo de Lutero y –más tarde– en Descartes. El pensamiento postcartesiano se puede describir como un desplazamiento del mundo al hombre, de la sustancia al sujeto; de una visión del mundo más o menos cosmocéntrica a otra antropocéntrica, que culmina en la Ilustración³⁷¹.

368. Tomás de Aquino, *De veritate* 1, 1. Cfr. Cardona, C., *Metafísica de la opción intelectual*, 2ª ed., Rialp, Madrid 1972; *Olvido y memoria del ser*, EUNSA, Pamplona 1997. Reyes, M. C., *El ser en la metafísica de C. Cardona*, Col. Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997, p. 111.

369. Sólo es posible la prueba indirecta de reducción al absurdo. Cfr. *infra* n. 5/10.

370. Son evidentemente hábitos intelectuales “viciosos” que desvían la mente violentando su dinamismo natural. Zubiri se refería con frecuencia en sus espléndidos cursos de los años sesenta que seguí con gran interés, al “apoderamiento de la verdad pública” del espíritu objetivo de un medio social, tres momentos estructuralmente unidos; instalación, configuración (la común “forma mentis” del “espíritu objetivo”), y posibilitación (de un encuentro noético de distinto signo, según aquello, con las cosas).

371. Descartes (1596-1654) fue contemporáneo del gran doctor de Alcalá Juan de Santo Tomás, que con tanto acierto y profundidad trató de la religión en su *Cursus Philosophicus* y su *Cursus Theologicus*. J. Maritain se lamentó con frecuencia de que hubiera acogido Europa el fermento patógeno inmanentista del “cogito” cartesiano, en vez de haber puesto sus ojos en el “esplendor de la verdad” de la filosofía clásica, a la sazón tan brillantemente cultivada por Juan de Santo Tomás.

Parece más que probado, para quien estudia la historia del pensamiento europeo sin prejuicios, que acierta plenamente Karl Barth en su conocida afirmación de que el motivo por excelencia por el que un reformado no puede hacerse católico, es la analogía entis (que califica, como es sabido, de larva diabólica introducida por el catolicismo en la teología). El obstáculo primero y fundamental, es, efectivamente, de orden más filosófico que teológico; pues afecta a los preámbulos de la fe, que condicionan la misma concepción que de ella se tenga, comenzando por la fe subjetiva (*fides qua*), que nos permite el acceso a los misterios revelados —o contenido dogmático— (*fides quae*). Es el nominalismo de la filosofía subyacente a la Reforma el que impide el acceso noético a la noción de participación, que funda la analogía del ser.

Efectivamente, para una mente imbuida de noética nominalista (Lutero —discípulo de Gabriel Biel— afirmaba de sí *ego sum factionis occamiana*)³⁷² —ya emprenda la vía empirista, ya la racionalista cartesiana, ya la kantiana (síntesis de ambas), postkantiana (idealista o materialista), según la triple inflexión inmanentista de la llamada modernidad, ya en trance agónico de extinción— el ser no es advertido como análogo, porque es imposible acceder —por falta de flexibilidad mental— en esa errada perspectiva, a la noción de participación, que es el verdadero fundamento de la analogía entis³⁷³.

Pero en Lutero “la teología de la cruz” se caracteriza esencialmente por la oposición e incompatibilidad entre Dios y el mundo corrompido y cualquiera de sus dimensiones; por ejemplo entre inteligencia natural —prostituta diaboli— y revelación, como el mismo Lutero hacer notar ya programáticamente en la *Disputa de Heidelberg*. Aparecen en ella los desgarramientos tan característicos en Lutero: para él son incompatibles Dios y el mundo, Escritura y Tradición, Cristo y jerarquía eclesiástica, fe y obras, Sacrificio del Calvario y Misa, Mediación del Redentor y mediación de la Corredentora y de los redimidos. Normalmente, donde Lutero pone una “o”, la teología católica coloca una “y”: Escritura y Tradición, Dios y mundo, Cristo e Iglesia, fe y obras, libertad y gracia, razón y fe, Sacrificio del Calvario y Sacrificio eucarístico propiciatorio por vivos y difuntos. Se trata siempre de un “y” no de añadido, sino de participación —quasi partem capere— en una plenitud desbordante.

Pero hay más. Por una de estas paradojas frecuentes en el psiquismo humano, el radical pesimismo que ha llevado a Lutero a encerrar al hombre, tras la caída, en su propia corrupción, da origen al pensamiento de que el hombre se salva sin las obras —ahora imposibles—, apoyado en la fe fiducial, es decir, apoyado en la confianza que tiene de que Dios le otorga una salvación absolutamente pasiva y extrínseca. Todo se resuelve, pues, por la certeza subjetiva de haber sido justificado gracias a la imputación extrínseca de los méritos de Cristo. La subjetividad se convierte así en el punto de partida para interpretar toda la revelación cristiana. El giro hacia la subjetividad, la primacía de la conciencia de la subjetividad respecto al ser negando su trascendencia (principio de inmanencia), característica de pensamiento de estos últimos siglos —de la llamada “modernidad”, cuya agonía ha dado lugar a la superficialidad del pensero devole de la así llamada

372 Cfr. Barth, K., *Kirchliche Dogmatik I*, 1, 8ª ed., EVC, Zürich 1964, pp. VIII-IX.

373. La analogía entis debe ser entendida como la única forma de conciliación, en el sentido de una proximidad por semejanza (similitudo dissimilis, fundada en la causalidad creadora de Dios, que refleja su perfección en la obra de sus manos) entre finito e infinito, en vez de una insalvable diferencia. Tiene en cuenta la afirmación del Concilio Lateranense IV (1215): “Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda” (Denz., n. 432). Esto implica que el conocimiento de Dios desde abajo es indirecto, rodeado de misterio (in aenigmate), definitivamente incompleto e incapaz de captar su esencia. Sobre estos elementos se establece una continuidad desde San Agustín hasta San Anselmo, desde San Buenaventura hasta Santo Tomás, hasta alcanzar el pensamiento moderno del creyente que se salva del olvido del ser, que comenzó en la decadencia de la escolástica con el nominalismo que tanto influyó en Lutero.

“postmodernidad” (mejor deberíamos denominarla “tardomodernidad”, porque no supera su subjetivismo relativista que ha conducido, con una lógica inmanente a sus presupuestos iniciales, al actual nihilismo antimetafísico, que margina la cuestión del sentido de la vida humana)— encuentra en Lutero uno de sus más radicales inspiradores. De hecho Kant, Hegel, y el mismo Marx, recibieron de él un hondo influjo sobre todo por su subjetivismo como criterio interpretativo de la verdad.

Pero, la metafísica bíblica³⁷⁴, creacionista, relacional y personalista, coincide con la metafísica precientífica prendida en el uso espontáneo del entendimiento, abierto al misterio del ser del ente, cuyo correcto planteamiento impone la noción de participación en el ser. Ella nos abre el camino a una inteligencia analógica del ser trascendental que nos conduce al descubrimiento del Ser Trascendente y Creador, analogado supremo de la analogía del ser. Pero ¿cómo) evitar —si negamos ésta— un fideísmo sin contenido dogmático? ¿Cómo hablar de Dios superando un agnosticismo radical, consecuencia de la equivocidad del lenguaje humano para expresar las realidades divinas en una imposible analogía fidei, postulada por Barth?³⁷⁵

Algunas corrientes de pensamiento herederas de la Ilustración fundan la religión exclusivamente en el hombre en clave materialista como una sublimación de lo humano en cuanto tal, proyectado como una ilusoria trascendencia para superar —o intentar superar— en el miedo a la infelicidad y a la muerte (como ya en la antigüedad había hecho Jenófanes, Evímero y Estacio)³⁷⁶.

Uno de los máximos exponentes de este reduccionismo antropológico es Feuerbach, inspirador de Marx; que, junto con Nietzsche, ha contribuido de modo determinante en la configuración de la mentalidad de la moral humanista atea del hombre contemporáneo. La posición de Feuerbach se encuentra expresada especialmente en *La esencia del cristianismo*. La tesis fundamental de esta obra es que “el hombre es el único y verdadero Dios para el hombre”. “Dios encuentra su cuna en la miseria del ser humano. El hombre no se da cuenta de que los atributos divinos le pertenecen en propiedad. El error deriva del hecho de que proyecta inconscientemente los límites que provienen de la propia individualidad”. Feuerbach proclama el carácter infinito y divino del hombre en su esencia, no en cuanto individuo concreto, finito, limitado y precario. La esencia específica humana, posee de forma ilimitada (y por eso auténticamente divina) aquellas perfecciones que los creyentes atribuyen indebidamente al orden trascendente: inteligencia (omnisciencia), corazón (amor misericordioso), voluntad (omnipotencia). La norma de la moral debería ser, por ello, “haz el bien por amor al hombre”, no a Dios o al bien en abstracto, en un empeño de poner el corazón y la inteligencia al servicio de la humanidad.

Reflexiones conclusivas.

Millán-Puelles explica la posibilidad de este “antropologismo” precisamente por la peculiar condición humana en cuya virtud, a pesar de que no somos absolutos, tenemos una tendencia innata al Absoluto, un natural deseo de absolutizarnos, una de cuyas formas es por cierto, si bien radicalmente deformada, la que se expresa en la actitud subjetivista, como una manera de hacer autosuficiente a nuestro ser: *Eritis sicut dii*.

“La última ratio de la falsedad del antropocentrismo ateo está, pues, en el hecho ontológico de que el hombre es criatura integralmente, incluso en su conocer y en su libre

374. Cfr., por ejemplo, en el ensayo de Tresmontant, C., *Études de Metaphysique Biblique*, Paris 1974, y Ferrer Arellano, J., *Metafísica de la relación y de la alteridad*, EUNSA, Pamplona 1998.

375. A partir del giro metódico de su obra *Fides quaerens intellectum*. Anselms Beweis der Existenz Gottes, Munich 1931.

376. Cfr. Guerra Gómez, M., *Historia de las religiones*, vol. III, 2ª ed., EUNSA, Pamplona 1985, p. 90.

querer. La posibilidad de pensar lo contrario de este hecho ontológico, o la de actuar prácticamente como si este hecho no se diese –el etsi Deus non daretur de Grocio–, es sólo la posibilidad que es hombre tiene de ‘adulterar’ su ser y su conducta sin que por ello pierda su dependencia respecto a su Creador”. Entre otras cosas porque Dios se ha tomado en serio la libertad que él mismo nos ha dado. Reflexiones conclusivas.

Las bases conceptuales necesarias para salir del humanismo ético criptoateo antropocéntrico, están ya dadas en la filosofía y la teología elaboradas por Tomás de Aquino. Necesitamos redescubrir su pensamiento, esencialmente teocéntrico, para poder basar nuestra conducta en el valor absoluto del bien y de la verdad. En resolución, la idea del hombre como criatura personalmente religada a Dios que participa en el absoluto ser de Dios es indispensable para superar el relativismo ético antropocéntrico³⁷⁷.

CAPÍTULO IV

Evolución y Creación (1)

Nota. Como anunciamos en la Introducción general. He prestado particular atención en ste compendio de Teología fundamental a la hipótesis –que dista de ser científica- del evolucionismo transformista antibíblico, y sus relaciones con la antigua gnosis. Es una de las fuentes principales de la increencia contemporánea. El cardenal Journet, ya a mediados del pasado siglo, dedicó a este tema particular atención en su “Introducción a la teología”, con clara intencionalidad apologética. Hace ya muchos años me he ocupado de ese tema, al que he dedicado no pocas horas de estudio y numerosos escritos.

HIPÓTESIS TEOLÓGICAS SOBRE EL ORIGEN DEL HOMBRE.

Según el Card. Journet³⁷⁸ se pueden plantear, desde una perspectiva teológica—a priori de toda valoración científica— sobre la creación del hombre, dos hipótesis.

O bien se considera a Dios como creando el alma espiritual y como transfigurando al cuerpo en el que la infunde (1), sea este cuerpo una estatua de arcilla, o un organismo vegetal, o un organismo animal (cabría, incluso, imaginar, siempre desde un punto de vista puramente “a priori”, las dos primeras almas humanas infundidas desde el estado embrionario, por ejemplo, en una célula gemela.

O bien se considera a Dios como habiendo creado inmediatamente, es decir, hecho de la nada, todo el hombre a la vez, su alma espiritual y su cuerpo humano (2). En cierto sentido es la solución más simple.

Comencemos por la primera.

1. La primera hipótesis cabría, a su vez, concebirla en una perspectiva agustiniana (las llamadas “rationes seminales”), o tomista, que contempla el universo como una escala óptica que va ascendiendo de lo inferior a lo superior.

1-1. Dios podría haber creado los espíritus de seres vivientes en una serie de actos sucesivos (la postura de Couvier, por ej.) o podría haberlo hecho en un sólo acto creativo, solo que algunas especies en acto y otras en potencia –tal es la postura de San Agustín y San Buenaventura–, y por consiguiente, las sucesivas apariciones de nuevas especies (en el caso de esto hubiese sido así) no serían propiamente nuevas creaciones, sino sólo la manifestación de gérmenes preexistentes (las razones seminales que San Agustín toma de

377. Millán-Puelles, A., Sobre el hombre y la sociedad, Rialp, Madrid 1976, pp. 17 ss.

378 Ch. JOURNET, Introducción a la Teología, Bilbao 1967, 125 ss. (Aunque han transcurrido muchos años, continúa siendo útil acudir a la clásica monografía de L. ARNALDICH, Sobre el origen del hombre según la Biblia, editado por la BAC).

los estoicos); es decir la actualización de las potencias del primer y único acto creador, en que todas las cosas recibieron del Ser, y después del cual nada nuevo se ha añadido a la naturaleza creada.

1-2. Que Dios creara primeramente el universo en un estado informe y utilizara luego paulatinamente sus energías para obligarlo a superarse a sí mismo, elevando el orden inferior hasta producir la penúltima disposición al orden superior, de modo que el material inorgánico prepare al vegetal, éste al animal y éste al hombre, es una visión grandiosa, capaz de hallar en la noción tomista de la moción instrumental, y en ella sola, su suprema explicación especulativa.

En un gran texto sintético, Santo Tomás escribe³⁷⁹: “El grado supremo de la evolución cósmica —diríamos hoy— (totius generationis) es el alma humana, y hacia ella tiende la materia como hacia su última forma. Los elementos son para los cuerpos compuestos, estos para los vivos, las plantas para los animales, los animales para el hombre, porque el hombre es el fin de la evolución cósmica... Si el universo corporal (corpus celeste) se orienta hacia el alma humana como hacia una forma última y suprema, no es por su propia virtud y a título de agente principal, sino por la virtud de un Ser espiritual, que se sirve de él instrumentalmente”³⁸⁰

Este último modelo de interpretación registra, a su vez, en la historia de la Teología, hasta cinco maneras de imaginarse el origen del hombre que son —como las anteriores— de libre elección desde el punto de vista dogmático (no que sean del mismo valor ante la ciencia, ni que tal elenco de hipótesis que se han propuesto hasta ahora sea exhaustivo). Cabe distinguir dos líneas de interpretación (A y B), cada una de la cuales comprendería, a su vez, diversos modelos hipotéticos: dos (I—II) y tres (III, IV, V), respectivamente.

A/ Los seres que la prehistoria nos presenta como afectados de ciertos caracteres simiescos, capaces de producir fuego y de fabricar utensilios, no serían descendientes de la primera pareja bíblica, ni en modo alguno hermanos nuestros. De ahí el que pudieran haber aparecido en diversos puntos del globo y en diversos momentos del tiempo.

Aquí se proponen dos hipótesis diversas:

La primera (I) supone que una moción divina ha corrido por toda la creación activándola a superarse a sí misma. Esta divina activación finalizará en seres, que sin ser filosóficamente hombres, es decir, sin estar dotados de un alma espiritual e inmortal, con facultades psicológicas más avanzadas que las de los chimpancés, aunque muy parecidos anatómicamente al “homo sapiens” —serían homínidos prehumanos. Aquellas facultades (imaginación más desarrollada), explicarían toda la industria del paleolítico inferior. El primer hombre, en el sentido filosófico del término, dotado de un alma espiritual e inmortal, sería posterior a ellos. Sólo el “homo sapiens” pudo ser elevado por Dios al estado sobrenatural³⁸¹, tal y como ocurrió de hecho, según testimonia el Génesis en el contexto de la entera revelación bíblica.

Según la segunda hipótesis (II), los seres del paleolítico inferior serían, filosóficamente, sin género de duda, hombres. Nos encontraríamos en presencia de una raza de verdaderos hombres, anteriores a Adán —preadamitas—³⁸², no de prehombres, de procedencia

³⁷⁹ III, *Contra Gent.*, capítulos XXII y XXIII.

³⁸⁰ Puede verse un acertado comentario del texto de SANTO TOMÁS en A. GARDIEL, *El evolucionismo y los principios de Santo Tomás*, “Rev. Thom”, 1896, 215 y ss.

³⁸¹ Pedro TERMIER: *El gozo de conocer*. BERGONIOUX Y GLORY: *Los primeros hombres*, Toulouse, 1943, 96.

³⁸² No se trata, por tanto, como lo hacía en el siglo XIX Isaac Peyrère, de oponer a Adán, padre del pueblo de Dios, a los preadamitas, antepasados de los gentiles. El notable escritor francés R.

monogénica o poligénica y sometidos a un proceso evolutivo, pero destinados a desaparecer completamente y cuya suprema finalidad, a los ojos de los teólogos, podría ser, por ejemplo, la de señalar en la ciudad futura el lugar de la naturaleza pura. Aquí abajo, ellos serían el terminus a quo de la elevación sobrenatural del primer Adán, padre de toda nuestra humanidad. Luego se produjo la catástrofe, que señala la entrada de la humanidad adámica en un proceso evolutivo infinitamente dramático y misterioso, al final del cual aparece el “segundo Adán”. El conocido pasaje del Génesis que atribuye la corrupción de la humanidad al cruce de los hijos de Dios con las hijas de los hombres, aludiría a una transgresión de un presunto veto del Creador entre hombres “psíquicos” y hombres “espirituales”, que, si bien en estado de caída de su estado originario paradisiaco —privados de la gloria de Dios— estaban llamados a recobrarlo—. Después del diluvio, habrían desaparecido todos, salvo Noé y sus descendientes. La humanidad actual, descendiendo —así— exclusivamente de Adán (a través de Noé).³⁸³

B/ Piensan otros que algunos —al menos— de los seres que la prehistoria nos presenta como afectados de ciertos caracteres anatómicos claramente simioscos, capaces de fabricar utensilios, encender el fuego, e incluso la práctica de la sepultura, no serían meros homínidos prehumanos, sino que deben ser considerados como descendientes de la primera pareja bíblica y como propiamente hermanos nuestros. ¿Cómo explicar entonces su miserable estado? Se proponen aquí, a su vez, tres hipótesis.

El punto de partida de las dos primeras (III y IV), es común. Consiste en pensar que, bajo la gracia original, el primer hombre estaría repentinamente en posesión de una estructura corporal afinada y plenamente evolucionada, dotada de cualidades humanas como las actuales, si no superiores.

La primera hipótesis (III) admite que, después de la caída, las perfecciones y adquisiciones humanas, tanto corporales como culturales, subsistieron y se transmitieron en una proporción determinada por la generación y la educación. Los primeros hombres vivieron, inmediatamente después de la caída, en un estado de civilización relativamente avanzada, y a partir de ese momento privilegiado se produjeron vastas emigraciones, sumergiendo a multitudes humanas enteras en la noche de una degeneración progresiva y obligadas a un proceso de bestialización capaz de modificar su cráneo, sus arcadas supraorbitales, etc³⁸⁴, que habría afectado a amplias proporciones de la humanidad que corresponderían al paleolítico inferior.

AUCLAIR, muy conocido por sus ensayos de Teología de la historia (p.ej. *Histoire et prophétie*, París 1969), en su sugerente obra *L'homme totale dans la terre totale* (Quebec, 1985) reserva al final de los “tiempos de las naciones” la elevación y redención de los hombres “psíquicos” que provienen de la evolución preadámica. Sólo Adán y su descendencia fue —según Auclair— espiritualizado y elevado a la vida sobrenatural, en el presente “eon” (hasta el final de los tiempos). Pero en el juicio de las “naciones” tendrían su oportunidad salvífica todos los “pueblos” sin excepción. (Algunos Padres de la Iglesia dijeron cosas parecidas, cf A. STOLZ, *Teología de la mística*, Madrid 1957).

ZUBIRI sostiene que el hombre es “animal de realidades”, abierto a la realidad trascendental que se actualiza en la inteligencia sentiente. Es lo que él llama “impresión de realidad estímúlica” (a diferencia del mero estímulo que suscitan las cosas en el “sentir” de los animales). Pero sólo en los hombres más evolucionados la formalización del cerebro permite un uso racional de aquella “inteligencia sentiente” como “inteligencia inquiriente”. Adán sería la cabeza de este tipo humano, que —según él— sería —en Adán— el único “elevado al orden teologal” (en su terminología). Cf. X. ZUBIRI, *El origen del hombre*, cit.

383 El prolífico escritor mejicano E. López Padilla ha publicado recientemente un interesante ensayo *Las profundidades de Satán*, México 2006, en las que se expone este modelo haciendo referencia a los gigantes de Gn 5, 1-7, que vuelven a aparecer en la Escritura.

384 Es la opinión de SANTO TOMÁS, S. Th I, 94, a. 3; I, 101, a. 1 y 2.

La segunda hipótesis (IV), admite que el estado de perfección de las cualidades humanas, tanto corporales como culturales, uno de los referidos privilegios del primer hombre, fue comprometido por su pecado. Privado de la gracia de inocencia, el hombre cae rápidamente en el punto más bajo de su condición, sumergiéndose bajo el peso de un universo que lo abrumba en los confines de la animalidad. Degradado así bruscamente entra, con su alma inmortal, en la noche de la prehistoria. Tiene que darse cuenta primeramente del fondo de su miseria para aprender, con el ejercicio progresivo de su inteligencia y una ayuda sumamente misteriosa que comienza a venirle de la cruz de Cristo, a elevarse, tras una evolución extraordinaria y ascensional³⁸⁵.

El punto de partida de la tercera hipótesis (V), es diferente. La misma gracia de inocencia suplía eminentemente todas las cualidades naturales de perfección corporal y desarrollo cultural que las dos hipótesis precedentes (III y IV) concedían al primer hombre, mientras que esta tercera (V) supone que no le fueron dadas al hombre repentinamente ni del todo completas, sino que tuvo que adquirirlas progresivamente sometiendo todas las cosas e imprimiendo en ellas al humanizarlas poniéndolas a su servicio, una huella de la imagen de Dios que llevaba en sí.

Esta hipótesis (V) imagina el cuerpo de ese hombre, limpio de toda huella de degradación, más cerca de los tipos primitivos (a pesar de las distancias de tiempo probablemente inmensas, y hecha abstracción de los estigmas de degeneración que pueden afectar a estos últimos) de que habla la prehistoria y la antropología, que de los tipos evolucionados considerados como ejemplares para la humanidad, según el canon de los artistas egipcios o griegos. En cuanto a la inteligencia, debido a la permanente armonía y subordinación de las potencias de que gozaba la naturaleza humana por la gracia en la mañana de su creación, es concebida como incomparablemente fuerte en su savia vital y en sus energías de desarrollo, libres entonces de cualquier herida. Esta inteligencia virgen se encontraba en relación a los conocimientos humanos, a las nociones y a las ideas, en un estado de simplicidad y de inexperiencia, aunque con un rico contenido de inmensas virtualidades racionales. Los privilegios espirituales del estado de integridad, como la inspiración divina, descendiendo sin obstáculo de la razón superior a los últimos confines de la sensibilidad, podían guiar en cada momento la actividad de las facultades y elevar la inteligencia a una contemplación muy alta, aunque como ignorante de sí, muy diferente de la que nace de un espíritu maduro e iniciado a la reflexión. El estado racional de la inteligencia estaba en suma desproporción con relación a una luz semejante.

Según esta opinión, el estado del hombre al día siguiente de la caída, no es el de una brusca degeneración inicial humana y cultural, sino más bien el de una primitividad humana y cultural, al encontrarse repentinamente privada de la protección de los dones de integridad, que en un principio la habían confortado.

En el momento de la caída, al ser el hombre abandonado de la gracia, se queda corporal y culturalmente sin un desarrollo pleno, acabado (como en la tercera), pero tampoco completamente degradado, asolado (como en la cuarta). Comienza a sentir bruscamente la indigencia inicial de una naturaleza que permanece inculta, pero dotada de una extraña plasticidad y de virtualidades vírgenes e inusitadas, que van a comenzar a despertarse al contacto con el universo, trocado en hostil, y al influjo de los primeros rayos benéficos de la gracia redentora de Cristo.

Según esta hipótesis (V) el hombre no parece haberse desarrollado en una línea evolutiva uniforme, sino, como justamente piensa Bergson, según la ley de la tendencia

³⁸⁵ Hay numerosas revelaciones privadas que privilegian esta IV hipótesis (completada con algunos elementos de la V). Por ejemplo A. C. Emmerich, María Valtorta o Santa Liduvina.

vital en un desarrollo en forma de haz. Hoy, efectivamente, se dice que el hombre de Neandertal, considerado primero como un anillo entre los monos antropomorfos y el homo sapiens, aparece más bien como un fin de raza, el término de una rama evolutiva que, por la reducción progresiva de su viabilidad, acaba extinguiéndose, y que los hombres que le precedieron, tal vez en unos setenta mil años, teniendo en cuenta que algunos de sus caracteres, estarían más cerca de las formas humanas actuales. Los estigmas de bestialización se considerarían, según esto, como “caracteres en receso”.

2. De las dos hipótesis que anunciábamos al comienzo de éste epígrafe, es la de la creación inmediata del todo al hombre a la vez, un alma espiritual informando un cuerpo “del polvo de la tierra”, como dice el Génesis, la más tradicional. Y parece que es, además de la más sencilla, la más verosímil. Según el principio hilemórfico de la necesaria proporción que debe existir entre materia y forma, no puede haber alma de hombre en cuerpo de primate (ni el mismo Dios podría hacer esto...). Por consiguiente, si Dios tomó un simio para infundirle un alma de hombre, en ese mismo instante, previo quitarle el alma, tendría que haber transformado el cuerpo del mono en cuerpo de un hombre, para que hubiese así una materia (cuerpo) capaz de recibir su forma apropiada (alma), y producir de esta manera al hombre, en el cual están indisolublemente unidos cuerpo y alma, en una sola unidad sustancial.

Pero si esto fuese así, entonces la transformación del cuerpo animal en el cuerpo de un hombre, no se debió –en ese caso– en absoluto a las fuerzas de la naturaleza, sino a una intervención especial de Dios. De manera que la causa eficiente de esta transformación habría que referirla a Dios, y no a las presuntas mutaciones y la selección natural. Es decir, a la evolución. Si la evolución es capaz de producir hombres a partir de primates –como afirma la hipótesis darwinista, que se negó a aceptar Wallace– la intervención especial de Dios obviamente está de más. Si la intervención especial de Dios es necesaria, lo que está de más es la evolución respecto al hombre. Son pocos los evolucionistas de relieve los que toman en serio esta posibilidad de una intervención divina especial en el origen del cuerpo humano.

Pero si aceptamos esta intervención especial de Dios para transformar el cuerpo de un primate en el cuerpo de hombre, no sólo está de más la evolución más allá de los homínidos prehumanos, sino que también –y como lógica consecuencia– está de más el eventual primate transmutado en homo sapiens. Porque si Dios fuese la causa eficiente de este cambio, entonces es exactamente lo mismo si la materia utilizada fue un mono, un culebra o un insecto, o un puñado de tierra.

El relato del Génesis, donde de forma inequívoca se afirma que el hombre fue formado a partir del polvo de la tierra. Para numerosos evolucionistas católicos, interpretar <<polvo de la tierra>> donde dice <<polvo de la tierra>>, es algo absolutamente inaceptable. Ya sea porque interpretar de esta manera es hacer <<literalismo>>, lo cual sería propio (¡horror!) de los <<protestantes fundamentalistas>>, ya porque evidenciaría una concepción estática medieval (?) del Universo. Uno de los que sostienen esta tesis escribe irónicamente: “para ser un católico a la altura de los tiempos, donde el Génesis dice <<polvo de la tierra>>, hay que interpretar <<mono>>, pues eso es lo que indica la <<ciencia>> (esto es, ¡la hipótesis darwinista!). De manera que la única razón para ello en este contexto, sería de orden supuestamente <<científico>> basada en la aceptación incondicional. Antes de la aparición de la hipótesis evolucionista, a nadie se le hubiera ocurrido una tal exégesis, que tanto horrorizaba a A. R. Wallace. Después de ella, si es aceptada, la inteligencia –clave de la humanización– “exige” una tal complejidad somática, ante todo en la iperformalización del cerebro –recuérdense las observaciones de A. Gehlen y X. Zubiri (P I, c. 3)- y, como consecuencia, de todo su organismo, en todas y cada una de sus partes, que el semoviente animal previo a la presunta humanización,

hubiera debido ser completamente pulverizado: “eres polvo y en polvo te has de convertir”. Estaríamos en las mIsmas, pero de un modo muy poco atractivo y convincente.

3. Por último, pese a estar muy difundido, no parece aceptable, tanto por razones científicas como teológicas, la hipótesis poligenista (al menos respecto a la humanidad actual postdiluviana, descendiente de la primera pareja a través de Noé). Según ella, el pecado original “sería de una colectividad más o menos numerosa en lugar de ser el de una pareja única”³⁸⁶.

Los evolucionistas radicales son categóricos en este punto: no son los individuos los que evolucionan, sino las poblaciones. Vale decir, que en ningún momento un mono, o mono y una mona, se habrían transformado en sees humanos, sino que manadas de monos (¿manadas se dice?) en distintas partes del mundo, habrían dado a seres humanos.

Y efectivamente, no podría haber sido de otra forma. Si las fuerzas de la naturaleza transformaron alguna vez monos en hombres, esohabría obedecido entonces a la acción de las leyes naturales. Y los efectos de las leyes son siempre universales. Es imposible, por consiguiente, que de todos los monos sometidos por igual a una supuesta ley o tendencia hominizante, sólo uno a dos, se hubiesen transformado en seres humanos. ¿Cómo puede ser que si todos estaban sometidos a los mismo factores evolutivos ¡sólo dos! se hayan transformado en seres humanos? ¿Y los otros qué? ¿De espectadores? Desde el punto de vista darwinista esto es —y con toda razón— completamente inaceptable. Ahora bien, esto destruye de raíz el monogenismo. Vale decir, el postulado —indiscutible para un católico— que todos los seres humanos descendemos de una primera pareja. De un hombre y una mujer concretos, históricos, reales.

El pecado original, en efecto—como enseña el Catecismo de la Iglesia Católica— es uno en su origen; es decir, cometido por un solo Adán. Y se transmite por generación, no por imitación. Es decir, no por copia, sino por descender genéticamente del primer hombre. A la manera de una enfermedad espiritual hereditaria.

El Magisterio de la Iglesia no se ha vuelto a pronunciar, en tono solemne, sobre este tema desde el año 1950 en la *Humani generis*: “Más tratándose de otra hipótesis, a saber, del llamado poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación. O bien, que Adán significa cierta pluralidad de protoparentes; ya que no se ve claro como esta sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un sólo Adán, y que difundándose a todos los hombres por la generación, es propio de cada uno de ellos”.

³⁸⁶ Cf. Diccionario de Teología Católica, col. 2.536. A. M. DUVARLE (Los sabios de Israel, París, 1946., 21), y algunos autores católicos, pretenden que la descendencia de toda la especie humana, partiendo de un tronco único, no parece contenerse en la revelación. El pecado original sería, propiamente hablando, no "una misteriosa transmisión de culpabilidad", sino "la privación hereditaria de la benevolencia divina manifestada primeramente, y como consecuencia, un estado de penuria, de dificultad y de tensión con respecto a Dios", "una caída hereditaria universal, que dependería, sin embargo, de muchas faltas libres independientes entre sí, y no de una sola falta. Según estos autores se podía salvar el dogma del pecado original hablando de una "unidad corporativa"; es decir, que las expresiones bíblicas que hablan de una sola pareja deberían interpretarse como unidad colectiva: Así como era costumbre en el oriente que un pueblo tomara el nombre de su progenitor —argumentaban estos autores—, como es el caso de Israel, de la misma forma, hablar de Adán sería hablar del "género humano", expresando el nombre de un supuesto progenitor, pero sin significar que se trató de uno solo. El argumento no parece concluyente ya que se hace una transposición de tiempos. Cf. FRAINE, J. de, Adam et son linage. Etude sur la notion de "personalité corporative" dans la Bible, 1959.

En los últimos años se han multiplicado los intentos de hacer compatible el pecado original y el pecado poligenista de la humanidad entendido en sentido sociológico como el ambiente sociocultural, a modo de espíritu objetivo configurado por estructuras de pecado que tienen su origen en innumerables pecados actuales –o no– a modo de espíritu objetivado, que infeccionan al hombre desde su infancia. El tercer dogma mariano, el privilegio de la Inmaculada Concepción de María, preservada por singular privilegio del pecado de los orígenes, contraído no por imitación, sino por propagación, es para el creyente una luz orientadora que impide caer en tan lamentable error teológico. De ahí la insuficiencia de los intentos de reinterpretación del dogma de la Inmaculada que expone el conocido mariólogo J. L. Bastero.³⁸⁷

Pero la investigación científica moderna de las hipótesis sobre los orígenes del hombre no va en la línea de monogenismo—poligenismo, sino más bien acerca de si el hombre procede de uno o varios stipes, troncos de homínidos pre-humanos, y parece favorecer — como vimos (por ejemplo, en la teoría de la “Eva africana”)- la hipótesis de una sola pareja humana originaria.

Lo único que atinan a decir –a coro y escandalizados– es que la idea de un Dios <<alfarero>> (que forma al hombre a partir del barro –polvo, “basar” o tierra rojiza), además de evidenciar una absoluta ignorancia científica, sería poco menos que una ofensa a Dios.

Pero esta imagen nunca tuvo la intención de describir <<científicamente>> un hecho, sino de expresar –a través de una metáfora– la realidad de un misterio absoluto. Y una metáfora muy hermosa, por cierto, y llena de ternura. Pues el alfarero, que es un artesano – como Jesús– moldea amorosamente su obra con sus propias manos (<<Tus manos Señor me hicieron y me modelaron>> (Salmo 118, 73). A diferencia del Gran arquitecto Masónico, que no entra en contacto con su obra, sino que sólo hace los planos, esto es, las leyes. Un Dios remoto, que no se <<entromete>> para nada en su obra, sería el único Dios aceptable (...) para los evolucionistas que no son explícitamente ateos.

El caso de Simpson, por ej., quien estaría dispuesto (...) a aceptar un <<Dios>> así, como <<incognoscible>> Causa Primera, en el caso de que existiera. Pero Dios no sólo da el Ser, sino que lo mantiene en la existencia y obra en el obrar de sus criaturas, segundo a segundo. Que todo subsiste en Él. Pues <<en Él vivimos, nos movemos y existimos>>.

Se olvidan, o jamás se enteraron, de que si los milagros son la expresión de la voluntad extraordinaria de Dios, las leyes naturales lo son de la voluntad ordinaria. Que ni un pájaro ni una hoja caen al suelo si Él no lo dispone. Que el universo aparece con la Creación y es conservado por la Providencia, para ser consumado en la Gloria.³⁸⁸

2.LAS HIPÓTESIS EVOLUCIONISTAS Y EL POLIGENISMO

387 Cfr. Virgen singular, Madrid 2001, C. III.

388 Cf. CASCIARO, MONFORTE, o. c, 445 (con bibliografía). El P. Luis Armendariz, uno de los colaboradores en la obra La Evolución, de la B.A.C., se pregunta si la vinculación entre monogenismo y pecado original: ¿es lo que de verdad enseñan esos dos textos bíblicos? (Gén 2, 7 y Rom. 5, 12) o, más bien lo que en ellos leyó el Concilio Tridentino rutinariamente... arrastrados (los padres del Concilio) por un hábito mental incontrolado... y la deficiencia de la exégesis científica de aquella época... (Todo lo cual) nos obliga a constatar que no podemos hoy compartir la lectura ingenua... de esos pasajes que se dio en el Concilio (de Trento). “...la lectura que el Concilio de Trento y la Humani Generis hacen del Génesis y de Pablo, ¿es suficientemente religiosa, suficientemente cristiana?”. Pareciera que no. Afortunadamente –según el autor– el Concilio Vaticano II vino a remediar esta grave falencia, sugiriendo una nueva visión del tema: El hombre original no es Adán sino Cristo. El paraíso original no se dio al comienzo (?) sino que tendrá lugar cuando el Señor venga (!). El pecado original habrá de ser, ante todo, indignancia (¿?) de ese Cristo y de ese futuro, y rechazo de ellos. Lo cual, si las palabras todavía significan algo, quiere decir lisa y llanamente que no tendríamos pecado original.

Según las declaraciones del Magisterio, aunque pueda defenderse la hipótesis de un evolucionismo moderado que deja a salvo la creación directa del alma por Dios (yo personalmente reitero mi perplejidad ante el peso de las objeciones en contra de su carácter científico)³⁸⁹, “cuando se trata de otra hipótesis, la del llamado poligenismo, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad. Porque los fieles no pueden abrazar la sentencia de los que afirman o que después de Adán existieron en la tierra verdaderos hombres que no procedieron de aquél como del primer padre de todos por generación, o que Adán significa una especie de muchedumbre de primeros padres. No se ve en modo alguno cómo puede esta sentencia conciliarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia proponen sobre el pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán y que, transmitido por generación, es propio de cada uno” (Pío XII, Enc. *Humani generis*, Dz. 3897).

El tono de la redacción literal de la encíclica *Humani Generis* fue interpretada por algunos autores como una indicación de inviabilidad puramente temporal del planteamiento poligenista en su compatibilidad con el dogma del pecado original, sin duda por el auge que iba adquiriendo la teoría del evolucionismo que se inclinaba, con raras excepciones, al poligenismo para explicar biológicamente los orígenes del hombre. De todo lo dicho surgió una corriente teológica que intentó explicar en calve poligenista el pecado original y –como consecuencia- a reinterpretar el dogma de la Inmaculada-. Es decir, esos autores, sostenían que el poligenismo y la doctrina católica sobre el pecado original eran totalmente conciliables.

Ya Teilhard de Chardin,³⁹⁰ desde su óptica de la paleontología evolutiva había planteado antes el tema del pecado original como un escollo objetivo del hombre moderno para aceptar la doctrina cristiana. En su pensamiento el pecado original se reinterpreta como un modo mítico de “expresar, transferir y personificar en un hecho histórico producido en un momento y en un lugar, la ley perenne universal de la defectibilidad que gobierna a la humanidad en virtud de su ser *in fieri*. En su concepción evolutiva del mundo no cabe un paraíso idílico prelapsario, sino que éste es el ideal al que el mundo tiende al final del ciclo evolutivo; la felicidad del Edén es el arquetipo de la felicidad última. Para este autor no se debe acudir a un pecado específico del pasado para encontrar la causa del origen de todos los demás pecados, pues al fin y al cabo, la ley del pecado no es sino el precio mismo del progreso y de la evolución como un movimiento cósmico y humano orientado hacia Cristo”, punto omega de la evolución ascendente y universal, desde el átomo, según la ley de complejificación creciente que culmina en un Cristo cósmico que sugiere un pancristismo de perfil gnóstico. La brillante obra de Teilhard, muy difundida en los ambientes eclesíásticos afectó poderosamente a un buen número de teólogos.

Según Karl Rahner, en su intento de interpretar la Cristología tradicional en el marco de una concepción evolutiva del mundo, Dios, actuando desde el principio en la evolución del cosmos habría potenciado la materia, para que desde ella y en ella surgiera el espíritu del hombre. Ya en su obra *El problema de la humanización*, exponía K. Rahner su teoría de la evolución humana.

389 En mis dos libros anteriores, publicados en 2001, recogía también no pocas objeciones a la teoría de la evolución, que an ido más en la última década, sesistemáticamente silenciadas por el “Establishment” científico y su poder mediático.

390 Sus obras más importantes son *Le mileu divin*, redactada en 1926 y *Le phénomène humain* (1938-1942). Además puede citarse *Equisse d’un univers personnel* (1937), *Le groupe zoologique humain* (1949), *Le coeur de la matière* (1950) y *Le Chrstitique* (1955). Este autor habla del pecado original en pequeños ensayos que han permanecido inéditos hasta el final de su vida, como por ejemplo, *Notes sur quelques représentations historiques possibles du péché originel*; *Réflexions sur le péché originel*; *Quelques vues générales sur l’essence du christianisme*.

Dios actúa en el mundo –explica nuestro A.- como fundamento –causa- trascendental de la evolución, actuando y potenciando las causas segundas intramundanas de orden categorial, impulsando así la creación, desde dentro, para autotranscenderse. De este modo la criatura puede rebasar su propio límite y genera algo distinto y superior como es el hombre. Dios potencia y dinamiza así la creación para que se autotranscenda activamente.

De esta forma Dios crea -dice Rahner- al hombre entero, y no sólo el alma, desde los prehomínidos, que ven así cómo su causalidad propia queda superada desde dentro por la acción creadora de Dios. Ellos se sitúan en el nivel de la causalidad categorial, mientras que Dios lo hace desde la causalidad trascendental. Así el hombre se eleva por encima de la causalidad biológica de la reproducción, de modo que cuando surge la persona surge algo nuevo, singular e irreplicable. No es preciso, por tanto, recurrir a la causalidad inmediata de Dios para crear el alma, como dice *Humani Generis*, lo cual supondría –afirma falsamente- caer en un dualismo hoy en día inaceptable. Rahner explica de esta forma la hominización (aparición del primer hombre) y la generación de todo hombre por parte de sus padres. Esta posición abre el camino a la práctica negación de la escatología intermedia.

Estas mismas ideas aparecen también expuestas en su obra *Curso fundamental de la fe*, en la que viene a decir lo que no hemos de entender la materia y el espíritu humanos como dos elementos yuxtapuestos, sino que el hombre es una unidad primordial que precede a la distinción de sus elementos. El hombre es espíritu en cuanto está referido al ser en general, y su fundamento uno, llamado Dios. Por ello, el hombre se siente introducido en el misterio absoluto. Pero ese encuentro del hombre consigo mismo en el espíritu se desarrolla inseparablemente en conexión con la materia y lo particular, de modo que el hombre es, en sí mismo, alteridad extendida temporalmente en el proceso evolutivo, entendido de modo parecido a Teilhard de Chardin.

3. CREACIÓN INMEDIATA DEL ALMA PARA “ESTE CUERPO”. ESTADO DE JUSTICIA ORIGINAL, PECADO DE LOS ORÍGENES, ORIGINAL Y ORIGINADO. EL DOGMA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN, FARO DE LUZ ORIENTADORA PARA LAS CIENCIAS DE LOS ORÍGENES.

Ahora bien, el magisterio no ha hablado nunca de una creación mediata del alma, sino de creación inmediata. Es metafísicamente imposible que de algo material (que posee partes extensas en el espacio) surja algo espiritual o simple como es el alma. Habría que hablar, más bien, de una discontinuidad, ya que aparece algo nuevo y trascendente, como es el alma, que es simple y que carece de partes extensas. (La GS del Concilio Vaticano II afirma que el alma es irreductible a la materia (GS 18)).

Sto. Tomás advertía que el alma no se puede generar a partir de los padres, porque no se puede dividir y lo explicaba sólo como una creación directa de Dios. Pero, por ello, ni Dios mismo puede sacar el alma de la materia, porque sería negar a ésta y sustituirla por el alma.

La aparición del hombre supone un salto cualitativo en la evolución, hay epigénesis “*novitas essendi*”, aparece el hombre, aparece algo decisivamente nuevo: aparece la inteligencia y la libertad. Tenemos siempre la tentación de pensar que el primer hombre fuera medio primate. Pero no es así. Si es hombre, tiene inteligencia. Y no podemos confundir inteligencia con técnica.³⁹¹

No se puede aceptar tampoco que, para salvar la continuidad del proceso evolutivo, se afirme que la materia, en un determinado momento de la evolución, exige la creación del

³⁹¹ Sobre este tema he escrito ampliamente en *Metafísica de creación y ciencias de la evolución*, Pamplona 2001; *El misterio de los orígenes*, Pamplona (Eunsa) 2001, III parte. El presente “Breve tratado” es más crítico que los anteriores respecto al evolucionismo.

alma. No se puede decir que la creación y la encarnación sean dos momentos de un único proceso, pues con ello se compromete la gratuidad del orden sobrenatural.

De hecho, la creación ha sido realizada en Cristo y para Cristo (Ef 1,1-10; Col 1,19-20) pero la creación tiene lugar por una causalidad eficiente que tiene a Dios como sujeto único (Dz 800) y la encarnación (o la gracia) supone ya, como afirma Rahner, la entrada diferenciada de las Personas divinas en la historia (que él califica como causalidad quasi-formal).

K. Rahner quiere salvar la gratuidad de Cristo, pero al ponerlo como meta y fin de la realidad mundana en cuanto momento interno y necesario de agradecimiento de Dios al mundo, no es posible ya distinguir entre lo natural y lo sobrenatural. Todo es gracia; y, si todo es gracia, nada es gracia.

M. Flick y Z. Alszeghy³⁹² profesores de la Universidad Gregoriana -cuyo pensamiento influyó tanto, por el prestigio de la cátedra en la que enseñaron tantos años-, según su propia confesión -muy influidos también por la tesis de Rahner, en relación con el pecado original originante-, escriben que “la situación de la humanidad, tal como se describe en Rom 1-3, podría llevarnos a identificar el pecado original originante con el prevalecer del pecado en la humanidad, es decir, con el pecado del mundo. Al mismo tiempo se aprecia en ellos una cierta resistencia a desprenderse del carácter fundante de la culpa primera escriben, “en este océano de culpas la primera tiene una importancia especial, pues no es simplemente primera en el orden cronológico, sino que señala un comienzo absoluto, dando origen a un salto cualitativo en la condición humana, en orden a sus relaciones con Dios, de modo tal que el hombre que está llamado y dotado de capacidad al principio para una evolución sobrenatural, ha introducido culpablemente un impedimento con el pecado, trastocando el orden primigenio.

En cuanto al estado de justicia original (y los dones preternaturales) lo consideran no un estado formalmente diferente del actual, no fue un hecho histórico, sino virtual, es decir, una promesa hecha por Dios a Adán de enriquecerlo con sus dones, en el caso de que responiera positivamente a su proposición de amistad”. “El estado paradisiaco, concebido como una posesión real de una virtualidad no manifestada fenomenológicamente, satisface todas las exigencias, tanto de la visión evolucionista del mundo, como de lo que la fe enseña sobre la responsabilidad del hombre en su propia miseria”

“La miseria innata de la condición humana –dicen– llamada en terminología escolástica “pecado original originado”, puede definirse como la alienación dialogal respecto a Dios y a los hombres, determinada por la participación fallida de la vida divina, que a su vez es producida por una libre iniciativa humana, anterior a toda toma de actitud de cada uno de los miembros de la humanidad actual. Y la causa de esa incapacidad dialogal es el pecado del mundo, que debe ser remitido por Dios mediante una especie de perdón.

La hipótesis de estos autores “abandona la noción de primer padre, pero afirma la de un primer pecado individual. Sin embargo, ambas cosas están unidas en la Sagrada Escritura y en la enseñanza doctrinal. Si se admite la libertad de interpretación en un caso, no debería haber dificultad para ejercerla en el otro”. Esta posición ignora, además, algunos elementos necesarios al dogma católico. Nunca se dice explícitamente que el estado original enseñado por Trento es indebido y no de una explicación de la necesidad del bautismo de los niños.

Para Piet Schoonenberg -uno de los autores del Catecismo holandés- el pecado original originado es el estar situado en un ambiente de pecado causado por los pecados actuales de la humanidad sobre cada hombre, que le produce una imposibilidad –asumida por todo

392 FLICK, M., -ALSZEGHY, Z., Il peccato originale, Brescia 1972.

hombre libremente con posterioridad— de amar a Dios y al prójimo, con la consiguiente impotencia de orientarse de modo pleno hacia el bien. Este planteamiento conduce a que desaparece la distinción entre el pecado actual y el pecado original pues este no viene a ser más que la concreción histórico—existencial de aquél.

Las tesis de otros autores -Hulbosh, Dubarle, A. Vanneste, D. Fernández, A. de Villalmonste-³⁹³ son, con diversos matices, coincidentes en negar que el pecado original originado sea una realidad distinta del pecado actual. La necesidad del bautismo de los niños sin uso de razón, incapaces de pecado personal, no cabe reinterpretarla con el recurso de un pecado personal virtual, pues no sería verdadero pecado hasta su actualización en la edad de la discreción.

Estos autores confunden el “ambiente de pecado” —que de algún modo induce a pecar a los hombres— con el pecado original que Schoonenberg, entre otros autores, introdujo el Catecismo holandés³⁹⁴. En general, suelen estos autores negar valor dogmático a la definición tridentina en sí misma, a no ser que sea reinterpretada en clave desmitologizante. Consideran que repugna con la idea de evolución la visión de un hombre primitivo dotado de integridad e inmortalidad. Es decir, niegan el estado de justicia original de una pareja primordial.

Adán sería símbolo de la humanidad (nombre colectivo) dominada por el ambiente pecaminoso —educación y ejemplo inductores del mal— que afectaría intrínsecamente a cada sujeto personal en cuanto constituido por las relaciones interpersonales. Por su condición pecaminosa, el mundo impide que el individuo llegue a una justa percepción de los valores morales y religiosos y que reciba la gracia, con la cual podría vencer la fuerza del pecado, ya que dicha gracia se recibe ordinariamente mediante la acción de los demás. Privado así de ayuda, el hombre es llevado necesariamente a pecar. Ese ambiente pecaminoso está formado por las culpas de todos los hombres (*peccatum mundi*), simbolizadas por la de Adán o integrándose en un todo con ésta. El pecado original equivaldría, pues, a la incapacidad en que se encuentra la criatura de realizarse moral y sobrenaturalmente en cuanto situada en un mundo y en una humanidad pecadores.

Juan Pablo II expone en su catequesis la clarificación conceptual que hace la *Reconciliatio et poenitentia*, al distinguir el pecado original del pecado del mundo. El pecado original es contraído, no cometido, como propio de cada uno y tiene —analógicamente— razón de “culpa” en cuanto, por vía de generación, enlaza con la voluntad de Adán, cabeza de estirpe humana (el cual perdió para sí y sus descendientes el don gratuito de justicia original). El “pecado del mundo”, es consecuencia del ambiente pecaminoso causado por el pecado original y los personales que fueron siguiendo “como una invasión de pecado”. El nuevo Catecismo lo resume bien: “Las consecuencias del pecado original y de todos los pecados personales de los hombres confieren al mundo en su conjunto una condición pecadora, que puede ser designada con la expresión de S. Juan: “el pecado del mundo” (Jn. 1, 21). Mediante esta expresión se significa también la influencia negativa que ejercen sobre las personas las situaciones comunitarias y las

³⁹³ Una amplia exposición de las tesis de cada uno de ellos y del intento de reinterpretación del dogma de la Inmaculada Concepción, con bibliografía de sus obras y de las réplicas críticas, ofrece J. L. BASTERO, *Virgen singular y La reflexión teológica mariana en el s. XX*, Madrid, 2001, 135-170.

³⁹⁴ Cfr. C. POZO, *Correcciones al Catecismo holandés*, Madrid, 1966. Es muy clarificadora, en orden a evitar el confucionismo dominante, la distinción que se hace de tres sentidos de la expresión de moda “pecado social”, en la *Reconciliatio et poenitentia*, n. 16.

estructuras sociales que son fruto de los pecados de los hombres (cfr. *Reconciliatio et poenitentia*, n. 16)”³⁹⁵.

El concilio de Trento (sesión V), a veces sigue a la letra las definiciones antipelagianas de los sínodos de Cartago y de Orange. Nuestros primeros padres (el Decreto dice: *Primum hominem Adam*), en el paraíso terrenal –por tanto, en el estado de justicia y perfección originales– pecaron gravemente, transgrediendo el mandato divino. Debido a su pecado perdieron la gracia santificante; perdieron, por tanto, además, la santidad y la justicia en las que habían sido constituidos desde el principio, atrayendo sobre sí la ira de Dios. Consecuencia de este pecado fue la muerte como nosotros la experimentamos. El Tridentino condena la doctrina de que Adán perdió para sí sólo, y no también para nosotros, la justicia y la santidad que había recibido de Dios; y aquella otra de que Adán transmitió a sus descendientes únicamente la muerte y los sufrimientos corporales, pero no la “culpa” del pecado. Positivamente enseña que el pecado, que es muerte del alma, se propaga de Adán a todos sus descendientes por generación, no por imitación, y que es inherente a cada individuo: *inest unicuique proprium*. Tal pecado se borra por los méritos de la redención de Jesucristo, los cuales se aplican ordinariamente tanto a los adultos como a los niños por medio del sacramento del Bautismo. Por eso, aún los niños recién nacidos reciben el bautismo para remisión de los pecados.

Juan Pablo II puntualiza: “En este contexto aparece claro que el pecado original en ningún descendiente de Adán tiene el carácter de culpa personal. Es la privación de la gracia santificante en una naturaleza que, por culpa de los progenitores, se ha desviado de su fin sobrenatural. Es un “pecado de la naturaleza”, referible sólo analógicamente al “pecado de la persona”. En el estado de justicia original, antes del pecado, la gracia santificante era como la “dote” sobrenatural de la naturaleza humana. En la “lógica” interior del pecado, que es rechazo de la voluntad de Dios, dador de este don, está incluida la pérdida de Él. La gracia santificante ha dejado de constituir el enriquecimiento sobrenatural de esa naturaleza que los progenitores transmitieron a todos sus descendientes en el estado en que se encontraban cuando dieron inicio a las generaciones humanas. Por esto el hombre es concebido y nace sin la gracia santificante. Precisamente este “estado inicial” del hombre, vinculado a su origen, constituye la esencia del pecado original como una herencia (*peccatum originale originatum*, como se suele decir)”³⁹⁶.

Estos autores intentan vanamente integrar el dogma de la Inmaculada en su interpretación desmitologizada del pecado original. En síntesis afirman que la “significación profunda” del dogma del pecado original, consiste en la universalidad del pecado, de modo tal que “el dogma de la Inmaculada Concepción confirma la universalidad del pecado, al modo como la excepción confirma la regla, ya que no se trata de una universalidad metafísica, sino histórica”.

La Inmaculada Concepción significaría la no inserción de María en ese mundo de pecado por una gracia protectora de esa situación (Schoonenberg). Por eso María es la toda pura, la toda santa. Ella ha logrado el triunfo más completo y más pleno sobre el pecado y sobre Satanás. En ningún momento de su vida ha sido mancillada por el menor pecado. No es necesario de distinguir, y todavía menos de separar el pecado actual y el pecado original.

Pero el sentido literal y evidente de la definición dogmática de la bula *Ineffabilis Deus* conlleva la existencia del pecado original originado como una realidad teológica dogmática

³⁹⁵ CEC, n. 405. La Audiencia General del 5–XI–1986 fue dedicada íntegramente a este tema de la dimensión social del pecado personal y al concepto bíblico “pecado del mundo” (Jn. 1, 29), que no puede identificarse con el pecado original.

³⁹⁶ Audiencia General, 6–X–1986.

(distinta del pecado actual) y su inmunidad en María desde el primer instante de su concepción.

No basta decir que el hombre necesita de la redención de Cristo porque nace con una carencia de gracia (y en este sentido se podría identificar el pecado original a esta carencia), sino que se debe afirmar que el pecado de origen es un verdadero pecado -contraído, no cometido- aunque distinto del pecado actual, causado por una falta primigenia. Es decir, el pecado original originado produce en todo hombre la privación de la santidad y de la justicia original y, por tanto, acarrea el estado de enemistad con Dios. El Magisterio ha utilizado desde hace siglos para expresar su realidad catastrófica: *mors animae*.³⁹⁷

El sentido literal y evidente de la Bula definitoria de la Inmaculada conlleva la existencia del pecado original originado, e, in recto, trata de su preservación en María desde el primer instante de su concepción, por una gracia singular divina en atención a los méritos de Cristo.³⁹⁸

He aquí una de las funciones de los dogmas marianos: destruir los errores promovidos por la antigua Serpiente que desvía a los hombres del camino de la bienaventuranza.

CAPÍTULO IV

Evolución y Creación (2)

EL EVOLUCIONISMO ANTICREACIONISTA, NUEVA RELIGIÓN INMANENTISTA, MODERNA VERSIÓN DE LA ANTIGUA GNOSIS.

INTRODUCCIÓN.

La discusión sobre el evolucionismo se ha visto viciada desde los tiempos de Darwin por la radicalidad tanto de las posturas de los fundamentalistas, que no quieren ver a Dios ceder un ápice de su poder, como de los materialistas que se niegan “a priori” a admitir a un Creador, aunque revistan su negación en pretendidas razones científicas más falsas que Judas. Chesterton escribió en *Ortodoxia* que “el cristiano goza de entera libertad para creer que en el universo existe una considerable porción de orden fijo y desarrollo inevitable. Pero al materialista no le está permitido dar entrada en su impecable máquina a la más leve mota de espiritualismo o milagro”. Para no criticar sólo una parte, sería preferible quizá acudir a lo dicho por Einstein: “la ciencia sin religión está coja; la religión sin ciencia está ciega” ³⁹⁹.

Aunque la teoría de la evolución transformista de la ameba al hombre a partir de la materia, por selección y adaptación, se presenta hoy, por buena parte de la comunidad científica, como definitivamente adquirida y científicamente probada, son, sin embargo, cada vez más los autores que rechazan no sólo su versión naturalista mecanicista -un proceso de selección, sin finalidad, “por azar y necesidad”-; sino que no faltan, y en número creciente, quienes niegan que cualquier evolucionismo transformista, incluido el finalista -que admite, e incluso postula, la creación- tenga fundamento científico. En el año 2009 del Centenario de Darwin sentí la necesidad de exponer de modo global y sintético el estado de la cuestión sobre el binomio evolución-creación⁴⁰⁰, a la luz de mi reflexión en

³⁹⁷ Cf. II Concilio de Orange, can. 2 (D 372); Concilio de Trento, sessio V, Decreto sobre el pecado original, can. 2 (D 1512).

³⁹⁸ Cf. D 2803. Cfr. J. BASTERO, *Ibid.*

³⁹⁹ *Evolution of Physics*, Nueva York, 1938.

⁴⁰⁰ Cfr. J FERRER ARELLANO, *Evolucion y creación. Ciencias de los orígenes, hipótesis evolucionistas y Metafísica de la Creación*. Pamplona, Eunsa, 2010.

los años transcurridos desde la publicación de mis dos anteriores libros sobre el misterio de los orígenes⁴⁰¹. He seguido desde entonces (2001) atentamente el debate, especialmente vivo en Estados Unidos, entre el neodarwinismo y el reciente e influyente movimiento “Intelligent Design” (ID); y he conocido mejor las numerosas objeciones estrictamente científicas –no religiosas o bíblicas- de muchos especialistas recientes de gran competencia científica –ajenos al ID- al transformismo metaespecífico inaugurado por Darwin (sus precedentes apenas tuvieron eco ni pretensiones científicas)⁴⁰². Me parece poco honesto ningunearlas y ocultarlas, como se hace con reiteración, sin rebatirlas desde la ciencia y no desde la arrogancia autosuficiente de quien las silencia, ignora; o -lo que es peor- pretende imponer la “hipótesis de la evolución transformista” como un dogma cuasi-religioso, como una nueva versión de la antigua gnosis. Tal es el tema de esta aponencia.

1. CIENCIA, FILISOFÍA Y REVELACIÓN BÍBLICA.

El descubrimiento de Dios creador se sitúa fuera de la ciencia empírica y, en cuanto tal, no puede ni probarse ni negarse con las metodologías de la ciencia. Ella sólo suministra hechos empíricamente constatables, que son el irrenunciable punto de partida del razonamiento metafísico a la luz de la experiencia ontológica del ser del ente sensible. Es ella la que ofrece al hombre, finito, pero abierto a la infinitud del ser, la posibilidad de oír la Palabra de la Revelación bíblica de Dios del Sinaí y del Calvario, Logos y Amor encarnado, luz de vida que nos libera de las sombras de la muerte.

Sostengo que los datos más fiables de las ciencias de los orígenes, se admita o no –o más o menos- la hipótesis del evolucionismo, contribuyen a reforzar el punto de partida experimental intramundano –no hay otro- que conduce inexorablemente –salvo “desatención culpable” (J. Pieper)- a la inferencia de Dios creador; y a una antropología personalista –subyacente en la Biblia- en Él fundada, como exigencia inteligible, que es –siempre y sólo-, de orden metafísico. No hay pruebas físicas ni matemáticas de Dios. La ciencia positiva experimental es –debe ser- metodológicamente “atea”. Aunque –entiéndase bien- no es posible hacer ciencia, ni ejercitar cualquier actividad propiamente humana, sin el presupuesto de la apertura trascendental de la persona humana al ser del ente, que remite por inferencia causal a “Aquél que es” (YHWH, Ex 3, 15), el mismo que se reveló a

401 En el libro recientemente publicado (nt.2) actualizo algunas propuestas que sobre estos temas publiqué en ediciones Eunata, Pamplona, en colaboración con Jose María Barrio, –al que encomendé la redacción de la segunda parte del libro sobre el sentido ético de la Creación ¿Evolución o Creación? Respuesta a un falso dilema; Pamplona 2001. El misterio de los orígenes, Pamplona Eunsa, 2001 (cuya III parte está dedicada a esta misma temática de la evolución).

402 La intuición de Darwin –y con él, aunque sea menos famoso, de Wallace- sobre la importancia de la selección natural actuando sobre pequeñas variaciones de la especie que se forman casualmente (los llamados errores en la replicación de DNA, según la síntesis moderna), no puede explicar los “saltos cualitativos” –la emergencia de lo nuevo- en la escala óptica emergente. La selección sólo puede favorecer lo que ya existe. La evolución no es un principio creativo que explique la formación de algo verdaderamente nuevo, como la aparición de la vida, de muchas especies, y sobre todo del hombre. Algunos estudiosos, en número creciente en la última década, por razones científicas, no religiosas, bien la niegan (“un cuento de hadas para adultos”), bien la admiten sólo para la microevolución. La casualidad de pequeñas variaciones (o mutaciones), no podría explicar en tiempos relativamente cortos la formación de estructuras bastante complejas y las grandes direcciones evolutivas de los vertebrados. El hombre, de modo especial, no se puede considerar un producto necesario y natural de la evolución. El elemento espiritual –la inteligencia y la libre voluntad, los sentimientos...- que lo caracteriza no puede surgir de las posibilidades de la materia. Es eso lo que marca la diferencia entre el hombre y el animal, que algunos se empeñan en ignorar (recuérdese el proyecto “gran simio” de Singer y Cabalieri, aprobado por el parlamento español).

Moisés en el Sinaí, cuyo Unigénito nos habló, al llegar la plenitud de los tiempos, en el rabi Jesús de Nazaret, de la estirpe de David según la carne, nacido de Mujer (cfr. Gal 4,4; Hb 1,2; Rm 1,3).

Los problemas de la teoría de la evolución no se dirimen entre la ciencia y la fe, sino en el seno de la racionalidad que pretende reducirse a un solo tipo sin respetar su pluralidad metódica. En un discurso en la Sorbona en el año 1999, Benedicto XVI destacó que un punto central de este debate es la pretensión de presentar la evolución como una teoría de la totalidad convirtiéndola en una filosofía primera al modo de la metafísica, más allá de su capacidad, ampliamente admitida, para explicar procesos biológicos. La evolución se presenta entonces de tal manera que se imposibilita decir algo que vaya más allá de lo que la ciencia nos dice sobre lo real. Pero la identidad que se descubre entre el Logos y el Amor, excluye que cualquier explicación global de la realidad que no esté en condiciones de explicar racionalmente un ethos del amor pueda constituirse como saber filosófico.⁴⁰³

El “cientificismo sin alma” cree que nuestra biología puede desvelar por completo el misterio de la vida humana, ofreciendo explicaciones puramente científicas del pensamiento, el amor, la creatividad humanos, de la ciencia moral e incluso de nuestra fe en Dios, como meros “fenómenos cerebrales”. Hay incluso quien dice haber hallado en el cerebro humano el “módulo de Dios”, a cuya actividad atribuyen las experiencias religiosas o místicas. Los bioprofetos -como R. Dawkins- nos dicen que estamos en camino hacia una nueva fase de evolución, hacia la creación de una sociedad posthumana basada en la ciencia y la tecnología. La amenaza a nuestra condición humana proviene hoy no tanto de la creencia en la transmigración de las almas en la vida futura, como de la negación del alma en esta vida; no de que se crea que tras la muerte los hombres pueden convertirse en búfalos, sino de que se niega toda diferencia real entre unos y otros, como observa caústicamente Leon R. Kass.⁴⁰⁴

2. EL EVOLUCIONISMO TRANSFORMISTA, DOGMA FUNDAMENTAL DE UNA NUEVA RELIGIÓN LIBERADA QUE SUSTITUYE LAS ESCRITURAS DE LOS AUTORES BÍBLICOS.

403 Benedicto XVI insiste, de modo recurrente, en la línea de su polémico discurso de Ratisbona, que no deberíamos apoyarnos sólo en la capacidad de la razón científica para explicarlo todo. Fe y razón van juntas, se complementan mutuamente: la racionalidad de la materia abre una ventana al Espíritu Creador: a la Metafísica creacionista, a la que no debe renunciar; y ésta abre el camino, -a su vez- a la fe bíblica en la creación de la revelación judeo cristiana, capaz de abrirse al logos del mundo griego, cuya fecunda simbiosis comenzó, no sin una especial Providencia divina, con los libros sapienciales veterotestamentarios del judaísmo de la diáspora.

404 “La aparición de un sentido y de un significado –de la vida, por tanto- está unida a un tipo de complejidad superior a la materia”, escribe R. SPAEMANN (“¿Navaja de Ockham o clave de Bach?”, *Avvenire*, 3-IX-2009). “También cuando el resultado no es nada complejo, sino absolutamente simple: es la interioridad. La vida no es un estado de la materia, sino el ser de un viviente. “Vivere viventibus est esse. Si no queremos traicionar la ciencia y la comprensión de nosotros mismos, hemos de permanecer fieles a las dos visiones del mundo, esto es, el de las ciencias naturales y el de las del espíritu” (...) “Hace unos años se descubrió en una partitura para violín de Bach el doble código: si se asocia a cada diesi (medio tono) una letra del alfabeto latino y se ponen juntas las primeras notas de cada compás, se tiene la siguiente frase: “Ex Deo nascimur, in Cristo morimur, per Spiritum Sanctum reviviscimus” se puede descubrir un mensaje oculto en la bellísima música de la partitura del genio de Leipzig. “Quien se abre a la dimensión de lo Absoluto y se deja provocar por el antiguo rumor sobre la existencia de un Dios creador, descubrirá un mensaje en un código totalmente diverso al mensaje de la ciencia sobre el origen de las formas vivientes, incluido el hombre, que no se deja reconducir al primero de ningún modo”, aunque el primero tenga ya su propia belleza que no teme investigar y admirar. “Pero de dónde provenga la Belleza y qué signifique que algo es hermoso, eso sólo lo podrá captar por medio del segundo mensaje”.

No son pocos los que, seducidos por el prestigio de la ciencia de la evolución, consideran ésta como un absoluto que todo lo explica, a modo de “religión liberada” —un mito de sustitución— que sustituye la Escrituras de los autores bíblicos, capaz de responder a todos los interrogantes, incluso al del sentido último de la vida. Algunos profesan el nuevo dogma con un pathos religioso que recuerda a los “beatos” teilhardianos de los años 60, que hacen de la evolución algo así como el dogma fundamental de una nueva religión en el que debe creerse con un apriorismo anticientífico que sustituiría al viejo dogma bíblico y metafísico de la creación por caduco e incompatible con “la ciencia”. El hombre es un animal incurablemente —constitutivamente— religioso. En una atmósfera científicista, crudamente materialista, simplemente, no puede sobrevivir. Por eso toda época de materialismo clásico sucede lo que Spengler denominaba segunda religiosidad: un mito de sustitución. Y el evolucionismo va a ser uno de los pilares de esta nueva religión. Ha surgido una fe cuasi religiosa fundada en el evolucionismo antireacionista: la nueva religión atea, tipo “New Age”, última versión de la kábala y de la antigua gnosis.

El hombre —escribo en mi Filosofía de la Religión (Palabra, 2001)— se encuentra en permanente situación de apertura, al menos implícita, al carácter trascendental y absoluto del ser —al poder de la “deidad”, en terminología zubiriana— en virtud de la experiencia ontológica del ser del ente, implícito en cualquier experiencia propiamente humana (haciéndola posible). Si se cierra culpablemente al descubrimiento explícito del Absoluto trascendente que funda el universo de los entes relativos y finitos se inclinará, con una actitud religiosa desviada, a absolutizar al mundo en su totalidad o en alguno de los reflejos especulares del Creador, único Absoluto trascendente. La aspiración tendencial del dinamismo del hombre, que radica en su apertura religada a Dios, se orientará entonces hacia mitos de sustitución, a los que se exige una absoluta, íntegra y total sumisión, absolutizando lo relativo. Se explica así como se ha ido sucediendo, a lo largo de la historia, el culto a la naturaleza, a la razón, a la libertad, a la sociedad, a la clase, la raza, el progreso, etc... Es el ateísmo religioso positivo de sustitución. Peregrino de lo absoluto (Pascal) el hombre necesita apoyarse en seguridades absolutas, en sus juicios y decisiones. Podrá suprimir —con un rechazo más o menos culpable— el verdadero objeto de su “religio” —de su constitutiva dimensión religiosa—, pero jamás podrá extirpar totalmente la impronta subjetiva del Creador en su “imagen creada” (a saber, la vivencia del absoluto a menudo no explícitamente consciente) de este objeto. En una palabra: la “religio”. Por eso, antes o después tenderá a absolutizar algún aspecto de su experiencia en el mundo, divinizándolo —absolutizando lo relativo— en la medida en que se cierre —con mayor o menor culpabilidad— a la vía de la trascendencia que conduce al reconocimiento del absoluto Trascendente y Creador.

Si se pierde la trascendencia —por el olvido del ser del ente—, surge el ateísmo como forma de religión intramundana, la veneración del hombre por sí mismo. La antigua religión cósmica de la naturaleza, expresada en el mito de la eterna circularidad —que reaparece en Nietzsche— y vivida en el mito que la hace salvíficamente presente, es ahora sustituida por la religión técnica; la divinización del hombre, tras la divinización de la naturaleza.

Que la teoría de la evolución antireacionista está cargada de religiosidad —en no pocos de sus defensores— ya ha sido señalado por numerosos autores. Edwin Conklin, por ej., que fue profesor de Biología de la Universidad de Princeton, decía que “el concepto de la evolución orgánica es altamente apreciado por los biólogos, para muchos de los cuales es un objeto de genuina devoción religiosa, porque la pueden considerar como un principio

integrador supremo⁴⁰⁵. Esta es probablemente la razón de por qué, la rigurosa crítica metodológica empleada en otras áreas de la Biología, no ha sido aplicada todavía en la especulaciones evolucionistas”.

Julián Huxley, que fue el primer director de la Unesco, dice al respecto de esto: “Una religión es esencialmente una actitud ante el mundo como un todo. Es por eso que la evolución, por ejemplo, puede ser un principio tan poderoso para poder coordinar las creencias y esperanzas del hombre, como la idea de Dios lo fue en el pasado.⁴⁰⁶

“...la visión evolucionista nos está capacitando para discernir los lineamientos de una nueva religión que, podemos estar seguros, surgirá para servir a las necesidades de la era que se avecina”.⁴⁰⁷ Es decir: la religión inmanentista sin trascendencia creadora que — según anuncian los profetas— será la propia de la nueva era (New Age).

“La unificación de las tradiciones en una sola combinación (pool) de experiencia, conciencia y propósito, es el prerrequisito necesario para promover mayores progresos en la evoluci

ón humana”

“Por consiguiente, aunque la unificación política en alguna forma de gobierno mundial sea requerido para el logro definitivo de esta meta, la unificación en las cosas de la mente no sólo es también necesaria, sino que puede allanar el camino para otros tipos de unificación”.⁴⁰⁸

Estas cosas -que parecen estar inspiradas en logias masónicas en búsqueda del gobierno mundial, que fueron escritas hace más de 60 años- no se publicaron hasta en la década de los ochenta del pasado siglo, para evitar la resistencia que hubieran podido provocar todavía en los años cincuenta.⁴⁰⁹

Un ejemplo paradigmático de este “cientificismo absoluto” lo ofrece el conocido investigador americano Edward O. Wilson, profesor de Harvard, autor de varios bestsellers, que propone en su ensayo, que titula significativamente “Consilience”⁴¹⁰, poner en el centro de todo la biología evolutiva como principio integrador de todos nuestros

405 Edwin CONKLIN, *Man Real and Ideal*, Scribner, 1943, 147. “Es como una religión de la ciencia que el Darwinismo cautivó y sigue cautivando las mentes de los hombres... La teoría darwinista ha llegado a ser una ortodoxia, predicada por sus adherentes con fervor religioso y puesta en duda —según los darwinistas, sólo por unos pocos extraviados, imperfectos en ñe científica”. Marjorie GRENE, *Encounter*, Noviembre de 1959, 49.

406 Julián HUXLEY y Jacob BRONOWSKY, *Growth of Ideas*, Prentice Hall. Inc., 1986, 99.

407 Ref. 4. 260.

408 Julián HUXLEY, “A New World Visión”, *The Humanist*, Vol. 39, Marzo de 1979, 35. (Este artículo fue mantenido en secreto por la UNESCO, durante aproximadamente 30 años, antes de que *The Humanist*, fuera autorizado a publicarlo).

409 En el momento en el que el darwinismo materialista se derrumba inexorablemente en todas partes al no poder enfrentar ya la montaña de objeciones científicas que se han acumulado en los últimos 50 años —en especial en la última década—, debe recurrir a la supresión del debate y a la imposición forzosa de sus dogmas en los planes de estudio, para poder sobrevivir imponiendo una cosmovisión típica de siglo XIX. “Estamos otra vez en el siglo IV antes de Cristo: los enemigos son los sofistas. Estamos otra vez en el siglo I de nuestra era: los enemigos son los doctores de la ley. Los pescadores y campesinos derrotarán, una vez más, a la caterva de pseudo-doctores que pretenden demostrar que somos poco más que unos animales mostrencos, originados por los accidentes fortuitos de la evolución, sin propósito y sin designio, clausurados a toda apertura hacia lo trascendente y destinados simplemente a sobrevivir, gracias a una lucha despiadada con nuestros semejantes, para alcanzar el glorioso destino de la satisfacción animal, de los elementales instintos por el sexo y la pitanza”. (R. LEGUIZAMÓN, *La ciencia contra “la fe”*. Buenos Aires, 2001, 35.

410 E. O. WILSON, *Consilience*. La unidad del conocimiento. Trad. Circulo de lectores, Barcelona 1999.

conocimientos, en un nuevo intento de lograr la vieja aspiración de los jónicos, en los inicios de la filosofía griega, que buscaban el arjé, el principio explicativo de todo lo real más allá del mito.

“¿Podrían ser —se pregunta Wilson— la Sagradas Escrituras sólo el primer intento culto de explicar el universo y de hacernos significantes en él? A los autores bíblicos se les ha escapado la más importante de todas las revelaciones, porque no hablan de evolución. (...) Quizá la ciencia es una continuación, sobre un terreno nuevo y mejor probado, para conseguir el mismo objetivo. Si es así, entonces en ese sentido la ciencia es religión liberada y gran escritura” (pp. 13—14).

Estamos ante un caso particularmente significativo del científicismo absoluto y excluyente, que pretende juzgar toda la realidad utilizando como metro la ciencia natural. Es cierto que el pensamiento, la libertad, la decisión moral, e incluso las experiencias místicas del hombre, —“corpore et anima unus”— se encuentran entrettejidos con neuronas, genes y carbohidratos. De ahí su apariencia de verdad. Pero el materialismo científico es falso porque sostiene que no somos nada más que neutrones, genes y carbohidratos; eliminando “a priori” cualquier dimensión trascendente a lo material que de cuenta de las exigencias inteligibles del comportamiento humano. Ciencia natural, ciencias humanas, humanidades y teología representan perspectivas diferentes y complementarias. Ni siquiera existe un modo único de relacionarlas. La riqueza de las dimensiones de la vida humana lo impide” 411.

3.EVOLUCIONISMO Y GNOSIS.

Frente a la Revelación auténtica de Dios, la antigua serpiente ha puesto en circulación desde el principio, desde la tentación a Eva, una “revelación” falsa. Esta corriente de negaciones, esta corriente de mentiras que, como un río, la vieja serpiente ha vomitado “de su boca”, con intención de arrollar a la Mujer (María y a la vez la Iglesia) (cfr. Apoc. 12,15), va recorriendo de una manera creciente toda la historia y ha ido creciendo como un parásito a la sombra de la verdadera Revelación. Esa corriente multiforme es conocida como “la gnósis”. Se trata de un remedo de aquella, y así como la Revelación Divina puede ser acogida sólo con la Fe sobrenatural, así “la gnósis” se presenta como otra fe de signo contrario, aunque camuflándose a menudo con los atributos del “saber” y de la “ciencia”.

La gnósis no es un sistema unitario de ideas, sino un conglomerado proteiforme de interpretaciones que brotan de un núcleo fundamental de antiverdades, que se presentan en cada nueva versión. Hablamos de antiverdades, porque la gnósis nace en situación polémica contra la Revelación de Dios a la humanidad, Revelación confiada a la razón, aún antes que al profetismo hebreo y cristiano. Desde el comienzo de la doctrina transmitida por Moisés, fue surgiendo una corriente gnóstica parásita -especialmente en ambientes saduceos-, que pervertía el contenido de aquella. Así mismo, desde el principio del cristianismo apareció una corriente gnóstica falsamente cristiana, empeñada en corromper su evangelicidad. Pero la gnósis es anterior al hebraísmo y al cristianismo.

Escrutando aún más los cimientos filosóficos de la gnósis y del pensamiento hebreo-cristiano, nos topamos con su contraposición genética, que prosigue intacta hasta hoy. Gnósis y Revelación hebreo-cristiana se hallan en perfecta antítesis desde sus raíces, es decir, a comenzar por la interpretación cosmogónica (del origen del mundo y del hombre).

411 En Aceprensa XXX (1999). Este científicismo “religioso” —de Wilson y de tantos otros— no tiene en cuenta, por desgracia, la sabia advertencia de la página Web de la American Association for the Advancement of Science: “La ciencia no puede resolver todas las preguntas. Algunas preguntas se encuentran, sencillamente, más allá de los parámetros de la ciencia. Muchas preguntas que se refieren al significado de la vida, a la ética y a la teología son ejemplos de preguntas que la ciencia no puede resolver.

Efectivamente, existe un dilema de fondo entre creación y autogénesis del cósmos. Incluso si se admite la evolución, queda el problema de los orígenes de éso que evoluciona, y aunque admitiéramos la eternidad de la materia, permanece no resuelto el problema de su origen. Habiendo negado a Dios, que es subsistente a causa de la plenitud de su ser, es decir, “el Ser Subsistente”, queda siempre para cada propuesta alternativa la pregunta insistente: “¿Y ésto, de dónde viene?”

Ya los egipcios habían resuelto el problema con la respuesta alternativa de la Nada: la Nada –según ellos– está en los orígenes del cósmos, el cual se engendra a sí mismo a partir de la Nada, pasando gradualmente del caos a las más altas perfecciones. Del hecho que la cosmogénesis gnóstica se funda en la Nada, se deduce su índole “mágica”, cosa que bien corresponde al ambiente saturado de magia, Egipto, en que se desarrolló, en oposición al realismo del pensamiento hebreo-cristiano, que se basa en el Ser, que se reveló a Moisés para liberar el pueblo hebreo de la esclavitud egipcia con el nombre de “Yahvé”, que significa “Aquel que es”.

Esa idea pasó a la Cábala hebrea y a través de complejas vicisitudes históricas ha llegado al pensamiento moderno en el “immanentismo” de Hegel y en sus derivaciones. La Serpiente, el tentador, se presenta como libertador, como quien ensalza al hombre más allá del bien y del mal, más allá de la “ley”, más allá del Dios antiguo, enemigo de la libertad⁴¹².

Jacob Böhme, fue el primero que, en el pensamiento moderno, se había atrevido a afirmar el mal en Dios, retomando la antigua gnosis. El philosophus teutonicus, que según Hegel “fue el primero que hizo surgir en Alemania una filosofía con características propias”⁴¹³, estimado por Leibniz, Hegel, Shelling, y toda la corriente teosófica del pensamiento moderno, afirmaba que “según el primer principio Dios no se llama Dios, sino Caos, Cólera, Furia, fuente amarga, y de aquí viene el mal, el dolor, el temblor y el fuego devorador”⁴¹⁴. La ira de Dios se supera en el amor, pese a ello sigue siendo el Urgrund, el principio original del que nace el todo. Böhme, según Hegel, “ha luchado para entender en Dios y desde Dios lo negativo, el mal, el Diablo”⁴¹⁵. “En Böhme están presentes los grandes temas ulteriores de la Filosofía alemana: la identidad del ser y del devenir, del devenir y de la acción, de la acción y de la manifestación, de la manifestación y de la oposición, dialéctica de contrarios, etc”⁴¹⁶.

Hegel repropone —contra la clásica teoría judeo-cristiana que reinterpreta desfigurándola, en clave inmanentista— el antiguo mito teogónico, cuando afirma que el Absoluto está en génesis, en devenir, sich selbst werden. Ahora bien, si el Absoluto está en génesis desde hace una eternidad, ¿cómo no está acabado? ¿Por qué es necesario esperar a la filosofía de Hegel para que el Absoluto se haga finalmente conciencia de sí mismo y Espíritu absoluto? ¿Cómo puede haber una historia trágica y un desarrollo en el

412 Cfr. A. KOIRE. *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin; G. SCHOLEM, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalén, 191, p. 307 (Trad. esp., *Las grandes tendencias de la mística judía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996). Cfr. sobre esta temática Massimo BORGHESI, *El pacto con la serpiente. Actualidad de la antigua gnosis y sus perversiones modernas*. *Revista Internacional “30 Días en la Iglesia y en el mundo”*, Año XXI, No. 2, 2003. pp. 52-58). Del mismo Autor, *L’età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo “storico” al Vangelo “eterno”* (1995), *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?* (1997)

413 G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. III (2), p. 35

414 G.W.F. HEGEL, *Ibid.*

415 G.W.F. HEGEL, *Ibid.* vol. III (2), p. 42.

416 Cfr. B. BOURGEOIS (gran especialista en Böhme y en Hegel, con el que he tenido ocasión de hablar ampliamente este año -Abril. 2010-, en el Congreso de la Universidad de Navarra sobre Hegel) *La Philosophie allemande classique*, Paris, 1995, *Que sais je*, p. 28.

Absoluto?417. Esta teogonía trasladada por Engels al registro materialista, afirma que el único Ser, o el Ser absoluto, es no la Conciencia, como en Hegel, sino la Materia, está en auto-génesis, en auto-desarrollo, Selbsterzeugung, nos dice Marx.

“Actualmente no se nos dice —escribe C. Tresmontant— que los dioses se engendren a partir del caos original y se destrocen mutuamente, como exponían las antiguas mitologías egipcias y asirio-babilónicas. Pero se nos dice que el Absoluto se engendra progresivamente mediante un proceso trágico. El desgarramiento, die Enteweiung; la alienación de la sustancia divina, die Entfremdung, son necesarios a la génesis del Absoluto. El mal no es ajeno a la esencia divina. Es necesario que el Absoluto supere, die Aufhebung, su propia alienación para volver a sí mismo y acceder así a su propia plenitud, con miras a llegar a ser finalmente, El Espíritu Absoluto. La creación del mundo no es más que la alienación de la Sustancia divina. La teogonía hegeliana no es politeísmo, sino monista. Pero conserva de las antiguas mitologías los elementos sustanciales que no pueden disimular ni transformar radicalmente con su conceptualización. Y cuando esta teogonía es actualizada, proponiéndose en vez de una génesis del Espíritu absoluto una autogeneración -Selbsterzeugung de la materia (Marx)- esa transposición, esa inversión, no cambia en nada el carácter fundamentalmente mitológico de la teoría propuesta”418.

El Ser o la Nada en el principio, como origen: éste es el dilema de fondo que divide radicalmente la Revelación Divina y la gnosis. En torno a estos dos polos —observa agudamente O. Nardi— antitéticos se agrupan las respectivas deducciones como constantes inseparables de los dos opuestos sistemas fundamentales:

- teísmo o panteísmo;
- creación o autogénesis de la nada;
- distinción esencial entre el Creador y la creatura, o por el contrario, identidad de naturaleza (por tanto, “emanatismo” panteístico);
- Dios personal (Alguien) o dios impersonal cósmico (algo);
- dependencia de una Ley de Dios objetiva o autonomía moral.

En torno a los dos sistemas normalmente se coagulan, por afinidad de conceptos, otras ideas:

- la persona es sagrada y prevalece sobre el grupo, o al contrario, la persona está subordinada a la sociedad y el grupo prevalece sobre ella (socialismo);
- vida eterna o disolución en el “pléroma” original;
- purificación por medio del arrepentimiento y la conversión personal, o por medio de reencarnación, nirvana, etc.

Recorriendo la historia de la gnosis en sus diversas evoluciones, se puede comprobar cómo todas las aguas ideológicas y culturales tienden a caer en una u otra de ambas vertientes, conforme a la opción fundamental que las haya arrastrado, entre Dios o su

418 "Siempre se trata, como doce S. IRENEO a propósito de la gnosis de Valentín, de una mitología trágica y de una tragedia fantástica. (Adv. Haer I, IV, 3)". "Un análisis objetivo y fiel nos inducirá inevitablemente a admitir con Aristóteles que el mundo real con todo lo que contiene presupone y prerequiere un Ser en acto que sea Vida y Pensamiento. "Si no se adopta nuestra explicación, el mundo debería venir de la Noche, de la Confusión general y del No-ser, lo cual es absurdo". C. TRESMONTANT, *Como se plantea hoy el problema de la existencia de Dios*. Barcelona, Juan Flors, 1971. 363

adversario. Es muy significativo que la gnósis aparezca constantemente emparentada con “la Serpiente reveladora”:

“...Dios sabe que en el momento en que comáis del fruto prohibido, se abrirán vuestros ojos y seréis como Dios, conociendo el bien y el mal” (Gén. 3,3-5). Y no es casualidad que las teogonías fundadas en la Nada recaigan coherentemente en la Nada, o sea, manifiesten su inconsistencia. Y no es por nada que la corriente gnóstica iluminista, que domina nuestra época –como reconocen los mismos herederos de la gnósis– se disuelve actualmente en el nihilismo. No es éste un criterio cualquiera para darse cuenta de dónde se encuentra la Verdad. Y puesto que Satanás no sólo es padre de la mentira, sino también homicida, la gnósis aparece habitualmente marcada, en la historia, por su falta de escrúpulos respecto al hombre, sobre todo en los frecuentes socialismos (chino, azteca, maniqueo, taborita, marxista, sinárquico, etc.). Es otro criterio de discernimiento entre la verdad y el error”⁴¹⁹.

El cristiano tratará de ahogar el mal en abundancia de bien, sin la pretensión de “transformar al hombre” con abusivos métodos totalitarios de “ingeniería social”, sin respeto a la libertad y a su conciencia, por la fuerza, denominador común de todas ideologías de inspiración gnóstica que en el mundo han sido⁴²⁰. R. Guardini sostiene que los santos han transformado el mundo sin proponérselo: la transformación es una “añadidura”, que se da ante todo a quien ha buscado el reino de Dios (no primariamente temporal), como consecuencia de la irradiación de una auténtica experiencia religiosa que ilumina la acción de un cristiano en la polis y en toda su actividad en el mundo. Tratará de ahogar el mal en abundancia de bien, sin la pretensión de “transformar al hombre” con abusivos métodos totalitarios de “ingeniería social”, sin respeto a la libertad y a su conciencia, por la fuerza, denominador común de todas ideologías de inspiración gnóstica que en el mundo han sido⁴²¹.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

1. El encanto que lo negativo –metáfora de lo demoníaco– ejerce sobre la cultura contemporánea depende de esta singular idea: que los caminos del paraíso pasen por el infierno. Entregarse al demonio, en una singular transposición gnóstica de la idea según la cual perderse es encontrarse, es abrirse a Dios. En este “sagrado” connubio Satanás y Dios se unen en el hombre. Es “la identidad de De Sade y los místicos” deseada por Georges Bataille, admirador del inquietante poeta W, Blake. El camino hacia abajo coincide con el camino hacia arriba. Fausto, ahora, ya no puede arrepentirse, ni siquiera en trance de muerte. Ahora el Adversario es cómplice, “parte” de Dios. Es el camino para devenir dios. Dios es la unidad de los contrarios, de la ira y del amor, del mal y del bien, del Diablo y de su contrario, el Hijo. En esta posición Cristo y Satanás son, de alguna manera, hermanos, hijos de un único Padre, partes de Él, momentos de su naturaleza polar. El escalofrío de la nada, de la bajada a los Infiernos, acompañada al descubrimiento del Ser, del llamado por C. G. Jung Abraxas, el pleroma sin rostro que permanece, inmóvil, en el devenir del mundo. El escalofrío de la nada, de la bajada a los Infiernos, acompaña al descubrimiento del Ser, de que permanece, inmóvil, en el devenir del mundo. de un único Padre. Ser y nada, bien y mal, Dios y demonio, son partes de Él, momentos y manifestaciones dialécticamente opuestas de su naturaleza polar⁴²².

419 Cfr. O. NARDI, *Gnosis*, Milán, 1991.

420 Como la que inspira la nefasta ley de educación a la ciudadanía del actual gobierno español, de clara inspiración gnóstica-masónica.

421 Cfr. R. GUARDINI, *Diario. Appunti e testi dal 1942 al 1964*, tr.it., Milán, 1979, p. 63.

422 Es lo que afirma Carl Gustav JUNG en su esotérico *Septem Sermones ad Mortuos* escrito en 1916, que circuló como opúsculo para los amigos y nunca fue distribuido en librerías. El texto, que idealmente se remonta al gnóstico BASÍLIDES, combatido por San IRENEO en *Adversus haereses*, afirma la

2. He aquí la gran mentira de la gnosis: hacer de la oposición de antitéticos contradictorios la ley del progreso histórico. La verdadera ley del progreso no es la dialéctica superadora de las oposiciones contradictorias. Es la analéctica de complementarios en el orden de participación trascendental en el ser, fundamento de la “analogía entis”, cuyo “analogatum princeps” –Aquél que es-, se ha revelado como Uno y único, pero no como un Solitario, sino como Comunidad Tripersonal, constituida por tres “oposiciones de relación”, que las distinguen en perfecta consustancialidad (perikoresis trinitaria), de a cual aquélla es reflejo especular⁴²³ La síntesis superadora entre el bien y el mal –Cristo y Belial- de la actual gnosis luciferina, es la dialéctica de lo negativo, común a la gnosis antigua y a la moderna. Hegel le dará una suntuosa envoltura teórica; subyugante, sí, pero que nada cambia de su radical mentira. La verdadera ley del progreso ascendente es la analéctica –reverbero especular analógico de la perikoresis trinitaria-, no la dialéctica de la gnosis que Hegel heredó de Böhme, (con la que algunos católicos de la derecha hegeliana se empeñaban en explicar racionalmente el misterio Trinitario, trascendente a la razón humana). Ella es, por el contrario, rémora del verdadero progreso ascendente: la “lex fomitis”, salario del pecado, que se opone contradictoriamente –como expone Pablo de Tarso, con sobrecogedor dramatismo, en el capítulo séptimo de la carta a los romanos- a la ley del Espíritu: es la ley de satanás, que serpea en tantos esoterismos de raíz gnóstica que tanto proliferan en las logias masónicas.

3. A la interpretación materialista y atea de Jacques Monod de que somos “el producto de un fallo casual”, Benedicto XVI -al comienzo de su pontificado- respondió “No somos el producto casual y sin sentido de la evolución. Cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario” (24 de Abril de 2005).

CAPÍTULO V

EVOLUCIÓN Y CREACIÓN (3)

naturaleza de "pleroma" de Dios compuesta por parejas de opuestos de las que "Dios y demonio son las primeras manifestaciones". Estos se distinguen como generación y corrupción, vida y muerte. Y, sin embargo, "la efectividad es común a ambos. La efectividad los une. Por tanto, la efectividad está por encima de ellos, y es un Dios por encima de Dios, ya que en efecto une plenitud y vacío". Jung llama Abraxas a este Dios que une a Dios y al Diablo. Es la fuerza original que está antes de cualquier distinción. "Abraxas genera verdad y mentira, bien y mal, luz y tiniebla, en la misma palabra y en el mismo acto. Por eso Abraxas es terrible". Es el "amor y su asesino", "el santo y su traidor", es "el mundo, su devenir y su pasar. El demonio lanza su maldición contra todos los dones del Dios sol". El mensaje esotérico de los Siete sermones llevaba, como en Blake, a la santificación de la naturaleza, a la inocencia del devenir. Comportaba, por sí mismo, la justificación del mal, del Diablo, y al igual que en Böhme, entraba a formar parte de un sistema polar. Por eso Martin Buber, que llegó a conocer el opúsculo, habló de gnosis. "Ésta –y no el ateísmo, que anula a Dios porque debe rechazar las imágenes que se han hecho de él hasta ahora- es la verdadera antagonista de la realidad de la fe".

⁴²³ De las cuatro clases de oposición –contradictoria (la de la gnosis dialéctica hegeliana, que no es posible en la realidad, sino en la ficción: como dice X. ZUBIRI, en el concepto formal (Cfr. *Sobre la esencia*. El capítulo “la esencia como concepto formal”), contraria, privativa y relativa, sólo esta última es posible en Dios, que siendo Uno y Único, no es –como dice la “Fides Damasi”- un solitario; sino, como sabemos por Revelación divina, una Comunidad Tripersonal, constituida por tres “oposiciones de relación” que distinguen las Tres Personas consustanciales como relaciones subsistentes: “In Divinis omnia sunt unum idemque ubi non obviat relationis oppositio” (Concilio de Florencia). Las otras formas de oposición –contraria y privativa- no son, obviamente, predicables de Dios, pues implican limitación.

¿TIENE FUNDAMENTO CIENTÍFICO EL EVOLUCIONISMO TRASFORMISTA DARWINIANO? ⁴²⁴

INTRODUCCIÓN (Sumario).

En el año 2009 del Centenario de Darwin, sentí la necesidad de exponer de modo sintético el estado de la cuestión sobre el binomio *evolución-creación* a la luz de mi reflexión en los ocho años transcurridos desde la publicación de mis anteriores escritos sobre el tema.

He seguido desde entonces (2001) atentamente el debate, especialmente vivo en Estados Unidos, entre el neodarwinismo y el reciente e influyente movimiento “Intelligent Design”; y he conocido mejor las numerosas objeciones de muchos especialistas recientes de gran competencia científica -ajenos al ID- al transformismo metaespecífico inaugurado por Darwin (sus precedentes apenas tuvieron eco ni pretensiones científicas).

Confieso que sus argumentaciones, de orden estrictamente científico, (no filosóficas, religiosas ni bíblicas -que estarían fuera de lugar, por razones metodológicas-), me han impactado y sumido en la perplejidad. No tengo la suficiente preparación en las ciencias cosmológicas y biológicas -mi oficio es la Filosofía y la Teología- para tomar una posición tajante. Pero me parece poco honesto ningunearlas y ocultarlas, como se hace con reiteración, sin rebatirlas desde la ciencia y no desde la arrogancia autosuficiente de quien las silencia, ignora, o -lo que es peor- pretende imponer la “hipótesis de la evolución” como un dogma cuasireligioso.

Sea de ello lo que fuere, sostengo que los datos más fiables de las ciencias de los orígenes -se admita o no la hipótesis del evolucionismo transformista para explicar la historia natural del acontecer cosmológico y biológico- contribuyen -tanto en uno como en el otro caso- a reforzar el punto de partida experimental intramundano —no hay otro— que conduce inexorablemente a la inferencia de Dios creador como exigencia inteligible; que es —siempre y sólo—, de orden metafísico. (No hay pruebas físicas ni matemáticas de Dios). El paso de la materia estabilizada a la vida, la progrediente vitalización de la materia estabilizada en los grados de vida de las especies vegetales y animales -*la biofera*-, que culminan en la emergencia del pensamiento -*la noosfera*- irreductible a la vida orgánica material del “homo sapiens”, *presupone la creación como un acontecimiento que se extiende en el tiempo: a modo de creación continuada* en la cual Dios se hace “como visible”, a los ojos del creyente y del metafísico en tanto que Creador del cielo y la tierra. Y ello sólo por el orden teleológico de inimaginable precisión en una complejificación creciente, que postula una Sabiduría trascendente creadora excluyendo todo recurso al azar y la necesidad mecanicista, sino - como ha mostrado de modo especialmente convincente C. Tresmontant- porque hay en ella “saltos cualitativos”, en la aparición de la vida, en el surgimiento súbito de nuevas especies biológicas, y, sobre todo, del pensamiento, con el “homo sapiens”: una verdadera *epigénesis* o novedad radical de ser -“novitas essendi”- que no emerge de lo anterior.

La célula, el más simple de los vivientes monocelulares, “sabe” hacer lo que nosotros no sabemos hacer todavía en el laboratorio: su propia síntesis. Suponiendo incluso que las leyes de la físico-química solas fuesen suficientes para explicar las moléculas gigantes que entran en la composición del viviente, en modo alguno bastarían para explicar la *actividad* que le es propia: esta actividad coordinada mediante la que el viviente hace su propia síntesis, asimila,

elimina, se reproduce, se restablece, se regenera, etcétera. El dinamismo de cada uno de los átomos integrados no es suficiente para explicar la actividad organizadora de la estructura total, global, que los integra. Es evidente que *asistimos a la emergencia de una total novedad no explicable por lo anterior (epigénesis)*.

Pero si la trascendencia de la vida respecto al simple plano mecánico físicoquímico ya constituye una refutación del evolucionismo materialista espontáneo, lo es aún más la existencia de realidades de orden superior, que trascienden lo material. El orden de la conciencia, del pensamiento, constituye una realidad radicalmente nueva, a pesar de que, por supuesto, el ser pensante integra y engloba el orden biológico, y por tanto el orden físico. El pensamiento no está asociado de modo intrínseco a la materia. Desde el comienzo de la historia natural de la escala óptica ascendente de los grados de vida, la información de la materia es la preparación de la génesis de la conciencia del homo sapiens (y éste del nuevo Adán, a cuya imagen fue creado, según la revelación bíblica, cuya consumación es en un universo cristofinalizado). El cuerpo vivo es un cuerpo animado, informado, y la información no se puede disociar del psiquismo.

Todas las características específicamente humanas no tienen paralelo posible; el lenguaje humano, y el pensamiento abstracto, la personalidad, la autoconciencia reflexiva, la libertad, la moralidad, la capacidad de hacer ciencia. Todas ellas emergen de esa mentalización del viviente capaz de abstraer universales: la aparición del nous (intelecto) raíz de la dignidad personal, por la que el hombre se abre -como espíritu en la materia- a la infinitud del ser, en cuya virtud es superior y trascendente a su especie “homo sapiens”.

Es precisamente la aparición en el mundo de órdenes de realidad irreductibles — aparición de la vida; y, después, la aparición del pensamiento— la que plantea un dilema. O bien se dice que lo real, el mundo, tenía desde siempre en sí la vida y el pensamiento, por lo menos en germen —esto es lo propio del animismo cósmico y panpsiquismo—. O bien se dice, como hace el atomismo, que la vida y el pensamiento no son más que la materia en movimiento —esto no es respetar lo real, sino desnaturalizarlo—. O bien se reconoce que la vida constituye un orden irreductible al orden meramente físico, y que el pensamiento constituye un orden distinto, irreductible al físico y al solamente biológico.

(Este estudio es el resumen del libro. *Evolución y creación. Ciencias de los orígenes y metafísica de la creación*, Pamplona, Eunsa 2012, publicado en *Fides Caholica*, Florencia Y en traducción alemana. Cf. nota 387).

IEL EVOLUCIONISMO TRANSFORMISTA DARWINIANO.

El 24 de noviembre de 1859 publicaba Charles Darwin (1809–1882) su obra más conocida: El origen de las especies por medio de la selección natural, o la preservación de las razas favorecidas en la lucha por la vida. Darwin había elaborado esta teoría en 1838, pero no se atrevió a publicarla hasta que, en 1858, supo que Alfred Russel Wallace tenía una teoría similar.⁴²⁵ El evolucionismo darwiniano es una hipótesis según la cual todas las especies vivientes, comprendida la humana, descienden, por sucesivas transformaciones, de especies precedentes, siempre más simples a medida que se remonta hacia su origen, hasta organismos unicelulares desarrollados por la misma materia inanimada.

⁴²⁵ La teoría de la evolución no era una novedad cuando Darwin y Wallace la formularon. El primero que habló de una evolución biológica que lleva de los peces al hombre fue el filósofo griego Anaximandro, discípulo Tales de Mileto (nació en 610 a. de C., según Hipólito, obispo de Roma).

La teoría de la evolución en sí misma, superadas las no pocas reticencias iniciales, nada tiene de incompatible con la aceptación de la existencia de Dios Creador, primera Causa del Universo y a él trascendente. Si las especies evolucionan, y en caso afirmativo la forma como lo hagan, no hace al mundo en sí mismo capaz de autocrearse de la nada o mantener en el ser su ser.

Aunque la teoría de la evolución transformista de la ameba al hombre a partir de la materia, por selección y adaptación, se presenta hoy, por buena parte de la comunidad científica, como definitivamente adquirida y científicamente probada, son, sin embargo, cada vez más los autores que rechazan no sólo su versión naturalista mecanicista -un proceso de selección, sin finalidad, “por azar y necesidad”-; sino que no faltan, y en número creciente, quienes niegan que cualquier evolucionismo transformista, incluido el finalista -que admite, e incluso postula, la creación- tenga fundamento científico.

Los científicos serios que se niegan a admitirla, en ningún caso fundan su rechazo en razonamientos metafísicos -o de orden teológico revelado- sino estrictamente científicos. Carece de sentido su rechazo en nombre de la Biblia de no pocos fundamentalistas evangélicos, especialmente americanos. Pero no menos rechazable -y mucho más peligroso- es el científicismo naturalista, que niega el Dios Creador de la metafísica filosófica y de la Biblia, al paso que hace de la evolución un mito pseudo-religioso que se impone como un dogma, sin fundamento científico (la ciencia no puede acceder a él por la perspectiva reductiva de su método).

En el año 2009, segundo centenario del nacimiento de Charles Darwin y a ciento cincuenta de su obra más famosa, se han publicado gran número de libros y estudios en torno a su vida, su obra y posterior influencia. También yo he publicado un nuevo libro sobre el evolucionismo, con el mismo título de este artículo, en el que resumo algunas de sus propuestas. He sentido la necesidad de exponer en él de modo sintético el estado de la cuestión sobre el binomio evolución-creación a la luz de mi reflexión en los años transcurridos desde la publicación de mis anteriores escritos de carácter interdisciplinar sobre este tema (El misterio de los orígenes, Pmplona, Eunsa, 2001, y ¿Evolución o creación? Respuesta a un falso dilema. Metafísica de la Creación y Ciencias de la Evolución. En colaboración con J. M. Barrio. Pamplona, Eunate, 2001. Cfr. www.joaquinferrer.es).

He seguido atentamente en estos últimos años el reciente debate, especialmente vivo en Estados Unidos, entre el neodarwinismo y el reciente e influyente movimiento “Intelligent Design”, cuyas carencias de orden filosófico, que señalo en el libro recientemente publicado, invalidan con frecuencia el valor científico de sus argumentos, por no tener suficientemente en cuenta la trascendencia de la Causa creadora respecto a las causas segundas intramundanas-; y he conocido mejor las numerosas objeciones de muchos especialistas recientes de gran competencia científica ajenos al ID. Sus argumentaciones, de orden estrictamente científico, (no filosóficas, religiosas ni bíblicas -que estarían fuera de lugar, por razones metodológicas-), me han parecido dignas de atención.

No tengo la suficiente preparación en las ciencias cosmológicas y biológicas -mi oficio es la Filosofía y la Teología- para tomar una posición tajante. Pero me parece poco honesto ningunearlas y ocultarlas, como se hace con reiteración, sin rebatirlas desde la ciencia y no desde la arrogancia autosuficiente de quien las silencia, ignora, o -lo que es peor- pretende imponer la “hipótesis de la evolución” como un dogma cuasireligioso.

a discusión sobre el evolucionismo se ha visto viciada desde los tiempos de Darwin por la radicalidad tanto de las posturas de los fundamentalistas, que no quieren ver a Dios ceder un ápice de su poder, como de los materialistas que se niegan “a priori” a admitir a un Creador, aunque revistan su negación en pretendidas razones científicas.

II. CIENCIA, FILOSOFÍA Y FE REVELADA

Me propongo en este breve estudio mostrar cómo las ciencias que se ocupan del origen del Universo, de la vida, de las especies y del hombre, contribuyen a reforzar el punto de partida experimental intramundano -no hay otro- que conduce inexorablemente a la inferencia de Dios creador como exigencia inteligible, que es -siempre y sólo-, de orden metafísico. (No hay pruebas físicas ni matemáticas de Dios). Y, como consecuencia, a enriquecer –además de confirmar- una antropología personalista del hombre como imagen de su Creador, que “non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divinum”. (S. Th, I, 44, 1,1).

1. El estudio científico sobre los orígenes del Universo y de la vida, en los diversos grados ascendentes de la “historia” natural, que culmina en la aparición del “homo sapiens –se admita o no la evolución transformista darwiniana, como hipótesis, o como tesis presuntamente probada (personalmente creo que no lo está de modo alguno como principio universal del progreso en la sucesión de la escala óptica)— muestra, en efecto, unos hechos y características firmemente establecidos, que presuponen e implican la creación—con una necesidad metafísica que se impone imperiosamente a la inteligencia—, como un acontecimiento que se extiende en el tiempo: a modo de creación continuada en la cual Dios se hace “como visible”, a los ojos del metafísico en tanto que Creador del cielo y la tierra. (No -entiédase bien- a los ojos del científico en cuanto tal, pues sus métodos no son adecuados para acceder naturalmente a Dios Creador, sólo posible por vía de causalidad metafísica).

2. La teología filosófica –o teología natural - es la explicitación rigurosa de la metafísica implícita, que está como “prendida” en el uso espontáneo del entendimiento, y conduce –e impone, salvo desatención más o menos culpable, por la experiencia ontológica del ser del ente que se da siempre en una percepción sensible-, a la inferencia de Dios Creador, como Aquél que es por si mismo (YHWH), principio trascendente y fin del universo de lo finito, que participa -restringiéndola o limitándola en un orden de participación- de la perfección transcendental de ser. Se trata de una inferencia connatural al hombre; pero, como muestra la historia, se encuentra, de hecho, tremendamente obstaculizada por nuestra actual condición de naturaleza caída, que conocemos, con certeza de fe -muy coherente con nuestra experiencia humana- por la Revelación bíblica.

3. Esta metafísica filosófica de la Creación debe tener en cuenta las aportaciones más fiables de las ciencias de los orígenes que contribuyen a enriquecer su irrenunciable punto de partida experimental. Los datos más fiables de las ciencias de los orígenes -se admita o no la hipótesis del evolucionismo transformista para explicar la historia natural del acontecer cosmológico y biológico- contribuyen a reforzar el punto de partida experimental intramundano —no hay otro— que conduce inexorablemente a la inferencia de Dios creador como exigencia inteligible; que es —siempre y sólo—, de orden metafísico. (No hay pruebas físicas ni matemáticas de Dios).

4. Por otra parte, la ciencia se trasciende a si misma, ya que contiene supuestos e implicaciones que van más allá de las explicaciones naturalistas de los datos científicos que describen (tomados como hechos brutos, previos a cualquier explicación etiológica). Éstos, a su vez, refuerzan y enriquecen el punto de partida experimental de los razonamientos filosóficos del itinerario de la mente humana a Dios creador, que explicitan de modo riguroso las implicaciones de aquellos supuestos metacientíficos que hacen posible la ciencia⁴²⁶, accesibles a quien no cierra los ojos a la luz cegadora

⁴²⁶ Benedicto XVI, en el discurso de Ratisbona de 12-IX-2006 -que tanto eco mediático tuvo, por la airada reacción del fundamentalismo islámico- insistió en la necesidad de “ampliar nuestro concepto de razón y de su uso”, superando la excesiva sectorización del saber, el cerrarse de las ciencias humanas a la metafísica y a la teología, que denunciaba la encíclica “Fides et ratio” de Juan Pablo II (nn.70-739). Lo expresaba así: “La autolimitación moderna de la razón, expresada clásicamente en las «críticas» de Kant ... fue radicalizándose ulteriormente por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto

de los primeros principios, que conducen a las perspectivas de la metafísica y de la teología.⁴²⁷

Los conflictos entre la ciencia y la razón filosófica o teológica tienen su origen, como siempre, en la falta de conciencia de los límites inherentes al método científico y sobre el alcance de los razonamientos filosóficos y teológicos. Pero siempre han existido “constructores de puentes” -Pasteur y Lemaitre, son ejemplos significativos, entre tantos otros— que junto a sus contribuciones nada desdeñables al progreso científico, han mantenido una actitud madura de vida de fe.

5. Es un abuso reducir el ámbito de la razón y de la ciencia a la perspectiva metódica de los saberes empiriométricos y empirio-esquemáticos de las llamadas ciencias positivas de los fenómenos—para decirlo con la terminología de J. Maritain— falsamente consideradas por el “cientificismo sin alma” como una “Filosofía universalis” al modo de la Metafísica (Ratzinger) . Hay que abrir la razón humana a lo real metaempírico: metafísica, ética, religión. (Esta es una de las prioridades del Papa BenedictoXVI en el diálogo con el mundo de la cultura, incluidas las religiones, como parte esencial de ella, sobre todo después de su célebre discurso en Ratisbona).

6. Ninguna de las dimensiones de la condición humana se ha visto tan afectada por la caída de los orígenes como su apertura religada a Dios Creador, fundamento radical del hecho religioso, que tantos evolucionistas quieren exorcizar como un intruso maligno que impone absurdamente al hombre normas opresivas que impiden su felicidad, contaminando desde la infancia el cerebro de los niños con peligrosos gérmenes patógenos, como dice –entre tantos otros- el superficial divulgador de ciencia oxoniense R. Dawkins. Se comprende, por lo demás, que siga la más tenazmente atacada por la “antigua serpiente” en su intento de obstaculizar el itinerario del hombre hacia el Dios vivo Creador y Salvador del hombre (en tanto que naturalmente religioso) que tiene su origen precisamente en la experiencia religiosa que emerge espontáneamente de la noticia originaria de Dios, connatural al hombre, como fundamento del existir en todo hombre que busca el sentido último de su vida; pues es ahí precisamente, en la dimensión religiosa del hombre, donde le sale al encuentro la gracia de la revelación salvífica sobrenatural que culmina en Cristo. Es, por ello, la más necesitada de abrirse al acontecimiento salvador de Jesucristo, pues “no tenemos otro nombre bajo el cielo en el cual podamos ser salvos” (Hch 4, 12)

7. Sólo en esa apertura a la Revelación –a la fe y a la Teología- se logran evitar desviaciones en la religiosidad y la moral natural, disponiendo así al hombre naturalmente religioso –antinaturalmente ateo y sobrenaturalmente cristiano—⁴²⁸, y a recibir, superando entorpecimientos, la revelación que le facilita la inferencia –

moderno se basa, por decirlo brevemente, en la síntesis entre el platonismo (cartesianismo) y el empirismo, una síntesis confirmada por el éxito de la tecnología. Por un lado presupone la estructura matemática de la materia, y su intrínseca racionalidad, que hace posible entender cómo funciona la materia , cómo es posible usarla eficazmente: esta premisa básica es, por así decirlo, el elemento platónico en el entendimiento moderno de la naturaleza. Por otro lado, se trata de la posibilidad de explotar la naturaleza para nuestros propósitos, y en ese caso sólo la posibilidad de la verificación o falsificación a través de la experimentación puede llevar a la certeza final. El peso entre los dos polos puede, dependiendo de las circunstancias, cambiar de un lado al otro. Un pensador tan positivista como J. Monod declaró que era un convencido platónico. La razón científica moderna tiene que aceptar la estructura racional de la materia y su correspondencia entre nuestro espíritu y las estructuras racionales que actúan en la naturaleza como un dato de hecho, en el que se basa su metodología. Incluso la pregunta ¿por qué esto tiene que ser así? es una cuestión real, que tiene que ser dirigida por las ciencias naturales a otros modos y planos de pensamiento: a la filosofía y la teología ”.

⁴²⁷ Se encuentra un desarrollo sistemático de estas ideas en : M. ARTIGAS, *La mente del universo*, Pamplona 1999.

⁴²⁸ Ibid.

espontánea o formalmente filosófica— de Dios como Creador, y la acogida de la gracia salvífica de la autocomunicación sobrenatural de Dios en Jesucristo. A ella ha destinado, por un libérrimo decreto de su voluntad, a todos y cada uno de los hombres, como oferta a su libertad que puede rechazar culpablemente el don salvífico de Dios — que actúa a veces por caminos sólo por Él conocidos— en la historia de la salvación que culmina en Cristo, siempre vivo en su Iglesia como único sacramento y arca universal de salvación, y preparar los caminos de la acogida por la fe, don infuso del Espíritu Santo, de la Revelación judeocristiana.

II. EI EVOLUCIONISMO TRANSFORMISTATA DE DARWIN EN ADELANTE.

1. En el siglo XVII y XVIII seguía vigente la idea -de la antigua filosofía griega, salvo la escuela materialista del atomista Demócrito, o su sucesor romano Lucrecio Caro-429, que los seres provenían de una escala de seres, jerárquicamente ordenados según sus especies inalterables en grados de perfección. Hay que esperar al siglo XIX para la aparición del transformismo metaespecífico. Linneo fue el primero que estableció en el s. XVIII⁴³⁰ una clasificación general de los seres vivos, el Sistema Naturae, y una nomenclatura en latín, compuesta por el género y la especie, aún vigente. Linneo era partidario de un fijismo estricto. Deliberadamente, Linneo no atribuyó relaciones de parentesco al ser humano con los simios, tesis que sostendría más adelante lo que se llamó el transformismo.

2. Las expediciones científicas a los continentes recientemente descubiertos con vistas a la mejora de alimentos contribuyeron al descubrimiento de nuevas especies. Las ciencias biológicas experimentaron de este modo un notable impulso. La acumulación de observaciones y los experimentos parecían demostrar que los seres vivos derivaban unos de otros. Se fue rechazando, así, la idea fijista de la Creación vigente hasta entonces. Las clasificaciones artificiales con discontinuidades arbitrarias de Linneo, debían ser sustituidas por la realizada por la misma naturaleza, cuya observación parecía sugerir que una especie deriva de otras más o menos afines.

Un ejemplo es la frase del conocido filósofo del siglo XVIII Immanuel Kant: “el hombre desciende del mono”, erróneamente atribuida a Charles Darwin, aunque éste así lo creía. Pero fue Lamarck el primero que propuso, con pretensiones científicas, antes que Darwin, la hipótesis de cambio de especies por adaptación al medio según la diversidad de climas y ambientes, que impondría el desarrollo de los miembros más utilizados y la progresiva reducción de los infrautilizados (“la función crea el órgano”), de modo tal que se transmitirían por herencia los caracteres adquiridos. Su ejemplo

⁴²⁹ Aristóteles, en el segundo libro de su *Física*, trata de las cuatro causas: la causa *material* (de lo que algo está hecho), la causa *formal* (la definición, la esencia, el modelo de algo), la causa *eficiente* (de donde proviene la acción y el cambio), y la causa *final* (aquello en vistas a lo cual se hace algo, que es el fin y el bien al que se tiende). El azar es una causa accidental, no propia, que acontece por la coincidencia de causas independientes y no basta para explicar las cosas. Si un arquitecto es un buen pianista, la causa propia de la casa que ha diseñado es el arquitecto, que coincide que es pianista. Aristóteles sostiene que siempre debe existir una causa final, puesto que las cosas suceden siempre o en la mayoría de los casos de acuerdo con la naturaleza y lo que sucede de modo fortuito o accidental sólo sucede en raras ocasiones. Los atomistas griegos sostenían que muchas cosas se producen de acuerdo con la necesidad de las leyes naturales, y sólo sobreviven las que por casualidad estaban convenientemente constituidas, mientras que el resto perecieron, “como los terneros de rostro humano de que habla Empédocles” (el mismo argumento que plantean en la actualidad quienes pretenden explicar toda la naturaleza, incluyendo al ser humano, como simple resultado de leyes necesarias y de coincidencias accidentales, un proceso evolucionista que se explica mediante la combinación de azar y necesidad, sin admitir ninguna finalidad ni un plan superior. “*Nihil novum sub sole*”). Cfr. M. ARTIGAS, D. ZAFÓN, o. c., 29 ss.

⁴³⁰ Ya en el s. XVII se popularizan algunas historias naturales ilustradas con descripción de las diversas especies, como la de Jonstorus, recientemente reeditada para bibliófilos.

preferido era el cuello de las jirafas, que se veían forzadas instintivamente a estirarlo para comer.

A la vez se desarrollaban las investigaciones sobre fósiles y las herramientas de piedra, que aparecían durante la construcción de ciudades o en yacimientos arqueológicos. El progresivo descubrimiento de presuntos eslabones perdidos en el registro fósil dejaba entrever una cadena continua de formas cuya diferenciación gradual podría explicarse suponiendo un proceso de transformación de las especies movido por fuerzas evolutivas. El registro fósil reveló algunos presuntos eslabones perdidos importantes - como el *Archaeopteryx*, que asociaba los reptiles con las aves- y unas impresionantes secuencias evolutivas, la más notable de las cuales era el linaje de los équidos.

3. Un joven naturalista, Charles Darwin -hijo de un médico de pueblo, aspirante a párroco, aficionado a la caza- por recomendación del almirante Beaufort, se embarcó en la tripulación de bergantín *Beagle*, al mando del Capitán Fitzroy en una circunnavegación de cinco años. Aquél viaje convirtió al joven Darwin en uno de los científicos y pensadores más famosos del mundo, el autor de “El origen de las especies”. Aunque durante su viaje en el *Beagle* alrededor del mundo le rondaban vagas dudas sobre la inmutabilidad de las especies no se puso a pensar en serio en el tema hasta pasados unos meses de su vuelta. Pronto cayó en la cuenta de que la naturaleza podía haber hecho una escala mucho mayor, lo mismo que el hombre ha estado llevando a cabo desde hace miles de años en la agricultura y la ganadería: producir numerosas variedades cada vez más diferentes entre sí. El trabajo que en la <<selección artificial>> lleva a cabo el hombre lo tiene que hacer una fuerza bruta o ley ciega en la <<selección natural>>.

Después de leer a Malthus, Darwin encontró ese agente en el exceso de población y la competencia por los recursos que necesariamente trae consigo, y le dio un nombre: “lucha por la vida”. Ya tenía Darwin una causa que explicase la “descendencia con modificación”, como él llamaba a la evolución de las especies. Sólo necesitaba una inmensidad de tiempo por delante para producir grandes transformaciones a muy largo plazo. Darwin proporcionó una serie de “pruebas” sobre el origen de las especies y los mecanismos de su transformación, todavía vigentes hoy entre sus sucesores. Esa idea fundamental de la selección natural se le ocurrió a Darwin a finales de septiembre y principios de octubre de 1838.

La gran imagen en la que se resume la intuición de Darwin es la del árbol de la vida. Las especies vivientes, las de la biosfera actual, sólo son las hojas de un árbol muy copudo y dividido. Las hojas se conectan entre sí por medio de ramillas que se van reuniendo en ramas cada vez más gruesas hasta llegar a la cepa del árbol, el origen de todo. Cuanto más ajejadas están dos formas de vida, antes se separaron sus caminos. Nadie hasta Darwin había visto la historia de la vida como un gran árbol genealógico.

Poco después de publicar “El origen de las especies” le pareció encontrar un eslabón perdido entre reptiles y aves. Un ave muy primitiva, llamada *Archaeopteryx* llegó a Londres desde Alemania. Había vivido en pleno tiempo de los dinosaurios y tenía a la vez plumas como los pájaros y una larga cola y dientes como los reptiles. Cuando vieron el fósil, evolucionistas como Thomas H. Huxley, el gran defensor de Darwin, pensaron: Ya está. Lo tenemos. Hemos ganado! Pero, de todas formas, en honor de la verdad, hay que decir -los hechos son tuzudos, para desgracia de los visionarios- que el famoso y citadísimo *Arqueópteryx* no fue un réptil con alas y en trance de volverse un ave, pues no fue un animal con los huesos mazizos y con temperatura variable, como son los réptiles, sino un auténtico y verdadero pájaro, con huesos neumáticos y sangre caliente.

“En el porvenir veo ancho campo para investigaciones mucho más interesantes. La psicología se basará sobre los nuevos cimientos de la necesaria adquisición gradual de cada una de las facultades y aptitudes mentales. Se arrojará luz sobre el origen del

hombre y sobre su historia”. Esta es la única referencia al ser humano en “El origen de las especies”⁴³¹, aunque se daba por supuesto que el hombre quedaba incluido en la cadena de la evolución.

4. En 1871 Darwin publicó otro libro, “Sobre el origen del hombre, Los capítulos III y IV tienen como título <<Comparación de las facultades mentales del hombre con las de los animales inferiores>>. En los que afirmaba que la diferencia entre el ser humano y los animales superiores es sólo de grado, de manera que en los animales se encuentran, aunque en grado inferior, las capacidades que consideramos típicamente humanas.⁴³² Hacía falta un auténtico hombre-mono, un puente entre el hombre y los chimpancés y gorilas. Darwin sugirió que habría vivido en África, y allí fue donde “lo descubrió” un joven profesor de anatomía de la Universidad de Johannesburgo, a finales de 1924, Raymond Dart, en la cantera Taung, que se llamó: *Australopithecus africanus*.⁴³³

5. Con la teoría de la evolución por selección natural, el pensamiento evolucionista se generalizó en todo el ambiente científico, inaugurando una nueva etapa de la biología. La influencia de Darwin se extendió a otras ciencias biológicas y a las creencias populares, por la divulgación y aplicación que se hizo de su obra. A su rápida difusión es sabido que contribuyó en gran medida la filosofía positivista de H. Spencer. Friedrich Engels en 1859 escribía a Marx: “Este Darwin que estoy leyendo es formidable. Un cierto aspecto de la teología aún no había sido liquidado. Ahora ya es un hecho”. Marx le respondía: “Estas últimas semanas he leído el libro de Darwin. A pesar de su modo de proceder un poco pesado, este libro contiene la base científica para nuestra causa”.

En efecto, sin evolucionismo, ¿cómo dar una base “científica” a la muerte de Dios, al mito del Progreso, al dominio de la Materia, a la lucha de clases o –como contrapunto– al liberalismo salvaje (el bellum omnium contra omnes), a la negación del origen divino del poder, al choque de civilizaciones, al atropello o a la destrucción de pueblos más atrasados por parte de los más desarrollados”...

6. En vida de Darwin aún no se conocía nada la Genética, que es en la actualidad uno de los argumentos más importantes que se utilizan en favor del evolucionismo. Por eso, en torno al cambio de siglo, el evolucionismo sufrió una seria crisis, de la que se recuperó cuando, hacia 1930, se formuló la denominada Teoría sintética de la evolución, o neo-darwinismo, que incorporó al evolucionismo la avances de la Genética y de la Biología molecular.

Con el ucraniano Dovzhansky –maestro de F. J. Ayala-, Ernst Mayr y George G. Simpson, surgió la teoría sintética de la evolución: el cambio en los seres vivos se produce por interrelación de cinco factores distintos:

- 1) la mutación, o cambios al azar en el material hereditario, el ADN;
- 2) la recombinación genética del ADN;
- 3) La deriva genética, o cambio en la frecuencia de variantes genéticas por azar, de una generación a otra, cuando la población es pequeña;
- 4) la migración, que incorpora al grupo reproductor individuos portadores de variantes genéticas distintas;
- 5) la selección natural, de unos organismos sobre otros, causada por el ambiente.

El azar y la necesidad es el título del famoso libro publicado en 1970 por Jacques Monod, premio Nobel por sus trabajos en bioquímica. Su idea principal es que la

⁴³². Cfr. M. ARTIGAS, D. TURBON, *Origen del hombre. Ciencia, Filosofía y religión..* Pamplona. Eunsa, 2007. cit, 140.

⁴³³ Tomo estos datos de J.L. ARSUAGA, *Eslabones perdidos*, ABC, Madrid 2009 (13-VI).

evolución resulta de la combinación de factores dispares: los cambios en el material genético, que suceden al azar, y la selección natural, que es filtro que sólo deja pasar los organismos mejor adaptados y que, a la larga, produce un grado creciente de complejidad, organización y adaptación a las diferentes circunstancias, que impone orden y necesidad: aunque la base de la evolución sean variaciones genéticas al azar, la selección sólo deja sobrevivir a los resultados que funcionan bien.

Los resultados de la evolución, incluido el ser humano, no son –dice Monod- algo que responda aun fin o a un plan especial. Monod critica el pensamiento que denomina “animista”, propio de la tradición y de las religiones, según el cual el hombre tiene un estatus especial y responde a un plan divino. “Nosotros nos queremos necesarios, inevitables, ordenados desde siempre. Todas las religiones, casi todas las filosofías, incluso una parte de la ciencia, atestiguan el incansable, heroico esfuerzo de la humanidad negando desesperadamente su propia contingencia”. Según Monod, la “antigua alianza” establecida entre el hombre y la naturaleza, que nos llevaba a pensar que éramos unos seres privilegiados que respondían a un plan divino, se ha roto. La conclusión de su libro, frecuentemente citada, es deliberadamente patética, muy en la línea del existencialismo francés de su época: “La antigua alianza está rota; el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del universo en donde ha emergido por azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte. A él toca escoger entre el reino y las tinieblas”.

7. Las pruebas fundamentales de la teoría de la evolución transformista se extraen de la Paleontología (progresiva aparición de las especies, correlativamente al ambiente), de la Anatomía comparada (semejanzas genéricas, órganos “homólogos”, órganos “rudimentarios”), de la Embriología (semejanza entre los embriones: la “ontogénesis” como recapitulación de la “filogénesis”), y de la Genética (común estructura cromosómica de todos los seres vivos). Cabe añadir –más bien como fuente de argumentos en contra de algunas hipótesis evolucionistas- la Geología. Aquí trataré solamente algunas de ellas.

Actualmente, la común estructura celular y cromosómica de las células en todos los seres vivos es considerada por la Genética como el punto de partida de una presunta prueba fundamental del evolucionismo. El descubrimiento de las estructuras cromosómicas, donde se encierra la “programación” genética del individuo, afirman los evolucionistas moderados creacionistas- más que reflejar una “autónoma” y “casual” producción evolutiva de todas las especies, desvelaría el secreto que “liga” a estas íntimas estructuras con la totalidad del desarrollo específico de los individuos, y evidenciaría la unitaria y racional intervención creadora del plan de base constructivo general, que no sólo desciende hasta la unidad macroscópica del embrión, sino también a la unidad microscópica⁴³⁴. Conduciría, en efecto, -enfatan los neodarwinianos creacionistas- a una clamorosa revelación de una sapientísima racionalidad y unidad de un plan constructivo en el que emerge lo nuevo. Todo lo cual postula una intervención creadora de Dios, como nos proponemos mostrar a continuación, por una exigencia rigurosamente metafísica⁴³⁵.

⁴³⁴ Cf. P. C. LANDUCCI, Darwinismo: la destrucción de un mito, en Palestra del clero, 15–II–1985. (Está ya muy avanzado el proceso de beatificación de Mons. Landucci).

⁴³⁵ Dios no compite con la naturaleza. Los planteamientos que contraponen a Dios y a la naturaleza se basan en un equívoco metafísico: no se advierte que la existencia y la actividad de las causas segundas, en vez de hacer innecesaria la existencia y la actividad de la Causa Primera, resultan ininteligibles e imposibles sin ese fundamento radical. Por otra parte, se puede pensar que la cosmovisión evolutiva, en lugar de poner obstáculos a la existencia de la acción divina, es muy congruente con los planes de un Dios que, porque así lo desea, ordinariamente quiere contar con la acción de las causas creadas”. JUAN PABLO II, Discurso a la Academia Pontificia de Ciencias, “Que la sabiduría de la humanidad acompañe siempre a la investigación científica”, 3 octubre 1981.

8. Los creacionistas niegan la oposición entre evolución -si se acepta la hipótesis- y acción divina creadora. Dios es diferente de la naturaleza y la trasciende completamente. Pero, a la vez, como Causa Primera, es inmanente a la naturaleza, está presente dondequiera que existe y actúa la criatura, haciendo posible su existencia y su actuación fundándola radicalmente. Además, para la realización de sus planes, Dios cuenta con la causas segundas, de tal modo que la evolución resulta muy coherente con esa acción concertada de Dios con las criaturas. El <<naturalismo>> pretende desalojar a Dios del mundo en nombre de la ciencia, pero para ello debe cerrar los ojos a las dimensiones reales de la empresa científica. Puede hablarse de <<naturalismo integral>> que, en la línea de las reflexiones anteriores, contempla a la ciencia natural, juntamente con sus supuestos y sus implicaciones, cuyo análisis conduce a las puertas de la metafísica y de la teología.⁴³⁶

II. LA EMERGENCIA DE LO NUEVO EN EL PROCESO DE APARICIÓN DE LA VIDA (BIOSFERA) Y DEL HOMBRE (NOOSFERA) -“NOVITAS ESSENDI”- POSTULA LA CREACIÓN.

1. Del big-bang a la estabilización de la materia.

El modelo del Big-Bang, la Gran Explosión fue propuesto por el astrónomo y sacerdote católico belga Georges Lemaître en 1927, utilizando la teoría de la relatividad general que Albert Einstein había formulado en 1916. Las ecuaciones de la teoría de la relatividad permiten calcular el movimiento local de la materia bajo la acción de la gravedad, y por ese motivo resultan apropiadas para describir el universo a gran escala, ya que bajo esa perspectiva el universo es un sistema físico compuesto por objetos dotados de gran masa, las galaxias, que se encuentran separadas por grandes distancias, y la fuerza que determina la evolución del sistema es la gravedad.

El modelo dice que la materia se encontraría concentrada en un estado de enorme densidad y temperatura. Como consecuencia de la explosión se habría producido una expansión que iría acompañada de un enfriamiento progresivo. En el primer segundo la temperatura sería de unos 10.000 millones de grados; sólo habría entonces radiación de algunos tipos de partículas entre las que se darían interacciones muy violentas. “Al cabo de tres minutos, el descenso de la temperatura habría permitido la nucleosíntesis o formación de los núcleos de los elementos más ligeros, el hidrógeno y el helio. Transcurridos varios cientos de miles de años, con una temperatura de pocos miles de grados se habría producido la recombinación o formación de átomos enteros. Más tarde se habrían formado la estrellas y las galaxias. Las reacciones nucleares en el interior de las estrellas producirían los elementos más pesados, que se desprenderían por el espacio en las explosiones de estrellas y serían el material de donde se formarían planetas como la Tierra”⁴³⁷.

⁴³⁶ La ciencia natural –como ya advertimos en & I. 2– se trasciende a si misma, ya que contiene supuestos e implicaciones que van más allá de las explicaciones naturalistas, las cuales a su vez refuerzan y precisan aquellos supuestos metacientíficos que conducen a las perspectivas de la metafísica y de la teología. Por ejemplo, la actividad científica supone que existe un orden natural, pues no busca otra cosa que conocer más y más ese orden, y cualquiera de sus logros es una manifestación particular del orden natural. Se encuentra un desarrollo sistemático de estas ideas en : M. ARTIGAS, La mente del universo, Pamplona 1999.

⁴³⁷ Algunos ven en este modelo del Big-Bang una prueba de la creación. Pero la explosión inicial es de “algo” previo que puede explosionar, nunca autocreación. La creación a partir de la nada no puede ser obra de las fuerzas naturales, porque exige un poder creador que sólo es propio de Dios. Por tanto, resulta sorprendente que en la actualidad algunos científicos pretendan estudiar la creación del universo mediante las leyes de la física. Hablan de una presunta autocreación del universo: sería una creación de la nada, pero sin Dios, sin un creador. Quienes defienden esta idea suelen decir que el universo pudo comenzar mediante una fluctuación del vacío cuántico, y dan un salto, como si el vacío cuántico fuese la nada, o casi nada. Pero entonces no se está hablando de creación a partir de la nada, sino del vacío cuántico, que no es la nada , sino un estado físico concreto con propiedades determinadas. La

Hace aproximadamente cuatro mil millones de años asistimos al proceso de composición o “estabilización de la materia” (Zubiri) sobre nuestro oscuro planeta. (No existe ninguna razón para suponer que este proceso no se produjo nada más que aquí, sobre la Tierra, y no también en otros múltiples sistemas solares, en múltiples galaxias diferentes).

Los átomos tienen una estructura, más o menos compleja según los elementos considerados; pero a partir de cierto momento se efectúa una composición, una organización de los átomos entre sí, en estructuras cada vez más complejas, disimétricas. Estas estructuras entran, a su vez, en composiciones que son estructuras de estructuras. Las moléculas gigantes –proteínas, ácidos nucleicos– son composiciones de estructuras, en un orden determinado para cada caso. Estas macromoléculas poseen una complejidad tan enorme, que se hace impensable la hipótesis de que hayan tenido su origen de modo espontáneo, sin un plan teleológico que postula una Inteligencia ordenadora y providente que todo lo dispone para la emergencia de la vida.

2. La emergencia de la vida: vitalización de la materia estabilizada (biofera).

Los atributos vitales se encuentran, en su forma más elemental –aunque completa en sí misma– en la célula. El problema del origen de la vida a partir de la materia inanimada equivale, en última instancia, al problema del origen de una célula.

Aunque varios investigadores otorgan categoría de seres vivos a los virus, por su capacidad de reproducirse, estos no cumplen ciertamente con las notas constitutivas de los seres vivos –independencia del medio y control específico sobre él (Zubiri)–, ya que no son autónomos; es decir, capaces de existir independientemente –en un medio de cultivo por ejemplo– debiendo, en forma imprescindible, parasitar una célula para poder hacerlo.

En el problema de la biogénesis sólo hay dos posturas científicamente discernibles, porque sólo hay dos posibilidades. O la vida se originó espontáneamente a partir de la materia inanimada, o no. Esto es lo único que puede ser evaluado científicamente.

Pero si la vida realmente se originó en forma espontánea, a partir de la materia inanimada, la ciencia debe ser capaz de explicar el mecanismo que hizo esto posible. Las hipótesis de biogénesis sostienen que la vida se originó a partir de la organización espontánea de la materia inanimada. Esta estabilización organizadora de la materia, desde simples átomos y moléculas inorgánicas, hasta una célula –llamada evolución química molecular–, se habría realizado por etapas de complejidad creciente, en el curso de millones de años, por la sola acción de las leyes fisicoquímicas.

En una primera etapa, se habrían producido las moléculas orgánicas elementales –aminoácidos–, bases nitrogenadas, azúcares, etc.— que forman parte de las grandes moléculas características de los seres vivos. Esta primera etapa se habría desarrollado en la atmósfera.

formación del universo a partir de una fluctuación del vacío cuántico no tiene absolutamente nada que ver con la creación a partir de la nada, ni con la dependencia del ser de todo lo que existe con respecto a Dios. Se supone, en resumen, que se da en el curso del tiempo una evolución de la materia de lo más simple a lo más complejo: formación de unos pesados núcleos, probablemente en el interior de las estrellas; formación de los sistemas galácticos, y formación de planetas a partir de la explosión de estrellas por desprendimiento de sus elementos más pesados. (No aludimos aquí a cómo se formó lo subatómico –las partículas elementales: electrones, cuarks, neutrinos–, ni de la antimateria, ni de cómo desde lo mínimo subatómico se ha llegado a lo máximo: las más de mil millones de galaxias, con un promedio de más de 200.000 de estrellas cada una, con doble movimiento –en todos sus integrantes– de rotación/traslación, en expansión incesante cada vez más acelerada. (Una excelente exposición en compendio de esta temática puede verse en la reciente monografía de Manuel Guerra Gómez, *La evolución del universo, de la vida y del hombre. ¿El hombre, compuesto de cuerpo físico, cuerpo energético o inmaterial y alma espiritual?* Madrid, Homolegens, 2009, pp.35-154).

En una segunda etapa, la polimerización espontánea de las moléculas orgánicas elementales habría dado origen a las moléculas complejas constitutivas de los seres vivos. Sobre todo, proteínas y ácidos nucleicos. Esta segunda etapa se habría desarrollado en el mar.⁴³⁸

En una tercera etapa, por unión de las proteínas y los ácidos nucleicos, se habrían formado –también el mar– las primeras células.

En resumen: moléculas inorgánicas, biomonómeros, biopolímeros, células. Todo esto en forma espontánea, por el azar de los movimientos moleculares, de acuerdo con las leyes que rigen la materia inanimada.

Stanley Miller simuló en 1953 las condiciones de la atmósfera primitiva y logró obtener aminoácidos con una descarga eléctrica, con los que se constituyen las proteínas.⁴³⁹

El misterio es cómo pueden estas estructuras moleculares complicadísimas y microscópicas dominar la materia hasta asumirla desde fuera y elevarla hasta su “inmanente” actividad conservadora, hasta su capacidad de “autorreconstrucción” y “autorreproducción”. Este es el secreto de la vida y de su trascendencia, de su misterio. Examinemos este misterio del origen de la biosfera y de sus progredientes grados de vitalidad en las especies vivientes que se van originando sucesivamente en la así llamada historia natural biológica, se admita o no metaespeciación o evolución de unas especies a otras “constituyendo modelos de “árboles vitales” en la imposible búsqueda de eslabones inmediatos (la obsesión darwiniana).

Las proteínas y ácidos nucleicos, que son estructuras de estructuras, moléculas gigantes (“materia estabilizada”), hacen posible la aparición de la vida, en cuanto permiten transmitir mensajes genéticos cuya finalidad es la de componer seres vivos; pero no pueden dar razón suficiente de ella, pues asistimos a la emergencia de algo radicalmente nuevo: hay verdadera “epigénesis”, novedad de ser⁴⁴⁰.

En efecto, cuando aparecen –incluso los más simples conocidos, los monocelulares– estas estructuras de estructuras heterogéneas manifiestan caracteres completamente originales. Un monocelular es capaz de renovar los átomos integrados, y sigue siendo lo

⁴³⁸ La vida es infinitamente más que proteínas. No obstante, al ser estas un componente esencial de todo ser viviente, cualquier hipótesis de biogénesis que no pueda explicar satisfactoriamente su origen, queda –por ser solo hecho– descalificada.

⁴³⁹ G. WALD, *The Origin of Life*, Sci. Amer” (1954), 46. Tuvo continuadores en otros como Harold Crey y el mejicano Antonio Lazcano, que sostienen que la vida surgió de una sopa biótica con los compuestos orgánicos necesarios para construir moléculas más rudimentarias que los aminoácidos ADN y HRN, en un ambiente quizá frío. Según ellos, bastaron diez millones de años para que la vida apareciera y evolucionase sobre la tierra, en charcas pequeñas, en el interior quizá de las rocas de la corteza terrestre o en pequeñas ensenadas que, al evaporarse, concentran los compuestos orgánicos. Otros como Juan Oro sostienen que la vida tendría su origen en otras regiones del espacio y habría llegado a la Tierra por choque de meteoritos. Los enigmas que quedan sin explicar en estas y otras teorías propuestas⁴³⁹, son muy grandes. Basta pensar que el DNA de una bacteria, uno de los vivientes actuales más simples, puede tener unos dos millones de nucleótidos, de cuya organización depende que el DNA sea funcional y pueda dirigir la producción de más de un millar de proteínas diferentes. La vida que existe ahora en la Tierra se basa en la interacción mutua entre ácidos nucleicos (DNA y RNA) y proteínas, y viceversa. Además, esas macromoléculas poseen una enorme complejidad, lo que hace difícil pensar que se originasen de modo espontáneo.

⁴⁴⁰ C. TRESMONTANT, *El problema*, cit., o.c. 96 ss, expone con gran claridad y rigor la emergencia de la “nuevo” en la vida, que puede descubrirse en la más elemental bacteria. Basta, para argumentar filosóficamente como hace Tresmontant, con la observación vulgar de los fenómenos vitales que constituyen el punto de partida de la filosofía de la naturaleza de Aristóteles y de la Escolástica medieval a la del siglo de oro del barroco español. Las teorías actuales de la evolución no hacen más que confirmar aquellas reflexiones y reforzar el punto de partida experimental que impone —velis nolis— la inferencia de Dios Creador, que suscita y dirige el proceso evolutivo.

que es. Un organismo pluricelular renueva de una manera incesante los elementos materiales integrados y sigue siendo lo que es. El viviente es, por consiguiente, como lo han subrayado muchos biólogos, una estructura que subsiste, una estructura subsistente, aún cuando todos los elementos integrados sean renovados. Un átomo puede perder o ganar partículas elementales. Si pierde o adquiere partículas nucleares, ya no es el mismo átomo. No es, pues, una estructura en el mismo sentido que el viviente. Sea lo que sea de la estructura del átomo, el viviente renueva todos los átomos que lo constituyen y sigue siendo lo que es, desarrollándose, creciendo y conservando su individualidad.

Por consiguiente, parece que con el viviente asistimos a la emergencia de un orden cualitativamente superior. Hemos subido un nuevo peldaño, en el que la palabra “estructura” designa algo nuevo. La capacidad de renovación de la materia integrada evidencia cierto predominio de la estructura (de la forma) sobre la materia, cierta “libertad”, cierta independencia de la estructura con relación a este o aquél átomo integrado. Subsiste la misma aunque renueve o cambie el entero contenido material. Tal es el principio vital del cuerpo físico organizado que la filosofía griega llamaba *psyché*, el *anima* –vegetativa y animal– de la escolástica.

Como ha señalado Bergson, cuando fabricamos un objeto, la materia es primero. La reunimos, unimos los elementos materiales, los ajustamos, desde fuera. El viviente procede de otro modo: la forma es lo primero. La estructura primera es la que asimila los elementos materiales, a los que parece escoger —la forma— los integra, descompone y compone de nuevo para constituir sus moléculas originales y específicas. El viviente rechaza los elementos materiales que no puede utilizar en su provecho para construirse.

El viviente “sabe” regenerar, restaurar, más o menos según sus especies, su forma, su estructura, si ésta está amputada, lesionada. Aquí también vemos un dominio de la forma subsistente sobre la materia informada. Finalmente el viviente comunica esta forma, esta estructura, en el acto de la multiplicación o de la procreación. Desde el viviente más rudimentario, el psiquismo está presente y operante. El psiquismo es coextensivo a lo biológico. (El “*anima*” vegetativa alcanza en el mundo animal la capacidad de moverse hacia el estímulo “sentido” que suscita respuestas instintivas —el alma sensitiva— de la tradición aristotélica, segundo grado de vida, meramente orgánica, que con virtualidad capaz de fundar también la actividad vegetativa en un único principio vital).

La célula, el más simple de los monocelulares, “sabe” hacer lo que nosotros no sabemos hacer todavía en el laboratorio: su propia síntesis. Parece, por consiguiente, que con el viviente aparece algo radicalmente nuevo, y que las leyes de la físico-química no son suficientes para explicar este orden nuevo que es la vida. Hay, sin duda, verdadera epigénesis: “*novitas essendi*”.

El Universo se nos muestra a la observación científica de cambio de siglo, como un sistema en el cual la información aumenta constantemente de manera acelerada: desde hace unos 18.000 millones de años está en proceso de creciente “complejificación” (según la expresión popularizada por Teilhard hacia 1938), en proceso acelerado en el que va apareciendo sucesivamente una información genética nueva que antes no poseía, en una incesante epigénesis o novedad de ser. Si se sigue, etapa por etapa, el curso de la historia natural de las especies, se puede constatar que la constante emergencia de un mensaje genético nuevo que no existía antes, que no se puede explicar por la estructura macrocelular inmediatamente anterior. Lo antiguo, en la historia del Universo, jamás puede dar cuenta de lo nuevo, que emerge de manera acelerada; en imprevisible novedad (cómo ya observó Bergson, antes que la observación científica así lo demostrase, en su *Evolution creatice*).

Si el ateísmo es verdadero, el Universo es el único ser, está sólo, es el ser absoluto, es decir, desligado de toda relación de dependencia respecto de otro ser, pues está solo. Profesa, pues, la antigua ontología de Parménides: si el Mundo es el único Ser, —ésta era su tesis— entonces es necesario decir también que el mundo no ha comenzado. Es “eterno”, porque el Ser, tomado absolutamente, es decir, la totalidad de Ser, no puede haber comenzado. Eso es imposible. Porque si la totalidad del Ser, o el Ser absolutamente tomado, hubiese comenzado, antes de que comenzase, no habría existido absolutamente nada. Y si en un momento dado, no existe absolutamente nada, entonces nunca existirá nada, puesto que de la nada absoluta es imposible que surja el Ser.

Pero hay más: si el ateísmo es verdadero, el Universo habría debido permanecer inalterable. “Ex ente non fit ens”. Si lo concebimos como la “esfera compacta y redonda”, to on pleon, a la manera de Parménides, o del en soi, de Sartre, sin potencialidad real evolutiva, distinta del acto a que se ordena, no es concebible un cambio que no sea mera “doxa”, o apariencia irreal. Si el Universo es el único ser, no puede concebirse sino “eterno” y necesario; y desde los diez y ocho mil millones de años de la historia de “la evolución”, “no habría podido evolucionar”, pues no puede darse a sí mismo lo que no tiene. Si la naturaleza es el mismo ser absoluto, Natura sive Deus, es evidente que la Naturaleza debe ser eterna, y excluye todo comienzo y toda evolución (Cf. B. Spinoza, Escolio al lema VI de su Ethica).

El Ser absoluto no puede ni comenzar, ni evolucionar, pero tampoco envejecer. Si se supone a priori que es eterno en el pasado, el Universo se habría ya vaciado, gastado, o llegado a su término. Así lo sabemos después de que se descubrió la irreversible degradación de todas las estructuras físicas del Universo. El sol que Aristóteles imaginaba eterno, sabemos desde el siglo XIX —y XX, sobre todo— que transforma su stock de hidrógeno en helio, de manera irreversible, y sin proceso inverso. Debería haberse convertido en una estrella muerta, si lo suponemos que no ha tenido comienzo en una duración infinita. Y lo mismo habría ocurrido con todas las miles de millones de estrellas de nuestra galaxia, como en todo el conjunto de galaxias que forman el Universo. Si el Universo está en régimen de envejecimiento colectivo y de génesis incesante, el ateísmo no puede ser verdad. Si no hay otro que ese Único ser —Absoluto, necesario y eterno—, no puede comenzar, ni puede evolucionar, ni puede degradarse, contra lo que atestiguan con su tozudez incontrovertible, los hechos.

De ahí la cómica resistencia de conocidos ateos —Nietzsche, Engels, Haeckel— a la idea de entropía o degradación de todas las estructuras físicas del Universo, y su irresistible tendencia al viejo mito del eterno retorno que se encuentra en Nietzsche, inspirado en las antiguas sectas religiosas del Irán (Zaratrústa), que recuerda al eterno ciclo de la materia que Engels tomó de Heráclito.

3. Mentalización de la materia vitalizada (noosfera). El origen del hombre.

En un momento determinado de la historia natural de las especies -haya o no evolución biológica metaespecífica (muy reciente comparado con la historia natural entera desde los 18.000 millones de años (?) del presunto⁴⁴¹ Big-bang)- emerge, con “el fenómeno

⁴⁴¹ Cada vez más son los científicos serios que rechazan el modelo del big-bang (cfr. el estado de la cuestión en la serie de artículos reunidos bajo el título “Informe especial: evolución de la cosmología”, “Investigación y ciencia”. 219, XIV 1994, 46 ss). Yo carezco de competencia para pronunciarme: recojo aquí datos e hipótesis en función de un interés filosófico y teológico, motivado por la necesidad de salir al paso de objeciones al creacionismo procedentes de la “ciencia de falso nombre” reductivamente materialista. De hecho, abundan los fieles seguidores ateos del modelo big-bang concebido de modo tal que producen una gran implosión seguida de otra gran explosión, etc... en una serie indefinida, que exorciza la nada y el comienzo absoluto del existir (y la ley de la entropía). En todo caso, es absurdo apoyarse en esta teoría científica como recurso apologético fácil. El origen del mundo creado en el tiempo no puede probarse por la metafísica de la creación. Sólo lo sabemos por la Revelación bíblica, según Sto. Tomás.

humano” el pensamiento –la llamada “noosfera” del poeta panteísta Teilhard, que tan superficial y acientíficamente interpreta los hechos- irreductible a la vida meramente animal.

Desde la publicación de la teoría de Darwin, la atención se centró, sobre todo, en la explicación biológica del origen del hombre. Comenzó la búsqueda de eslabones intermedios entre el hombre y otros primates, que ha conducido a la clasificación habitual de los precursores del hombre actual: los *autrolopitecus africanos* (entre 4,5 y dos millones de años), seguidos del *homo habilis* (desde 2,3 a 1,5 millones de años), el *homo erectus asiático* (se habla también de *homo ergaster*, entre 2 y 1 millones de años, en África), y de *homo sapiens*. Se trata de un terreno en el que existen muchas incertidumbres y frecuentemente se producen novedades que obligan a cambiar los esquemas. Intuyo que dentro de veinte años, con las investigaciones de Atapuerca y de otros yacimientos descubiertos después, se van proponiendo sucesivamente otros modelos bastante distintos de los actuales⁴⁴².

Pero si la trascendencia de la vida respecto al simple plano mecánico fisicoquímico ya constituye una refutación del evolucionismo materialista espontáneo, lo es aún más la existencia de realidades de orden superior, que trascienden lo material.

La mayor parte de los evolucionistas en el mundo cultural anglosajón lo niegan. Julián Huxley, durante el gran Simposio mundial llevado a cabo en la Universidad de Chicago en 1959 para conmemorar el centenario de la aparición del “El origen de las especies”, y en donde fue el orador principal, sostuvo entre otras cosas, lo siguiente: “El cuerpo humano, la mente, el alma, y todo lo que se ha producido... es enteramente resultado de la evolución...⁴⁴³ No hubo un momento súbito, durante la historia, en que el espíritu fue infundido en la vida, de la misma manera que no hubo un momento particular en que fue infundido en usted”.⁴⁴⁴

En la concepción evolucionista, el espíritu del hombre es también el producto emergente de las mutaciones y la Selección Natural. Precisamente, éste fue el punto de conflicto y de ruptura entre Darwin y Wallace –el descubridor de la teoría de la selección mucho más profundo que Darwin- después de observar el grado de desarrollo intelectual de varias tribus primitivas, llegó a la conclusión de que en lo que respecta a las facultades intelectuales, la hipótesis de la selección natural no se cumplía. Pues la capacidad intelectual de dichas tribus, era esencialmente idéntica a la de los occidentales modernos. Es decir, que las facultades intelectuales de los miembros de esas tribus primitivas se habían desarrollado con anticipación a cualquier eventual aplicación o necesidad utilitaria de supervivencia. Esto era un golpe mortal para la teoría de la selección natural, y Wallace así lo entendió. Y por ello terminó sus días afirmando que este hecho indicaba la existencia de una Inteligencia suprema, que explicaría la naturaleza de la inteligencia humana. No así Darwin, quién reaccionó bastante ásperamente, acusando a Wallace de haber caído en el misticismo.

⁴⁴² Escribe J. L. ARSUAGA, premio “Príncipe de Asturias” por las investigaciones del equipo paleontológico de Atapuerca que él dirige: “La ciencia sólo elabora hipótesis, vacilantes aproximaciones a la verdad, que siempre pueden ser modificadas total o parcialmente por la fuerza de los hechos: pero es lo mejor que el espíritu humano es capaz de crear”. Cfr. *El collar de neandertal. En busca de los primeros pensadores*, Madrid 1999.

⁴⁴³ J. HUXLEY, *Issues in Evolution*, vol. III de “Evolution after Darwin”, University of Chicago Press, 1960, 41.

⁴⁴⁴ A este respecto, Stephen JAY GOULD, dice: “Estamos tan atados a nuestra herencia filosófica y religiosa que seguimos buscando algún criterio de división estricta entre nuestras capacidades y las de un chimpancé... La única alternativa honrada es admitir la existencia de una estricta continuidad cualitativa entre nosotros y los chimpancés. ¿Y qué es lo que salimos perdiendo? Tan sólo un anticuado concepto de alma”.

Entendiendo por ello alguna suerte de reblandecimiento cerebral. Se ha hecho notar que este hecho podría haberle costado a Wallace, co-descubridor junto con Darwin de la teoría de la selección natural, el haber sido sepultado en el olvido.

La humanización, según L. Polo -colega durante tantos años desde los inicios de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra-, consiste en la aparición de la inteligencia práctica que culmina en la prudencia, la cual supone la abstracción de ideas universales. La prudencia exige, sin duda, tener en cuenta los razonamientos condicionales, pero añade a esto el pensar constantes que se pueden comparar con otras: una idea universal es un objeto pensado, suficientemente estable para que al compararlo con otro pueda atribuirse a la conexión un carácter permanente. Esa permanencia comporta que las notas de idea universal valen por sí autónomamente. Se constituye así una especie de sistema, una estructura compleja.

A este respecto es muy ilustrativo un experimento que hizo Pavlov con chimpancés: una isla en medio de un lago se rodea con fuego (mecheros de gas). Dentro de la isla está el alimento para el chimpancé. Al chimpancé se le enseña que el alimento está ahí. Por tanto, en situación famélica el chimpancé intentará ir a la isla. Pero (como a todo animal) el fuego le da miedo; entonces, se construye una balsa en la que se encuentra un recipiente y una cuchara; el recipiente se llena de agua, y se le enseña que si toma agua con el cazo y la arroja al fuego, el fuego se apaga (esto se prepara para que el chimpancé pueda imaginar la relación condicional). Entonces desembarca y come el alimento colocado ahí.

Pues bien, si se la da al chimpancé el cubo sin agua, repite automáticamente la operación: intenta tirar agua con el cazo, aunque evidentemente no tira nada. Así pues, el chimpancé no ha hecho una cosa que cualquier ser humano hubiera hecho: ¿cual? Tomar agua del lago. No sabe lo que es el agua. Sí A,B. Pero, para el mono, A no es general; si ejerciera la inteligencia, pensaría que el fuego se apaga con el agua, que el agua esté en el cubo o no esté en el cubo es igual: en cualquier caso, es agua. Y además hay otra cosa: si me falta agua, me la procuraré, lo que al chimpancé no se le ocurre. El agua es la misma: esté aquí o allí, el agua apaga el fuego. Pero para conocer esto hace falta tener la idea de agua. La inteligencia humana se comprende ante todo así. Es la aparición del universal: según la capacidad de universalizar, el hombre puede interrumpir su acción práctica, es decir, puede desencadenar una actividad que es puramente mental. Eso no se puede hacer con sólo la imaginación (también está suficientemente demostrado).

En el animal, el conocimiento sensible es una fase de su comportamiento, no desarrolla una actividad cognoscitiva pura. Lo característico de la actividad intelectual es justamente que se independiza de la conducta. La inteligencia puede describirse como la interrupción de la conducta práctica por otro tipo de actividad vital que nos pone en frente de lo universal. Es abstraer; y abstraer es justamente suspender la relación directa con el entorno o con la conducta práctica. Prueba de que esto es así, es que no hay nada general que sea real, o no hay nada real que sea general. En todo caso, los universales tienen fundamento in re (éste es el planteamiento clásico).

Pensar es tomar contacto con un ámbito que no es el mundo real físico, sino inmutable: el mundo de las ideas. Desde ese mundo se interviene en el plano práctico de una manera nueva y mucho más eficaz. La vida intelectual es la suspensión de la acción práctica, que es sustituida por otro tipo de actividad que se caracteriza precisamente porque es capaz de llegar a objetos universales o a ideas generales, a considerar consistencias, como que el “agua es agua”. (por tanto, que el agua esté en un cubo, o que el agua esté en un lago no la modifica en sí misma). El agua práctica, física, es

siempre particular; el agua pensada, aunque no ahogue ni calme la sed, es agua en general, abstracta, y no una realidad física práctica⁴⁴⁵.

La inteligencia es la detención de la conducta práctica, su sustitución por otro tipo de actividad, que desde luego el homo sapiens ejerce. Es indudable que nosotros tenemos inteligencia, que nosotros universalizamos; pero habérselas con universales es detener la conducta práctica. Un arquitecto antes de hacer un edificio piensa un plano. Pensar un plano no es hacer un edificio, sino el modelo del edificio. Y de acuerdo con el modelo, luego puede tener lugar la actividad práctica de construirlo. Pero la elaboración del modelo, del plano, no es una actividad práctica, sino una actividad teórica. La diferencia entre las dos actividades es clara: se pueden conectar, pero de entrada son distintas. Asimismo, si no hay dirección teórica de la conducta, no hay ética. Lo que hacemos de un modo instintivo, sin darnos cuenta de ello (lo que se llaman los primo primi en teología moral, tentaciones en las que no fija uno la atención o los actos reflejos) no comporta responsabilidad.

El orden de la conciencia, del pensamiento, constituye una realidad radicalmente nueva, a pesar de que, por supuesto, el ser pensante integra y engloba el orden biológico, y por tanto el orden físico. El pensamiento no está asociado de modo intrínseco a la materia. Desde el comienzo de la historia natural biológica gradualmente ascendente parece advertirse una finalidad con un plan orientado hacia la aparición del hombre —sin prejuzgar “a priori” si es o no mediante un proceso “arbóreo” evolutivo, con la necesaria intervención creadora— según la cual la información de la materia es la preparación de la génesis de la conciencia. El pensamiento no está en el cuerpo como una cosa —res cogitans— dentro de otra cosa —res extensa—. El cuerpo vivo es un cuerpo animado, informado, y la información no se puede dissociar del psiquismo. El hombre es mundano, pero no intramundano, es decir, no se identifica sin residuos con el entorno material en el que habita, ni siquiera con su hábitat cultural. Hay que rechazar, ciertamente, el dualismo que entiende la mente y el cuerpo como dos cosas (pensante la una, extensa la otra, según pretendía Descartes).

El cerebro no es el órgano de la inteligencia ni de la voluntad; es el órgano terminal de los sentidos internos y externos. Y la inteligencia no puede funcionar sin la aportación de los sentidos, así como la voluntad presupone las pulsiones afectivas. Lesionados los órganos sensitivos y apetitivos con sede en el cerebro, las actividades volitivas e intelectuales quedan impedidas. El cerebro es condición necesaria, pero no suficiente, para pensar y querer.

De hecho, las investigaciones neurofisiológicas han mostrado cómo los conocimientos intelectuales y las decisiones libres no son estrictamente localizables en el cerebro. En realidad, casi ningún científico autorizado es hoy partidario de un materialismo craso. Un hito en esta evolución de ideas lo marca el libro *El yo y su cerebro*, en el que se recogen los diálogos entre Eccles, neurólogo y Premio Nobel de Medicina, y Popper figura clave de la teoría contemporánea de la ciencia: aunque con posturas diferentes, ninguno de los dos es materialista; no identifican el pensamiento con la actividad cerebral.

Todas las características específicamente humanas no tienen paralelo posible; el lenguaje humano, y el pensamiento abstracto, la personalidad, la autoconciencia reflexiva, la libertad, la moralidad, la capacidad de hacer ciencia. La ciencia, en cuyo nombre se quiere a veces borrar la diferencia esencial entre el hombre y los demás

⁴⁴⁵ A. MILLÁN PUELLES acentúa la irrealdad objetiva y la extiende a los proyectos. Véase su libro *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990. Juan Manuel BURGOS, *El personalismo*, Madrid 2000. Una excelente visión de conjunto sobre los filósofos de esa tendencia, con un ensayo de descripción de sus tesis fundamentales. Más recientemente ha publicado, *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Madrid 2009.

animales, es una de las pruebas más claras de que existe tal diferencia, ya que la ciencia sólo es posible gracias a que el hombre posee una capacidad teórica y argumentativa que no se encuentra en los vivientes inferiores⁴⁴⁶.

El Universo se nos muestra a la observación científica del reciente cambio de siglo, como un sistema en el cual la información aumenta constantemente de manera acelerada: desde hace unos 18.000 millones de años (¿) –se dice– está en proceso de creciente “complejificación” (según la expresión popularizada por Teilhard hacia 1938), en proceso acelerado en el que va apareciendo sucesivamente una información genética nueva que antes no poseía, en una incesante epigénesis o novedad de ser. Si se sigue, etapa por etapa, el curso de la historia natural de las especies, se puede constatar que la constante emergencia de un mensaje genético nuevo que no existía antes, que no se puede explicar por la estructura macrocelular inmediatamente anterior. Lo antiguo, en la historia del Universo, jamás puede dar cuenta de lo nuevo, que emerge de manera acelerada; en imprevisible novedad (cómo ya observó Bergson, antes que la observación científica así lo demostrase, en su *Evolution creative*).

Todo cuanto acabamos de exponer sobre la emergencia de lo nuevo en la vida —en su origen primero y en la secuencia o evolución de las especies— excluye el ateísmo de modo absoluto y radical. Si el ateísmo es verdadero, el Universo es el único ser, está sólo, es el ser absoluto, es decir, desligado de toda relación de dependencia respecto de otro ser, pues está solo. Profesa, pues, la antigua ontología de Parménides: si el Mundo es el único Ser, —ésta era su tesis— entonces es necesario decir también que el mundo no ha comenzado. Es “eterno”, porque el Ser, tomado absolutamente, es decir, la totalidad de Ser, no puede haber comenzado. Eso es imposible. Porque si la totalidad del Ser, o el Ser absolutamente tomado, hubiese comenzado, antes de que comenzase, no habría existido absolutamente nada. Y si en un momento dado, no existe absolutamente nada, entonces nunca existirá nada, puesto que de la nada absoluta es imposible que surja el Ser. El devenir que conocía Parménides, los nacimientos y las muertes en nuestro planeta, creyó poderlos considerar como ilusiones y puras apariencias, del mismo modo que los autores de los antiguos Upanishad. El Ser absoluto, pensaba Parménides, no puede estar en génesis, porque el mito teogónico no tiene ningún sentido. Si, pues, el Mundo está en devenir, eso prueba que el Mundo no es el Ser absoluto.

Hegel repropone —contra la clásica teoría judeo-cristiana que reinterpreta desfigurándola, en clave inmanentista— el antiguo mito teogónico, cuando afirma que el Absoluto está en génesis, en devenir, *sich selbst werden*. Ahora bien, si el Absoluto está en génesis desde hace una eternidad, ¿cómo no está acabado? ¿Por qué es necesario esperar a la filosofía de Hegel para que el Absoluto se haga finalmente conciencia de sí mismo y Espíritu absoluto? ¿Cómo puede haber una historia trágica y un desarrollo en el Absoluto?⁴⁴⁷. Esta teogonía trasladada por Engels al registro materialista, afirma que

446 M. ARTIGAS, o, c., 110 ss. Las teorías materialistas que identifican los estados mentales con los físicos responden a lo que KARL POPPER Y JOHN ECCLES han denominado materialismo promisorio, ya que siempre remiten a promesas asegurando que el progreso futuro proporcionará las explicaciones necesarias. Pero esas promesas nunca se cumplen.

447 "Actualmente no se nos dice – observa C. TREMONTANT, *Ibid.*– que los dioses se engendren a partir del caos original y se destrocen mutuamente, como exponían las antiguas mitologías egipcias y asirio-babilónicas. Pero se nos dice que el Absoluto se engendra progresivamente mediante un proceso trágico. El desgarramiento, *die Entweiung*; la alineación de la sustancia divina, *die Entfremdung*, son necesarios a la génesis del Absoluto. El mal no es ajeno a la esencia divina. Es necesario que el Absoluto supere, *die Aufhebung*, su propia alienación para volver a sí mismo y acceder así a su propia plenitud, con miras a llegar a ser finalmente, El Espíritu Absoluto. La creación del mundo no es más que la alienación de la Scie divina. La teogonía hegeliana no es politeísmo, sino monista. Pero conserva de las antiguas mitologías los elementos sustanciales que no pueden disimular ni transformar radicalmente con su conceptualización. Y cuando esta teogonía es actualizada, proponiéndose en vez de una génesis del Espíritu absoluto una autogeneración —*Selbsterzeugung* de la materia (Marx)— esa

el único Ser, o el Ser absoluto, es no la Conciencia, como en Hegel, sino la Materia, está en auto-génesis, en auto-desarrollo, Selbsterzeugung, nos dice Marx.

Aristóteles no conocía la evolución, ni cósmica, ni biológica. Pero había comprendido que la organización de la materia, la información de la materia, es un problema. No se puede decir, como pretendían los Atomistas, que la materia múltiple baste para explicar por sí misma su propia información. La organización no puede venir, sola, del caos, o de la materia no organizada. Es necesario reconocer la acción de un principio de información, distinto de la materia. Hoy el problema todavía es más claro, puesto que conocemos un estado de la materia que precede a su información, a su estabilización, a su vitalización y a su mentalización. No podemos decir que esta materia no organizada y no pensante, baste para explicar, sola, la aparición de seres organizados y pensantes.

Así pues, o bien renunciamos a enjuiciar lo real, y nos contentamos con dejar constancia del hecho de la epigénesis, de la evolución la materia no viviente y no pensante a la materia viviente y pensante. O bien, para enjuiciar los datos, nos vemos obligados a reconocer que, si la vida y también el pensamiento han aparecido en el mundo, es porque la materia ha recibido una información, ha sido trabajada desde dentro por un principio de organización, que es al menos igual a lo que aparece en la experiencia: es Ser, Vida, Pensamiento. Porque el ser no puede venir más que del Ser. La vida no puede venir más que de la Vida. El pensamiento no puede venir más que del Pensamiento, y no de lo que no es pensamiento.

Sto. Tomás de Aquino presenta esta clásica argumentación aristotélica de un modo más radical, en la perspectiva metafísica, trascendental, que permite alcanzar distintamente al Dios trascendente y creador. En efecto: el que es capaz de suscitar la menor brizna de ser, que no sea mera organización de lo que ya existe o mero despliegue formal de virtualidades precontenidas en él —es decir, verdadera “epigénesis” o novedad de ser— es capaz de dar el ser haciendo “que sea” todo cuanto es, al mundo en su integridad; y ello porque el ser es un valor “trascendental”: omniabarcante, omniconstituyente, de todo cuanto escapa al naufragio de la nada —es decir, de cuanto “tiene parte” en el ser—; y no puede ser otro que Aquél cuya esencia es Ser sin restricción y Causa creadora trascendente de todo el orden de los entes finitos que de él participan. Es la vía de la participación —la cuarta vía— que presta plena inteligibilidad metafísica a las otras cuatro que, tomando como punto de partida un índice de limitación, conducen como tales a un Primero trascendente según un aspecto, aquél que en cada una de ellas toma en consideración su punto de partida..

IV. OBJECIONES AL TRANSFORMISMO DARWINISTA.

La honestidad científica requiere hacerse eco también de las voces en desacuerdo con la teoría de la evolución transformista por razones estrictamente científicas, que son sistemáticamente ninguneadas y ocultadas por un fundamentalismo no menos —yo pienso que mucho más— funesto que el fundamentalismo de algunos ambientes evangélicos protestantes, en especial de USA 448, que funda su rechazo a la investigación honestamente científica sobre el misterio de los orígenes, en una

transposición, esa inversión, no cambia en nada el carácter fundamentalmente mitológico de la teoría propuesta".

448 El Instituto para la Investigación de la Creación (ICR) de California, difunde cientos de publicaciones especialmente de Henry Morris, cuyo influjo está detrás de las medidas del estado de Kansas, Nuevo México y Nebraska, de Agosto de 1999, en contra de la enseñanza de la teoría de la evolución en centros educativos. Cfr. M. ARTIGAS, D. TURBÓN, *Origen del hombre*, cit., 42 ss.

Sobre el influyente movimiento ID cfr. mi reciente libro cit. *Evolución y Creación*, parte I, cap. IV. Una ponderada crítica del mismo hace W.E. CARROLL, *Creation, Evolution, and Thomas Aquinas*, en “Revue des Questions Scientifiques” 171 (2000), 319-347. También cfr. W. E. CARROLL, *La Creación y las Ciencias Naturales. Actualidad de Santo Tomás de Aquino*, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2003.

interpretación literal de los relatos bíblicos. Pero –toda insistencia es poca en este punto- la narración bíblica de la creación es un relato inspirado que como afirmaron ya los Padres de la Iglesia no tiene la finalidad de revelar verdades científicas, sino salvíficas, desmitologizando las antiguas teoscogonías babilónicas y egipcias.

El texto inspirado, las expone con un lenguaje simbólico, poético y catequético, ajeno al mito de las religiones cósmicas del antiguo oriente. Su lectura debe ir acompañada de la otra lectura de la realidad –a aquélla complementaria, de ningún modo opuesta-, que es la lectura científica digna de tal nombre. Las objeciones de los que ponen en cuestión la teoría de la evolución metaespecífica como “mito científicista” –salvo las del Creacionismo científico-bíblico- pretenden ser de carácter exclusivamente científico.

Si bien algunas argumentaciones de conocidos representantes del influyente movimiento del diseño inteligente (ID) no lo son, (aunque pretenden serlo –véase mi libro cit. parte I cap. III-), son muchas las objeciones de peso –en número creciente- que cuestionan, en nombre de la ciencia, el carácter científico del evolucionismo transformista de estirpe darwiniana.

¿Cuánto hay de cierto en lo que se nos propone por no pocos anticreacionistas neodarwinistas como ciencia demostrada?⁴⁴⁹ Veámoslo en esta breve selección sintética de la amplia exposición del libro que aquí resumo.

1. Silvano Barriuso, ingeniero y biólogo italiano que trabaja en Nairobi (Strathmore College) hace muchos años, en su interesante libro “El evolucionismo en apuros” (Madrid 2000), examina de forma amena y didáctica con un irónico escepticismo los principales obstáculos que plantean al evolucionismo disciplinas como la biología molecular, la genética, la paleontología, la geología, el cálculo de probabilidades, etc. Unas dificultades que los partidarios de la teoría no niegan, pero de las cuales nadie se atreve nunca a hablar. O lo que es peor, se inventan –por poner un ejemplo significativo- “eslabones perdidos”, a veces de manera fraudulenta. La historia de *Pithecanthropus*, también conocido como el hombre de Java, no es menos intrigante que la del ya difunto *Eoanthropus* de Piltdown⁴⁵⁰.

Uno de los últimos falsos desenmascarados fue el del profesor Reiner Protsch von Zieten, antropólogo emérito y celebridad mundial en su disciplina, que fue suspendido de toda actividad porque una investigación específica llevada a cabo por un grupo de expertos de la Universidad de Frankfurt comprobó que el profesor repetidamente había manipulado y falsificado datos científicos durante los últimos treinta años. “Ahora está claro que se trata sólo de basura”, afirmó Thomas Terberger, el primero que, ya en el 2001, había manifestado dudas sobre el trabajo de Protsch.

A los fósiles de los organismos considerados más simples se les atribuye una edad más antigua de la que se les asigna a los fósiles de los organismos más complejos. A continuación, a los estratos geológicos se les atribuye la edad asignada a los fósiles contenidos en ellos, y a su vez, conociendo la edad de tales estratos, se considera legítimo atribuir tal edad también a los nuevos fósiles que se descubren en ellos. Algunos estudiosos no han dejado de señalar el círculo vicioso que se cometía con ese

⁴⁴⁹ G. PACE, en “Chiesa viva”, Junio de 1994. (Reproducido y comentado por Pablo MARTÍN en su interesante ensayo *La Sinfonía de la Creación*, Quito, 2002, 25 ss.)

⁴⁵⁰ Puede verse un amplio análisis crítico sobre la evidencia fósil del origen de hombre en el ensayo de R. O. LEGUIZAMÓN, *Fósiles polémicos*, 141 ss. (sobre los métodos de datación). Buenos Aires, 2002, 2ª edición, dirigida a un público culto, con frecuencia engañado por el silencio oficial del Establishment, sobre todo en los jóvenes, que no están necesariamente comprometidos con las “creencias aceptadas” del mismo y por ello en inmejorables condiciones de analizar el tema con ojos nuevos”. Analiza críticamente fósiles –algunos fraudulentos– del hombre de Neanderthal, del *Pithecanthropus erectus*, *Sinanthropus Pekinensis*, los Austrópitecos, el controvertido “Lucy”, el Piltdown. Dedicó un interesante capítulo a los que llama “fósiles prohibidos” que son restos de *homo sapiens* encontrados en depósitos.

modo de atribuir la edad: atribuir a los estratos la edad de los fósiles, y a los fósiles la edad de los estratos; ¿pero cómo hacer para salir de él?

2. El método para poder establecer edades de una manera absoluta, basado sobre la radioactividad de algunos elementos fue inmediatamente aceptado por los evolucionistas, en cuanto aparecía favorable a los tiempos largos, indispensables para el proceso evolutivo. Pero la Tierra es mucho más joven de lo que nos aseguran. En la corteza terrestre circula la electricidad, que hace de la Tierra un gigantesco imán, que genera en torno a ella su correspondiente campo magnético. La fuerza de ese campo magnético, sin embargo, va decreciendo de año en año. Suponiendo por hipótesis que tal decrecimiento tenga lugar a un ritmo constante, éso significa que dentro de 4.000 años dicho magnetismo terrestre se habrá acabado... Pero es que, por el contrario, hace 20.000 años que la corriente eléctrica que circula en la perifería de la Tierra habría generado un calor tal, que hubiese disuelto lo que ahora es la corteza terrestre: lo cual significa que la Tierra, como es ahora, o sea, con una corteza sólida, no puede tener más de 20.000 años. La obsesión por los tiempos largos lleva a ciertos evolucionistas a cubrirse de ridículo en el momento mismo en que se ponen como maestros: como cuando sitúan en el periodo paleolítico una piedra tallada aposta sólo por un lado, y en el neolítico una piedra con los lados trabajados adrede, y hacen pasar entre el paleolítico y el neolítico algunos milenios; ¡mientras que el individuo que talló la piedra por un lado, pudo tallar igualmente el otro lado, enseguida, al día siguiente, para adaptarla, aun sin tener la inteligencia de Salomón, al trabajucho que traía entre manos!

3. Como todo este asunto de los fósiles no resiste el menor examen crítico, hace ya algún tiempo, varios de los defensores de la hipótesis del origen simiesco del hombre acuden a la biología molecular. Según los antropólogos moleculares (Vincent Sarich y Alan Wilson sobre todo) el primate y el hombre se habrían separado del <<antecesor común>> hace apenas unos cinco millones de años, mientras que los antropólogos fósiles (en más de un sentido) habían demostrado hasta el hartazgo que dicha separación habría ocurrido hace unos veinte o treinta millones de años (!). Los árboles genealógicos entre el mono y el hombre propuestos por los biólogos moleculares, estaban en franca contradicción con los árboles genealógicos propuestos por los paleontólogos, en base a los fósiles. Los moleculares ganaron la primera batalla y la mayoría de los antropólogos fósiles terminaron aceptando las cifras propuestas por Sarich y Wilson. Pero pronto comenzaron los desencantos. La hemoglobina (proteína de los glóbulos rojos de la sangre) presente –prácticamente idéntica– en el hombre y en los monos, aparecía también en las lombrices de tierra, en la almejas, en algunos insectos e incluso en algunas bacterias (!).

Son muchas las razones –pueden verse expuestas en mi libro de referencia- por las cuales es imposible establecer una secuencia evolutiva (los famosos árboles genealógicos de la mitología darwinista), sino que todos los seres vivos forman grupos perfectamente definidos y aislados unos de otros. Desde el punto de vista de la biología molecular, tampoco existen, pues, seres intermedios. “Esto representa el colapso total de la hipótesis evolucionista”, dice el brillante biólogo molecular australiano Michael Denton en su libro *Evolution: A Theory in Crisis*. En base a los estudios efectuados sobre la composición química de la leche –un líquido tan completo y fundamental como la sangre– el animal más cercano al hombre es el burro. Por otra parte, nuestro pariente más cercano, en base a los estudios de niveles de colesterol, sería un tipo de culebra (gartner snake) y, en base al antígeno A de la sangre, sería... ¡una variedad de legumbre! (butterbean).⁴⁵¹

Ni las semejanzas óseas (por razones de los biólogos moleculares) ni las semejanzas moleculares (por las razones de los fósiles), prueba absolutamente nada relativo al

451 Vide R. O. LEGUIZAMON, o. c. 25

parentesco. La tan pregonada “semejanza” entre simios y hombres parece enteramente superficial (patas que parecen manos). Desaparece en cuanto uno se adentre en huesos, músculos, o tejidos reales. Hasta el trasplante de válvulas cardíacas humanas se hace a partir de suinos (cerdos), no de simios. Los avatares del evolucionismo durante las últimas décadas conducen de manera creciente a la constatación de que el llamado “árbol de la vida” carece de tronco desde hace por lo menos cuarenta años. El mundo de los seres vivientes no tiene absolutamente nada que ver con árboles genealógicos (esto es pura fantasía darwiniana). Es, más bien, un mosaico en el cual, componentes semejantes (estructuras, molécula, funciones, etc.) se entremezclan para formar los distintos géneros o especies, sin que esto signifique que deriven unos de otros. A la manera de un cuadro, en que el artista no necesita utilizar un color diferente para cada figura, sino que variando las proporciones y las formas, puede –con relativamente pocos colores– representar muchas figuras. Así, en el mundo de los seres vivos, las moléculas (estructuras, funciones) se disponen en un patrón mosaico o modular y no en un patrón arbóreo. El patrón mosaico es ciencia. Los árboles genealógicos son fantasía.

4. ¿Son las especies fijas?. Si la evolución fuera, sin más, esa ley universal de la naturaleza, imaginada por los evolucionistas –por más que exigiera tiempos largos– teniendo en cuenta tales tiempos, se debería comprobar; ¡y sin embargo, después de 250 millones de años, según el reloj de los evolucionistas, el tuatara, un pequeño pariente de los grandes dinosaurios, sigue siendo ahora tal y como era entonces! Lo mismo dígame del murciélago, cuyo fósil más antiguo conocido nos lo presenta idéntico al actual.

Un ejemplo más entre tantos: los coelacanthus o latimerios, peces extinguidos –según los evolucionistas– hace ya 300 millones de años, se pueden pescar todavía a lo largo de las costas de Madagascar, siendo perfectamente idénticos e aquellos fósiles. Lo mismo hay que decir del plesiosauro, acuático y carnívoro, de unos diez metros de largo, que según los evolucionistas se extinguió hace casi 100 millones de años, y que sigue todavía infestando las aguas de Nueva Zelanda, en las que ha sido capturado hace algún año por pescadores japoneses, perfectamente idéntico a plesiosauros fósiles. En el estado de Utah se halla lo que podría decirse un “cementerio de dinosaurios”: son más de 300, los cuales, vivos, pesaban de 10 a 30 toneladas; pero fósiles de dinosaurios se hallan prácticamente por todas partes, sin exceptuar la Antártida. Réptiles –por lo tanto de temperatura variable– pudieron vivir en todas las latitudes, porque por todas partes el clima era caluroso y constante, es decir, sin la oscilación alterna de las cuatro estaciones. Caluroso, gracias al efecto “invernadero”, provocado por la espesa capa de nubes que cubría la Pangea, el primitivo continente del que más tarde se desgajaron, separándose, los actuales continentes; constante y sin sucesión de estaciones, porque el eje terráqueo aún no se había inclinado respecto al plano de la elíptica, sino que estaba en posición ortogonal respecto a la misma.

Como dice E. Gilson en su conocida obra “De Darwin a Aristóteles” el evolucionismo darwinista, también llamado transformismo, niega la realidad de las especies. Pues decir que las especies son fijas, es una tautología; pero decir que las especies cambian (sustancialmente –metaespeciación–) equivale a decir que no existen.

En el darwinismo hay una raíz filosófica sin la cual éste es inconcebible: la negación cartesiana y baconiana de la forma sustancial o causa formal, que es lo que configura las especies. Y lógicamente. Si no hay causa formal, no puede haber especies. Además, al no haber forma sustancial, lo único que queda es la materia extensa, sólo susceptible de modificaciones puramente mecánicas. Como las mutaciones. Pero si no hay causa formal, la noción de causa final o finalidad o teleología, se hace filosóficamente ininteligible. La negación de la forma sustancial lleva necesariamente a la negación de la causa final. Y por consiguiente todo es producto del azar. Pero aquí surge otro problema. Pues el fin, el para qué, no se puede separar del cómo. Donde no hay fin el cómo mismo deja de existir, ya que el fin es lo que mueve –por vía intencional– al

agente a actuar. De manera que si no hay fin, tampoco puede haber acción, con lo cual se hace ininteligible también la noción de causa eficiente, es decir de causalidad.⁴⁵² Y si no podemos establecer el principio de causalidad caemos otra vez en el azar como <<explicación>> de los fenómenos.

He aquí por qué el evolucionismo lo explica todo.

Porque no está sujeto al rigor del principio de causalidad.

Especies fijas y microevolución

5. Ha tenido notable eco la teoría de *la microevolución*, de Daniel Raffard de Brienne, que ha creado escuela (sobre todo en Francia e Italia). Según este prestigioso biólogo francés, para que una hipótesis pueda decirse científica, es preciso que los hechos que presenta sean observables, verificables y en línea de principio reproducibles en laboratorio según criterios rigurosos. Sólo se ha logrado probar una microevolución. No la “metaespección” propiamente dicha o macroevolución.

Ahora bien, la mayor parte de los hechos aducidos a favor del evolucionismo a un pasado remoto y se hurtan a las indagaciones científicas. A lo sumo pueden ser deducidos de sus efectos presuntos.

Raffard de Brienne resume en un breve “memorándum” el devenir biológico del viviente.

“Todo el devenir biológico del ser viviente: desarrollo, funciones, reproducciones está determinado por un código contenido en su primera célula heredado de los progenitores y reproducido en todas sus otras células.

La célula circundada por una membrana que regula los cambios con lo exterior constituye un laboratorio químico capaz de sintetizar millones de compuestos diversos: proteínas, macromoléculas compuestas por aminoácidos y las enzimas, o proteínas codificadas que provocan todos los procesos biológicos.

Los mecanismos de laboratorio están representados por pequeños órganos incluidos en el citoplasma: mitocondrias, ribosomas, lisosomas etc.

El núcleo constituye la dirección. En el núcleo se contienen, en efecto, los cromosomas cada uno de los cuales está constituido por una larguísima molécula de DNA (Acido desoxirribonucleico). Cada molécula de DNA está compuesta por dos cadenas en forma de doble espiral, cada una constituida por una serie de nucleótidos. Cada nucleótido lleva consigo un azúcar (desosibrosio), un ácido ortofosforico (PO₄) y una base escogida entre cuatro: dos bases purínicas (adenina y guanina) y dos bases pirimidínicas (timina y citosina). Los dos filamentos de DNA están unidos por las bases: una purínica junto con una pirimidínica.

Las cuatro letras del DNA permiten acumular gran número de informaciones: los 46 cromosomas del hombre contienen el equivalente a una biblioteca de millones y millones de volúmenes.

Cada tres letras forman un aminoácido –como las “palabras” que si se reagrupan forman “frases”: genes (proteínas) que se reagrupan, a su vez en párrafo cada uno de los cuales corresponde a genes que concurren a una misma función.

El DNA lo dirige todo. De modo aproximativo, el DNA fabrica como una especie de doble o copia de sí mismo.

⁴⁵² Etienne GILSON, *De Aristóteles a Darwin*, EUNSA, Pamplona, 1976, 278.

El DNA, en el citoplasma hará que entren en función todos los procesos necesarios. Estos se desarrollan bajo el control de sistemas de regulación que pueden activarlos o bloquearlos.

Las células sexuales proveen solamente la mitad de los cromosomas de cada progenitor, de modo tal que consienten la mezcla de las herencias genéticas y la aparición de eventuales pequeños incidentes que pudiesen advenir a los códigos genéticos.

Todo ello es extremadamente complejo y todavía no perfectamente conocido. Pero, parece claro que toda evolución se encuentra, en principio, obstaculizada por un “sistema” sustancialmente conservador. Hereditariamente sólo una modificación inscrita en el código genético puede ser transmitida. Y esta sólo puede encontrarse inscrita en virtud de un incidente de reproducción que acontece en el momento de la duplicación (o desdoblamiento) del DNA. Podemos entender con facilidad cómo la mayor parte de los incidentes genéticos lleguen sólo a dañar la “máquina”, si no a provocar la muerte del sujeto. Los únicos incidentes que pueden dar origen a una evolución son tales que, afectando a elementos secundarios, no alteran una función importante. No hay lugar, pues, a una metaespeciación (macro—evolución de especie a especie), sino microevolución”-453

Las investigaciones sobre los orígenes del hombre no son, hoy por hoy -constata nuestro A.- más que pocos fragmentos separados de un puzzle del cual se ignora el diseño de conjunto. El deseo de reconstruir todo el puzzle con las pocas fichas que se han encontrado es completamente legítimo. Pero los evolucionistas que lo han probado han fracasado. La reconstrucción del conjunto tropieza con una serie de imposibilidades. Bastaría una sola para hacerla fracasar. Los evolucionistas han hecho bien en intentarlo, pero han hecho mal en perseverar. Con frecuencia ha ocurrido que una hipótesis errada haya sido ocasión de un avance de la ciencia pero esto no se puede lograr cuando se obstina hasta el punto de insertar en el puzzle elementos inventados, e incluso de suprimir los auténticos que no encajan y de modificar otros con el fin de que encajen a toda costa. La naturaleza tiene horror al vacío, también los científicos. Se ha precisado mucho coraje para refutar una teoría que tiene la ventaja de ocupar el terreno de sus indagaciones cuando no existe otra que la reemplace. Es preciso, con todo, refutar total y definitivamente el evolucionismo, porque constituye un obstáculo para la investigación científica, y también simplemente porque es falso. Más cerca de la verdad se está reconociendo la propia ignorancia que perseverando en el error. Hoy por hoy ignoramos cómo las especies vivientes han hecho su comparecencia, cómo se desarrollan y cómo se extinguen. La microevolución aceptada desde siempre, por lo menos de modo empírico, puede modificar las cosas; pero no se debe extrapolar este hecho a una imposible macroevolución que hubiera generado de una materia bruta imaginada eterna.

Es cierto que las huellas dejadas en el pasado por los seres vivientes pueden a veces parecer extraños testimonios de una historia misteriosa, pero no se puede por el momento, sin encontrarse con contradicciones insolubles, intentar conexionarlas con relaciones de descendencia. Las singularidades, como las contradicciones, deberían contener una explicación armoniosa en la cual cada elemento encontrara su puesto. Ya que la verdad, reflejo de la única realidad, debe ser necesariamente una.

⁴⁵³ Cfr. D. RAFFARD DE BRIENNE, *Per finirla con l'evolucioismo*, trad. del francés por Cristina Bardele, Presentación de G. Sermondi, autor de *La luna del bosco*, que desarrolla argumentos en la misma línea.

La espera del momento, quizá lejano, en el cual la inteligencia humana, si es que tiene tal capacidad, pueda acceder por sí misma a la única verdad, ha llegado ya -asegura drásticamente Raffard de Brienne- el de “interrumpir el estado de vida aparente es el que viene artificialmente mantenido el cadáver del evolucionismo. Arranquemos la espina” 454.

¿Qué posición tomar? Chesterton escribió en Ortodoxia que “el cristiano goza de entera libertad para creer que en el universo existe una considerable porción de orden fijo y desarrollo inevitable. Pero al materialista no le está permitido dar entrada en su impecable máquina a la más leve mota de espiritualismo o milagro”.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

1- Los datos más fiables de las ciencias de los orígenes, se admita o no -o más o menos- la hipótesis del evolucionismo, contribuyen a reforzar el punto de partida experimental intramundano -no hay otro- que conduce inexorablemente -salvo “desatención culpable” (J. Pieper)-. a la inferencia de Dios creador; y a una antropología personalista -subyacente en la Biblia- en Él fundada, como exigencia inteligible, que es -siempre y sólo-, de orden metafísico. No hay pruebas físicas ni matemáticas de Dios. La ciencia positiva experimental es -debe ser- metodológicamente “atea”. Aunque -entiéndase bien- no es posible hacer ciencia, ni ejercitar cualquier actividad propiamente humana, sin el presupuesto de la apertura trascendental de la persona humana al ser del ente, que remite por inferencia causal a “Aquél que es” (YHWH, Ex 3, 15), el mismo que se reveló a Moisés en el Sinaì, cuyo Unigénito nos habló, al llegar la plenitud de los tiempos, en el rabi Jesús de Nazaret, de la estirpe de David según la carne, nacido de Mujer (cfr. Gal 4,4; Hb 1,2; Rm 1,3).

2- La intuición de Darwin -y con él, aunque sea menos famoso, de Wallace- sobre la importancia de la selección natural actuando sobre pequeñas variaciones de la especie que se forman casualmente (los llamados errores en la replicación de DNA, según la síntesis moderna), no puede explicar los “saltos cualitativos” -la emergencia de lo nuevo- en la escala óptica emergente. La selección sólo puede favorecer lo que ya existe. La evolución no es un principio creativo que explique la formación de algo verdaderamente nuevo, como la aparición de la vida, de muchas especies, y sobre todo del hombre. Algunos estudiosos, en número creciente en la última década, por razones científicas, no religiosas, bien la niegan (“un cuento de hadas para adultos”), bien la admiten sólo para la microevolución. La casualidad de pequeñas variaciones (o mutaciones), no podría explicar en tiempos relativamente cortos la formación de estructuras bastante complejas y las grandes direcciones evolutivas de los vertebrados.

3- El hombre, de modo especial, no se puede considerar un producto necesario y natural de la evolución. El elemento espiritual -la inteligencia y la libre voluntad, los sentimientos...- que lo caracteriza no puede surgir de las posibilidades de la materia. Éste es el salto ontológico, la discontinuidad que el Magisterio ha afirmado siempre a propósito de la aparición del hombre, y que supone una voluntad positiva creadora de Dios, de cada uno de ellos por su propio nombre. Como decía Chesterton, “Dios sólo sabe contar hasta uno, y rompe el molde después de crearlo”.

4- Cuando, donde y como Dios ha querido, se ha encendido la chispa de la inteligencia. Es eso lo que marca la diferencia entre el hombre y el animal, que algunos se empeñan en ignorar (recuérdese el proyecto “gran simio” de Singer y Cabalieri, aprobado -entre otros- por el parlamento español). Su descubrimiento se sitúa fuera de la ciencia empírica y, en cuanto tal, no puede ni probarse ni negarse con las metodologías de la

⁴⁵⁴D. RAFFARD DE BRIENNE, *L'evoluzionismo. Delucidazioni su un mito inconsistente*. Traducido al italiano por C. Bardilla, Roma, 2003.

ciencia. Ella sólo suministra hechos empíricamente constatables, que son el irrenunciable punto de partida del razonamiento metafísico que conduce al Creador – Aquél que es por sí mismo- a la luz de la experiencia ontológica del ser trascendental que conocemos en la experiencia óptica del ente sensible. Es ella la que ofrece al hombre, finito, pero abierto a la infinitud del ser, la posibilidad de oír la Palabra de la Revelación bíblica de Dios del Sinaí y del Calvario, Logos y Amor encarnado, luz de vida que nos libera de las sombras de la muerte.

5- El “cientificismo sin alma” cree que nuestra biología puede desvelar por completo el misterio de la vida humana, ofreciendo explicaciones puramente científicas del pensamiento, el amor, la creatividad humanos, de la ciencia moral e incluso de nuestra fe en Dios, como meros “fenómenos cerebrales”. Hay incluso quien dice haber hallado en el cerebro humano el “módulo de Dios”, a cuya actividad atribuyen las experiencias religiosas o místicas. Los bioprofetistas -como R. Dawkins- nos dicen que estamos en camino hacia una nueva fase de evolución, hacia la creación de una sociedad posthumana basada en la ciencia y la tecnología. La amenaza a nuestra condición humana proviene hoy no tanto de la creencia en la transmigración de las almas en la vida futura, como de la negación del alma en esta vida; no de que se crea que tras la muerte los hombres pueden convertirse en búfalos, sino de que se niega toda diferencia real entre unos y otros, como observa caústicamente Leon Kass

6. Pero el hombre es un animal incurablemente –contingentemente- religioso. En una atmósfera crudamente materialista, simplemente, no puede sobrevivir. Por eso toda época de materialismo clásico sucede lo que Spengler denominaba segunda religiosidad: un mito de sustitución. Y el evolucionismo va a ser uno de los pilares de esta nueva religión. Ha surgido una fe cuasi religiosa fundada en el evolucionismo anticreacionista: la nueva religión atea, tipo “New Age”, última versión de la kábala y de la antigua gnosis que pervive en las logias esotéricas masónicas.

7- Pese a lo que sostiene el “cientificismo sin alma”, nuestros presuntos orígenes por evolución -que tantos, en número creciente , sobre todo (me ha parecido advertir) en esta última década, niegan o ponen en duda- no refutan la verdad de nuestra singularidad humana. La historia de cómo llegamos a ser no puede sustituir el conocimiento directo del ser que ha llegado a ser. Para conocer al hombre, debemos estudiarlo como es y por lo que hace; no por cómo llegó a ser así. Para entender nuestra naturaleza -lo que somos- o nuestro puesto entre los seres, no importa si salimos del limo primordial o de una “creación evolvente” que a tantos parece convencer. Lo que ha surgido -eso es lo importante- no es meramente simiesco. El hombre no puede haber tenido su origen exclusivo en el proceso biológico de la evolución. Manifiesta unas capacidades de reflexión intelectual y libre decisión que son irreductibles a la materia; posee una dimensión espiritual, y el espíritu no puede ser causado por la materia viva, por muy evolucionada que esté. Es impensable que el espíritu emerja de la materia. El testimonio con que la vida se revela al viviente por su propia actividad vital (“vita viventibus est esse”) es más inmediato, convincente y fiable que las explicaciones abstractas que difuminan la experiencia vivida identificándola con alguna mutación corporal. Cualquiera que haya amado alguna vez sabe que el amor no puede reducirse a neurotransmisores.

A la interpretación materialista y atea de Jacques Monod de que somos “el producto de un fallo casual”, Benedicto XVI -al comienzo de su pontificado, y lo ha reiterado después, hasta su última Encíclica “Caritas in veritate”- respondió “No somos el producto casual y sin sentido de la evolución. Cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario” (24 de Abril de 2005).

EXCURSUS BÍBLICO.

LA LUMINOSA RACIONALIDAD DEL RELATO BÍBLICO DE LA CREACIÓN.

Con ocasión del congreso de Roma del centenario de Darwin celebrado éste año 2009, el profesor Jean-Pierre Sonnet, escribió en “La Civiltà Cattolica” esta interesante reflexión teológica sobre el Génesis, a la vista de los estudios científicos sobre los orígenes del hombre, que fue muy comentado por los congresistas:

“Cuando se habla de los orígenes, para los cristianos de nuestro tiempo el desafío es el de vivir una doble ciudadanía: una fidelidad inteligente a la enseñanza de Génesis 1 y una apertura atenta a las propuestas de la investigación científica. [...] Sin embargo hoy ellos deben afinar esa doble lealtad, en un tiempo en el que algunos se divierten poniendo las nociones de la creación una contra la otra, bajo la forma de ideologías – creacionismo y evolucionismo –recíprocamente excluyentes.

Para los sostenedores del evolucionismo, volver al poema inicial del Génesis significa una regresión a una forma de oscurantismo incompatible con la racionalidad de la edad moderna. En este ensayo buscaremos demostrar que la referencia a los primeros capítulos del Génesis no implica en absoluto una renuncia de la inteligencia. [...] Una racionalidad luminosa atraviesa estos textos, capaces de hablar a cada hombre razonable, y en particular al hombre de ciencia contemporáneo. [...]

Génesis 1 podría tener como subtítulo “Process and Reality”: el acto creador ha sido distribuido en momentos sucesivos, en la secuencia de una semana. [...] Lejos de ser una explosión de potencia ciega, la creación – según el poema narrativo de Génesis 1 – es una acción que se desarrolla progresivamente, en una secuencia ordenada, en la que se enuncia un diseño.

La progresión – como ha mostrado Paul Beauchamp en el ensayo “Création et séparation” – es ante todo la de separaciones sucesivas, expresadas desde el inicio mediante la raíz verbal “badal”: “Y Dios separó la luz de las tinieblas” (1,4; cfr. también 1, 6.7.14.18). A partir del tercer día, una vez constituidos los macroelementos del cosmos, no aparece más el verbo de la separación (excepto en 1,14.18, a propósito de las “grandes luces”), sustituido por otra expresión: “según la propia especie”. Tal fórmula, repetida diez veces, se refiere primero a las especies vegetales (1, 11-12) y luego a las animales (1,21.24-25). Desde el origen, Dios salva de lo informe y de lo indeterminado, constituyendo progresivamente un mundo diferenciado.

En su secuencia, los días de la creación amplifican la sucesión ya ligada a la palabra. Desde el primer día los actos divinos, por cuanto inmediatos, se manifiestan en modo discursivo. [...] La sucesión es sin duda una ley del lenguaje y, en particular, del discurso narrativo, que puede decir las cosas solamente una después de la otra. En un reflejo de “realismo” teológico, el relato de Génesis 1 se preocupa de hacer remontar esa sucesión a la misma libertad divina. [...]

Siguiendo paso a paso las iniciativas divinas, el narrador se preocupa de acentuar lo que el designio divino tiene construido y finalizado. El acto creador, en su secuencia, no es un proceso aleatorio o una extravagante dispersión de energía. El gesto divino – afirma el narrador – se despliega entre “principio” (1,1) y “cumplimiento” (ver el verbo “concluire” en 2,1), y en una serie (“primer día”, “segundo día”, etc.) que aparece progresivamente completada, la de los seis días más uno. En fin, al término del relato descubrimos que Dios lleva a cabo precisamente lo que había comenzado a crear en el origen, “el cielo y la tierra” (2,1; cfr. 1,1). En otros términos, el proceso se inserta en la inteligencia de un plan que preside cada uno de sus movimientos.

El dominio divino en Génesis 1 paradójicamente tiene su más bella demostración en las pausas que dan ritmo a la secuencia creadora. De hecho Dios une a sus iniciativas creadoras un signo de pausa y de maravilla: “Dios ve que la luz era cosa buena” (1,4).

[...] En cada una de estas pausas Dios revela que no es para nada esclavo de su propia fuerza; por el contrario ésta es en extremo la expresión de su libertad, como se descubre el sétimo día, cuando Dios “cesó de toda labor” (“wayysbot”, de la raíz “sabat”) y consagra un día entero a esta pausa (2,2). En vez de ocupar el sétimo día de la serie a “agotar” la propia potencia creadora y a llenar todo el mundo, el Dios bíblico es el que pone un límite al gesto creador, “dominando su dominio”, para decir con Salomón: “Tú, Dueño de tu fuerza, juzgas con moderación y nos juzgas con mucha indulgencia” (Sab 12, 18). En esta pausa Dios fija su rechazo a llenar todo y, correlativamente, su voluntad de abrir un espacio de autonomía al universo, en particular a la humanidad. [...]

Por último, este proceso – con su disposición – revela finalidad que le subyace: los elementos progresivamente constituidos dibujan una curva, que va del “bueno” del v. 4 al “muy bueno” del v. 31. El eje de la palabra es lo que mejor revela tal curva del espacio creado. Si desde la creación de la luz Dios habla, y si habla de todos los elementos que crea – “Haya luz... Acumúlense las aguas... Haya luceros en el firmamento... – Él habla en segunda persona solamente a los vivientes, a partir del quinto día: “Sed fecundos y multiplicaos, y henchid las aguas en los mares, y las aves crezcan en la tierra”. Hasta entonces las creaturas no eran interpeladas, sino que a lo más eran destinatarias de órdenes en tercera persona. Desde este momento Dios habla a creaturas vivientes, capaces de entenderlo.

Pero es en el sexto día, con la creación del hombre, que la persona gramatical faltante – la primera persona – hace su aparición en la boca de Dios. Primero en plural: “Hagamos al hombre” (v. 26), luego en singular: “Yo os doy cada planta como vuestro alimento” (v. 29). Y es con la aparición de la pareja humana que la palabra divina se da un interlocutor explícito: “Dios les dijo” (v. 28). Dios se dirige – y en primera persona – al ser que será también él ser de lenguaje, “el ser a imagen”, destinado al dominio dulce de la palabra.

La secuencia era pues en cada una de sus partes, ordenada al propio fin. Y la forma narrativa, en particular en su modo de representar las variaciones en la palabra divina, ha sido el vehículo eficaz de tal fin.

Génesis 1 podría tener como subtítulo “El origen de las especies”, dado la vinculación del plan divino a la diversidad de especies. Ciertamente, aquí no se trata del proceso de evolución de las especies. Si Génesis 1 evoca un proceso, este se debe buscar en la secuencia de los días, en el curso de los cuales Dios hace surgir las especies vegetales, las especies animales del agua y del aire y las de la tierra firme. Los diversos biotipos son respetados (agua, firmamento, tierra), pero la participación divina no se dirige a “clases” de animales sino que va directamente a las especies particulares: los vegetales y los animales aparecen todos “según la propia especie” (vv. 11-12, 21.24-25). Y estas especies aparecen “tales cuales”, o sea en el estado en que las encuentra desde el v. 28 la mirada del hombre. La flora y la fauna consagradas por Dios en la bondad que les es propia son las que acompañan a la familia humana en su destino. [...]

Si las especies son llevadas cada una a la existencia con una intervención inmediata de Dios, son también creadas con autonomía propia. Las especies vegetales surgen provistas de su principio de reproducción: “Produzca la tierra vegetación: hierbas que dan semilla, por sus especies, y árboles que dan fruto con la semilla dentro, por sus especies” (1,11). En relación a los representantes de las especies animales, les dijeron: “Sed fecundos y multiplicaos” (1,22). Si la heterotomía está presente en cada instante del poema narrativo de Génesis 1 – ya que las creaturas tienen su secreto en este Otro que las hace surgir –, la autonomía de las especies en la duración también es manifiesta: Dios crea a los vivientes confiándoles a su autonomía reproductiva, a lo que los hará “iguales” de edad en edad.

Hay otro texto del Pentateuco, el capítulo 11 del Levítico, en el que se hace plenamente evidente el argumento del “discurso sobre las especies” de Génesis 1. [...] El tratado sobre los animales puros e impuros que se lee en Levítico 11 constituye en efecto una puesta en acto sofisticada de los datos y de las distinciones introducidas en Génesis 1. Una nueva luz ha sido traída sobre Levítico 11 con los trabajos de Mary Douglas, antropóloga inglesa, que ha publicado en 1996 “Purity and Danger”. Ya en 1962 Claude Lévi-Strauss en su “La Pensée sauvage” había [...] demostrado a través del análisis de varios mitos y de su estructura que el pensamiento primitivo llamado “salvaje” estaba guiado por una lógica rigurosa, clasificadora. En “Purity and Danger” Douglas demuestra que Levítico 11 ilustra perfectamente tal lógica. [...] Dios ha declarado la bondad de todas las creaturas animales, incluso los monstruos marinos, consagrando su división por especies (Gen 1,21-25). ¿Por qué entonces Levítico 11 introduce distinciones suplementarias entre animales puros e impuros? Las diferencias introducidas en Levítico 11 valen únicamente para el pueblo que ha sido “distinguido”: son de orden práctico y se refieren al régimen alimenticio de los israelitas y a su práctica sacrificial; se refieren a un pueblo llamado a entrar en la santidad de Dios –y en su “diferencia”– entrando en un mundo más rico de diferencias. Un pasaje del Levítico resume tal vocación singular: “Pero a vosotros os he dicho: Yo soy Yahveh, vuestro Dios, que os ha separado de estos pueblos. Habéis de hacer separación entre animales puros e impuros, y entre aves impuras y puras; para que no os hagáis abominables, ni con animales ni con aves, ni con lo que se arrastra por el suelo; porque os he separado todo eso como impuro. Sed, pues, santos para mí, porque yo, Yahveh, soy santo, y os he separado de entre los pueblos, para que seáis míos” (20,24-26). [...] Unida a las otras distinciones introducidas por el Levítico, la distinción de los animales limpios e inmundos está entre las que ponen los hijos de Israel del lado de [...] un respeto más atento, en los otros y en sí mismos, del primer don de Dios que es esta vida. Una vez más, la visión bíblica no sostiene una religiosidad irracional, sino que se revela ligada a una sabia articulación del mundo, respetuosa de las distinciones internas a la realidad y de la finalidad indicada por ellas.

Génesis 1 podría finalmente tener el subtítulo dado por Karl Popper a su última obra: “Cuestiones en relación al conocimiento de la naturaleza”. Adán prolonga la obra creadora de la separación de las especies. De ese modo, ejercita, a imagen de Dios, el “dominio dulce” del mundo que le es confiado (1,28).

Un texto del libro de los Reyes afirma además que él ejercita en esto una función real y, por decir así, “científica”. El elogio de la sabiduría de Salomón termina con estos versículos: “La sabiduría de Salomón era mayor que la sabiduría de todos los hijos de Oriente y que toda la sabiduría de Egipto. [...] Pronunció 3.000 parábolas y proverbios, y sus cánticos fueron 1.005. Habló sobre las plantas, desde el cedro del Líbano hasta el hisopo que brota en el muro; habló de los cuadrúpedos, de las aves, de los reptiles y de los peces” (1Re 5,10-13). En el estado-jardín que son Judea e Israel (cfr. 1Re 5,5), Salomón, lleno de la sabiduría que ha recibido, prolonga el gesto de Adán que “puso nombres a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo” (Gen 2,20) y da inicio también al gobierno del mundo con el lenguaje.

Después de Herder y Heidegger, no han faltado las interpretaciones que han visto en los nombres que Adán da a los animales el nacimiento de la vocación poética del hombre, la de “habitar poéticamente esta tierra” (Hölderlin). A decir verdad, el trasfondo cultural de la doble escena (en Génesis 2 y en 1Re 5) invita a ver a Adán y a Salomón representados como poetas y como hombres de ciencia. La sabiduría enciclopédica de Salomón en el citado retrato de 1Re 5, 12-13 es cercana al saber clasificador y a la “ciencia de las listas” de los habitantes de Mesopotamia, de los que

derivan también los inventores del libro de los Proverbios y de los códigos de leyes bíblicas. De tal “ciencia de las listas” elaborada entre el Éufrates y el Tigris, René Labat escribe: “También si no estaba dirigida a la universalidad, ella se encuentra en práctica extendida a todos los órdenes del conocimiento: ciencia de la naturaleza en las listas de minerales, de plantas y de animales; ciencia de las técnicas en las listas de utensilios, de vestidos, de construcciones, de alimentos y bebidas; ciencias del universo en las listas de los dioses, de las estrellas de los pueblos o barrios, de ríos y de montañas; en fin, ciencias del hombre en las listas de las características físicas, de las partes del cuerpo, de los oficios y de las clases sociales”.

Tal clasificación de los fenómenos de lo real se organiza en particular a partir de sus nombres. En la Biblia hay un eco de la actividad creadora de Dios que crea las cosas dando a ellas un nombre. “El círculo de las conocimientos de Salomón, zoológica y botánica, es otro jardín de Adán”, escribe Paul Beauchamp. Adán y Salomón testimonian ambos – uno en los orígenes y el otro en la “modernidad” de la historia – la vocación del hombre a habitar “científicamente” la tierra que Dios les ha confiado.

Labat en su nomenclatura menciona la elaboración de las “listas de los dioses”. Pero esto es una tarea que no le toca más al hombre bíblico, cuyo único Dios se revela irreducible a fenómenos del mundo. Es necesario en efecto poner de relieve cómo el monoteísmo bíblico ha transformado la relación del “saber” del hombre con el mundo que lo circunda: en el mundo bíblico la “ciencia de las listas” tiene un nuevo sentido. Los politeísmos del antiguo Cercano Oriente, egipcios, mesopotámicos y cananeos [...] estaban estrechamente ligados a ambientes cósmicos: el cielo, la lluvia, las constelaciones, el aire, el viento, las aguas dulces. Esto ya no es pensable en el contexto bíblico: si Dios penetra con su mirada y su cuidado el mundo que ha creado, hasta en los puntos más inaccesibles (cfr. Job 38-39), sin embargo está “separado” en su absoluta trascendencia (cfr. Is 40,25; 46,5; 66, 1-2).

Las sociedades religiosas del antiguo Cercano Oriente se caracterizan además por un fondo oscuro en el que reinan demonios y fuerzas maléficas. El pensamiento bíblico ha reorientado este dato notablemente. [...] Liberada de las inmanencias divinas y demoníacas, la tierra del hombre bíblico le es entregada por completo: “Los cielos, son los cielos de Yahveh, la tierra, se la ha dado a los hijos de Adán” (Sal 115,16). Esta le es confiada en toda su extensión, cielo, mar y tierra, como canta el salmo 8, con el deber de investigación que le sigue: “Es gloria de Dios ocultar una cosa, y gloria de los reyes escrutarla” (Prov 25,2). Esa tarea real del hombre bíblico recibe la forma más “moderna”, casi secularizada, en la investigación de Salomón, como está representada en el libro de Cohélet: “He aplicado mi corazón a investigar y explorar con la sabiduría cuanto acaece bajo el cielo” (1,13). Ciertamente tal empresa está distante de las ciencias modernas: para hacerse operativas, estas deberán cruzar otros umbrales de racionalidad, comenzando por la de la conceptualidad griega. Es verdad sin embargo que el pensamiento bíblico de la entrega de la creación al saber y al poder del hombre constituye una de las condiciones de la emancipación del saber científico.

Génesis 1 es pues, a su modo, una manifestación de la inteligibilidad del mundo [...] Este capítulo y los que le siguen en el Génesis no afirman de hecho una forma de competencia entre la ciencia divina y la del hombre. El acceso del hombre al saber del lenguaje no es una prerrogativa robada a la divinidad, como un fuego prometeico, no obstante las falsas promesas de la serpiente en Gen 3,1-5. La vocación “científica” del hombre es en cambio enunciada en los momentos de presencia de Dios al hombre, como discurso dirigido por Dios a Adán en Génesis 1, o como cercanía de Dios al hombre en el jardín en Génesis 2, o como la experiencia mística en 1Re 3, donde Salomón pide a Dios sabiduría, que en particular tomará la forma de su gobierno del mundo a través de

la palabra. Este saber no esta libre de caer en desviaciones, sino que procede ante todo del “ser a imagen”, como la tarea real confiada por Dios a Adán. El salmo 8 pone las cosas en la justa perspectiva, cuando celebra el señorío de Dios celebrando el del hombre: “Apenas inferior a un dios le hiciste, coronándole de gloria y de esplendor; le hiciste señor de las obras de tus manos, todo fue puesto por ti bajo sus pies”.

ANEXO

ORIENTACIONES DEL MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO

1. Sobre la relación entre ciencias humanas y revelación bíblica en general.

El problema de fondo se debatía *en los ataques de los racionalistas a la inerrancia bíblica*, que en los medios culturales de expresión francesa se popularizó con la denominación de la “*question biblique*“. Tal polémica afectaba sobre todo a estos primeros capítulos del *Génesis y dio origen a la reacción “concordista“ de algunos católicos y protestantes*. Se trata, sin duda, de *un desenfoque del planteamiento hermeneútico*, ya que nunca intentaron, ni Dios ni el hagiógrafo, acomodarse a nuestra cultura actual (alrededor del año 1900, época en que la pugna se hace más intensa contra el racionalismo, el protestantismo liberal y el modernismo católico). *Un ejemplo típico es la controversia sobre las teorías evolucionistas*.

Tales errores y desenfoques hacen intervenir al Magisterio de la Iglesia en aquellos años, con documentos clarificadores en torno a las cuestiones escriturísticas y hermeneúticas. Además de la Constitución dogmática del Concilio Vaticano I *Dei Filius*, las grandes encíclicas bíblicas. León XIII publica en 1893 la *Providentissimus Deus*, primer documento magisterial que encauza y orienta la interpretación y los estudios bíblicos. Mas tarde, en 1920, Benedicto XV, con motivo del centenario de la muerte de San Jerónimo, publica la encíclica *Spiritus Paraclitus* para seguir orientando tales estudios bíblicos; y años después, Pío XII, en 1943, con motivo del cincuenta aniversario de la primera encíclica bíblica de León XIII, publica la *Divino Afflante Spiritu*, en la que vuelve sobre antiguas y nuevas cuestiones exegéticas.

En el año 1993 se cumplió el centenario de la *Providentissimus Deus* y los cincuenta años de la *Divino Afflante Spiritu*. El Santo Padre Juan Pablo II, con ocasión de estos aniversarios y de la presentación del documento. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, de la Pontificia Comisión Bíblica (1993), ha dicho: “La *Providentissimus Deus* exhorta a los exegetas católicos a adquirir una verdadera competencia científica, para que aventajen a sus adversarios en el mismo terreno. El primer medio de defensa se encuentra en el estudio de las lenguas orientales antiguas, así como en el ejercicio de la crítica científica. *La Iglesia no tiene miedo a la crítica científica. Sólo desconfía de las opiniones preconcebidas que pretenden fundarse en la ciencia, pero que, en realidad, hacen salir subrepticamente a la ciencia de su campo propio*”.

La *Divino Afflante Spiritu*, como es sabido, recomendó especialmente a los exegetas el estudio de los géneros literarios utilizados en los libros sagrados, llegando a decir que el exegeta católico debe convencerse que no puede descuidar esta parte de su misión sin gran menoscabo de la exégesis católica. Esta recomendación nace de la preocupación por comprender el sentido de los textos con la máxima exactitud y precisión y, por tanto, en su contexto cultural e histórico. Una idea falsa de Dios y la Encarnación lleva a algunos cristianos a tomar una orientación contraria. Tienden a creer que, siendo Dios el Ser absoluto, cada una de sus palabras tiene un valor absoluto, independiente de todos los condicionamientos del lenguaje humano”⁴⁵⁵.

455 JUAN PABLO II, *Discurso*, 33-IV-1993. cfr. *La interpretación bíblica de la Iglesia*, 1993 en “*Documentos Palabra*” n. 448, 62.

Una declaración especialmente importante fue la respuesta de la Pontificia Comisión Bíblica (30–VI–1909), sobre el carácter histórico de los tres primeros capítulos del *Génesis*. Allí se nos dice que pertenecen a los fundamentos de la religión y son hechos históricos: 1) La creación de las cosas, hechas por Dios en el principio del tiempo. 2) La unidad del género humano. 3) La felicidad original de nuestros primeros padres en el estado de gracia. 4) La integridad e inmortalidad de su situación originaria. 5) El mandato dado por Dios al hombre. 6) La transgresión del precepto divino por instigación del demonio. 7) La caída de los primeros padres de aquel primer estado de inocencia. 8) La promesa del futuro Redentor⁴⁵⁶.

Volvamos a las palabras del Papa Juan Pablo II dirigidas a la Pontificia Comisión que preparó el documento citado sobre la interpretación bíblica en la Iglesia: “Para llegar a una interpretación plenamente válida de las palabras inspiradas por el Espíritu Santo, es necesario que el Espíritu Santo nos guíe, y para esto es necesario orar, orar mucho, pedir en la oración la luz interior del Espíritu Santo y aceptar dócilmente esta luz, pedir el amor, única realidad que nos hace capaces de comprender el lenguaje de Dios, que es amor. Incluso durante el trabajo de interpretación, es imprescindible que nos mantengamos, lo más posible, en presencia de Dios”⁴⁵⁷.

2 Intervenciones magisteriales sobre el evolucionismo y el poligenismo de Pío XII hasta nuestros días.

La apertura de Archivo de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en 1988, ha dado acceso a la documentación existente sobre la primera reacción de las autoridades vaticanas frente a la teoría de la evolución. La investigación iniciada por Mariano Artigas en 1999 para determinar cual fue la actitud de la Congregación del Índice frente a la autoridades católicas que defendían la compatibilidad entre evolución y doctrina cristiana, y sus principales resultados ha mostrado que, a pesar de que la teología criticaba con severidad el evolucionismo, las autoridades de la Santa Sede mantuvieron una cierta prudencia, que evitó un encuentro frontal entre la evolución y la doctrina católica.⁴⁵⁸

Cuando algunos autores (Caverni, Leroy y Zahor) sostuvieron la completa compatibilidad del evolucionismo con la doctrina católica, las autoridades prefirieron no condenarlos con un acto público, sino más bien persuadirlos a retractar sus ideas, incluso con una simple carta publicada en un periódico.

La suavidad de las medidas adoptadas parece motivada por el deseo de no comprometer la autoridad de la Iglesia en un terreno relacionado con la ciencia. Las autoridades romanas no querían hallarse ante un nuevo *caso Galileo*.

Pío XII en la Encíclica *Humani generis* de 1950 hace referencia, por primera vez en un documento de tan alto rango magisterial, al evolucionismo. En ella afirma que nada impide que se discuta el posible origen del cuerpo humano a partir de otros vivientes, con tal de que la discusión se mantenga dentro de lo que realmente puede decir la ciencia, teniendo en cuenta que, por el momento, no existen demostraciones totalmente seguras al respecto. Añade que según la doctrina católica, las almas son creadas directamente por Dios. En cambio, el poligenismo, o sea, la teoría según la cual la humanidad no provendría de una sola pareja, no es admisible, pues “no se ve cómo compaginarlo con lo que la doctrina católica enseña sobre el pecado original”⁴⁵⁹, que

⁴⁵⁶ Otros textos del Magisterio se pueden ver en CASCIARO – MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre*, cit., pp. 356 ss.

⁴⁵⁷ JUAN PABLO II, *ibid.*, n. 9.

⁴⁵⁸ *El Vaticano y la evolución. La recepción del darwinismo en el archivo del índice*, en *Scr. Theol.* XXXIX, 2007, 529-549.

⁴⁵⁹ PÍO XII, *Carta encíclica Humani generis* (nn 29 y 30). JUAN PABLO II ha afirmado que “corresponde precisamente a la filosofía someter a un examen crítico el modo en que los resultados y las

reproduzco aquí en su literalidad, para evitar su manipulación, que no ha faltado en determinados ambientes científicos y teológicos .

<<Toca ahora hablar de aquellas cuestiones que, aunque pertenezcan a las ciencias positivas, están más o menos relacionadas con las verdades de la fe cristiana. No pocos piden insistentemente que la religión católica tenga en cuenta lo más posible tales ciencias; cosa ciertamente digna de alabanza cuando se trata de hechos realmente demostrados, pero que ha de recibirse con cautela cuando es más bien cuestión de “hipótesis”, aunque se funden estas de algún modo en la ciencia humana, con las que se roza la doctrina contenida en las Sagradas Letras o en la tradición. Y si tales opiniones conjeturales se oponen directa o indirectamente a la doctrina revelada por Dios, entonces semejante postulado no puede ser admitido en modo alguno.

Por eso el magisterio de la Iglesia no prohíbe que, según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada teología, se trate en las investigaciones y disputas de los entendidos en uno y otro campo, de la doctrina del “evolucionismo”, en cuanto busca el origen del cuerpo humano en una materia viva y preexistente –pues las almas nos manda la fe católica sostener que son creadas inmediatamente por Dios—; pero de manera que con la debida gravedad, moderación y templanza se sopesen y examinen las razones de una y otra opinión, es decir, de los que ademiten y los que niegan la evolución, y con tal de que todos estén dispuestos a obedecer al juicio de la Iglesia, a quién Cristo encomendó el cargo de intepretar auténticamente las Sagradas Escrituras y defedender los dogmas de la fe>>.

Pío XII remite en una nota a su *Alocución a la Academia de Ciencia*, del 30 de Noviembre de 1941 (AAS, vol. XXIII, 1941, 506), en la cual había dicho:

<<Las múltiples investigaciones tanto de la paleontología cuanto de la biología y la morfología sobre otros problemas relativos a los orígenes del hombre no han aportado hasta ahora nada positivamente claro y cierto. No queda, pues, sino dejar al porvenir la respuesta a la pregunta de si un día la ciencia, esclarecida y guiada por la Revelación, podrá dar resultados seguros y definitivos sobre un asunto tan importante>>.

Inmediatamente después Pío XII deplora en la *Humani Generis* que algunos,

con temerario atrevimiento, traspasan esta libertad de discusión al proceder como si el mismo origen del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuera cosa absolutamente cierta y demostrada por los indicios hasta ahora encontrados y por los razonamientos deducidos de ellos, y como si en las fuentes de la revelación divina nada hubiera que exigiese en esta materia la mayor moderación y cautela>>.

La encíclica *Humani Generis* reputaba la doctrina evolucionista por una hipótesis digna de una investigación y de una reflexión profundas, al igual que la doctrina opuesta. Pío XII decía en ella que la doctrina evolucionista constituye una hipótesis que aún hay que ponderar u juzgar “con la necesaria seriedad”.

Pablo VI reiteró la misma doctrina de su predecesor en una carta que dirigió al simposio sobre el pecado original organizado por la universidad gregoriana en Julio de 1966.⁴⁶⁰

Juan Pablo II enseña en su catequesis del 16-IV-1996 *la misma doctrina* con interesantes precisiones:

Por tanto, se puede decir que, desde el punto de vista de la doctrina de la fe, no se ven dificultades para explicar el origen del hombre, en cuanto cuerpo, mediante la hipótesis del evolucionismo. Es preciso, sin embargo, añadir que la hipótesis propone solamente una probabilidad, no una certeza científica. En cambio, la doctrina de la fe afirma de modo invariable que el alma espiritual del hombre es creada directamente por Dios. O sea, es posible, según la hipótesis mencionada, que el cuerpo humano, siguiendo el orden impreso por el Creador en las energías de la vida, haya sido preparado gradualmente en las formas de seres vivientes antecedentes. Pero el alma humana, de la cual depende en definitiva la humanidad del hombre, siendo espiritual, no puede haber emergido de la materia. En 1996, el mismo pontífice dirigió un mensaje a la Academia Pontificia de Ciencias, reunida en asamblea plenaria, en el que nuevo aludía a la enseñanza de Pío XII sobre el evolucionismo, diciendo que:

hipótesis se adquieren; separar de las extrapolaciones ideológicas la relación entre teorías y afirmaciones singulares; situar las afirmaciones naturalistas y su alcance, de modo particular el contenido propio de las afirmaciones naturalistas”. (Alocución, 20-IV-1985).

⁴⁶⁰ AAS, 58 (1966) 653-654.

“teniendo en cuenta el estado de las investigaciones científicas de esa época y también las exigencias propias de la teología, la encíclica *Humani generis* consideraba la doctrina del <<evolucionismo>> como una hipótesis seria, digna de una investigación y de una reflexión profundas, *al igual que la hipótesis opuesta*”.

Y poco después añadía unas afirmaciones que se hacen eco del sentir dominante de la ciencia “oficial” políticamente correcta, que silencia –y no pocas veces ignora– los muchos argumentos en contra que van acumulándose de tiempo atrás, sobre todo –de modo creciente– en esta última década. Dado el contexto del discurso: una alocución en sede académica, en el que se hace eco de un generalizado estado de opinión en sus miembros, es evidente que carece de cualquier intención magisterial de orientación de los creyentes. He aquí sus palabras literales:

“Hoy, casi medio siglo después de la publicación de la encíclica, nuevos conocimientos llevan a pensar (a mí y a tantos, desde luego no) que la teoría de la evolución *es más que una hipótesis*. En efecto, es notable que esta teoría se haya impuesto paulatinamente al espíritu de los investigadores, a causa de una serie de descubrimientos hechos en diversas disciplinas del saber. La convergencia, de ningún modo buscada o provocada, de los resultados de trabajos realizados independientemente unos de otros, constituye de suyo un argumento significativo a favor de esa teoría”⁴⁶¹.

Hace diez años ya comenté que: “algo más que una hipótesis” no parecía indicar que fuera considerada por el Pontífice la teoría de la evolución como una tesis cierta, sino con un alto grado de probabilidad, según la ciencia biológica que parecía imponerse en el establishment dominante. Aunque no faltaban entonces estudiosos que la negaban, de gran seriedad y prestigio científico”, eran entonces, como ahora, implacablemente silenciados, sobre todo en la enseñanza oficial y en los medios. (Hoy va en aumento el número de estudiosos de reconocida competencia científica, que siguen acumulando razones para negar el carácter científico a la hipótesis evolutiva sobre todo en estos últimos diez años). No parece, pues, tan claro que los hechos justifiquen tal probabilidad. Yo, personalmente, carezco de competencia científica para decidirme resueltamente en este contencioso. Mi oficio es la Filosofía y la Teología en la que me dedico desde hace más de medio siglo (cfr. <http://www.joaquinferrer.es>). Me limito a ofrecer información, descorriendo un poco la cortina de ocultación y silencio.

El lector juzgará por sí mismo de este breve tratado. A ello nos invita la recomendación del mismo discurso de Juan Pablo II: “La teoría demuestra su validez en la medida en que es susceptible de verificación; se la valora constantemente a nivel de los hechos; cuando no lo demuestran ya los hechos, manifiesta sus límites y su inadecuación. Debe entonces ser repensada”⁴⁶².

El cardenal Christoph Schönborg, arzobispo de Viena, dominico y uno de los principales redactores del Catecismo de la Iglesia Católica, mostró su perplejidad ante aquellas palabras, dichas como de pasada –de ninguna manera vinculantes– del discurso a la Academia de las ciencias, en el que se hacía eco de la aceptación de la teoría de la evolución como ya prácticamente demostrada científicamente de muchos católicos, entre ellos el Cardenal Poupard, que presidía por entonces el Dicasterio de Cultura de la Curia romana, de una teoría que, al parecer, hace agua por todas partes, por razones que tantos “expertos” habitualmente no conocen, pues la ley del silencio sigue vigente.

En un artículo publicado el 7 de julio de 2005 en el ‘New York Times, que tuvo gran eco mediático por la polémica que suscitó, el mismo Cardenal Schönberg escribió: “La evolución en el sentido de una descendencia común puede ser verdadera, pero la

461 JUAN PABLO II, *Mensaje a la Academia Pontificia de Ciencias*, 22 octubre 1996, n. 4: en L’Observatore Romano, edición en castellano, 25 octubre 1996, p. 5.

462 Como reconoce el mismo mensaje, la hipótesis evolucionista debe también verificarse “a nivel de los hechos”, igual que la hipótesis, y ser “repensada” si llega el caso; no nos parece que el evolucionismo haya ganado mucho con tal promoción. Conocida es, por otra parte, la tendencia de sus defensores a ultranza de plagiar los hechos que no encajan con su teoría.

evolución en sentido neodarwiniano, o sea, entendida como proceso de variación casual y de selección material no lo es. [...] Un sistema de pensamiento que niegue o que trate de confutar la plena evidencia del proyecto biológico es ideología, no ciencia”.

Esta postura absolutamente moderada -que trata la evolución como una hipótesis que puede ser cierta dentro de ciertos límites, pero “de ninguna manera probada, una entre tantas teorías (en realidad muy desgastada) que explican la aparición de la vida en la tierra”, fue rechazada por el “stablishment” neodarwinista con inusitada vehemencia. El prestigioso científico neodarwinista Francisco Ayala –que tanto aprecio personalmente, y que tantas veces es citado en estas páginas-, de la Irving University (California), ex-dominico, se alzó airado contra las afirmaciones del Cardenal de Viena (dominico, y de formación tomista, la misma que él tuvo en su juventud), calificando las declaraciones de su exhermano en religión de “un insulto al Papa Woytila”, citando la frase que hemos comentado del mensaje de 22 de octubre de 1996 a los miembros de la Pontificia Academia de las Ciencias, reunidos en Asamblea Plenaria, fuera de contexto.⁴⁶³ El Cardenal de Viena, en una entrevista concedida después de la polvadera que provocó su artículo, calificó aquella intervención de Juan Pablo II de “vaga y poco importante”, e invitó a buscar la “verdadera enseñanza” de Juan Pablo II al respecto, en el contexto de otros textos; sobre todo, en el “*Catecismo de la Iglesia Católica*” (1992) promulgado por el mismo Pontífice, en el que se afirma que “*el mundo no es el producto de una necesidad cualquiera, ni de un ciego destino, ni de la casualidad*”, sino que ha sido “*creado por la sabiduría de Dios*”.⁴⁶⁴

(El pensamiento del actual Pontífice Benedicto XVI –justamente llamado por algunos teólogos “doctor creationis”- sobre nuestro tema, nunca expresado a nivel magisterial, lo hemos expuesto repetidamente a lo largo de estas páginas).

III PARTE

ANTROPOLOGIA ILUMINADA POR LA RAZÓN NATURAL COMO “PRAEBULUM FIDEI”

“Para una Nueva Evangelización, resulta de capital importancia subrayar el papel de los preámbulos de la fe. No solo es necesario mostrar que la fe no se opone a la razón, sino destacar también varias verdades y realidades que forman parte de una correcta antropología iluminada por la razón natural. Entre ellas se encuentra el valor del derecho natural y las consecuencias que este tiene para toda la sociedad humana”.

(Proposición nº 17, Sínodo de obispos para la nueva evangelización. Oct. 2012)

⁴⁶³ “Es digno de notar el hecho de que esta teoría progresivamente se haya impuesto a la atención de los estudiosos, tras una serie de descubrimientos hechos en distintas ramas del saber. La convergencia no buscada ni provocada de los resultados de los trabajos efectuados independientemente unos de otros, constituye por sí sola un argumento significativo en favor de dicha teoría”.

⁴⁶⁴ En efecto, Juan Pablo II, que no había hablado de teoría, sino de teorías de la evolución, había dicho antes que “*en su encíclica Humani generis (1950) mi predecesor Pío XII ya había afirmado que no había oposición entre la evolución y la doctrina de la fe acerca del hombre y de su vocación, con tal de que no se perdieran de vista algunos puntos firmes*”, para concluir diciendo, citando siempre a Pío XII: “*Las teorías de la evolución que, debido a las filosofías que las inspiran, consideran el espíritu como algo que emerge de las fuerzas de la materia viva o como un simple epifenómeno de esta materia, son incompatibles con la verdad acerca del hombre. Además son incapaces de ser fundamento de la dignidad de la persona*”.

Juan Pablo II, gran defensor de la razón humana, y egregio cultivador de la Filosofía, ofrece en sus enseñanzas una síntesis ejemplar de las dimensiones histórico salvífica y especulativa de la Teología, con un equilibrio que se echa de menos en el discurso teológico de un sector de la literatura teológica actual, que no parece tener suficientemente en cuenta las directrices del Magisterio sobre la importancia de la filosofía cristiana para el recto trabajo teológico.

En su luminosa encíclica del 14 de Septiembre de 1998, “Fides et Ratio”, quiso salir al paso del relativismo antimetafísico del actual horizonte del pensamiento débil de la llamada postmodernidad filosófica. Con diferencia respecto al pasado, el riesgo que existe ahora como consecuencia de la crisis del racionalismo de la modernidad postcartesiana no es un exceso de confianza en la razón que quiere dejar de lado la Revelación, sino una excesiva desconfianza en sus posibilidades especialmente agudizada en el escepticismo nihilista del “pensiero devole” de la postmodernidad.

Una de las consecuencias más graves de la generalizada pérdida contemporánea de la “dimensión sapiencial” de la filosofía, es la tendencia, favorecida por una interpretación simplista y errónea del Concilio Vaticano II, a que la teología prescindiera de su apoyo en la razón metafísica y antropológica. Y éste constituye un motivo por el que Juan Pablo II ha considerado urgente reafirmar la necesaria cooperación entre la filosofía y la teología para encaminar rectamente el anhelo de verdad que habita, no sólo en todo cristiano, sino también en cada hombre.

“Con sorpresa y pena –dice Juan Pablo II– debo constatar que no pocos teólogos comparten éste desinterés por el estudio de la filosofía” (n. 86), desapego cuyos efectos formativos y pastorales son graves y notorios. Por eso el Papa insiste categóricamente: “Deseo reafirmar que el estudio de la filosofía tiene un carácter fundamental e imprescindible en la estructura de los estudios teológicos” (n. 62) “La fe, privada de la razón, ha subrayado el sentimiento y la experiencia, corriendo el riesgo de dejar de ser una propuesta universal. Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente motivada a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser. No es inoportuna, por tanto, mi llamada fuerte e incisiva para que la fe y la filosofía recuperen la unidad profunda que les hace capaces de ser coherentes con su naturaleza en el respeto de la recíproca autonomía” (n. 48).⁴⁶⁵

465. Es interesante señalar que, en un panorama teñido de relativismo, la Iglesia católica es hoy la única institución que reivindica la inexcusable función sapiencial de una filosofía del ser con pretensiones de ultimidad y universal validez. “Una filosofía carente de la cuestión sobre el sentido –añade el Pontífice– incurriría en el grave peligro de degradar la razón a funciones meramente instrumentales, sin ninguna auténtica pasión por la búsqueda de la verdad” (n. 81). Cfr. A. LLANO, *Audacia de la razón y obediencia de la fe*, en Simposio sobre la Fides et Ratio, Universidad de Navarra 1999. V. POSENTI, *Pensamiento moderno y nihilismo en la F. R.*, en el mismo Simposio, 181–200. V. Possenti ha descrito acertadamente los caracteres del relativismo nihilista. a) Una profunda fractura existencial entre el hombre y la realidad, cuyo más evidente reflejo teórico es el antirrealismo gnoseológico; b) olvido/ocultamiento del ser, de tal manera que el conocimiento de la analogía del ser ya no constituye el objetivo permanente de la filosofía, precisamente por parecer oculto (eventualmente ese conocimiento que escapa a la filosofía podrá ser reemplazado por la ciencia o por la voluntad de poder); c) victoria del nominalismo que tanto influye sobre el realismo, que pasa de la referencia al ser, a la referencia al texto. De ese modo, el lenguaje fundamental de la filosofía abandonando su dimensión sapiencial ya no es el de la metafísica, sino el de las ciencias o el de la hermenéutica, orientado a la comprensión de textos. La crítica contra la ontoteología y la analogía, convertida casi en lugar común en numerosas escuelas, se desarrolla generalmente –por ejemplo en K. Barth que tan hondo influjo han tenido en no pocos teólogos católicos– inspirándose en Heidegger. Cfr. V. POSENTI, *Filosofía y revelación*. Madrid 2002. (Trad. de Tomás Melendo), 205 ss.

Urge que la teología retorne a tomar su función sapiencial, contemplativa; hoy en día menos presente en el trabajo teológico –también en el ámbito católico– debido a la presencia de diversos factores que es preciso descubrir y superar. Entre ellos:

a. El *positivismo exegetico-filosófico utilizado para acercarse a la Biblia*, que –interpretada de modo unilateral y reductivo, sin tener en cuenta las directrices que señala el documento de la PCB de 1993 sobre la interpretación bíblica en la Iglesia– produce, más allá de cualquier buena intención, una rotura en la base de la comprensión del plan de Dios.⁴⁶⁶

“Si hasta el Concilio Vaticano II la Mariología “hacía presa en los corazones, a pesar de que presentaba en ocasiones caracteres de excesiva abstracción teórica, con su nueva orientación postconciliar, *la Mariología ha alejado los corazones de nuestro Señor, llegando a reducirse, por añadidura, por el abuso de la crítica teológica y bíblica, según escribió Laurentin en 1996, “a un esqueleto o un ectoplasma.*”⁴⁶⁷

b. *La influencia todavía no pequeña del nominalismo especialmente en la inflexión postmetafísica de Heidegger en la teología católica.* Urge una recuperación del diálogo entre filosofía y Revelación al que nos invita la encíclica “Fides et ratio”, interrumpido en buena parte –se lamenta el Papa– desde la crisis nominalista en el tardo medioevo de la decadencia de la escolástica en el siglo XIV, *que tanto influyó en la teología de Lutero y de los demás reformadores* y condicionó *el principio de inmanencia primacía de la conciencia sobre el ser del cogito cartesiano y toda la modernidad postcartesiana.* La subjetividad se convierte en el punto de partida para interpretar toda la Revelación cristiana.

b.1 Subjetivismo. Por una de estas paradojas frecuentes en el psiquismo humano, *el radical pesimismo que, además, ha llevado a Lutero a encerrar al hombre, tras la caída, en su propia corrupción, da origen al pensamiento de que el hombre se salva sin las obras –ahora imposibles– apoyado en la fe fiducial;* es decir, apoyado en la confianza que tiene de que Dios la otorga una salvación absolutamente pasiva y extrínseca. *Todo se resuelve, pues, por la certeza subjetiva de haber sido justificado gracias a la imputación extrínseca de los méritos de Cristo.*

El giro hacia la subjetividad, la primacía de la conciencia de la subjetividad respecto al ser negando su trascendencia (principio de inmanencia), característica de pensamiento de estos últimos siglos –de la llamada “modernidad”, cuya agonía ha dado lugar a la superficialidad del “pensiero devole” de la así llamada “postmodernidad” (mejor deberíamos denominarla “tardomodernidad”, porque no supera su subjetivismo relativista que ha conducido, con una lógica inmanente a sus

466. Sobre este tema, cfr. mi estudio “Palabra bíblica, Palabra sacramental y Protopalabra eucarística”, en “*Studium Legionense*, 2005.

467. Algunas observaciones en este mismo sentido pueden verse en J. RATZINGER, H. Vrs Von BALTHASAR, *María Iglesia naciente*, trad. esp ed. Encuentro, c. II.

Como hace notar otro mariólogo más joven, Stukas, citado por Manelli, “buena parte de la más reciente producción mariológica postconciliar está inficcionada de “elefantiasis” cerebral e historico-crítica en el campo bíblico-patristico, en oposición “subrepticia” a la simplicidad y solidez de la fe perenne en el misterio de María cultivado por el pueblo de Dios en estos dos milenios de cristianismo; una fe perenne sostenida también por la intuición y “el olfato” del *sensus fidei*, que es patrimonio de gracia de la vida cristiana”. Este mismo A. hace una lúcida diagnosis de “las falsificaciones de tanta moderna Mariología que ha querido enterrar el método deductivo, haciendo “triumfalismo del método histórico-salvífico”, como si éste pudiese menoscabar a aquél sin humillar y ofender la mente humana. Cit. por S. M. MANELLI, *Una finestra, aperta sull Terzo Milenio: la Mediazione materna*, en AA. VV.; “La Corredtrice in Cristo e nella Chiesa”, Castelpetroso 1998, 18–28. (El Padre Manelli, experto en Mariología bíblica, es el fundador de los Franciscanos de la Inmaculada, que se inspiran en la espiritualidad de S. Maximiliano Kolbe).

presupuestos iniciales, al actual nihilismo antimetafísico, que margina la cuestión del sentido de la vida humana)—*encuentra en Lutero uno de sus más radicales inspiradores. De hecho Kant, Hegel, y el mismo Marx, recibieron de él un hondo influjo sobre todo por su subjetivismo como criterio interpretativo de la verdad.*

b.2 Rechazo de la analogía. Es el nominalismo de la filosofía subyacente a la Reforma el que impide el acceso noético a la noción de participación, que funda la analogía del ser. Sin esta noción de participación el concepto católico de mediación mariana es ininteligible.

Brunero Gherardini, en su espléndido y profundo volumen “La Corredentice”, observa muy acertadamente que “el silencio, el ostracismo y el desinterés por la doctrina de la corredención mariana en el ámbito católico son un reflejo condicionado por la tradición teológica protestante, más bien que un obsequio a la prudencia del Vaticano II”, que resume y sintetiza (sobre todo en LG 61) la Mariología corredencionista de los autores del S. XVII (la edad de oro de la Mariología española), que establece un antes y un después en la tesis fundamental de la colaboración de María (eficiente, próxima y objetiva) en la Redención, asociada y dependiente por entero de la acción del Redentor.⁴⁶⁸

El obstáculo principal para admitir la Corredención Mariana, tan atestiguada por las fuentes teológicas –que puede ser considerada, para quien las estudie sin prejuicios “sub lumine fidei sub ductu Ecclesiae, como “próxima a la fe”; y según no pocos estudiosos “proxime definibilis”– creo que está en los hábitos mentales que hacen de presupuestos noéticos de la fe. Efectivamente, para una mente imbuída de noética nominalista (Lutero –discípulo de Gabriel Brel– afirmaba de sí “ego sum factionis

468. B. GHERARDINI, *La Corredentice mel misterio de Cristo e della Chiesa*, Roma, Monopoli 1998.

Algunos conocidos teólogos de centro-Europa, al margen de la enseñanza del Magisterio de la Iglesia, y en contra del sentir más común de la tradición teológica, se manifestaron contrarios a la actitud y a la postura de nuestros mariólogos, y no tuvieron reparo en crear una explicación inédita y novedosa de la colaboración salvífica de María: la colaboración meramente pasiva-receptiva.

H. Koster afirmaba en Alemania en 1950, que en su país carecían <<de publicaciones sobre cuestiones mariológicas>>. Hasta entonces no se habían interesado por ellas. Por eso, <<las que nos llegan –escribía– de los países latinos <<España-Italia>>, nos parecen faltas de medida y crítica. Nuestra posición fundamental es la repulsa>>.

En 1954 K. Rahner se manifestaba acorde con este juicio, a propósito de la colaboración salvífica de María con Cristo. Con criterio excesivamente angosto y restringido bajo ese aspecto doctrinal, se manifestaba así: <<Debe descartarse el término de corredentora, porque evoca casi inevitablemente la idea de que María participa de la redención y cooperó a ella aún en un plano y en la función reservada al único Redentor>>. Cfr. H. KOSTER, *Unus Mediator*, Limburg, 1950, 33. K. RAHNER, *Le principe fondamental de la Théologie marial*, en *Rech, Scienc. Rel.*, 42 (1954) 495–96. El valor de estas afirmaciones de K. Rahner ha quedado anulado por la enseñanza y las afirmaciones del Vaticano II.

El sentir de estos autores (H. Koster. O. Semelroth, Lénnerz...) no era dominante en Alemania. Algunos autores se manifestaban contrarios a esos juicios, porque pensaban que ese “minimismo mariológico” era un daño y un perjuicio para el catolicismo alemán, por ser una condescendencia con el protestantismo. En el mismo año 1954 R. GRABNER manifestaba su deseo y llegó a decir, que <<ya es hora de frenar “contener” este proceso de auto-protestantización del catolicismo alemán>>. Ver otros testimonios en D. FERNÁNDEZ, C.M.F., *María y la Iglesia en la moderna bibliografía alemana*, en *Estudios Marianos* 18 (1957) 56 ss.

El Concilio Vaticano II, aunque no utilizó el término <<corredentora>> – Stukas, citado por Manelli, “buena parte de la más reciente producción mariológica postconciliar está inficionada de “elefantiasis” más frecuente en la tradición teológica desde el siglo XVII de lo que comúnmente se dice– afirmó con nitidez la realidad y el contenido teológico esencial de ese término. Cfr. para todo este tema, E. LLAMAS, *Estudios Marianos*, vol. 70 (2004). *La colaboración de María a la Redención. Problema antiguo en proyección moderna*, 24 ss y 235–263.

occamiana”)⁴⁶⁹ –ya emprenda la vía empirista, ya la racionalista cartesiana, ya la kantiana (síntesis de ambas), postkantiana (idealista o materialista), según la triple inflexión inmanentista de la llamada modernidad, ya en trance agónico de extinción– el ser no es advertido como análogo, porque es imposible acceder –por falta de flexibilidad mental– en esa errada perspectiva, a la noción de participación, que es el verdadero fundamento de la “analogía entis”.⁴⁷⁰

Es muy conocida y citada la afirmación de Karl Barth de que el motivo por excelencia por el que un reformado no puede hacerse católico, es la “analogía entis”, todos los demás le parecen secundarios e irrelevantes. El obstáculo primero y fundamental, condicionante del recto acceso al misterio de María y de la Iglesia es, efectivamente, *de orden más filosófico que teológico; pues afecta a los preámbulos de la fe*, que condicionan la misma concepción que de ella se tenga, comenzando por la fe subjetiva (“fides qua”), que nos permite acceder a los misterios revelados –o contenido dogmático– (“fides quae”).

Pero, la metafísica bíblica⁴⁷¹, creacionista, relacional y personalista, coincide con la metafísica precientífica prendida en *el uso espontáneo del entendimiento, abierto al misterio del ser del ente*, cuyo correcto planteamiento impone la noción de participación en el ser. Ella nos abre el camino a una inteligencia analógica del ser trascendental que nos conduce al descubrimiento del Ser Trascendente y Creador, analogado supremo de la analogía del ser. Pero ¿cómo evitar –si negamos ésta– un fideísmo sin contenido dogmático? ¿Cómo hablar de Dios superando un agnosticismo radical, consecuencia de la equivocidad del lenguaje humano para expresar las realidades divinas en una imposible “analogía fidei”, postulada por Barth?⁴⁷²

469. Cfr. K.BARTH, *Kirchliche Dogmatik* I,1, Zürich 1964, 8ª ed. pp.VIII–IX. Cfr. para conocer el estado actual del diálogo ecuménico con la Reforma en Eclesiología, A. GONZÁLEZ MONTES, (ed), *Enchiridion oecumenicum*, Vol. 2, Salamanca 1993, Introducción general, XXXIV ss.

El pastor de la iglesia reformada suiza H. CHAVANNES, *La mediation de Marie et la doctrine de la participation*, *Ephemerides Mariologicae* 24 (1974) 29–38, denuncia el nominalismo como culpable de las dificultades para afirmar un papel positivo en la obra de la salvación, en sentido analógico. Una voz no católica a favor del título de Corredentora es la del anglicano John MACQUARRIE, *Mary for all Christians*, Grand Rapids (Michigan) 1991.

La bibliografía sobre el diálogo ecuménico con los evangelicos, anglicanos y ortodoxos, aparece recogida y comentada en A. ESCUDERO, “Aprocci attuali sul tema della cooperazione mariana”, en *Marianum* 61 (1999), 200–211. En el mismo número aparece una amplia bibliografía coemntada –de manera no muy afortunada, a mi parecer– sobre la Mediación de María, de I. M. GALABUIG, “Riflessione sulla richesta della definizione dogmatica de Maria Corredentrice, Mediatrice, avvocata”, 133–175.

470. La analogía entis debe ser entendida como la única forma de conciliación, en el sentido de una proximidad por semejanza (“similitudo dissimilis”, fundada en la causalidad creadora de Dios, que refleja su perfección en la obra de sus manos) entre finito e infinito, en vez de una insalvable diferencia. Tiene en cuenta la afirmación del Concilio Lateranense IV (1215): “Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda” (Denz., n. 432). Esto implica que el conocimiento de Dios desde abajo es indirecto, rodeado de misterio (in aenigmate), definitivamente incompleto e incapaz de captar su esencia. Sobre estos elementos se establece una continuidad desde San Agustín hasta San Anselmo, desde San Buenaventura hasta Santo Tomás, hasta alcanzar el pensamiento moderno del creyente que se salva del olvido del ser, que comenzó en la decadencia de la escolástica con el nominalismo que tanto influyó en Lutero.

471. Cf., por ejemplo, en el ensayo de C. TRESMONTANT, *Essai de Metaphysique Biblique*, París 1974. y J. FERRER, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona (Eunsa) 1998.

472. A partir del giro metódico de su obra *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, Munich 1931. El P. Alessandro María Apolonio observa: “afirmación verdaderamente importante ésta, si se considera que Gherardini es uno de los máximos conocedores actuales de la teología luterana entre los católicos”. “De aquí el problema ecuménico, el paso es breve. A la luz del mismo Vaticano II, no es lícito oscurecer una verdad manifestada a través de un análisis atento de los textos

B. Gherardini ha observado también una posible *influencia del jansenismo –que ha sido considerado acertadamente como un semiluteranismo– en las objeciones habituales a la doctrina de la corredención mariana*. “De la época patristica a nuestros días se observa un crecimiento de interés por *la corredención mariana, en parte frenada en el siglo dieciocho con motivo del influjo jansenista*, del cual son en parte deudores, quizá inconscientes también muchos de los teólogos contemporáneos adversarios del título. Son sorprendentes las analogías existentes entre los despropósitos (“riverse”) antimarianos del jansenista Adán Widenfield en sus venenosos “Monita salutaria” (1573) y las detracciones actuales de la doctrina mariana sobre la corredención”.

CAPÍTULO I RELIGACIÓN Y LIBERTAD. LAS DIMENSIONES DE LA LIBERTAD PERSONAL DEL HOMBRE.

INTRODUCCIÓN

Lo que hemos de decir a continuación, no tiene nada de “abstracto” en el sentido peyorativo de la expresión, de una logomaquia vagorosa sin contenido concreto. He podido comprobar que cualquiera que consiente en reflexionar sobre su obrar humano sin prejuicios (cosa nada fácil en la cultura cerradamente inmanentista del ambiente sociocultural en el que estamos inmersos), puede reconocerse en lo que describo, a continuación. La experiencia ontológica del ser *-que abarca y constituye a todo cuanto es-, que escapa al naufragio de la nada*, de modo exhaustivo, en su realidad más concreta (“ser o no ser, esta es la cuestión”), es implícitamente vivida por cualquier hombre o mujer con uso de razón como telón de fondo de cualquier experiencia humana. Es más, experimenta en su conciencia la compulsión “de tener que consentir” libremente -como un deber moral- a la evidencia con la que se impone, en sí misma y en sus implicaciones, a todo aquél, por supuesto, que no cierra voluntariamente los ojos a la luz cegadora de los primeros principios metafísicos de evidencia axiomática.

El ente es lo primero que se conoce y -como horizonte permanente de inteligibilidad- aquello en lo que se resuelve cualquier conocimiento intelectual, que es siempre de algo que es (Cfr. Tomás de Aquino, De Veritate, I,1). El saber acerca del ser en cuanto tal -la experiencia ontológica del ser del ente-, se muestra a la reflexión, en efecto, -dicho sea en la acertada formulación de Millán Puelles- como un “*primum cognitum*” en cualquier aprehensión intelectual, vigente siempre en una percepción sensible; como la condición a priori de posibilidad de la conciencia y de todas sus aprehensiones intelectivas categoriales (de los modos de ser); como el saber acerca de un valor absoluto omniabarcante que, contraído en cada caso a unas determinaciones peculiares, pertenece de suyo a lo captado y a quien lo capta (a priori material) y no sólo a su manera de aprehenderlo (a priori formal).

La reflexión metafísica lo explicitará como *un valor* omnicomprendivo y envolvente *-trascendental* (así llamado porque trasciende a todas sus modalidades categoriales)-, captado por el ente -la subjetividad personal- abierto al ser que lo trasciende (constituyéndolo); *absoluto* (“absuelto” de una relación más allá de sí mismo, pues abarca -constituyéndolo- a todo cuanto es, escapando al naufragio de la nada); *necesario*

bíblicos patristicos y megisteriales”. (En nuestro caso la verdad de la doctrina de la Corredención y Mediación de María). B. GHERARDINI (Ibid.) concluye que “aún en la ausencia de una proclamación “ex cathedra”, no sólo forma parte ya del patrimonio doctrinal de la Iglesia, sino que es verdadera y propia doctrina del Magisterio eclesialístico” (p. 304) que se puede definir como “próxima a la fe, capaz de definición dogmática” (ibid, 15).

(pues si algo “es” ahora, “el ser” está presente de modo necesario sin posible comienzo, desde siempre, ya que -como afirmaba Parménides- la nada es infecunda; si algo existe ahora, algo, alguien -o un Ser originario, comienzo de todo- ha debido existir necesariamente desde siempre); expresado en una idea que es el resultado de *una abstracción impropriamente dicha* (“confundens”), en cuanto no prescinde de nada concreto, sino que reúne en significación actual, aunque implícita y confundente -globalizante-, a todas las modalidades que lo participan, en una unidad proporcional o analógica que remite a la Trascendencia de Ser Absoluto.

Pero aunque no se realice una reflexión metafísica como la que acabo de sugerir -y desarrollamos a continuación-, no hay duda, de que, en todo caso, la originaria captación intelectual, al menos implícita, de la significación vivencial, ejercida (*Erlebnis*), del valor absoluto y de la necesidad del ser y de sus *trascendentales*⁴⁷³, está implícita en lo que podríamos denominar la “apertura trascendental” a la verdad y al bien irrestrictos, constitutiva de la subjetividad personal.

En esta apertura al absoluto, al ser sin restricción, estriba, precisamente, la vertiente espiritual de la subjetividad humana. Muy atinadamente describe el espíritu Millán Puelles como “el ente que vive de algún modo la infinitud del ser”. Los hombres somos una identidad simultáneamente espiritual y corpórea “medio cuerpo y medio logos”, que trasciende “sine mensura” la vida infrahumana enclavada en la finitud.

1. Grados de vida. El hombre es superior a su especie.

Una de las características de la cultura relativista postmoderna más llamativas es la disolución del hombre en la naturaleza, entendida en clave evolutiva, según los principios del azar y la necesidad. Los autores de la propuesta ideológica del gran simio -valga como ejemplo ilustrativo-, tratan de abolir las diferencias que distinguen a la persona del animal, mediante la ampliación progresiva del concepto de igualdad. “Exigimos -manifiestan Singer y Cavalieri en su Declaración sobre los grandes simios- que la comunidad de los iguales se haga extensiva a todos los grandes simios: los seres humanos, los chimpancés, los gorilas y los orangutanes”.

Esta reposición del dogma del animalismo identifica entre el cerebro y el ordenador, el pensamiento y la actividad nerviosa superior, la naturaleza del alma como algo material, la caridad como una función cerebral que manifiesta la debilidad del carácter, la ecología como nueva ética de los sentidos.

La ética animalista propuesta por P. Singer -es conocido su activismo en favor del aborto, el infanticidio y la eutanasia- rechaza la razón como fundamento de la moralidad. Su propuesta explícita es, sencillamente, desacralizar la vida humana, título de uno de sus libros.

Las repercusiones políticas y legales de la nueva ideología no se han hecho esperar (por ejemplo, la Declaración universal de los derechos del animal, de la Unesco, y la Declaración sobre los grandes simios). En España, fue el caso de la proposición no de ley sobre adhesión al proyecto Gran Simio, aprobada por la Comisión parlamentaria de Medio Ambiente.⁴⁷⁴

La clave de la humanización -dice acertadamente L. Polo- es la siguiente: el hombre se caracteriza por ser inteligente. Es un dato obvio (incluso un evolucionista lo debería aceptar). La imaginación de los antropoides es diferente de la capacidad de universalizar, a la cual es inherente otra característica muy importante: según la

⁴⁷³ *Trascendentales*: perfecciones coextensivas con el ser, comunes a todo cuanto es: su inteligibilidad (verdad), su amabilidad o capacidad de ser objeto de apetencia de la voluntad (bondad) etc.

⁴⁷⁴ Cfr. L. PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal*, Madrid. BAC.

capacidad de universalizar, el hombre puede interrumpir su acción práctica, es decir, puede desencadenar una actividad que es puramente mental. Eso no se puede hacer con sólo la imaginación (también está suficientemente demostrado). En el animal, el conocimiento sensible es una fase de su comportamiento, no desarrolla una actividad cognoscitiva pura.

El animal infrahumano no ejerce ninguna actividad intelectual. Porque lo característico de la actividad intelectual es justamente que se independiza de la conducta. La inteligencia puede describirse –propone L. Polo– como la interrupción de la conducta práctica por otro tipo de actividad vital que nos pone en frente de lo universal. Es abstraer; y abstraer es justamente suspender la relación directa con el entorno o medio vital y la conducta práctica, con la que el animal infrahumano responde al estímulo que aquél suscita, más o menos controlado por él, según su grado de vitalidad.

Pensar es tomar contacto con un ámbito que no es el mundo real físico, sino inmutable: el mundo de las ideas. Desde ese mundo se interviene en el plano práctico de una manera nueva y mucho más eficaz. Desde luego, si no me he parado a pensar en el agua en general, si no conozco sus propiedades, no puedo realizar una actividad más perfecta, de mayor alcance, en orden a lo real concreto, que la desarrollada por un mono; es decir, por un animal dotado, a lo más, de imaginación.

La vida intelectual es la suspensión de la acción práctica, que es sustituida por otro tipo de actividad que se caracteriza precisamente porque es capaz de llegar a objetos universales o a ideas generales, a considerar consistencias, como que el “agua es agua” (por tanto, que el agua esté en un cubo, o que el agua esté en un lago no la modifica en sí misma). El agua práctica, física, es siempre particular; el agua pensada, aunque no ahogue ni calme la sed, es agua en general, abstracta, y no una realidad física práctica⁴⁷⁵.

La inteligencia trasciende la especie. Por ser la inteligencia propia de cada ser humano, no se transmite genéticamente; el origen de la inteligencia es divino. Ahora bien, por ser el hombre un animal, es generado. La relación del padre y la madre con su hijo es un tipo de reproducción transido de sentido ético. La generación de un ser humano tiene una dimensión biológica inmediatamente trascendida: tanto los padres como el hijo son seres inteligentes. Las relaciones integrantes de la institución familiar son posibles por ello. El hombre -y sus dimensiones esenciales, familiar, laboral, ética, cultural, etc...- es superior a la especie por su dignidad personal, en tanto que espíritu encarnado, dotado de inteligencia y libre voluntad.

Comparado con el hombre, un animal es un ser inerte; el hombre es un ser mucho más vivo que un animal precisamente porque está llamado a la acción; su vida no le está simplemente dada, sino que la tiene que encauzar activamente; de lo contrario se

⁴⁷⁵ Alusión al conocido experimento de Paulov: una isla en medio de un lago se rodea con fuego (mecheros de gas). Dentro de la isla está el alimento para el chimpancé. Al chimpancé se le enseña que el alimento está ahí. Por tanto, en situación famélica el chimpancé intentará ir a la isla. Pero (como a todo animal) el fuego le da miedo; entonces, se construye una balsa en la que se encuentra un recipiente y una cuchara; el recipiente se llena de agua, y se le enseña que si toma agua con el cazo y la arroja al fuego, el fuego se apaga (esto se prepara para que el chimpancé pueda imaginar la relación condicional). Entonces desembarca y come el alimento colocado ahí. Pues bien, si se la da al chimpancé el cubo sin agua, repite automáticamente la operación: intenta tirar agua con el cazo, aunque evidentemente no tira nada. Así pues, el chimpancé no ha hecho una cosa que cualquier ser humano hubiera hecho: ¿cuál? Tomar agua del lago. No sabe *lo que es* el agua. Sí A,B. Pero, para el mono, A no es general; si ejerciera la inteligencia, pensaría que el fuego se apaga con el agua, que el agua esté en el cubo o no esté en el cubo es igual: en cualquier caso, es agua. Y además hay otra cosa: si me falta agua, me la procuraré, lo que al chimpancé no se le ocurre. ANTONIO MILLÁN PUELLES, acentúa la irrealidad objetiva y la extiende a los proyectos. Véase su libro *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990.

extingue. El animal se mueve sólo para comer y beber o para procrear, y el resto del tiempo no hace nada. El único que hace algo es el hombre.

Adán tumbado en el paraíso es un simple absurdo, si lo pensamos un momento. Aunque Adán era feliz porque lo tenía todo al alcance de la mano, no hay tal. Adán, antes del pecado original, fue encargado de una tarea por Dios, una tarea que es importantísima: poner nombre a las cosas. Eso es lo primero que hizo. Nombrar, como siempre se ha sabido, es ejercer poder posesivo.

El hombre puede considerarse una especie única, precisamente porque tiene inteligencia; sin inteligencia, evidentemente, no se puede hablar. Con el lenguaje se va instruyendo al otro, y se da una relación recíproca: decir y escuchar⁴⁷⁶. El lenguaje hace posible el trabajo en común (cfr. Gn 2), la organización del trabajo, mandar y obedecer.

El hombre no es un ser vivo por adaptación, sino que es vivo en cuanto que *faber*, en cuanto que trabaja en reciprocidad complementaria de servicios; si no, no puede subsistir la especie.⁴⁷⁷

Homo, pues, significa biológicamente esto: *animal que domina su entorno, el ambiente; este acontecimiento no tiene lugar en ningún otro tipo de ser vivo*. Las leyes de la evolución (en la hipótesis cada vez más cuestionada de que la haya) –radiación, adaptación, fijación de caracteres, selección– en el hombre no juegan, porque el hombre *es capaz de hacer*, y esta es una característica intrínseca sin la cual no hay *hominización*. No podemos considerar *nuestra actuación técnica* como un sobreañadido accidental, del que podríamos prescindir por extraño a nuestra constitución somática, sino que *forma parte de nuestra biología*. Su cuerpo no está cerrado, sino que está abierto no al ambiente, sino a una factura suya, en el horizonte del ser trascendental.

La teoría de la evolución (siempre como hipótesis cuestionada de manera creciente por no pocos autores, por razones científicas y no religiosas) no puede explicar cómo surge la vida por primera vez, sino solamente cómo aparecen especies vivas diferentes. Menos aún puede explicar la inteligencia, pues la inteligencia no se reduce a la determinación genética de una especie animal, en consideración unívoca con las demás. El hombre es superior a la especie “homo” del mundo animal, en tanto que espíritu encarnado, dotado de inteligencia, por la que se abre a lo universal en el horizonte del ser trascendental; y -en ella fundada- de libre voluntad, por la que se autodetermina disponiendo de sí mismo a su propio arbitrio con vistas a un fin que se propone alcanzar. Veámoslo.

La *vida orgánica* se expresa en una serie de fenómenos originales que se han intentado comprender en la historia de la Filosofía desde Heráclito, Platón y Aristóteles bajo conceptos universales como la autogeneración y la capacidad de moverse a sí mismos. Se diferencian de las cosas inertes por la alimentación, se “crean” a sí mismos, en cierto modo, mediante el metabolismo, el crecimiento y la regeneración, y perpetúan su especie en nuevos individuos mediante la procreación.

La forma domina la materia de alguna manera, y *gradualmente según los grados crecientes de vitalidad*. La esencia de la vida revela una propiedad de ésta que es absolutamente decisiva, vista desde una consideración filosófica, a saber; está, siempre, en última instancia, unida con un principio que trasciende a la materia inerte en cuanto

⁴⁷⁶ El lenguaje tiene que ver con las manos y el cerebro. He aquí por qué la boca humana es como es para permitir la articulación de voces y de esa manera la discriminación de sentidos verbales.

⁴⁷⁷ Resumo aquí el estudio sobre este tema de mi libro “El misterio de los orígenes. Pamplona. Eunsa, 2001, 430 ss. Desarrollo en él algunas valiosas observaciones de la antropología de Leonardo Polo. Cfr. Especialmente *Sobre el hombre, y Ética*.

tal: con una entelequia, con un principio vital, o con un alma animal o —en la persona— con un espíritu vivo o un alma espiritual humana.

La unidad personal propia de cada hombre no es la simple individuación de una forma abstracta en una *materia signata quantitate*, sino el resultado de la historia de una respuesta a Dios que, al llamarla por su propio nombre la constituye con profundidad espiritual capaz de responderle en la *diástasis* temporal. Por eso la persona singular no se puede dar a conocer con un discurso conceptual abstracto sino narrando una vida⁴⁷⁸.

La vida se diferencia, pues, de la materia inorgánica no solamente en el plano de las meras propiedades accidentales, sino que se distingue de los seres inertes en el plano sustancial del ser. Un ser vivo es una naturaleza dinámica que se manifiesta de un modo especialmente claro en el movimiento espontáneo de sí mismo o autodeterminación y en una serie de otras notas, pero, en última instancia, posee un fundamento más profundo frente a todos sus modos de acción y aparición en un espíritu, alma o, al menos en un principio vital vegetal.

En el mundo de las *cosas inorgánicas* prevalece la cantidad. La actividad, exclusivamente transitiva, está estrictamente vinculada al movimiento local que se continúa indefinidamente en el universo. En el *vegetal* se encuentra ya alguna actividad inmanente: crece, se mantiene conservando, por nutrición de su medio (en equilibrio dinámico y reversible), una forma exterior típica y una duración propia; reacciona como un todo y, antes de desaparecer, se perpetúa suscitando organismos específicamente semejantes, destinados a recorrer una línea de evolución análoga. El organismo *animal* posee una unidad y cohesión mayores: está menos vinculado a la pasividad del mundo circundante, goza de una mayor independencia del medio y controla sobre él. Pero su actividad no se halla nunca libre de la presión necesitante —estimúlica— que le rodea. Manifiesta, sí, una cierta espontaneidad de movimientos inmanentes, cognoscitivos y apetitivos. Siente su medio y su propia realidad en forma de “estímulo” y apetece manera instintiva. Pero sus operaciones no le pertenecen en rigor como cosa propia: no responde de ellas, no es libre. En última instancia, son la resultante fatal de un proceso cósmico de estímulos y reacciones. Como decía Heisenberg: “cuando una niña tira una muñeca de la cama, Sirio se extremece”. *Los animales y las plantas no “obran”, pues, por “sí mismos” —más bien son movidos que se mueven— ni por consiguiente, “son en sí mismos”*. Manifiestan, sí, una actividad relativamente autónoma, porque cada ejemplar reacciona como un todo, y conserva durante algún tiempo su forma típica, sin que sea consciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material, organizada en sus variadas formas, no tarda en ceder y disgregarse. El “*distinctum ab alio*” de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente realizado. Su subsistencia es, pues, muy imperfecta (un esbozo o “*primordium*” de individualidad, mera singularidad). Son meras “cosas”, elementos de la evolución constante del universo, pero no “*supuestos*” en sentido estricto.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Cfr. *Theodramatica* III, 1994, 193 ss. A. RUIZ RETEGUI, *Sobre la antropología* de H. Urs. Von Balthasar, en *Scripta Theologica* 1995, 463.

⁴⁷⁹ Cfr. *Ibid*, 310, y las interesantes observaciones de ZUBIRI, o. c., 171 ss. y *El hombre realidad personal*, Rev. Oc. 1963. págs. 5 ss. Señala el A. una progresiva gradación desde la simple materia en la cual sólo la entera totalidad de “cosas” (partículas elementales, moléculas...), o fragmentos, goza de sustantividad; será ella, pues, “única” más que individual.

Deberíamos distinguir, según ZUBIRI: la mera *singularidad* (partículas): la unicidad de varios “*singuli*” (*materia estabilizada*; por ejemplo en virtud de una agregación de moléculas), y el *esbozo de la individualidad* —más pálido en las plantas, más acusado en los animales— (*vitalización de la materia estable*). Pero en rigor, también el ser vivo, excepto el hombre, es un mero fragmento de la realidad material total. Cada vida no parece ser sino una mera “modulación” de la vida.

Sólo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de despegarse de la ley determinante del universo gracias a una vida espiritual plenamente inmanente. Sólo él es persona (“distinctum subsistens”).

Me propongo glosar a continuación estas cuatro dimensiones de la libertad personal del hombre ; cada una de las cuales - a partir de la última de las enumeradas (d)-, se funda en la anterior. Comenzamos por la primera (a), fundamento ontológico radical de las demás, que pertenecen al orden operativo, y culminan en aquella progresiva libertad que el hombre conquista , autoperfeccionándose –o, eventualmente, degradándose- como fruto de su vida moral, que sólo concluirá, con mayor o menor fortuna, al final del plazo único de su vida terrestre.

2,. Las dimensiones de la libertad personal del hombre.

a.Libertad constitutiva de la persona: el respecto creatural -religación ontológica, de origen y fin, a Dios Creador, por el que participa “en propio” de la perfección trascendental de ser en un único orden de participación.

La libertad ontológica, fundamento radical de las dimensiones operativas de la misma, si bien tiene una prioridad en el orden de la realidad, como “prius ontologicum”, sólo es accesible a nuestra inteligencia “a posteriori” de nuestra apretura el ser del ente, vigente siempre en un “perceptum” -que denominamos libertad trascendental-, y de la participación de los entes en él. En ella se inscribe el acceso cognoscitivo a las otras dimensiones operativas de la libertad que hemos descrito brevemente y glosaremos a continuación. Son pues, “quoad nos”, un “prius logicum”, del que partimos para el descubrimiento de la primera por vía de inferencia causal.

Como decíamos en la introducción, Tomás de Aquino presenta el “itinerarium mentis in Deum”, como un proceso demostrativo suscitado por una previa y originaria vivencia del valor “absoluto” y “necesario” del ser y sus trascendentales, connatural al hombre—peregrino del absoluto (Pascal)--, implícita en cualquier experiencia propiamente humana. Cualquiera que no renuncie a pensar –son muchos los que se empeñan, por desatención más o menos culpable, en cerrar los ojos a la luz cegadora de los primeros principios – si es plenamente sincero consigo mismo -debería reconocerse e la descripción que aquí hacemos de ella). Ella implica, en efecto -así lo muestra en la Summa theologiae en un artículo anterior de la cuestión dedicada a la prueba de Dios por las cinco vías (S. Th., 1, 2, 1) y en otros lugares citados en nota- una apertura del espíritu humano, intelectual y volitiva, al doble carácter absoluto y necesario del ser y los demás trascendentales -unum,verum, bonum-⁴⁸⁰. como horizonte que posibilita

⁴⁸⁰ He aquí algunos pasajes del Aquinate que hacen referencia a esa advertencia del valor absoluto y necesario del ser y de sus trascendentales, que es previa a la prueba de Dios, y la suscita, posibilitándola e imponiéndola a todo espíritu atento a las exigencias inteligibles de la experiencia humana como ser en el mundo.

En un artículo anterior al dedicado en la *Summa Theologiae* a la prueba de Dios -perteneciente a la misma cuestión segunda de la primera parte-, toma como punto de partida, para mostrarlo, la apertura del espíritu humano a los trascendentales “bonum” et “verum”: “Puesto que el hombre por la ley de la naturaleza quiere ser feliz -alcanzar su bien plenario-, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea”. En este sentido habría que entender según el Dr. Común aquella afirmación de San Juan Damasceno, “*omnibus cognitio Dei naturaliter est inserta*”. Si todos desean su plena y perfecta felicidad, no pueden menos de conocer en su misma experiencia de inquietud nunca calmada en pos de su plenitud personal, aunque sólo sea a manera de presentimiento vago y confuso, al Dios que es el único Bien Absoluto y total, el único capaz de colmar el ímpetu de trascendencia, radicado en la profundidad insondable de la persona humana. Pero la conocen sólo de un modo indeterminado, como a alguien que viene (¡Dios a la vista! -que decía el “agnóstico” inquieto Ortega- en sus últimos años) de lejos, que no es todavía alcanzado de manera clara y distinta como Bien absoluto infinitamente perfecto y creador y supremo destino del hombre, en cuya posesión se logra, y con su pérdida se malogra, el estado de

cualquier experiencia propiamente humana, que no es otro que el ser del ente que de él participa.

*Puesto que algo es, es evidente que algo -o alguien- es “necesariamente”, por sí mismo*⁴⁸¹. “Todo es por otro”, entraña contradicción. El ser -y sus trascendentales- están “absueltos” de toda relación de dependencia a un más allá de sí mismos. (Recuérdese la crítica de la nada de Bergson, que ahonda la vieja intuición de Parménides. El ser como totalidad -to on pleon- no puede ser relativo a nada, ni puede encontrar su razón de ser más allá de sí mismo. El principio de causalidad no aparece en esta perspectiva trascendental: *ex ente non fit ens*).

Esta es la primera fase de la prueba, que se detiene en el nivel trascendental del ser, que nos muestra a Dios como desde lejos, por alguno de sus atributos, sin advertir su trascendencia al mundo de los entes finitos (como cuando vemos que alguien viene de lejos y no sabemos si es Pedro o Andrés). Nos permite descubrir que existe al menos un ser (¿es el todo de lo real, una de sus dimensiones, o un ser diferenciado? No lo sé de momento), que es por sí mismo (“aseidad”), cuyo ser no es recibido de otro, que debe ser necesariamente y no puede no ser (de lo contrario, aparecería la nada, y ex nihilo nihil fit), que es por sí sin recibir su ser de un más allá: de sí mismo: es, absoluto, absuelto de toda relación de dependencia.

Algunos, deslumbrados por este descubrimiento (en el sentido de explicitación de una experiencia metafísica común a todos los hombres) se detienen en él sin advertir las implicaciones de la experiencia ontológica completa, sin mutilar o marginar parte de su contenido⁴⁸², la experiencia del ente categorial finito que participa del ser y sus trascendetales en un único orden de participación. El argumento ontológico, la prueba de las verdades eternas (es su formulación agustiniana), o las diversas formas de panteísmo (la sustancia de Espinosa, el yo absoluto de Fichte, la naturaleza de

felicidad o bien plenario del hombre. Muchos confunden esta experiencia ontológica del ser trascendental -el ser del ente- con la experiencia metafísica del Ser que es por sí mismo (Malebranche -y los ontologistas en general-, Rahner y -sí bien en un sentido diferente- cuantos admiten el *argumento ontológico*).

“Veritatem esse est per se notum. Qui negat Veritatem esse affirmat veritatem esse: si enim veritas non est, verum est veritatem non esse” (se reduce al absurdo el escepticismo, pues se contradice necesariamente a sí mismo. “*Interemens rationem, sustinet rationem*”). También aquí parece presentarse Dios como Verdad suma, pero sólo de un modo indeterminado. “*Si autem aliquid est verum, oportet quod veritas sit; Deus autem est Ipsa veritas.... Dicendum quod Veritatem esse in communi est per se notum*”. “*Sed primam veritatem esse, non est per se notum quoad nos*” (S. Th. I, 2, 2 ad 3). Pero su existencia como Verdad creadora y trascendente requiere demostración que -así lo veremos- se apoya en el descubrimiento del principio de causalidad trascendental. (Fácil y difícil a la vez. Difícil después de las taras de su caída: la dificultad en trascender las imágenes -sin abandonarlas- para acceder a la metafísica de la participación y causalidad trascendental).

En otros lugares apela Sto Tomás al conocimiento implícito de sí mismo y de Dios captado de una manera indeterminada sin alcanzar todavía distinta y claramente al Dios vivo, trascendente y Creador, que late *-in actu exercito-* en cualquier conocimiento intelectual. (Cfr. I. Sent., d. 3, q. 45; *De veritate*, 22, 1 ad 2).

⁴⁸¹ La tercera vía concluye que ese “Alguien” es Dios, trascendente al mundo. Este -aún incluyendo dimensiones de necesidad, es ante Dios pura contingencia, pues su necesidad le viene de El, arrancándole de la nada en todo el decurso de su existir.

⁴⁸² Con razón se ha dicho -no recuerdo quién- que la prueba de Dios es un proceso de decepción del mundo, que no es ese absoluto que se impone desde el principio: una desdivinización desacralizante del mundo, al que tantos, por pereza metafísica, “divinizan” o absolutizan prematura y falsamente.

La cuarta vía de Sto. Tomás muestra que ese absoluto no pertenece al orden de la finitud: lo trasciende y lo funde, dando el ser, de la esencia que arrancándose de su seno restringe -limita- su soberana energía ontológica. Las otras vías tomistas toman como punto de partida un índice de limitación y alcanza su plena inteligibilidad a la luz de la cuarta. Cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la Creación y ciencias de la Evolución*, Pamplona 2002, parte I.

Schelling, o la voluntad en el sistema pesimista de Schopenhauer, etc); como también el materialismo de Marx, reconocen -aunque quizá lo nieguen de palabra- que se impone una realidad absoluta. Cualquier filósofo que no niegue el valor de la afirmación; es decir, que no sea escéptico o sofista no puede menos de hacerlo, salvo que renuncie a pensar -como decía Aristóteles, arguyendo contra el escepticismo- que es imposible como hecho y contradictorio como doctrina; y debería, por lo tanto, el que se dice escéptico, imitar el mutismo de las plantas.

Las verdaderas divergencias entre los filósofos (no hablo de los sofistas o charlatanes -o en general, de los que se niegan a pensar) comienzan -en la segunda fase del itinerario de la mente a Dios como fundamento trascendente del mundo- cuando se pone en contraste -superando la pereza metafísica del panteísmo- este nivel de experiencia ontológica -trascendental- con la experiencia óptica -categorial- de los entes que “son”. Que son, sí; pero que son según modos irreductiblemente distintos, opuestos relativamente entre sí, y sin embargo convienen totalmente en el valor absoluto del ser (el estupor del filósofo que ahonda en el misterio ontológico aquí se abre al descubrimiento de “El que es”, que funda la genuina experiencia religiosa de una Persona Absoluta y trascendente, que llama a cada hombre y mujer por su propio nombre, haciéndoles capaces -al crearlos a su imagen- de responderle y “dialogar” “con El” (cf. CEC, 27)). “Son”... porque el Ser -El que es- “les hace que sean”.

La causalidad metafísica (cfr. mi *Metafísica de la relación y de la alteridad*, 94 ss) por la que alcanzamos a Dios Creador *se descubre cuando se relaciona lo trascendental* -el ser del ente horizonte permanente propio del objeto formal de la inteligencia humana omniabarcante y omniconstituyente- *con el ente categorial que de él participa* según el modo limitado de su modo de ser -su esencia- irreductiblemente subsistente, finito, que en cuanto distinto de los demás implica alteridad, distinción relativa respecto a los otros. Sin embargo, pese a la total irreductibilidad de lo diverso, se da una conveniencia total, sin resquicio, en el ser que les penetra por entero. *Es la conciliación inteligible de esta aparente antinomia la que nos abre el camino al descubrimiento de una relacionalidad (dependencia) constitutiva al Ser infinito que unifica en un orden de participación mismo y único lo que de suyo es diverso, causándolo.* (La unión incausada de lo diverso es imposible. Cfr. S. Th, 13.3). Sin necesidad de series causales ni de deducciones ulteriores metafísicas, esta epifanía de la causalidad que acontece en el contraste antinómico entre lo trascendental y lo categorial *finito* en cuanto tal permite alcanzar distinta y claramente al Ser Irrestricto y Creador: YHWH, Aquel *que es por sí mismo* que da el ser -y el obrar que sigue al ser- a todo el orden de los entes que participan en el ser⁴⁸³.

Ahora bien. Para establecer con rigor el valor metafísico de esta inferencia de la existencia de Dios —en su esencia misma metafísica, *quoad nos*, como Aquél que Es,

⁴⁸³ He aquí como lo expone, por ejemplo, F. VAN STEENBERGEN (*Ontología*, 120): *un ser finito y absoluto es una contradicción en los términos*. Se precisa la naturaleza del Absoluto estableciendo el contraste entre el absoluto del ser (trascendental) como tal, y el orden entero de los entes finitos. La crítica metafísica del ser *finito*, en cuanto tal, muestra que el orden entero de los mismos es enteramente condicionado o causado en su mismo ser, en tanto que participa de él de modo limitado e irreductible del ser.

Son totalmente semejantes en cuanto que son. Y totalmente extraños -opuestos- en tanto que finitos. La finitud -la modalidad irreductible de ser- dice "de suyo" distinción, oposición, independencia, aislamiento, separación. Pero es precisamente la unidad radical -total- en el ser que la penetra unificándola; el parentesco entitativo -total y radical-, por el que "convienen" en el ser- la que nos descubre una relacionalidad fundamental y constitutiva al Ser Infinito que unifica lo que de suyo es diverso. La unión incausada de lo diverso es imposible, repetía con frecuencia el Doctor Angélico (S. Th. I. 7,3).

fundamento trascendente creador del mundo finito— debemos tener en cuenta que la participación de diversos *habens esse* en el valor de ser (*esse*), que funda el principio de causalidad metafísica por el que alcanzamos a Dios, *supone stricta “subsistencia” y una correlativa alteridad o distinción de participantes*, que sólo se da —como advierten con perspicacia autores inspirados en la metafísica de Tomás de Aquino (como L. Raeymaeker), y de modo especialmente convincente X. Zubiri. Es evidente que Santo Tomás trata las “cosas” de este mundo como otros tantos seres subsistentes y causas extrínsecas. Pero es muy discutible que ello sea así, sobre todo teniendo en cuenta la fenomenología del comportamiento humano en relación con la conducta animal que hemos expuesto brevemente aquí y los avances de la ciencia moderna y las ciencias de la evolución, y de la Filosofía de la naturaleza que interpreta sus conclusiones.

¿Cómo conciliar esta “subsistencia” de cada ser personal con aquella “respectividad” fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva? He aquí la inferencia radicalmente metafísica de Dios, implícita en todo itinerario de la mente al Creador y trascendente, que tantas veces permanece inexpresa y latente en la didáctica del pensamiento humano naturalmente metafísico:

Sólo si admitimos un *Principio creador fundamentante* del orden de participación en el ser -que nos ha revelado el análisis metafísico de la realidad- pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. *La pluralidad de los seres subsistentes en su conjunto -lo categorial finito- no podría fundar la unidad en el valor absoluto -trascendental- de ser, que todos ellos participan en un único orden de participación fuera del cual no serían.* Es de todo punto preciso admitir un principio primero, “*Esse imparticipatum*”, Causa absoluta -que esté absuelta de toda relación de dependencia-, y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación finita en el ser.⁴⁸⁴ Esta Causa divina, Absoluto trascendente al mundo, que llama a cada persona creada por su propio nombre, constituyéndola como tal, con capacidad de libre respuesta a la Palabra creadora, *Principio original y fundamental (religante) de todo el orden real intramundano* -conocido o no; que exista, haya existido o existirá-. Es, pues, el *analogado supremo de la analogía del ser.*⁴⁸⁵

b) Libertad trascendental, noética—volitiva.

La apertura del hombre, intelectual y volitiva, al orden trascendental, es, justamente, la primera manifestación, en el orden operativo, de aquella ontológica apertura religada a Dios Creador que le constituye en persona: el horizonte mental que posibilita -e impone- la inferencia que remite, por el principio de causalidad metafísica, al Ser Trascendente -fundamento inmediato de la experiencia religiosa-, respecto al cual la subjetividad es una respuesta -tendencia ontológica a su Llamada creadora- voz en la nada del Absoluto..La voluntad humana desea naturalmente (“*voluntas ut natura*”)⁴⁸⁶ el bien pleno, sin límites. Ningún bien particular puede saciar completamente al hombre. La voluntad trasciende cada uno de los bienes particulares que se le presentan porque desea el bien absoluto. Incluso otra persona humana, que es el mayor bien que nos sale al encuentro en nuestra inmediata experiencia intramundana, pese a su trascendencia “sin medida” respecto a los bienes infrahumanos, deja de ser un bien incompleto y perecedero. “Presentimos” que sólo un Tú trascendente, Dios, bien absoluto, puede

⁴⁸⁴ L. de RAEYMAEKER, o.c, 41 ss.

⁴⁸⁵ Vide C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Roma, 1960, 499 ss.

⁴⁸⁶ M. BLONDEL ha expresado esta realidad en su distinción entre “voluntad que desea” (*volonté voulante*) y la “voluntad deseada” (*volonté voulue*). La primera se equipara a la *voluntas ut natura* de la escolástica y es la aspiración irrestricta -a cuanto tiene razón de bien- en tanto que real, que antecede y hace posible la libre opción, consciente y deliberada, por éste o a cualquier bien concreto (*voluntas ut ratio*).

realizar la potencialidad humana de bien. Pero, ¿cómo podemos saber que existe tal Bien por esencia, trascendente personal y creador? Presentir no es demostrar. Para alcanzar apodíctica y distintamente a Dios en su trascendencia creadora, es preciso trascender el orden e la finitud, recuérdese, por la advertencia –inexpresa quizá- de la causalidad metafísica, fundada en la experiencia ontológica, antes descrita, de participación de los entes en el ser y sus trascendentales, en un único orden de participación .

c) Libertad de arbitrio de la voluntad deliberada: “voluntas ut ratio”.

Nuestro deseo de un bien absoluto que sigue a la apertura intelectual a todo cuanto es, sin restricción, fundada radicalmente –en acto primero- en la ontológica apertura religada constitutiva de la persona, es el fundamento inmediato, en el orden operativo – en acto segundo-, de *la libertad* en sentido propio y formal: el dominio de la voluntad personal sobre su propio acto.

En cuanto personas abiertas al ámbito trascendental de la verdad y el bien absolutos, no estamos determinados a escoger un determinado objeto de conocimiento o de amor. Nuestra decisión libre se ha descrito acertadamente como una respuesta gratuita que brota de la profundidad insondable -intencionalmente infinita- del alma espiritual ante la sollicitación impotente de un bien finito.

La experiencia de libertad se expresa en la experiencia de responsabilidad. Nadie decide por nadie y nadie responde por nadie. Cada uno responde ante la Voz de Dios creador por la mediación de la ley moral, que resuena, a modo de pregón, en la voz de la conciencia.

Si la libertad humana es algo más que elegir entre whisky o ginebra, y es el meollo de su carácter persona, con ella el hombre se abre de modo irrestricto, y al revés: si esa apertura no encontrara un ser también personal, Dios, quedaría frustrada. Existe un Dios personal, inteligencia y libertad irrestrictas (subsistentes) sin el cual la libertad no existiría. Sin Dios, la libertad acabaría en la nada.

La persona humana tiene su propia existencia a su cargo. Su existir activo está en sus propias manos vive entregado a su propio dominio, que podrá acrecentarse más o menos – o disminuir- según el uso que haga de su propio albedrío. “Si no eres señor de ti mismo, aunque seas poderoso, me causa pena y risa tu señorío”. (San Josemaría E. , Camino)

d) Libertad moral, al que las otras dimensiones de la misma se ordenan como a su fin. Su carácter perfectivo o cuasi-creador, en una doble y complementario nivel: moral y técnico artístico.

El individuo humano, decíamos, sobresale por encima de la especie: es persona y queda abierto a unas leyes (la ley moral) cuya adhesión no implica necesidad automática, sino que puede cumplir o no cumplir. *Las normas éticas*, en tanto que no son leyes físicas ni psicológicas que dependen de la biología animal, *son leyes del ser libre para el ser libre*. De manera que si estas leyes no existieran, o un ser humano se empeñara en decir que no hay normatividad ética, o que tal normatividad no se explica por su carácter de ser personal espiritual –medio cuerpo y medio logos- libre, sino por convención o tradiciones culturales, o por acuerdos o pactos, entonces él mismo se limitaría a la condición de mero animal, se aceptaría reducido a ese nivel⁴⁸⁷.

⁴⁸⁷ F. J. AYALA, una autoridad mundial en evolucionismo, (Cfr, *La evolución del hombre*, en “Ciencia y sociedad”, Madrid 1998, 246 ss.), argumenta, que las normas de la moralidad no son productos de la evolución biológica, sino de la cultural; emergen como consecuencia de las tradiciones sociales y religiosas que condicionan el libre comportamiento del hombre en sociedad (“animal político”, que precisa de los demás hombres y de las tradiciones culturales de su entorno convivencial para existir y realizarse como hombre) constitutivamente religado a su Creador.

La libertad abre un ámbito diferente, que no tiene nada que ver con lo físico o biológico infrahumano. Es ahí aparece la normatividad ética que comporta una oposición o alternativa: cumplir la norma o no cumplirla; pues si bien, señala obligatoriedad –una vinculación categórica (necesaria) con lo absolutamente bueno–, no es de forzoso cumplimiento: una atadura, de orden moral, que nos deja “suelos”. Bien o mal son nociones estrictamente éticas que sólo se captan si se es libre. El ser humano es un ser personal, capaz de entender su destino y el camino que conduce a él.

Primaria, estricta y propiamente, decimos bueno y malo de lo que hacemos según las decisiones libres. Esto está en estrecha relación con la existencia de una norma primaria: haz el bien, no hagas el mal; si haces esto, bien; si no lo haces, mal. Hacer el mal, lo que no conviene, es opuesto a hacer el bien. Bienes, males; normas cumplidas, normas conculcadas.

“En lo más profundo de su conciencia –enseña el concilio Vaticano II- descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente (Gaudium et spes, n. 16)”

“La conciencia –escribe San Buenaventura- es como un heraldo de Dios y su mensajero, y lo que dice no lo manda por sí misma, sino que lo manda como venido de Dios, igual que un heraldo cuando proclama el edicto del rey. Y de ello deriva el hecho de que la conciencia tiene la fuerza de obligar”.

“La conciencia, por tanto, no es una fuente autónoma y exclusiva para decidir lo que es bueno o malo”; al contrario, “La dignidad de esta instancia racional y la autoridad de su voz y de sus juicios derivan de la verdad sobre el bien y sobre el mal moral, que está llamada a escuchar y expresar. Esta verdad está indicada por la *ley divina*, norma universal y objetiva de la moralidad” (Juan Pablo II, “Veritatis splendor, 1995, n. 60). Queda claro que “La conciencia moral no encierra al hombre en una soledad infranqueable e impenetrable, sino que lo abre a la llamada, a la voz de Dios”.

De una manera traslaticia se puede hablar de una buena mesa o de una mala mesa, de un buen clima o de un mal clima, pero son acepciones secundarias. Donde realmente aparece su original sentido es en el imperativo categórico de la normatividad ética. Es el hombre en su totalidad personal el que “se hace” por libre decisión, bueno o malo, como persona buena o mala (autodeterminándose en hábitos perfectivos: virtudes; o defectivos: vicios), con el concurso de la educación en la familia y otras instituciones. Las normas técnicas, lógicas, artísticas, etc., no afectan –de suyo y directamente al menos, pues pueden estar imperadas por la normatividad ética– a una calificación absoluta de la persona como buena o mala, sino sólo relativa a una determinada dimensión de su obrar. Es la clásica diferencia entre el “bonum honestum” –el bien plenario de la persona absolutamente tal, que se impone a la conciencia de modo categórico y absoluto, señalando una necesidad moral –no física- a la conducta humana– y los bienes útiles y deleitables: aquéllos lo son sólo como medio; y éstos, una repercusión o redundancia en los poderes afectivos del sujeto, de algo bueno o malo absolutamente, “de suyo”, (honesto–deshonesto) y del que los otros reciben su calificación moral. Aquí está el “lugar” privilegiado de la emergencia en el plano de la conciencia –en la voz del imperativo de la ley moral que resuena en el santuario de la conciencia- de la religación a Dios creador, que al llamar a cada hombre y a cada mujer por su propio nombre, los constituye en personas subsistentes, en constitutiva

coexistencia con los demás hombres, y con el universo infrahumano, que sólo en el hombre -única criatura querida por sí misma- alcanza su fin.

La *libertad constitutiva* es -decíamos- el fundamento de la apertura trascendental de la inteligencia a la verdad, y de la voluntad (“*ut natura*”) al bien irrestricto, que Millán Puelles llama *libertad trascendental*; que *funda* a su vez la *libertad de arbitrio opcional y decisoria* (propiedad de la voluntad deiberada: “*voluntas ut ratio*”: la acepción del término *libertad* en su sentido más propio y *formal*), mediante la cual -tal es su razón de ser- la persona humana se autorrealiza libre y perfectivamente en el autodomínio propio de la “*verdadera libertad*”, a la que las otras dimensiones de la misma se ordenan como medios al fin para conquistarla: la *libertad moral, fruto de las virtudes morales (la ley moral hecha vida) abiertas al don gratuito -que puede ser rechazado- de la libertad de los hijos de Dios* (Gal 5,1), que Cristo conquistó para nosotros en el sacrificio de la Cruz gloriosa, al precio de su sangre; y -a ella subordinada- el dominio del universo infrahumano -en sus dimensiones sapiencial, científica y técnico artística-, al que está imperativamente llamado por Dios haciéndole *partícipe de su poder creador, en una doble dimensión perfectiva: de sí mismo, por el obrar moral; y -a él subordinado y por él regulado- por su quehacer intelectual y técnico-artístico. Es la libertad cuasicreadora, en tanto que es artífice de su autoperfeccionamiento, como “demiurgo de sí mismo” y -de manera conjunta y paralela- del mundo confiado a su cuidado. El hombre es, en frase feliz de L. Polo, “el perfeccionador que reperfectiona”, en involución causal.*

CONCLUSIÓN

Si “la obligación se funda en la religación” -como dice acertadamente Zubiri- cabe añadir: el imperativo de la obligación manifiesta la religación personal a un Absoluto trascendente, personal creador, como fundamento radical de la libertad de la persona humana, y de su constitutiva dimensión religiosa, llamada al diálogo con un Dios personal. (De ella trato ampliamente en mi “*Filosofía de la religión*”. 2ª ed., Madrid, Palabra 2009).

En efecto, “todo imperativo —escribe Millán— implica un cierto imperante”, porque toda exigencia implica un cierto exigente. Ahora bien —y aquí interviene el principio de causalidad—, el imperativo consiste en una exigencia dirigida a una voluntad libre por otra. Todo imperativo es, digámoslo así, un diálogo entre voluntades (y, por supuesto, también entre entendimientos, pero no sólo entre ellos). Y en eso está la razón de que la exigencia provista del carácter de un imperativo venga impuesta —al menos últimamente— por alguna persona.

El carácter absoluto e incondicional de la bondad moral es, pues, el medio a cuyo través una persona, la Persona Absoluta, nos dicta los imperativos categóricos en los cuales consisten los mandatos morales. Como cualquier otro imperativo, estos mandatos han de tener su origen, su imperante o autor, en alguna persona, y, por ser mandatos categóricos, sólo pueden estar dictados por una persona no sujeta a ningún condicionamiento, vale decir, por Dios, cabalmente tomado como la Persona Absoluta⁴⁸⁸.

⁴⁸⁸ A. MILLAN PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista*, Madrid 1994, 403 ss. Juan Cruz Cruz observa que Millán Puelles no considera, (como Kant), la existencia de Dios un postulado inaccesible a nuestra razón. Ciertamente el postulado kantiano, en virtud de su indispensabilidad práctica, tiene validez; pero ésta es meramente subjetiva: si el sujeto humano no lo asume, entonces tiene que rechazar el orden moral. Pero Millán Puelles va más allá: prueba que los valores morales aluden objetivamente a la existencia de Dios como persona, cuya manifestación son. Cf. Juan CRUZ CRUZ “*La imperatividad absoluta del deber en Millán Puelles*”, “*Anuario Filosófico*” 27 (1994) 279—295.

El hombre, en efecto, es un ser personal: se autoposee por la inteligencia abierta al ser trascendental, y responde de sus actos porque se autodetermina en y por sí mismo; y si el obrar sigue al ser, porque es en y por sí mismo, en una subsistencia irreductible, que participa “en propio” del acto de ser. Es la libertad constitutiva u ontológica propia del ser espiritual personal, que participa en propio del acto de ser (a), fundamento de la libertad trascendental (en terminología heideggeriana, que hace suya A. Millán Puelles con un sentido diverso): la apertura al orden trascendental de las facultades espirituales, inteligencia y voluntad, (b); la cual funda, a su vez, la libertad decisoria o de arbitrio (propiedad de la “voluntas ut ratio”) (c), mediante la cual se autorrealiza (libertad moral), en el progresivo autodomínio de la voluntad en la posición de su propio acto, que se conquista progresivamente por los hábitos virtuosos intelectivos y volitivos, como fruto de su libre aceptación y sumisión a la verdad práctica que la norma moral imperativamente propone en la voz de la conciencia. Ésta es la verdadera libertad, como certeramente puntualiza A. Millán Puelles (d).

Entitativamente finito e intencionalmente infinito”, el hombre es interpelado por un Ser personal infinito a través de la mediación de la bondad moral que le propone la norma moral. En la verdad práctica del imperativo moral absoluto resuena —como en un pregón (en el juicio de la conciencia no culpablemente oscurecida)— la voz de Dios que interpela a la libertad personal llamándola por su propio nombre. *Tal libertad le constituye en persona. De ella emergen, manifestándola, aquellas tres dimensiones operativas de la misma (fundamental, formal y moral), como señales de la imagen de Dios en el hombre, que refleja en la criatura espiritual- la única querida por sí misma- la “marca” de su origen en la Persona Absoluta.*

Su Presencia fundante, donadora de su ser participado “en propio”, constituye su ser personal, poniéndolo en sus manos -como “suyo”-. para que disponga de sí autodeterminándose - si quiere, pues puede cerrar voluntariamente los ojos a la luz de la norma moral- en la búsqueda progresiva de su bien sustancial, que resuena -como palpitación sonora de la voz de Dios- en el santuario de su conciencia.

La dinámica apertura del hombre al Absoluto por la que “tiende” activamente a El, se funda, por consiguiente, en la intención del Absoluto sobre él, que le llama por su propio nombre a la existencia, capacitándole a responderle libremente en la distensión tempórea propia de la condición humana, a lo largo de todo su decurso vital, hasta el último ejercicio de la libertad, cuando —con la muerte— concluye el único plazo de la vida terrena.

CAPÍTULO II

ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA Y RELACIONAL, SUBYACENTE EN LA BIBLIA.

Me parece capital, para una adecuada comprensión de la concepción bíblica del hombre como *imagen de Dios*, entender de manera correcta *la categoría de “persona”*, con toda la carga ontológica que a esa noción de origen griego ha ido atribuyendo el pensamiento de inspiración (bíblica) cristiana, con ocasión de las grandes controversias trinitarias y cristológicas de los primeros siglos. En contra de la superficial interpretación de algunos estudiosos —en ésta, como en otras categorías de carga ontológica— la fuente de inspiración del pensamiento cristiano no es otra que la antropológica metafísica implícita en la Biblia, especialmente desde Boecio y Leoncio de Bizancio —y ya antes los Capadocios— cuya clarificación terminológica ilustraron los Concilios de la época patrística y pasó luego a la gran Escolástica. La noción de persona es aplicada analógicamente de manera sucesiva, a la Trinidad, a Cristo, a los Angeles, a los

hombres, y a la misma Iglesia (esta última como “persona mística”, en tres sentidos diferentes que hemos precisado en otro lugar)⁴⁸⁹.

La antropología filosófica contemporánea de orientación personalista⁴⁹⁰ que tanto ha influido en la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, y en el más reciente magisterio de Juan Pablo II y de Benedicto XVI, actualiza aquella tradición. El personalismo actual⁴⁹¹ describe a la persona inspirándose en la doctrina bíblica de la imagen de Dios en el hombre, que acabamos de resumir, como un ser *irrepetible, dueño de su propio destino, irreductible* a cualquier otro, *innumerable* (no es mero ejemplar de su especie⁴⁹², pues tiene “nombre” irreductiblemente “único”: se ha dicho acertadamente (Chesterton) que Dios sólo sabe contar hasta uno, pues llama a la persona por su propio nombre, otorgándole una intimidad constitutivamente libre, que es como una respuesta ontológica, siempre inédita, a la Voz en la nada de la Palabra creadora); dotado de una intimidad *inacabable, inabarcable* (inaccesible al pensar objetivo: se me revela sólo libremente, en el encuentro inmediato de la comunión de amor, a través de la expresión corpórea de su espíritu; de su rostro, en especial de su mirada que, como describe tan emotivamente E. Lévinas⁴⁹³, me interpela como un reto inquietante).

Pero, además de estos caracteres expresivos de una irreductible intimidad subsistente que tan morosamente describen los filósofos personalistas, debe afirmarse con no menos énfasis, que la persona es un ser constitutivamente relacional

489 J. FERRER ARELLANO, *La persona mística de la Iglesia*, cit. Cf. H. DE LUBAC, *Meditation sobre la Iglesia*, 1985 trad. esp., passim. H. MUHLEN, *Una mystica persona*, Padernborn 1964, que ve en esta categoría la descripción más perfecta de la Iglesia.

490 Juan Luis LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid, Palabra 1996. 156 ss. Muestra el A. la profunda influencia que han ejercido --en los aspectos asumibles por la antropología metafísica de Sto. Tomás, pues con frecuencia esos autores no aúnan brillantez con profundidad y rigor metafísico (con excepciones, como Sta. Edith Stein)-- tanto en los documentos de C. Vaticano II --especialmente en *Gaudium et Spes*-- y en el pensamiento de JUAN PABLO II, los filósofos del diálogo (F. EBNER, M. BUBER, E. LEVINAS), el personalismo francés (G. MARCEL, J. MARITAIN, E. MOUNIER, M. NÉDONCELLE), y la fenomenología a través del círculo de Gotinge (A. Von REINACH, Th. CONRAD, E. MARTIUS, E. STEIN). Una buena exposición del pensamiento de JUAN PABLO II (Persona y acción, Amor y responsabilidad, etc), puede verse en la obra de ese mismo título de Rocco *Bustiglione*, traducida por Ed. Encuentro, Madrid 1990 y en J. M. BURGOS, *La filosofía personalista de Karol Wojtyła, en Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Palabra, Madrid 2009, pp. 187-223..

Mi personal posición sobre el tema de la persona la he expuesto en numerosas monografías, como: *Persona y respectividad*, en Actas del Congreso internacional mundial de Filosofía de México, 1963, XIII, 126–139; “Fundamento ontológico de la persona”, en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), 893–922.; y especialmente en el libro, *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación* Pamplona 1998. Justifico ahí el gran valor de la obra de algunos pensadores personalistas españoles --como L. POLO, X. ZUBIRI, J. MARÍAS-- de menor proyección internacional --hoy por hoy--, pero, a mi modo de ver, de mayor rigor intelectual. Cf. A. GUY, *La Philosophie espagnole*, “Je sais, je crois”, París, PUF, 1996, que también lo he advertido así, y se lamenta del empobrecedor chauvinismo que aqueja a algunas áreas lingüísticas. Un excelente estudio de conjunto del personalismo, con especial atención a España, es el estudio de J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, cit.

491 Ver la exposición de conjunto de J. M. BURGOS, *Introducción al personalismo*, cit.

492 La individuación “por abajo” (“materia signate quantitate”) afecta al hombre sólo como sujeto espiritual reiforme o corpóreo, en unidad filética con los demás. Pero en tanto que persona llamada por su propio nombre (decíamos en el capítulo I) no es una réplica singular de una idea universal en virtud de la materia quantitate signate, sino una singularidad absoluta que se refleja en el rostro. Es la que se puede llamar individuación “desde arriba”, por la Palabra creadora de Dios.

493 Cfr. E. LÉVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, 1977, passim. Subraya la “sacralidad” de esos inauditos centros de alteridad que son los rostros, rostros para mirar, para respetar, para acariciar. En estos “centros” de alteridad nos abrimos al reconocimiento de un Tú creador que llama a cada uno por su propio nombre. “Algo que está abierto a un destino tan grande, es digno desde el principio de un enorme respeto”.

intrínsecamente *comunicativo*, con el *poder de darse* a los demás, y al Otro trascendente que funda ontológicamente aquella intimidad (“*intimor intimo meo*”, según la genial formulación agustiniana). Así lo hemos mostrado antes cumplidamente.

La persona es, en efecto, una síntesis de intimidad subsistente y apertura relacional (*distinctum subsistens respectivum*). Veámoslo.

1. “*Distinctum subsistens*”: inmanencia.

La filosofía clásica –de origen patrístico, fuentes greco–bíblicas, y formulación medieval– ha solido ver en la *incomunicabilidad* –interpretada desde ángulos visuales muy diversos –intimidad ontológica o totalidad clausa– un momento formalmente constitutivo de la persona; y rectamente interpretada, creo que no puede menos que admitirse. La persona, posee, en efecto, un grado de independencia y distinción respecto al cosmos muy superior a la de cualquier otra realidad intramundana.

La espontaneidad de la conducta de los animales superiores, no pasa de ser una mera respuesta instintiva y unívoca a la suscitación de un estímulo de su medio, asegurada por sus estructuras biológicas cerebrales. Los animales –y “a fortiori”, los vegetales– no “obran”, pues, por “si mismos”, –más bien son movidos que se mueven– ni por consiguiente, “son en sí mismos”. Manifiestan, sí, una actividad relativamente autónoma, porque cada ejemplar reacciona como un todo, y conserva durante algún tiempo su forma típica, sin que sea consciente de esta ley de su forma. Pero esta unidad de cohesión vital de la masa cósmica material organizada en sus variadas formas, no tarda en ceder y disgregarse. El “*distinctum ab alio*” de la unidad propia del ser subsistente no está en ellos sino muy pálidamente realizado. Su subsistencia es, pues, muy imperfecta. Son meras cosas, elementos de la evolución constante del Universo, pero no “supuestos” en sentido estricto⁴⁹⁴.

Solo el hombre que llega a la vida consciente, aunque vive en la materia, es capaz de despegarse de la ley determinante del Universo gracias a una vida espiritual plenamente inmanente: solo él despliega una actividad espiritual, deliberada, libre y responsable que revela un ser subsistente –dotado de unidad, plenamente distinto de los demás. Solo él es persona (“*distinctum subsistens in natura intellectuali*”). Solo ella se posee cognoscitivamente (conciencia de sí), es libre, y por consiguiente, responde de sus actos, sometidos a una ley moral vinculante, que no le impone una necesidad física e ineludible, sino moral (obligación o deber).

La subjetividad humana es una persona; “una sustancia individual de naturaleza racional” (Boecio). Abierta a la infinitud del ser, es sustante de la conciencia y la volición. La conciencia del yo –no siempre ejercida, sino sometida a pausas e interrupciones– no es el yo mismo, sino tan sólo su actualización. (El cogito de Descartes y sus varias repercusiones en la filosofía postkantiana de raíz subjetivista y

494 Cfr. L. de RAEYMAEKER, *Filosofía de ser*. Trad, Gredos, Madrid 1956, pag.320. X. ZUBIRI ha profundizado particularmente en estas diferencias. Vide, *Sobre la esencia*, Madrid 1962, pag.171. *El hombre, realidad personal*. Revista de Occidente, 1963, pag.5. En la edición póstuma de sus escritos de antropología *Sobre el hombre* (1988), su compilador --y presentador-- Ignacio ELLACURÍA, silencia los escritos de la *Revista de Occidente*, (el cit y "El origen del hombre"), dando falsamente a entender que el Zubiri maduro, liberándose de inhibiciones religiosas con el el nuevo clima de libertad teológica del post–concilio, negaría el alma espiritual propia del hombre como esencia abierta, irreductible a una estructura meramente material de "notas–de" en unidad coherencial. Los prejuicios del brillante pensador, rector de la UCA nicaragüense, trágicamente desaparecido, sin duda por el superficial liberacionismo que padecía, parecen haberle llevado hasta el extremo de adscribir a Zubiri --no sin injuria-- a la teoría de la muerte total de la teología dialéctica protestante, (la cual hacen suya acriticamente algunos católicos), que acepta sólo como dato de fe la resurrección del hombre entero en la Parusia, con exclusión de toda escatología intermedia. (Cf.la declaración de 1979 de la Congregación de la doctrina de la fe sobre los recientes errores acerca de la escatología intermedia).).

antropocéntrica, se mueven en un nivel superficial y carece, en definitiva, de toda base o raíz ontológica).

Pero además de sustantivo, la persona es, ante todo subsistente, sujeto (hipostasis) que es “en sí”. La subsistencia es una perfección que no puede faltar al ente de mayor rango ontológico (“*rationalis naturae*”). Ella no es otra cosa, en efecto, que la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo en su propia constitución, según el modo de independencia respecto a todo sujeto de inhesión, respecto a todo coprincipio –como ocurre con el alma respecto al cuerpo– y respecto a toda parte⁴⁹⁵. Es, en este sentido, “una totalidad clausa”.

La subsistencia es, pues, la suficiencia o plenitud por la que un ente está en sí mismo completo, clausurado en su propio ser, como sujeto que posee una naturaleza racional individual, cuyo fundamento ontológico radical es –para expresarlo con lenguaje bíblico– la Palabra creadora de Yahwé que llama –voz en la nada– a la existencia a la creatura hecha a su imagen, por su propio nombre; única querida por sí misma, por ser la única capaz de conocerle y amarle, creada con vistas a la comunión con El. Es, en la perspectiva personalista dialógica, propia de la Escritura, la misma metafísica de la tradición cristiana de la que se hace eco la constitución pastoral “*Gaudium et Spes*” del Concilio Vaticano II, que ha sabido exponer esta tradicional y clásica doctrina en la perspectiva bíblica personalista, desarrollada en algunos autores contemporáneos.

2. “*Relatio*”: trascendencia.

Pero cabe descubrir otra línea, no menos clásica y tradicional, que se remonta hasta la misma sabiduría cristiana de los Santos Padres inspirada en la imagen bíblica del hombre. Para muchos Padres griegos (San Basilio el Grande por ejemplo) lo que formalmente constituye a la persona es una *relación de origen*. “*Nomen personae significat relationem*”, repetía Boecio. San Buenaventura hacía consistir toda persona, aún la humana, en la relación con un “*principium originale*”. Los victorinos, sobre todo, continuaron en Occidente la misma línea de pensamiento. Así, Ricardo de San Víctor llamó a la naturaleza sustancia, y persona, al modo de tener naturaleza, su origen, el ex; y creó entonces la palabra existencia como designación unitaria del ser personal. La Teología occidental, como es sabido, interpretó la Personalidad divina como un relación subsistente, y al menos en Santo Tomás no faltan alusiones a un reverbero analógico en la persona humana (*imago Dei*) de aquella respectividad subsistente. “Por ser persona todo ser personal se halla referido a alguien de quien recibió su naturaleza y además a alguien que pueda compartirla. La persona está esencial, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los demás hombres”.⁴⁹⁶

Claude Tresmontant ha reeditado y comentado críticamente la obra de Laberthonière –que tanto se significó como modernista a principios de siglo–, *Le réalisme chrétien et l’idéalisme grec*, aparecida en 1904 (París, la Seuil, 1966). El autor se revela contra el abstractismo idealista griego que prescinde de lo individual, y que tanto pesa a veces en pensadores cristianos que desconocían el profundo realismo “relacional” de la Biblia, (cuyo eco aparecerá en la “*Gaudium et Spes*” (nn.12d,25,32. Cf.LG.9), en la antropología subyacente a los documentos magisteriales y a la catequesis de Juan Pablo II)⁴⁹⁷. Muy atinadamente observa que: “Dios no está presente

495 Cf. A. MILLÁN PUELLES, *Léxico de filosofía*, Madrid, 1984 pag.450s. Cf. una exposición crítica de la sugestiva antropología de este notable filósofo español en J.FERRER ARELLANO, “Fundamento ontológico de la persona, immanencia y trascendencia”, en *Anuario Filosófico* sept 1.1994.

496 X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia, Dios*,. Madrid. 1956, pag.357.

497 JUAN PABLO II comenta la antropología de la Constitución *Gaudium et Spes* (en la alocución a los jóvenes de Roma de 24-III-1994) en este mismo sentido. “La antropología cristiana no es sólo

al mundo sólo como ideal, como ejemplar, como causa final, sino que está presente real y activamente como causa eficiente e incesantemente concurrente... y en consecuencia, la criaturas están vinculadas a El y entre sí no por una relación lógica, sino por una relación metafísica que prácticamente implica una relación moral”.

Esta intuición, acertadísima, redescubre la relación constitutiva, –tan olvidada por una interpretación unilateral de la sustancia que no veía en ella su dimensión constitutivamente relacional–, pero no supo articularla equilibradamente (quizás por su inspiración blondeliana y bergsoniana) con el genial hallazgo aristotélico de la sustancia. Su filosofía de la vida, de la acción, del amor, es por ello reductiva, incapaz de contruir nada sólido y de valor duradero.

Por otra parte, como ha demostrado Voelke⁴⁹⁸, la innegable autarquía “sustancialista” de Aristóteles –ajena a la *relación constitutiva*– queda en parte corregida –con alguna incoherencia sin duda– en su moral práctica, en la que intenta conciliar aquella con el altruismo y la amistad. Pero es el estoico Panecio de Rodas (inspirador de Cicerón) quien ha elaborado una teoría relacional de la “persona” (si bien en un plano psicoético, no propiamente ontológico, que será obra del pensamiento cristiano). Según la definición griega de “prosopon”, como máscara de un actor, distingue Panecio, cuatro “modos de ser” en este “papel” que “el hombre desempeña, como “naturaleza general”, como “naturaleza propia” de cada uno o carácter, como “propia condición” fijada por las circunstancias exteriores, como aquel papel que cada uno libremente escoge en su “función cara a los demás”. Son cuatro respectos. Aparece aquí una apelación a las relaciones constitutivas o libremente constituidas (que estudiamos más adelante), como configuradoras de la persona.

Tomás de Aquino no ofrece una adecuada reflexión sobre el relacionismo constitutivo de la persona, pero está implícito en su obra, como me he esforzado hace años en mostrar, en contra de la opinión usual, también de contemporáneos de la talla de Garrigou, Lagrange, Cuervo, Maritain, Millán Puelles, etc, que hacen suya la posición del Cardenal Cayetano sobre el constitutivo metafísico de la persona como mera subsistencia, interpretada esta a su vez como “modo sustancial” o término que clausura la naturaleza disponiéndola a ejercer el acto de existir, así como a recibir los accidentes que en él subsisten. Esta desacertada teoría impide, a mi modo de ver, una adecuada fundamentación, de radicalidad ontológica, que de cuenta de las dimensiones de la persona.

Se impone por ello emprender una reflexión que de cuenta cabal, a nivel de fundamentación radical, de los caracteres aparentemente antitéticos de subsistencia ontológica y pertenencia al orden de participación en el ser, de clausura y apertura, de substancia y relacionalidad; ambas constitutivas –a mi modo de ver– de la condición personal. Así va siendo progresivamente reconocido por la filosofía personalista de raigambre clásica pero abierta a la fenomenología de la condición humana, (latente al menos, como decíamos, en la antropología de la “Gaudium et Spes” del Concilio Vaticano II), cultivada por autores como K.Wojtyla, Ratzinger, y otros que citaré más adelante. Sin embargo, se echa en ellos en falta, por lo común, una profundización formalmente filosófica de sus posiciones, expuestas casi siempre en tono ensayístico,

perfeccionista, y esto quiere decir que el hombre se hace hombre –se realiza– a través de la entrega de sí mismo a los demás”. (“Con tal de que no se interprete esa fórmula --precisa el Papa-- en sentido utilitarista, buscando los demás bienes como dones para sí mismo, en esa visión centrada en el propio yo que se basa en una filosofía inmanentista que comenzó con Descartes y se desarrolló tanto en la época moderna”).

498 *Les rapports avec autri dans le philosophie grecque d'Aristote a Panétius*, trad. Vrin, 1961. Cf. en el mismo sentido AA. recientes como ROUSSELOT, de RAEYMAEKER, J.de FINANCE: "La relation est le ciment de l'Universe" p.211..

como meros presupuestos antropológicos del discurso teológico, sin una suficiente justificación. Es la que trato de exponer a continuación, resumiendo una larga reflexión de más de treinta años —expuesta en otros escritos, aquí citados, de mayor holgura expositiva. Es muy de lamentar, la crisis actual de la Teología especulativa, pese a su importancia capital en el diálogo ecuménico.

3. “Subsistens respectivum”. La persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente; imagen de Dios Uno y Trino.

Incomunicabilidad y respectividad... ¿No parecen términos antitéticos? Cabe una conciliación. Aquella incomunicabilidad e independencia de la persona no son absolutas. A despecho de su unidad subsistente —mejor diríamos, para que sea ella posible— debe declararse esencialmente y constitutivamente referida —religada— a Dios (fuente de toda participación subsistente en el ser) y abierta —también constitutivamente, si bien con una respectividad a ella subordinada— al cosmos irracional y a las otras personas. Es precisamente la trascendencia relacional, la razón formal constituyente la subsistencia de su perfección inmanente.

Para justificar la precedente disposición con algún rigor, creo que debe abordarse el tema de la persona en un triple nivel de investigación: *fenomenológico, metafísico, y psicoético*⁴⁹⁹.

a/ *Un análisis fenomenológico* de la situación del hombre en el cosmos nos permite, en una primera aproximación, advertir hasta qué punto depende el hombre de su relación con los demás. Veámoslo, distinguiendo —como es usual en la escuela fenomenológica— diversas esferas de valor.

En la *esfera biológica* depende totalmente de la comunidad. Cada hombre es como una desmembración de la corriente de vida que se derrama por la humanidad⁵⁰⁰. En la *esfera económica* de valor, relativa a la conservación y configuración externa de la vida corporal, observamos la misma dependencia total a la comunidad. Solo ella puede procurar la experiencia técnica y económica en orden a procurar un mínimo suficiente

499 El primero --fenomenológico-- nos permitirá tomar cuenta de los hechos, tal y como se muestran a la mente en una primera aproximación. No pretendo, pues, sin profundas correcciones, como ha sabido practicarlos Millán Puelles de manera ejemplar el método husserliano. Sabido es que, tras la reducción fenomenológica, Husserl pone entre paréntesis la realidad existencial. Procediendo así, la intencionalidad apuntaría --¡idealismo!-- a un eidos concienical y apriorístico. No con una aprioridad subjetiva de cuño kantiano, sino objetiva o impuesta; pero que, a la postre, termina por quedar anegada en la inmanencia del "ego trascendental". (Husserl, recordémoslo de pasada, remonta el curso de la intencionalidad vivencial desde lo "hylético noemático", pasando por lo "noético" para alcanzar el "cógito". Tampoco Heidegger, a mi modo de ver, ha superado el idealismo, pese a las profundas modificaciones que en el método introdujo). Aquí conservamos aquel vocablo en su materialidad, porque intentamos recoger la experiencia de los hechos existenciales, con ese sentido de respeto al dato que --justo es reconocerlo-- la filosofía moderna adeuda a la fenomenología.

Sin embargo, la descripción fenomenológica de la persona, precisa ser gobernada por una antropología metafísica (b) que acceda, en la medida de lo posible, al misterio del ser personal. Por una metafísica que, a su vez, tenga en cuenta los datos que la fenomenología suministre. Solo procediendo así evitaremos el peligro de un abstractismo desvinculado de la realidad. Hay, pues, entre ambos niveles de conocimiento, una mutua exigencia de complementariedad.

Por último, la investigación metafísica nos permitirá iluminar con una nueva profundidad las manifestaciones psicoéticas de la condición —o talidad— humana (c) espiritual del hombre. Cuanto digamos acerca de las modalidades de ser, estará radicalmente condicionado, en su validez, por cuanto hayamos previamente establecido acerca del ser --personal, "in casu"-- y de sus principios constitutivos.

500 El sexo se manifiesta por una diferencia indumentaria o de formas corporales. Pero no se puede definir esta profunda diversidad antropológica por fenómenos secundarios: afecta ella a uno de los aspectos que hace posible la realización de valores biológicos (y aun morales como el amor paterno y filial) situados fuera del alcance de lo individual, que aun el mismo Poder divino sólo puede conceder y hacer accesibles a seres sociables, creados a imagen de la Comunión Trinitaria.

de medios para vivir. No hay Robinson posible sin ella (como ha demostrado la experiencia de la inviabilidad de los niños lobo)⁵⁰¹

En lo que respecta a las *esferas superiores de valor* no es tan absoluta aquella dependencia. El ser espiritual del hombre deriva inmediatamente de Dios, y no puede decidirse, en consecuencia, que se constituya en virtud de la comunidad; pero el Creador lo constituye en esencial relación al todo, de modo que no es posible el menor desarrollo perfectivo sin ella. En este sentido puede decirse que el hombre es “persona” en función a toda la comunidad; y conquista su “personalidad” –esto es, el mérito y valor de su persona plenamente desarrollada– en y por la comunidad.

Sin ella no es posible que cobre tan siquiera conciencia de sí⁵⁰², ni por ende conciencia moral y libertad responsable. El amor al yo del niño libera de su encierro su personalidad, que es estructuralmente dialogal. Solo provocando así la libre y recíproca donación del amor al tú puede encenderse la chispa del yo en la llama de la personalidad⁵⁰³.

La angustia que surge de la radical indigencia de su ser, le impulsa a la actitud extática de entrega que alcanza su culminación en el amor; que si es auténtico, transfigura al otro arrebátandole en una nueva existencia –ser intencional del amor– por el que existe en el ser del amante, dejando de ser estrictamente otro, aun siendo de él ontológicamente diverso. Sólo en este tejido de relaciones interpersonales logra el hombre ser persona y conquistar una personalidad (en el sentido de perfección personal). Bien entendido, adviértase bien, que estas relaciones horizontales están integradas de alguna manera en la relación vertical a Dios.

Cuando otro “yo” me llama “tú”, deja de ser simplemente “otro” para mi; un simple vecino; ha pasado –al menos radicalmente, (puede pasar)– a la categoría de “prójimo”. Al presentarme su “tú” me ayuda a ser “yo mismo”, porque me da la oportunidad de responderle llamándole “tú”. Y me ayuda sobre todo a acelerar mi movimiento ontológico de retorno al Yo Divino. “Existencialmente el hombre no es una persona completa, hasta que ha sido amado absolutamente, hasta que ha sido amado en y por un

501 Cfr. X. ZUBIRI, *Sobre el hombre*, Madrid, 1986, 239 ss. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1982.

502 Max Scheler muestra brillantemente cómo la conciencia del mundo, la conciencia de sí, y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural en *El puesto del hombre en el cosmos*, Madrid, 1929, p.142 ss. A. Millán Puelles ha estudiado con admirable penetración y finura las tres formas de autociencia de la subjetividad humana: consecutaria o concomitante (inobjetiva), reflexividad originaria (quasiobjetiva, la que es vivida con particular intensidad en experiencias compulsivas o afectantes) y reflexión propiamente dicha (objetiva, que es retro-flexión sobre un acto anterior de conciencia). Las tres suponen una trascendencia intencional al objeto directamente aprehendido como "otro" (o heteroconciencia). Así se refleja en el plano psicoético de la subjetividad humana su condición ontológica de realidad "fáctica" o impuesta (pontencial y limitada) y "reiforme" (espíritu en la materia) ignoradas ambas por el monismo idealista hegeliano, que concibe la subjetividad como pura autoconciencia del Espíritu absoluto en despliegue dialéctico (Cfr. *Estructura de la subjetividad*. Madrid, 1967).

503 Cfr J FELLERMEIER, *Abriss der Gesellschaftslehre*, Freiburg, 1956. P. LAIN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1982, ahí recoge, sistematiza y comenta una abundantísima literatura filosófica sobre el tema (Max Scheller, M. Buber y los filósofos del diálogo, G. Marcel, etc.). Es de gran interés es este contexto, el libro de Julian MARIAS, *Mapa del mundo personal* Madrid, 1993. La antropología de Marías desarrolla con gran hondura y originalidad algunas brillantes intuiciones de su maestro Ortega, en una obra dilatada y coherente que ha ido surgiendo de su propia trayectoria vital. Cf, los tres apasionantes volúmenes de sus Memorias. Desarrollo más ampliamente este estudio fenomenológico, ontológico y psico-ético, en J.FERRER ARELLANO, *Metafísica de la realación y de la alteridad (Persona y relación)*, Pamplona 1998.

acto a quien él puede darse libremente y que “le hará” libremente –“más bien “será” para él áncora del ser que tan desesperadamente necesita⁵⁰⁴.

Hay un solo mandamiento de amor: por eso el *verdadero amor* humano, lejos de ser rémora, acelera el advenimiento del Amor; y a la luz de la realación vertical a Dios aparecen los demás hombres como “otros yo” en todo su valor de prójimo, acelerando la destrucción del “egoísmo” del yo. La fenomenología del *falso amor* manifiesta cómo termina la postre, en frustración: “el intento de convertir al ser de otro exclusivamente en su “ser para mí” termina la transformación de mi ser en un “ser para otro”... La pobreza ontológica no es vencida. Es simplemente acentuada”⁵⁰⁵.

A la luz de estos análisis no solamente parece que la persona humana es “nihil per essentiam”, sino que debería ser descrita mejor que en términos de incomunicabilidad en términos de comunión: la persona no es tanto un “yo” incomunicable, como un “nosotros”: significa primordialmente relación, trascendencia, encuentro, apertura.

Y no hablemos de la esfera de valores sobrenaturales que de hecho afectan a la situación existencial del hombre. La Vida del más allá –incoada por la gracia– es realmente comunitaria: las fuentes inspiradas nos lo presentan bajo las especies de un reino presidido por el Señor. Dios ha llamado al hombre a la Salvación, respetando su constitución “comunal”, no aisladamente sino constituyendo un pueblo. (Cf. C.Vat II, LG,9; GS,12d,25,32)⁵⁰⁶.

En resumen: poco menos que nada tendría sentido en el hombre si lo concibiéramos solipsísticamente, como un individuo aislado e incomunicado de los demás. En todas sus esferas vitales de valor se halla encuadrado en una comunidad constitutiva, en una necesaria apertura a los otros.

La socialidad es, pues, constitutiva del ser de la persona. Así lo confirman los análisis precedentes, en lo que concierne a los valores biológicos y económicos. Y constitutiva de su desarrollo perfectivo –de su personalidad– respecto a las esferas superiores de valor. Desde el plano material de la pura biología hasta lo más elevado del espíritu, la radical indigencia del hombre requiere la comunidad. Pero aquellos estratos o esferas son el resultado de una visección estática y conceptual de la indivisible, dinámica y unitaria totalidad que es el ser personal.

b/ Pero es la metafísica de la participación en el acto de ser de Tomás de Aquino – contra lo que suele decirse de ordinario– la única capaz de proporcionar la más radical inteligibilidad de esta estructura dialogal, de esta constitutiva relacionalidad, de esta fundamental apertura a otras personas que descubre la moderna fenomenología de la situación humana.

Lo que participa en el ser debe declararse constitutivamente respectivo al orden de participación en el ser. Veámoslo.

El ser, valor absoluto y único (trascendental: omniabarcante, omnicompreensivo) comprende todo el conjunto de los entes, cada uno según la limitada medida que compete a su peculiar modo de ser (esencia) diverso de los demás. Por eso se dice que participa del ser. No en el sentido de que sea “parte del ser”, pues obra cada uno de ellos como un todo subsistente. Participar significa “tener parte en el ser”, no agotar toda la realidad cada uno de los todos que son realmente, pero de una manera limitada según su

504 F. WILHELMSEN, *The metaphysics of love*, New York, 1962, p. 36. ss; M. Buber, *L'io e il tu*, Milano, 1959, p. 30 ss.

505 Martin BUBER, o.c., *passim*.

506 G. THILS, *Teología y realidad social*, S. Sebastián 1952. p. 307. FAYNEL, *La Iglesia*, Vol .I, trad Herder. Barcelona 1980. De LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma y Meditación sobre la Iglesia*. Trad. ed Encuentro, Madrid 1988. J. FERRER ARELLANO, “La persona mística de la Iglesia”, cit.

irreductible esencia o modo de ser tal (talidad) o de obrar (naturaleza), distinta de la de los otros.

Pero la multiplicidad de entes subsistentes –sólo la persona subsiste en sentido fuerte; como veíamos antes– no puede tener ninguna consistencia fuera del ser. Están todos ellos englobados, reunidos, en el mismo valor de ser (que es, en este sentido, absoluto). Forman, pues un orden, constituyen una unidad: están unificados entre sí para formar el orden único de los entes. Toda su realidad está también marcada de una manera exhaustiva, en consecuencia, por la *respectividad*; pues todos ellos están totalmente vinculados entre sí para formar un único orden ontológico. Cada ente “es”, pero cada uno realiza el ser de una “manera” particular, diferente de las demás. Participa en el ser según el modo que le es propio, (en la medida de su esencia que se arranca de la ilimitada perfección de ser restringiendo su soberana energía ontológica). El orden ontológico es, pues, una unidad relativa –*unitas ordinis*– de participación. Funda ella, además, la indispensable unidad de la idea trascendental de ser, que representa de manera actual, aunque implícita y confusa a todos los entes finitos en una unidad conceptual relativa: no es una idea unívoca sino análoga.

¿Como conciliar la subsistencia de cada ser con la respectividad fundamental que los une en un único orden de participación, de manera exhaustiva? Solo si admitimos un Principio creador fundamentante del orden de participación en el ser –que nos revela el análisis metafísico de la realidad– pueden conciliarse tales caracteres aparentemente antitéticos. La pluralidad de entes existentes en su conjunto no podría fundar la unidad en el valor absoluto –trascendental– que todos ellos participan. Es de todo punto preciso admitir un Principio primero, Ser imparticipado, Causa absoluta, –que está absuelta de toda relación de dependencia–, y de la que dependa sin resquicios todo el orden de participación en el ser. Esta Causa Divina, principio original y fundamentante (religante) de todo el orden real, es, pues, el analogado supremo de la analogía del ser⁵⁰⁷. Volveremos sobre el tema en la III parte.

Ahí está el fundamento de la cabal comprensión de la “*analogía entis*” que tanto disgusta a Karl Barth, hasta el punto de ver en ella “el único gran obstáculo para hacerse católico”. Creo que esta “boutade” brota de un penoso malentendido de la experiencia ontológica común a toda la humanidad, como condición de posibilidad del vivir propiamente humano, que urge explicitar superando la perspectiva metódica nominalista—la “*via modernorum*”—, que condiciona reductivamente toda la “modernidad” postcartesiana, aquejada de un agobiante subjetivismo immanentista, a cuya crisis total estamos asistiendo, pese a sus valiosos hallazgos, que deben ser asumidos en la gran ontología creacionista –trascendente y relacional– de la tradición clásica –implícita en la Biblia– debidamente renovada. (El fenómeno postmoderno del “pensiero debole”, no pasa de ser un sarampión pasajero, de irritante –y penosa– superficialidad originada por el “cansancio” escapista ante el compromiso con la verdad, típico de las sociedades decadentes. Es un epígono de la modernidad que se alimenta de sus raíces, sin abandonar sus principios inspiradores).

La persona puede describirse, pues, como *incomunicabilidad*, si atendemos a su inegable dimensión de individualidad subsistente por lo que posee en propio “este” acto

507 Para una amplia exposición de la filosofía de la participación en Sto. TOMÁS, vide RAEYMAEKER o.c.; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'aquino*, Turín, 1950. Cf. También J.FERRER ARELLANO, “Sobre el origen de la noción de Dios y las pruebas de la teodicea”, *Anuario Filosófico* 1972, pp. 173–208. Hay una experiencia de la participación ontológica y del Tú divino por connaturalidad con el amor interpersonal en la relación yo–tu descrita por LÉVINAS, L. MARCEL, M. BUVER, etc... Cf. J. FERRER ARELLANO, “Amor y apertura a la trascendencia”, en *Anuario Filosófico* II (1969), 125–136. *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. c. 1, III.

de ser: es –solo en este sentido– *clausura*: un “en sí”. Pero lo es en virtud del acto de ser mismo por el que la persona es persona; y en su virtud, está esencial e íntegramente penetrada de respectividad– *apertura* o *trascendencia* a los otros seres subsistentes del orden de participación en el ser. *La subsistencia radica, pues, en la pertenencia a ese orden ontológico de participación, fundado en el respecto creatural a Dios, como única criatura querida por si misma.*

Podríamos decir, pues, de la persona, que es un “*siendo abierto*”: ni exclusivamente *apertura* relacional –sin dimensiones entitativas– pues tendríamos la nada que no podría relacionarse con nada, como pretenden algunas direcciones dialécticas existencialistas la modernidad, ya en fase crítica de derribo; ni *clausura* –ser absoluto e incomunicable– que, “además”, se relaciona accidentalmente con los otros hombres; –siquiera sea esta relacionalidad constitutiva del perfeccionamiento humano, como los hechos demuestran (tomismo de la escuela de Cayetano y Suarismo). La metafísica tomista de la participación en el “acto de ser” señala la auténtica vía media superadora de las deficiencias de ambas posiciones⁵⁰⁸.

c/ Este respecto creatural constituyente del ser creado, pone en acto el complejo entramado de relaciones que configuran –constituyéndola– la identidad de “personas” y “cosas”, con el concurso de la libertad personal creada forjadora de la historia, activada

508 Creo muy digna de tenerse cuenta la "antropología trascendental" de Leonardo POLO, a cuyo brotar originario asistí en quince años de convivencia en Pamplona, que cree insuficiente este planteamiento. La dificultad de comprensión de su inusual lenguaje filosófico, va siendo olvidada poco a poco por la labor divulgadora de sus discípulos, especialmente de Ricardo YEPES STORK e Ignacio FALGUERAS, y por la propia maduración de la obra del A.. El método que propone, el abandono del límite mental, conduce a distinguir la Antropología de la Metafísica en el plano trascendental. El ser del hombre, como libertad, no se incluye --según Polo-- en el ser como principio, objeto de la metafísica. La filosofía clásica trata al hombre como ente categorial y lo hace objeto de una filosofía segunda en la que la libertad es una propiedad de la voluntad. Esto, siendo verdad, según Polo, es susceptible de ampliación. Se lograría así realizar el intento fallido de la antropología moderna de la subjetividad, fallido por haber interpretado ésta como fundamento, en simetría con el ser del universo infrahumano.

La existencia personal del hombre aparece, al abandonar el límite del saber humano, como libertad, que es el primer trascendental antropológico. Uno de ellos es el que aquí nos interesa: el co-existir. El ser del hombre no puede ser único. Coexiste con el Absoluto, con el otro y con el universo. El hombre coexiste con el Absoluto en la forma de una búsqueda de aceptación personal. Es la forma suprema de reconocimiento: la ratificación del *esse* humano, libertad creada, por Quien es capaz de refrendar en lo más alto el donar humano. El hombre coexiste con el alter, precisamente por su mutua condición personal, en la forma de un perfeccionamiento común de la esencia humana y, en la historia, en la forma de satisfacción de las necesidades propias y ajenas. Aunque la naturaleza humana es radicalmente hipostática, en cada hombre puede, y debe, ser perfeccionada en común. En conexión con esta segunda dimensión de la coexistencia, aparece otra, cuyo sentido es en cierto modo más impropio pero no independiente: coexistir con el universo.

El hombre es --según Polo-- “el perfeccionador que se perfecciona”. Este es el ámbito de la praxis técnica productiva. Y es perfeccionante de sí en coexistencia con sus semejantes: ámbito de la praxis ética. La vinculación de estas dimensiones de la coexistencia es neta: el perfeccionamiento del universo se endereza al perfeccionamiento social de la esencia humana. Ahora bien, el sentido último y el valor definitivo de todas las posibilidades humanas sólo se desvela en la estructura última de la coexistencia humana, en la cual la persona invoca su aceptación radical, más allá del tener y del hacer, y se da, se destina en su ser. La intimidad libre de la dación ha de ser más radical que la inmanencia del tener e incluso que la inmanencia de la virtud. La intimidad es lo que define estrictamente la persona: ser capaz de dar, de aportar, como única manera de refrendar el tener y el ser.

Para aproximarse a la Filosofía de Leonardo POLO es útil leer la interesante entrevista que le hace Juan CRUZ CRUZ "Filosofar hoy" que sirve de pórtico el número de *Anuario Filosófico* (XX-VI,1992) que recoge las ponencias del simposio a él dedicado. Cf. también los trabajos de I. FALGUERAS, J. A. GARCÍA Y R. YEPES recogidos en los "Cuadernos" del mismo *Anuario*, nº11, 1993, y --sobre todo-- el grueso volumen que recoge las numerosas ponencias y comunicaciones del *Congreso internacional sobre la Filosofía de Leonardo Polo, celebrado en Pamplona en 1996*, editado aquel mismo año por *Anuario Filosófico*.

por Sabiduría creadora. Ella da origen a la identidad del ser individual según el complejo haz de relaciones intramundanas que fijan el límite esencial que Dios da a cada una: el modo de ser, la naturaleza que le es propia en función de la totalidad. Así, en cada hombre, la animalidad racional, no le es dada en abstracto, sino en “tal” concreta situación como esencia individual (“esse in”) y como parte del mundo y miembro del cuerpo social (“esse ad”) en tal coyuntura histórica. Por eso cada hombre es todo de Dios y todo de sus padres. Todo de Dios, pues de El emana todo su ser inmediata e integralmente. Y todo de sus padres, de sus ascendientes, de sus raíces humanas y cósmicas por las que está constitutivamente inmerso en el mundo, como miembro de la comunidad humana y de su propia ciudad.

Se puede decir que el “libre consentimiento al ser propio”, según sus relaciones constituyentes: a Dios Creador, y derivadamente sus orígenes intramundanos (a sus padres, nación, civilización, etc.) se expresa en el amor benevolente, como exigencia ética cuyo libre cumplimiento contribuye al logro de la vocación personal. No hacer honor al orden relacional en que nos sitúa el el respecto creatural a Dios Creador – expresión en el orden ejecutivo de la Sabiduría creadora y providente– sería un comportamiento “desnaturalizado”. La libertad creada no puede autorrealizarse sino en la naturaleza que le es dada a título de instrumento para el logro de la vocación personal en el conjunto del universo; consintiendo, amando y sirviendo a los vínculos de existencia –filiación– y a los libremente contraidos de forma espontánea. Reconocerlos equivale a “ser más”; rehusarlos es aislarse y quedarse en le “ser menos”. Aquí es donde emerge la dimensión creadora de la libertad, que se manifiesta en el establecimiento de nuevas relaciones, por voluntad del hombre, de amor conyugal, de amistad, de procreación y de producción. *Todos hemos nacido de la relaciones de nuestros padres, vivimos en relación con nuestros contemporáneos, y proyectamos un porvenir venturoso para nuestros descendientes y sucesores.*

4. Dimensiones de la cexistencialidad constitutiva de la persona humana. Ser-por, ser-con, ser-para.

He aquí porqué nuestra verdadera personalidad consiste en la calidad de nuestras relaciones, que configuran nuestra situación y nuestra vocación, nuestra suerte y nuestro valor⁵⁰⁹. *Por eso nuestro bien mayor y nuestro consiguiente deber primero, no consiste en potenciar al máximo la búsqueda y conquista de la propia perfección corporal y espiritual –ser y tener en sí, por sí y para sí– de la propia sustancia individual, sino en reconocer, conservar, honrar y multiplicar libre y creadoramente lo más y mejor posible nuestro “ser con” nuestros semejantes, más allá de todo solipismo egocéntrico, buscando las raíces y extendiendo creadoramente sus ramificaciones en simbiosis con la tierra de los antepasados, con el suelo de los vivos y con el cielo de la eternidad, según los tres grandes órdenes de relaciones con los otros.*

El hombre, en efecto, busca su realización en y a través de sus relaciones de filiación (ser-por), de conyugalidad y convivencialidad (ser-con), y de procreación y producción (ser-para). Ellas configuran su “nombre nuevo”. Si no se malogran por

509 Puede verse un amplio estudio sobre la mal llamada --y pésimamente interpretada-- relación trascendental (habría que llamarla, "ordenación entitativa" o "relación constitutiva"), predicamental (en sus conexiones con la primera) y lógicas, en J. FERRER ARELLANO, *Filosofía de la relaciones jurídicas. (La relación en sí misma, las relaciones sociales, las relaciones de derecho)*. Madrid 1963, cuya 2ª edición de Eunsa es inminente; y --sobre todo-- en mi estudio *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit. c. II. Ahí sostengo la tesis de la no distinción de la relación predicamental con el fundamento. Esta es siempre dinámica. Las relaciones estáticas (identidad–idem: "unum in substancia" y distinción esencial; semejanza --simile "unum in qualitate"-- y desemejanza; e igualdad --aquate: unum in quantitate dimensiva"-- y desigualdad, no son accidentes reales, sino relaciones lógicas fundadas en la realidad extramental. Cf. pp.239–256.

desatención culpable a la propia vocación personal, en y a través de ellas, encuentra su propia felicidad. *En la relación: jamás en el aislamiento infecundo y destructor a que conduce una interpretación del hombre en clave de sustancialismo "solipsista"*⁵¹⁰.

"En la Cumbre" -decía el Pseudodionisio- el Uno se identifica con el Tres".⁵¹¹ No es cierto, como quería Plotino, que el Principio originario sea el Uno. La unidad es tan originaria como la multiplicidad (si se toma en sentido trascendental); y la sustancia, tanto como la relación.⁵¹² El Dios de la salvación sobrenatural confirma así su obra de la creación primera, "recreándola" en el "nosotros" salvífico de la "nueva creación en Cristo".

Dios llama a cada persona -única e inalienable- a la salvación por su propio nombre ("Ego redimi te et vocavi te nomine tuo" Is.43,1). Nadie se salva por nadie, porque nadie decide ni responde por nadie. En ese sentido la santidad es estrictamente personal, no comunitaria. Pero, a cada uno lo llama a la santidad en la convocación que congrega un Pueblo: "Quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituyendo un Pueblo ("Sicut elegit nos in Ipso", Ef.1,3) que le conociera en la Verdad y le sirviera santamente" (LG,9^a).

"*El creyente no actúa, por eso, nunca sólo -escribe J.Ratzinger-; creer significa siempre salir del aislamiento*". El acto de la fe teológica, libre respuesta a la llamada de Dios que se revela en Cristo, es siempre un acto eclesial de adhesión a aquellos que han

510 "L'homme" n'est totalement soi qu'à la condition de ne pas rester en soi. On ne s'accomplit qu'en se dépassant; l'on ne se dépasse qu'en se rapportant... l'union mutuelle des êtres dans l'action est la condition et l'expresion de leur accord avec l'Être". "L'immanence affecte, chez le vivant, cela même qui, par nature, est tout orienté vers le dehors: la generation". (J. de FINANCE, *Être et agir*, París 1943.,243).

El sistema correlacionista de Amor RUBIAL (cuya tesis nuclear se formula así: "el Universo no es más que un sistema de seres en relación, como cada ser sensible no es sino un sistema de elementos primarios relativos") cf. Carlos BALIÑAS, *El pensamiento de A. Rubial*, Madrid 1968.

También X. ZUBIRI describe y considera estos dos caracteres clausura y como "momentos" estructurales de la persona. En cuanto al primero, describe la persona como "realidad en propiedad", pues, a diferencia de las cosas, tiene como suyas no sólo sus propiedades, sino su propio carácter de realidad. "La realidad humana es no sólo un simple sistema de notas que "de suyo" la constituyen, sino que es, ante todo y sobre todo la realidad que le es propia en cuanto realidad. Todas las demás realidades tienen de suyo las propiedades que tienen, pero su realidad no es formal y explícitamente suya. En cambio el hombre es, en virtud de su apertura intelectual, formalmente suyo, es suidad. La suidad no es un acto ni una nota o sistema de notas, sino que es la forma de la realidad humana en cuanto realidad". X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*, cit. 1986, 202

Respecto a la dimensión relacional de la persona Zubiri la engarza también en la estructura misma del "sí mismo" personal. Así afirma: "Cada hombre tiene en sí mismo, en su propio sí mismo, y por razón de sí mismo, algo que concierne a los demás hombres. Y este algo es un momento estructural de mí mismo. Aquí los demás no funcionan como algo con lo que hago mi vida, sino como algo que en alguna medida soy yo mismo. Y sólo porque esto es así a radice, sólo por esto puede el hombre después hacer su vida con los demás hombres. El mí mismo desde el cual hago mi vida es estructural y formalmente un mí mismo respecto de los demás" X. ZUBIRI, *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid 1989, 251

De ahí la afirmación zubiriana de la diferencia de orden trascendental entre el Cosmos y las personas. El primero -las cosas- es esencia cerrada, las otras esencias abiertas. Aquella actúa porque es real, pero las segundas actúan teniendo en cuenta su momento de realidad que les corresponde en propiedad. Además, y en virtud de su misma apertura, introduce la dimensión relacional a nivel de estructura de la persona, por tanto a nivel constitutivo. En el orden trascendental, que para él es el de la realidad, hay un ascenso: no es lo mismo la realidad de las cosas que la de las personas. A esto lo denomina "tipicidad trascendental" Cf. B. CASTILLA CORTÁZAR, *La noción de persona en X. Zubiri. Una aproximación al género*, Madrid 1996. La autora piensa acertadamente --lo exponemos a continuación-- que también se da una tipicidad trascendental entre persona masculina (ser-desde) y persona femenina (ser-en), pues afecta a su misma constitución ontológica.

511 Cf. J.DANIELOU, *Dios y nosotros*, Madrid, 1961.

512 Cf. J.RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1971, pag.147 s.

sido llamados, al que corresponde un estructura social, *en un “nosotros” cristiano que trasciende al propio yo, cuyo último fundamento es que Dios mismo es un Nosotros*”⁵¹³.

Sólo desde esta antropología metafísica -personalista y relacional-, que está latente en la Biblia, se alcanza una recta inteligencia de la Iglesia como realización de la “economía salvífica” -y de la “Teología” del Dios que salva, que es Uno, pero no solitario, sino Comunión de la Familia Trinitaria; pues “así como la voluntad de Dios es un acto y se llama mundo, así su intención es la Salvación de los hombres y se llama Iglesia” (Clemente de A, Pedagogo, 1,6. Cf.CEC,760).

Se cumple así la ley de la nueva creación en Cristo que eleva al hombre respetando y potenciando su naturaleza -síntesis de intimidad y apertura- a una dignidad sobrenatural trascendente al dinamismo de su espíritu creado, pero respecto a la cual es, sin embargo, “obedencialmente” capaz; en tanto que, si bien es entitativamente finito, intencionalmente es infinito: capaz de vivir la infinitud del ser, que es –según está revelado- el Nosotros de la Familia Trinitaria.

El hombre, en efecto, no es una mónada aislada. San Josemaría E. lo expresó en fórmula feliz: “*no somos ninguno de nosotros un verso suelto, sino que formamos parte de un mismo poema épico, divino*”. Ningún hombre está encerrado en sí mismo, ninguno puede vivir sólo para sí y por sí.

Escribía acertadamente el entonces Cardenal J. Ratzinger, que “recibimos la vida no sólo en el momento del nacimiento, sino todos los días desde fuera, desde el otro, desde aquél que no es mi yo pero al que le pertenece”. El hombre tiene su mismidad no sólo dentro de sí, sino también fuera: vive para aquellos a los que ama; por aquellos gracias a los cuales vive y por los cuales existe. El hombre es en relación y tiene su vida, a sí mismo, sólo como relación. Yo sólo no soy nada, sólo en el tú soy yo-mismo. Verdadero hombre significa estar en la relación del amor, del “por” y del “para”. Todos vivimos dentro de unos vínculos que constituyen nuestra existencia concreta que es necesariamente ser-de, ser-con y ser-para. Y pecado significa estorbar la relación o destruirla. El pecado es la negación de la relación porque quiere convertir a los hombres en Dios, (olvidando que Dios es todo lo contrario de autarquía solipsística: es, en su su intimidad trinitaria, apertura y relación). El pecado es pérdida de la relación, que transforma el mundo y lo perturba. (A la luz de lo dicho todo es obvio).⁵¹⁴

Por eso *el pecado original* no debe ser interpretado como mera transmisión biológica en una relación adventicia de dos individuos que, de suyo, están como aislados: “*Hablar de transmisión es afirmar que nadie puede comenzar su existencia en*

513 J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, p.31. Cf. CEC 166 y 167.

514. Habiendo decidido Dios -libremente, aunque muy en congruencia con apertura trascendental de la naturaleza humana- abrir al hombre el camino de la salvación sobrenatural, se manifestó a nuestros primeros padres revistiéndolos de una gracia y una justicia resplandecientes (Cf. DV 3, CEC n.84). Este don gratuito lo recibió Adán en el estado de justicia original no sólo para sí, sino para toda la humanidad, virtualmente presente en él como cuerpo único de un único hombre. Como cabeza de ese cuerpo, debía de haberlo transmitido a toda la estirpe humana, junto con la vida biológica que estaba llamado a suscitar del seno de Eva, la madre de los vivientes, a título de herencia sobrenatural gratuita. Pero “al levantarse contra Dios, pretendiendo alcanzar su propio fin sí al margen de Dios” (GS 13), transmitieron, de hecho, en el acto generacional, una naturaleza en “estado caído”, (Cc. Trento, DS 1512) privada de aquella santidad y justicia originales; un pecado en sentido “análogo”, pues es contraído y no cometido; no es acto, sino un estado (CEC 404) que la tradición ha llamado pecado original.

El nuevo catecismo cuestiona: “)Como el pecado de Adán vino a ser pecado de todos sus descendientes? Todo el género humano es en Adán “sicut unum corpus unius hominis” (“Como el cuerpo único de un único hombre”, S. Tomás de A., mal, 4,1). Por esta “unidad del género humano”, todos los hombres están implicados en el pecado de Adán, como todos están implicados en la justicia de Cristo, nuevo Adán (Cf. CEC,404).

un punto cero -como quería el idealismo alemán- sin relación con la historia. Nadie se halla en su estadio inicial sin relación alguna para realizarse a sí mismo y desplegar sus propias virtualidades"⁵¹⁵. Pero *todos esos vínculos están constituidos por la relación original a la cabeza de la estirpe que ha sido perturbada por la ruptura de la alianza prelapsaria con Dios de Adán y Eva* "al levantarse contra Dios pretendiendo alcanzar su propio fin al margen de Dios" (GS 13,1).

Pero es ahí precisamente donde se produce la perturbación, porque el respecto creatural -la alianza originaria en su triple dimensión (natural, preternatural y sobrenatural) integrante del estado de justicia original prelapsario- ha sido alterada desde el pecado de origen. Por eso sólo el Creador mismo puede ser nuestro Salvador: sólo podemos ser redimidos si Aquél al que hemos separado de nosotros, se dirige de nuevo a nosotros en la "synkatabasis" de la Encarnación, "recapitulando" (cf Eph.1,10) a la humanidad dispersa tras el pecado de su cabeza: "omnes censemur in Adam donec recensemur in Christo"⁵¹⁶ La capitalidad del viejo Adán, al encarnarse el Verbo, no subsiste, pero tampoco se anula, sino que es traspasada, transfundida al hombre Dios; o mejor queda absorbida por la potencialidad avasalladora del nuevo Adán, solidario con toda la descendencia del primer Adán.⁵¹⁷

B. Castilla propone, muy acertadamente a mi juicio, en numerosos escritos (que parecen inspirados en el magisterio de Juan Pablo II), en integrar la condición sexuada del hombre en la estructura de la persona, como había ya hecho J. Marías en su Antropología filosófica (159–221)⁵¹⁸ (aunque sin desarrollar tan valiosa intuición). La sexualidad humana a diferencia de la animal que cumple un papel meramente reproductor, supone ante todo un medio de comunicación, que permite establecer lazos estables entre las personas y organizar las relaciones humanas básicas. La persona tiene, en efecto, una estructura familiar, que tiene su raíz en la diferencia varón–mujer, y en la relación sponsal básica que subyace a esa diferencia. De ahí surge, al menos en los

515 J. RATZINGER, *Creación y pecado*, Pamplona 1992, p.102.

516 TERTULIANO, *De anima*, 6.

517 J. RATZINGER. *Ibid.* .Cf. L. MALEVEZ, "L'Eglise dans le Christ" , en *Recherches de Sciences Relig.*, 25 (1935) p 492ss. J. M. BOVER, *Teología de San Pablo*, Madrid 1946, pp, 393 ss.

De hecho Dios, movido a misericordia, no interrumpió su autocomunicación sobrenatural con el hombre. "Después de su caída alentó en ellos la esperanza de la Salvación con la promesa de la Redención -ya en las puertas del Paraíso (Gen,3,15)- y tuvo incesante cuidado del género humano" para restaurarle en la vida sobrenatural perdida (cf.DV,3) en el Arbol de Vida de la Cruz (cf. CEC 410).

La cruz, el lugar de su obediencia, se convierte en la imagen opuesta de la serpiente, como dice S. Juan en su Evangelio (Ioh 3,14). De este árbol viene no la palabra de la tentación, sino la palabra del amor salvador, la palabra de la obediencia". "Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo: El cual siendo de condición divina, no retuvo ávidamente ser igual a Dios sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo". Este texto de Phil 2,5-7 es comentado por el Cardenal RATZINGER en esta perspectiva: "Jesucristo recorre a la inversa el camino de Adán. En oposición a Adán, El es realmente "como Dios". Pero este "ser como Dios", es la divinidad en su "ser-Hijo". "El Hijo no hace nada desde sí mismo" (Jn, 5,19.30). No tiene nada propio. Por eso, la verdadera divinidad no se aferra a su autonomía, a la infinitud de su capacidad y de su voluntad. Recorre el camino en el sentido contrario: se convierte -en su humanidad asumida- en la total dependencia, en "el siervo". El pecado de Adán es, en esencia, una negativa a la verdad, vive en la irrealidad de querer ser un pseudo-dios y se encuentra por ello bajo el dominio de la apariencia o de la muerte. "Si coméis de él (si negais los límites creaturales) ciertamente moriréis". Y como Cristo el Redentor, no va por el camino de la fuerza, sino por el del amor, es capaz de descender hasta el engaño de Adán, hasta la muerte y poner en alto allí la verdad y dar la vida, para "reunir los hijos de Dios dispersos" por el pecado, "al atraer todo hacia sí" (Jn 12 31), restaurando el orden relacional.

518 J. MARIAS trata también del mismo tema --del que es pionero-- en *La mujer y su sombra*, Madrid 1987. Son muy sugerentes también las aproximaciones al tema de E. LÉVINAS, especialmente en *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca 1977, 261 ss, que estudia B. CASTILLA C., *La noción de persona*, cit. 394.

seres humanos, la relación de la filiación, que es también constitutiva y permanente en la persona humana.

La condición sexuada es fundamentalmente un modo de comunicación. Pero recuérdese que la persona tiene dos dimensiones fundamentales: su incomunicabilidad (clausura) y su máxima comunicabilidad (apertura). Pues bien, la condición sexuada, se sitúa en esta última; en la estructura personal de la comunicación, de la coexistencia. Ser varón y ser mujer son dos modos de abrirse a los demás, dos modos de comunicarse que son relativos el uno al otro y, por ello, resultan complementarios.

Fenomenológicamente, en efecto, se advierte que el varón al darse sale de sí mismo. Saliendo de él se entrega a la mujer y se queda en ella. La mujer se da pero sin salir de ella. Es apertura pero acogiendo en ella. Su modo de darse es distinto al del varón y a la vez complementario, pues acoge al varón y a su amor.

Partiendo de las descripciones fenomenológicas la apertura del varón que se manifiesta como salida se puede describir con la preposición “DESDE”, y la de la mujer que se plasma como acogida en sí, con la preposición “EN”. La coexistencia humana tiene, pues, dos modos diversos de abrirse al otro: la salida y el reposo, interdependientes y complementarios.

Según eso, el acto de ser propio del subsistir irreductible de cada persona humana, está internamente diferenciado por una relación constitutiva que funda, en su complementariedad una unidad dual. El co-esse humano, o la COEXISTENCIA del hombre es disyuntivamente, coexistencia-desde o coexistencia-en.

La diferencia sexual humana consistiría, entonces, en una diferencia en el mismo interior del ser personal –constituyente de la persona–, como “persona masculina” diferente de la “persona femenina”. Vendrían a ser ambas personas complementarias, porque de la unión de ambas se derivaría una unidad de un rango superior: el familiar. Un rango, sin embargo, que hunde sus raíces en la persona misma, porque la persona tiene una estructura familiar.

La coexistencia constitutiva de la persona humana estaría, pues, según B. Castilla, internamente diferenciada por la *diada trascendental*, de un modo analógico a como Tomás de Aquino afirmaba que el número TRES en Dios era trascendental⁵¹⁹.

También el P. Abelardo Lobato, fundador, director de la SITA, infatigable propagador por todo el mundo de la doctrina de Sto. Tomás (llamado por Juan Pablo II “Doctor humanitatis”), lo afirma: “Ser varón o ser mujer es algo constitutivo, afecta al individuo radicalmente. Es intrínseco a la corporeidad, modula las vivencias del alma en todos sus niveles, afecta a la personalidad. La unidad de ambos en la misma especie humana, sin que uno pueda decirse ser más humano y el otro menos, la identidad incomparable en la realidad personal, sin que se puede afirmar trascendencia del uno sobre el otro, no quita la real diferencia entre ambos⁵²⁰. Juan Pablo II ha dedicado a estas relaciones constitutivas una larga serie de sus catequesis de las audiencias semanales”⁵²¹.

Las dos dimensiones más radicalmente constitutivas de la persona a las que cabe reconducir todos sus caracteres –que si pueden parecer incompatibles, ya hemos visto cómo se concilian a la luz de la experiencia ontológica– son, pues:

519 Cf. B. CASTILLA CORTÁZAR, *En torno a la diada trascendental*, “Actas del Congreso internacional sobre la Filosofía de Leonardo POLO”, Pamplona 1996 en *Anuario Filosófico*, del mismo año), donde expone de modo claro y resumido su pensamiento sobre este tema, expuesto en numerosos escritos, que juzgo del mayor interés.

520 A. LOBATO, *Dignidad y aventura humana*, Salamanca 1997, 186.

521 JUAN PABLO II, *Uomo e donna lo creò*. Catechesi sull'amore umano. Città Nuova Editrice, Libreria Editrice Vaticana, 1985.

1) su intimidad única e irreplicable, que los clásicos denominaban *subsistencia* e *incomunicabilidad*. Por esta propiedad cada persona es un quién, y no simplemente un qué.

2) su apertura a los demás, es decir, su máxima *comunicabilidad* o apertura constitutiva. Esta ha sido denominada también *coexistencia*, que nosotros diferenciamos aquí en la distinción ternaria como *ser-de*, *ser-con* –diferenciado este a su vez en la “tipicidad trascendental” en *ser-desde* y *ser-en*, según sea varón o mujer– y *ser-para* (diversas expresiones de la constitutiva respectividad al orden de participación en el ser –implícito en la metafísica de Tomás de Aquino– que exponemos a continuación).

Ambos caracteres no sólo no son incompatibles, sino que el segundo –la comunión– funda aquella subsistencia que es constitutivamente respectiva al orden de participación, según la variada expresión relacional que acabamos de precisar.

Una apertura a la sabiduría revelada del Misterio de Dios Uno y Trino, de la que no tratamos aquí temáticamente, nos permitiría profundizar con una nueva claridad en el último por qué de esta dimensión relacional y comunitaria de la persona. La realidad divina tal como nos la muestra la Revelación, es comunidad de tres Personas en una sola Naturaleza divina, en un solo Dios. Dios es uno y único, pero no un solitario, sino familia trinitaria (pues hay paternidad, hay filiación, y la esencia de la familia que es el amor). La diferencia de Personas va unida en Dios a la absoluta unidad de la Esencia común. La explicación teológica ha entendido el constitutivo de cada una de ellas como “Relatio subsistens”. El ser personal no dice en Dios, pues, nada “absoluto”: no significa “estar desligado o encerrado en sí mismo”, sino que consiste en apertura, comunión, es “esse ad” (relación); y son solamente las distintas clases y direcciones del “esse ad”, (Generación activa (Padre), Filiación (Hijo), vínculo de amor entre el Padre y el Hijo (Espíritu Santo)), las que distinguen en Dios tres Personas.

Si el hombre –“imago Dei”, según la tradición cristiana– es imagen fiel del Ser Divino, debe poderse definir también como un ser– hacia. No basta con decir que el ser personal del hombre procede de la relación del Amor Difusivo del Dios Creador, sino que él es íntimamente respectivo a los demás. *Si la humanidad refleja a la Divina Realidad como una imagen fiel, las personas que la componen no pueden subsistir desligadas y aisladas, sino que han de estar mutuamente unidas en su esencia e existencia; debe haber entre ellas una comunión que sea su constitutivo esencial* –como el ser de las tres divinas Personas está “constituido” por su esencia una y común– a manera de pálido reflejo de aquella eminente Comunidad Trinitaria de la cual es imagen. La comunidad en el orden de participación en el ser, que se manifiesta en la estructura familiar y convivencial de la vida humana, es una revelación especial de la gloria de Dios que es uno y único, pero no es un solitario, sino comunión de Amor de la Familia trinitaria. Es Familia porque hay Paternidad, hay Filiación, y la esencia de la familia que es el Amor⁵²².

522 JUAN PABLO II, *Homilía*, 28–1–1979. En la carta a los Efesios se afirma que la verdad de la Iglesia como Esposa de Cristo se basa en la creación del hombre como varón y mujer, a imagen de Dios, llamados a un amor esponsal como “unidad de los dos” en “comunio personarum” en el matrimonio”. “El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma”, y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irreplicable “no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás” (GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de “comunión” en la que se expresan la “unidad de los dos” en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer” (MD,10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (MD,9).

“El hombre, tanto varón como mujer es una persona y, por consiguiente, la única criatura sobre la tierra que Dios ha amado por sí misma”, y al mismo tiempo precisamente esta criatura única e irreplicable “no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás”

“El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (Rom 5, 14), es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (GS 22). Por esto, como enseña Juan Pablo II, la Iglesia posee, gracias al Evangelio, *la verdad sobre el hombre*. Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y de comunicar. La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o de un elemento anónimo de la ciudad humana”.

“Que todos sean uno (...) como nosotros somos uno” (Jn 17, 21–22), abre ante la razón humana perspectivas inaccesibles, esto es, desvela el misterio trinitario: Dios en la unidad absoluta de su divinidad y, al mismo tiempo, la Trinidad, o sea, una comunión de Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Y a la vez Cristo explica de un modo nuevo en que consiste esta semejanza del hombre con Dios, a la que ya alude el libro del Génesis. A la unidad de las personas en Dios debe corresponder “la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad” (cfr. *Gaudium et Spes*, n. 24). Esta analogía es posible, precisamente porque el hombre, la única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrar su propia identidad sino es en la entrega sincera de sí mismo a los demás.

Como el Padre y el Hijo, con el Espíritu Santo, existen en la unidad de la divinidad mediante un don absolutamente gratuito, de igual modo el hombre no se realiza sino a través de un don sincero de sí mismo. Este don constituye la actuación plena de la finalidad propia del hombre–persona. Su auto–teología no consiste en ser para mí mismo, en encerrarse en sí mismo de una manera egoísta, sino en ser para los demás, ser don. Cristo es modelo inalzanzable y, a su tiempo, modelo supremo de dicha humanidad. El hombre se realiza, se encuentra plenamente superándose a sí mismo. En esto se confirma su identidad como persona y también la índole divina de la humanidad.

La cita del Concilio se refiere al mismo tiempo a la ontología y a la deontología del hombre: a la ética. Representa una correcta clave para toda la antropología en sentido cristiano”. (*Alocución al mundo de la cultura*. Varsovia, 18–IV–1991).

5. Persona masculina–persona femenina. Unidualidad ternaria.

Esta antropología filosófica, dialógica y relacional, está, pues, subyacente en la Revelación bíblica. Así lo ha mostrado cumplidamente el más reciente Magisterio que la ha asumido en buena parte, como reconociendo en ella la imagen revelada del hombre en sus orígenes, en su más íntima constitución y en su finalidad trascendente.

(GS,13) a imagen del misterio Trinitario de comunión. De ahí surge la relación de "comunión" en la que se expresan la "unidad de los dos" en la dignidad de persona tanto del hombre como de la mujer" (MD,10), que se realizan en la alianza con Dios, en su unión con El (MD,9).

La creación refleja el "movimiento" perpetuo de "circumcesión" trinitaria. Dios ha creado al hombre y a la mujer para vivir en comunión no para ilustrar las riquezas de la naturaleza humana, sino para manifestar la vida íntima de la Comunión trinitaria.

Según la tradición del Oriente cristiano el varón refleja especialmente al Hijo y la mujer al Espíritu Santo. Mejor fundada me parece la analogía que propone B. CASTILLA. La Filiación del Verbo se refleja en todo hombre, o sea, varón o mujer, por la común relación constitutiva --de origen filial-- a su padre y a su madre. La paternidad sería la imagen --propia del varón-- de Dios Padre, y la Maternidad, exclusiva de la mujer, sería un reflejo del Espíritu Santo. Cf. Blanca CASTILLA DE CORTÁZAR, “¿Fue formada la mujer antes que el hombre?,” *Annales theologici*, 6 (1992) 319–366. “La Trinidad como familia”, en *Annales Theologici*, 10 (1996), 381–416. *El Espíritu Santo en la Trinidad y su imagen humana*, Madrid, 1997.

Recogemos para concluir este apartado, algunos textos –de especial fuerza expresiva y extraordinariamente sugerentes para una imagen cristiana del hombre– del Magisterio del Beato Juan Pablo II.

En su comentario al segundo relato “yahvista” de la Creación (Gn 2,5–6), donde se dice que el hombre fue puesto en la tierra para trabajarla, que el hombre siente, con la experiencia de su “*soledad originaria*”, la necesidad de encontrar un semejante hace notar que

“El hombre puede dominar la tierra, porque sólo él –y ningún otro de los seres vivientes– es capaz de cultivarla y transformarla según sus propias necesidades. El trabajo es propio sólo del hombre. De manera que en el trabajo, toma también conciencia de su “soledad” es decir, de su identidad y distinción respecto a los demás seres. Pero también siente la necesidad de encontrar un “semejante”. En esto se manifiesta el carácter social del hombre: *necesita otros seres como él*”.

Esta tendencia a la relación personal es exclusiva y típica del ser humano, un componente esencial de la persona. Las relaciones interpersonales pertenecen al “ser” del hombre no sólo a su “haber”, en el sentido de la distinción de G. Marcel. «La creación comporta para el hombre tanto la relación con el mundo como la relación con el otro ser humano la relación hombre–mujer, así como también con los otros semejantes suyos. El someter de la tierra pone de relieve el carácter relacional de la existencia humana. *Las dimensiones con los otros, entre los otros y para los otros, propias de la persona humana en cuanto imagen de Dios (Trino)*, establecen, desde el principio, el puesto del hombre entre las criaturas. Con esta finalidad es llamado el hombre a la existencia como sujeto como yo concreto, dotado de la conciencia intelectual y de libertad»⁵²³.

En la carta *Mulieris dignitatem*, interpretando ese texto yahvista de la creación del hombre a la luz de la verdad sobre la imagen y semejanza de Dios del primer relato sacerdotal (Gn. 1,2–27) escribe Juan Pablo II:

”El hecho de que el ser humano creado como hombre y mujer, sea imagen de Dios, no significa solamente que cada uno de ellos individualmente es semejante a Dios como ser racional y libre; significa además que el hombre y la mujer, creados como unidad de los dos están llamados a vivir una comunión de amor que se da en Dios”. Y añade: “Esta unidad de los dos indica que en la creación del hombre se da también una cierta semejanza con la comunidad divina (*communio*)”. Es una semejanza que se da en el origen y que debe crecer hacia la unidad final que la Iglesia promete; por eso añade que: “Esta semejanza se da al mismo tiempo como una llamada y tarea. En efecto, la comunión no llega a su plenitud de manera espontánea, sino que exige una dedicación, una donación, que es lo propio del amor entre personas”. (MD 7, 1)

REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

Que el hombre es un ser social no significa sólo, entonces, que necesite de los demás sólo para poder vivir o alimentarse. Es –radicalmente– sobreabundancia comunicativa que precisa para actualizarse darse a los demás. Cada hombre –también radicalmente– es un ser social porque está constituido para amar a sus semejantes. Con razón propone J. Marías definir al hombre como “criatura amorosa” a título más radical y exacto que “animal racional”, como imagen que es de Dios⁵²⁴. “Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza: llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios

523 JUN PABLO II, *Audiencia general*, 23–IV–1986.

524 J. MARÍAS, *Persona*, cit, 75.

inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata en todo ser humano”⁵²⁵.

Caben diversos grados de relaciones entre personas y cada una de ellas es, en cierto modo, una *comunión*⁵²⁶. Y la comunión más perfecta entre personas es el amor. Amar no es el simple “sentir” una inclinación de afecto espontáneo hacia alguien que nos cae bien. Amar es querer bien al otro, un afecto que lleva a la entrega. Por eso, la perfección del amor requiere donación”. *Paradójicamente, el hombre crece en el amor cuando da*. Esta idea aparece fuertemente reforzada en la Encíclica de Juan Pablo II *Dominum et vivificantem*, donde se recuerda que el Espíritu Santo es, al mismo tiempo “amor” y “don”. Decir que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de la Comunión trinitaria quiere decir, también, que *el hombre está llamado a existir para los demás, a convertirse en un don*. Hay muchos tipos de relaciones humanas, y en todas se debe realizar, en diversos grados, lo que es la comunión de personas, *el amor y la donación de sí mismo*⁵²⁷.

Para toda esta temática del actual personalismo es de obligada referencia el reeditado y actualizado recientemente estudio de J. M. BURGOS *Introducción al Personalismo* -Palabra, Madrid, p.201- , que estudia y compendia la obra de sus representantes más representativos, entre los que él mismo se encuentra como

525 JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*, 11,1. La persona no puede ser meramente entelecheia – una esencia ordenada al autocumplimiento y a la autorrealización, como se ha entendido a menudo a partir de Aristóteles. La persona es, más bien, una Transentelecheia, que tiene su primera determinación en poder conocer y juzgar adecuadamente lo que es y, sobre todo, en amar y poder amar propter se ipsum, amar aquello que es digno de ser afirmado por sí mismo. Esto es, ante todo, el tú personal, la persona del otro.

En esta evidencia tiene su raíz la denomina ética personalista polaca que ha elegido como principio fundamental el principio del Concilio Vaticano Segundo (*Gaudium et Spes*), a saber, el hombre (toda persona creada) es la única criatura que Dios ha querido por sí misma. En el centro de esta ética está la exigencia moral, que KANT expresa en la versión personalista del imperativo categórico y que desarrolla expresamente Karol WOJTYLA en su obra *Amor y responsabilidad* en la crítica del hedonismo, de que la persona nunca puede ser considerada y tratada como medio, sino como fin en sí mismo, está en el centro de esta ética.

Sólo así puede comprenderse que la ley de la vida personal sea la entrega a las otras personas, a un tú, por su dignidad de ser afirmado por sí mismo, y que la felicidad no es fin al cual la moral y el amor sirven como medio, sino un fruto superabundante de la entrega a las otras personas y a Dios por ellos mismos. Amar al Tú, porque es digno de ser amado, amar a Dios y alabarle propter magnam gloriam suam (por su gran gloria) abre el corazón y las fuentes de la felicidad de la persona que se ha de perder a sí misma para encontrarse. J. SEIFERT, *Essere e persona*, Milán, 1989.

526 Cfr. J. L. LORDA, *Antropología*, cit. 158 ss. .

527 Se está promocionando incluso una *economía de comunión* en la empresa, que gana dinero, pero a la vez crea empleo y se enorgullece de favorecer unas relaciones de comunión personal en una economía libre de mercado, pero no desde el liberalismo, sino desde el cristianismo.

En la *II semana de la solidaridad* celebrada en Madrid en 1997, Alberto FERRUCHI, prestigioso empresario italiano, consultor de Naciones Unidas, e impulsor de la "Economía de Comunión" en libertad, dió a conocer en una conferencia la iniciativa socio-económica ideada por Chiara LUBICH, fundadora de los Focolares. Más de 700 empresas de todo el mundo se adhieren a este modelo, haciendo un reparto tripartito de sus ganancias: inversión en la propia empresa, promoción de proyectos sociales y caritativos, y formación de hombres nuevos según la cultura de dar. Es una nueva mentalidad en la que la persona pasa a ser objeto primordial de la empresa económica. Son extraordinariamente positivas las experiencias de estas empresas, que muestran cómo esta nueva mentalidad favorece su desarrollo económico, a la vez que devuelve al empresario su verdadera identidad, que no es la de quien quiere hacer dinero, como el financiero, sino la de emprender una iniciativa creativa con éxito, para lo cual es necesario que gane dinero, pero, a la vez, que dé puestos de trabajo, y que pueda sentirse orgulloso de su comunidad de trabajo.

investigador destacado de esta orientación tan fecunda de pensamiento, que tanto está contribuyendo a renovar la filosofía clásica de inspiración bíblica.

Pienso que podría quizá compendiarse en este célebre texto de la primera encíclica, *Redemptor hominis* del Beato Juan Pablo II programática de su pontificado⁵²⁸.

“El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por esto precisamente, Cristo Redentor...revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad.

El hombre que quiere comprenderse a fondo a sí mismo, debe, por así decirlo, entrar en Cristo con todo su ser, debe “apropiarse” y asimilar la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo. Si se actúa en él este hondo proceso, entonces él da frutos no sólo de adoración a Dios, sino también de profunda maravilla de sí mismo. ¡Que valor debe tener el hombre a los ojos del Creador, si ha merecido tener tan gran Redentor, si Dios ha dado a su Hijo a fin de que el hombre no muera, sino que tenga la vida eterna”. (*Enc Redemptor hominis*, n. 10).

EXCURSUS. 1

EL HOMBRE -Y SUS DIMENSIONES ESENCIALES, FAMILIAR, LABORAL, ÉTICA, CULTURAL, ETC...- ES SUPERIOR A LA ESPECIE POR SU DIGNIDAD PERSONAL, EN TANTO QUE ESPÍRITU ENCARNADO, DOTADO DE INTELIGENCIA Y LIBRE VOLUNTAD.

La clave de la humanización –o personalización– es la siguiente: el hombre se caracteriza por ser inteligente. Es un dato obvio (incluso un evolucionista lo debería aceptar). La imaginación de los antropoides es diferente de la capacidad de universalizar, a la cual es inherente otra característica muy importante: según la capacidad de universalizar, el hombre puede interrumpir su acción práctica, es decir, puede desencadenar una actividad que es puramente mental. Eso no se puede hacer con sólo la imaginación (también está suficientemente demostrado). En el animal, el conocimiento sensible es una fase de su comportamiento, no desarrolla una actividad cognoscitiva pura.

El animal infrahumano ejerce ninguna actividad intelectual. Porque lo característico de la actividad intelectual es justamente que se independiza de la conducta. La inteligencia puede describirse –dice L. Polo– como la interrupción de la conducta práctica por otro tipo de actividad vital que nos pone en frente de lo universal. Es abstraer; y abstraer es justamente suspender la relación directa con el entorno o con la conducta práctica.

A este respecto es muy ilustrativo un experimento muy curioso que se ha hecho con chimpancés: una isla en medio de un lago se rodea con fuego (mecheros de gas). Dentro de la isla está el alimento para el chimpancé. Al chimpancé se le enseña que el alimento

⁵²⁸ Para conocer el pensamiento filosófico personalista de Juan Pablo II en su origen, contexto histórico, influencias y desarrollo, son especialmente recomendables R. BUTTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, cit.; J. M. BURGOS, (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła* (2ª ed.), Palabra, Madrid 2011.

está ahí. Por tanto, en situación famélica el chimpancé intentará ir a la isla. Pero (como a todo animal) el fuego le da miedo; entonces, se construye una balsa en la que se encuentra un recipiente y una cuchara; el recipiente se llena de agua, y se le enseña que si toma agua con el cazo y la arroja al fuego, el fuego se apaga (esto se prepara para que el chimpancé pueda imaginar la relación condicional). Entonces desembarca y come el alimento colocado ahí.

Pues bien, si se la da al chimpancé el cubo sin agua, repite automáticamente la operación: intenta tirar agua con el cazo, aunque evidentemente no tira nada. Así pues, el chimpancé no ha hecho una cosa que cualquier ser humano hubiera hecho: ¿cual? Tomar agua del lago. No sabe *lo que es* el agua. Sí A,B. Pero, para el mono, A no es general; si ejerciera la inteligencia, pensaría que el fuego se apaga con el agua, que el agua esté en el cubo o no esté en el cubo es igual: en cualquier caso, es agua. Y además hay otra cosa: si me falta agua, me la procuraré, lo que al chimpancé no se le ocurre.

El agua es la misma: esté aquí o allí, el agua apaga el fuego. Pero para conocer esto hace falta tener la idea de agua. *La inteligencia humana* se comprende ante todo así. *Es la aparición del universal.*

Pensar es tomar contacto con un ámbito que no es el mundo real físico, sino inmutable: el mundo de las ideas. Desde ese mundo se interviene en el plano práctico de una manera nueva y mucho más eficaz. Desde luego, si no me he parado a pensar en el agua en general, si no conozco sus propiedades, no puedo realizar una actividad más perfecta, de mayor alcance, en orden a lo real concreto, que la desarrollada por un mono; es decir, por un animal dotado, a lo más, de imaginación.

La vida intelectual es la suspensión de la acción práctica, que es sustituida por otro tipo de actividad que se caracteriza precisamente porque es capaz de llegar a objetos universales o a ideas generales, a considerar consistencias, como que el “agua es agua” (por tanto, que el agua esté en un cubo, o que el agua esté en un lago no la modifica en sí misma). El agua práctica, física, es siempre particular; el agua pensada, aunque no ahogue ni calme la sed, es agua en general, abstracta, y no una realidad física práctica 529.

Es indudable que nosotros tenemos inteligencia, que nosotros universalizamos; pero habérselas con universales es detener la conducta práctica. Un arquitecto antes de hacer un edificio piensa un plano. Pensar un plano no es hacer un edificio, sino el modelo del edificio. Y de acuerdo con el modelo, luego puede tener lugar la actividad práctica de construirlo. Pero la elaboración del modelo, del plano, no es una actividad práctica, sino una actividad teórica. La diferencia entre las dos actividades es clara: se pueden conectar, pero de entrada son distintas.

Asimismo, *si no hay dirección teórica de la conducta, no hay ética*. Lo que hacemos de un modo instintivo, sin darnos cuenta de ello (lo que se llaman los *primo primi* en teología moral, tentaciones en las que no fija uno la atención o los actos reflejos) no comporta responsabilidad.

También *el arte* tiene que ver con la inteligencia precisamente porque el arte es una precisa suspensión del carácter utilitario de la obra.

La inteligencia trasciende la especie. Por ser la inteligencia propia de cada ser humano, no se transmite genéticamente; el origen de la inteligencia es divino. Ahora bien, por ser el hombre un animal, es generado. La relación del padre y la madre con su hijo es un tipo de reproducción transido de sentido ético. La generación de un ser humano tiene una dimensión biológica inmediatamente trascendida: tanto los padres

⁵²⁹ ANTONIO MILLÁN PUELLES, acentúa la irrealidad objetiva y la extiende a los proyectos. Véase su libro *Teoría del objeto puro*, Rialp, Madrid 1990.

como el hijo son seres inteligentes. Las relaciones integrantes de la institución familiar son posibles por ello.

Homo, pues, significa biológicamente esto: *animal que domina su entorno, el ambiente; este acontecimiento no tiene lugar en ningún otro tipo de ser vivo*. Las leyes de la evolución (en la hipótesis cada vez más cuestionada de que la haya) –radiación, adaptación, fijación de caracteres, selección– en el hombre no juegan, porque el hombre *es capaz de hacer*, y esta es una característica intrínseca sin la cual no hay *hominización*. No podemos considerar *nuestra actuación técnica* como un sobreañadido accidental, del que podríamos prescindir por extraño a nuestra constitución somática, sino que *forma parte de nuestra biología*. Su cuerpo no está cerrado, sino que está abierto no al ambiente, sino a una factura suya.

El hombre fue hecho *ut operaretur*, y para dominar el mundo (que es lo mismo). El hombre está hecho para dominar el mundo, vive trabajando, es capaz de trabajar para los otros, y además tiene que hacerlo, porque de otro modo el largo período que va desde el nacimiento del hombre a su viabilidad práctica no quedaría satisfecho (depende de las culturas, pero durante los 10 o 12 años primeros no está en condiciones de tomar parte en las actividades productivas). Para desempeñar las actividades complejas de nuestra sociedad hacen falta lo menos 23 ó 24 años: durante esa etapa de su vida, el hombre se forma para ser hombre “hábil”, capaz de encargarse de tareas.

Las especies homínidas anteriores al hombre, el *habilis* y el *erectus*, *se extinguieron* seguramente *porque su capacidad fabril no fue suficiente* para competir con la adaptación.

En cambio, es patente que el *homo sapiens sapiens* no se extingue por dicha razón, sino que se puede extinguir justamente por la razón contraria: por hacer inhabitable su entorno. Dicho esto de otro modo, nosotros no tenemos de ninguna manera nicho ecológico, lo que tenemos son problemas de tipo ecológico.

Comparado con el hombre, un animal es un ser inerte; el hombre es un ser mucho más vivo que un animal precisamente porque está llamado a la acción; su vida no le está simplemente dada, sino que la tiene que encauzar activamente; de lo contrario se extingue. El animal se mueve sólo para comer y beber o para procrear, y el resto del tiempo no hace nada. El único que hace algo es el hombre.

Adán tumbado en el paraíso es un simple absurdo, si lo pensamos un momento. Aunque Adán era feliz porque lo tenía todo al alcance de la mano, no hay tal. *Adán, antes del pecado original, fue encargado de una tarea por Dios*, una tarea que es importantísima: poner nombre a las cosas. Eso es lo primero que hizo. *Nombrar*, como siempre se ha sabido, *es ejercer poder posesivo*.

El hombre puede considerarse una especie única, precisamente porque tiene inteligencia; sin inteligencia, evidentemente, no se puede hablar. Con el lenguaje se va instruyendo al otro, y se da una relación recíproca: decir y escuchar⁵³⁰. El lenguaje hace posible el trabajo en común (cfr. Gn 2), la organización del trabajo, mandar y obedecer.

El hombre no es un ser vivo por adaptación, sino que es vivo en cuanto que *faber*, en cuanto que trabaja en reciprocidad complementaria de servicios; si no, no puede subsistir la especie.

El hombre es un ser superior a su especie.⁵³¹ Ser superior a su especie quiere decir, ante todo, que en él hay algo que es superior a su corporalidad viviente.

530 El lenguaje tiene que ver con las manos y el cerebro. He aquí por qué la boca humana es como es para permitir la articulación de voces y de esa manera la discriminación de sentidos verbales.

531 Resumo aquí el estudio sobre este tema de mi libro “El misterio de los orígenes. Pamplona. Eunsa, 2001, 430 ss. Desarrollo en él algunas valiosas observaciones de la antropología de Leonardo Polo. Cfr. Especialmente Sobre el hombre, y Ética.

La teoría de la evolución (siempre como hipótesis cuestionada de manera creciente por no pocos autores, por razones científicas y no religiosas) no puede explicar cómo surge la vida por primera vez, sino solamente cómo aparecen especies vivas diferentes. Tampoco puede explicar la inteligencia, pues la inteligencia no se reduce a la determinación genética de una especie, sino que comporta una peculiaridad completamente distinta, a saber, que los individuos sean superiores a su especie. Esta tesis se puede expresar de la siguiente manera: el ser humano no está finalizado por su especie. De ahí su peculiar dignidad como persona.

El individuo humano no se agota en ello: no se limita a ocuparse de mantener la especie a través de su vida, sino que tiene su propia existencia a su cargo. Su existir activo está en sus propias manos *vive entregado a su propio dominio, a su propio albedrío*.

El individuo humano sobresale por encima de la especie: es persona y queda abierto a unas leyes cuya adhesión no implica necesidad automática, sino que puede cumplir o no cumplir. *Las normas éticas*, en tanto que no son leyes físicas ni psicológicas que dependan de la biología animal, *son leyes del ser libre para el ser libre*. De manera que si estas leyes no existieran, o un ser humano se empeñara en decir que no hay normatividad ética, o que tal normatividad no se explica por su carácter de ser personal libre, sino por convención o tradiciones culturales, o por acuerdos o pactos, entonces él mismo se limitaría a la condición de mero animal, se aceptaría reducido a ese nivel⁵³².

La libertad abre un ámbito diferente, que no tiene nada que ver con lo físico o biológico infrahumano. Es ahí aparece la normatividad ética que comporta una oposición o alternativa: cumplir la norma o no cumplirla; pues si bien, señala obligatoriedad –una vinculación categórica (necesaria) con lo absolutamente bueno–, no es de forzoso cumplimiento: una atadura, de orden moral, que nos deja “sueños”. Bien o mal son nociones estrictamente éticas que sólo se captan si se es libre. El ser humano es un ser personal, capaz de entender su destino y el camino que conduce a él.

Primaria, estricta y propiamente, decimos bueno y malo de lo que hacemos según las decisiones libres. Esto está en estrecha relación con la existencia de una norma primaria: haz el bien, no hagas el mal; si haces esto, bien; si no lo haces, mal. Hacer el mal, lo que no conviene, es opuesto a hacer el bien. Bienes, males; normas cumplidas, normas conculcadas.

De una manera traslaticia se puede hablar de una buena mesa o de una mala mesa, de un buen clima o de un mal clima, pero son acepciones secundarias. Donde realmente aparece su original sentido es en la ética. Es el hombre en su totalidad personal el que “se hace” por libre decisión, bueno o malo (autodeterminándose en hábitos perfectivos: virtudes; o defectivos: vicios) con el concurso de la educación en la familia y otras instituciones. Las normas técnicas, lógicas, artísticas, etc., no afectan –de suyo y directamente al menos, pues pueden estar imperadas por la normatividad ética– a una calificación absoluta de la persona como buena o mala, sino sólo relativa a una determinada dimensión de su obrar. Es la clásica diferencia entre el “bonum honestum” –el bien plenario de la persona absolutamente tal, que se impone a la conciencia de modo categórico y absoluto, señalando una necesidad moral a la conducta humana– y los bienes útiles y delitables: aquellos lo son sólo como medio, y estos son una

532 F. J. AYALA, una autoridad mundial en evolucionismo, (Cfr, La evolución del hombre, en “Ciencia y sociedad”, Madrid 1998, 246 ss.), argumenta que las normas de la moralidad no son productos de la evolución biológica, sino de la cultural; emergen como consecuencia de las tradiciones sociales y religiosas. Estas emergen del libre comportamiento del hombre en sociedad (“animal político”, que precisa de los demás hombres y de las tradiciones culturales de su entorno convivencial para existir y realizarse como hombre) constitutivamente religado a su Creador.

repercusión o redundancia en los poderes afectivos del sujeto, de algo bueno o malo absolutamente, “de suyo”, (honesto–deshonesto) y del que aquellos recibirán su clasificación moral. Aquí está el “lugar” privilegiado de emergencia en el plano de la conciencia –en la voz del imperativo moral “la palpitación sonora” de la voz de un Dios trascendente y personal– de la dimensión religiosa de la persona humana.

La intersubjetividad es justamente la relación entre individuos que son –todos ellos–, por su condición personal, superiores a la especie. Y eso es sociedad. La sociedad no se origina por un pacto entre individuos previamente aislados. Los hombres nacen en una primera institución social que es la familia; sus relaciones, por personales, son dialógicas, marido–mujer, padres–hijos.

El hombre es *zôon politikon*, animal social. Ningún animal es social como lo es el hombre. Los otros animales están finalizados por la especie y, por tanto, conviven, se ayudan unos a otros y combaten con los extraños. Pero eso no es la sociedad. La única sociedad en sentido estricto es la humana: *sociedad significa metaespecificación: relación entre seres vivos subjetivamente inteligentes*, que trascienden la especie “homo sapiens” a que pertenecen. El hombre es un ser social porque es un ser dialógico, es decir, capaz de expresar lo que piensa a los demás y establecer así una red comunicativa. La sociedad, en última instancia, es la manifestación de lo interior a los demás en régimen de reciprocidad.

Evidentemente, la generación humana sirve a la especie, pero no se agota en ello, sino que está presidida por relaciones solamente posibles si el hombre es un ser dotado de inteligencia y voluntad, capaz de amor constante. La unión entre una hembra y un macho en ninguna especie pasa de la época de celo, o de una nidificación intermitente. En cambio, la mujer es siempre receptiva. De ahí la institución matrimonial. La unión estable de la pareja que da origen a la familia es, entre los mamíferos, exclusiva del hombre, así como el cuidado de la prole mediante la educación, es decir, la puesta en funcionamiento de las capacidades del hijo en orden a la sociedad.

Es significativo que en la complementariedad sexual, por la que un hombre y una mujer se hacen potencial y mutuamente fecundos, las personas no se encuentran, se dan y se reciben sólo, ni principalmente como productores y donadores de células complementarias, sino como personas.

Al hacerse *una caro* un hombre y una mujer viven ese encuentro como entrega personal, como expresión genuina del amor entre personas iguales y complementarias. El mismo gesto corporal que permite engendrar es el mismo gesto que expresa propiamente el amor sexuado. Significa, por tanto, que no se trata simplemente de un proceso que dará origen a un nuevo organismo, como en el caso de la reproducción de los animales y derivado de ello de los mecanismos, sino que se trata del origen de una persona que es corporal. No se trata, pues, ni de cómo se reproducen ni de cómo se aisló reproductivamente la especie humana, sino cómo tiene principio cada nuevo ser humano personal desde que aparecieron Adán y Eva, que postula una intervención creadora de cada hombre y mujer llamado por su nombre por el Creador.

El primer reconocimiento entre dos seres humanos fue el reconocimiento entre Adán y Eva. Y esto “no fue una casualidad, pues la pluralidad primigenia –la alteridad sexual– no estaba llamada a agotarse en sí misma, sino que debía ser principio de multiplicación”. Sólo ellos son *primeros padres* de todos los humanos al reconocerse como varón y mujer. No hay seres previos (en la presunta línea de antecesores del primer hombre y de la primera mujer) que sean partícipes y colaboradores, *concausas* del poder creador del Amor de Dios (*procreación*). Antes de ellos sólo hubo *reproducción* –entrega de células– y sólo a partir de ellos comienza *la procreación de personas que reflejan la imagen de Dios* dotadas de alma espiritual (capaces de

comunidad personal): los hijos son el fruto del Amor de Dios y de la expresión del amor mutuo, de la entrega personal al otro de cada uno de los progenitores⁵³³

El hombre, a diferencia del animal, sabe de quién procede, como también los padres conocen que el hijo procede de ellos. La relación del hijo con el padre, por ser constitutiva y originaria, remite inevitablemente al origen del propio ser: el hombre es interpelado por su propio origen, interpelación que le encamina al reconocimiento de su carácter de ser generado por un padre en una madre, del que no puede hurtarse: no puede soslayarlo o sustituirlo. La identidad personal es, por tanto, indisociable de ese reconocimiento. Sin embargo, uno de los fenómenos más notorios de las ideologías actuales es el no querer ser hijo, al considerar la filiación como una deuda intolerable y el correlativo eclipse del padre, y la abdicación de la responsabilidad paterna. Es uno de los frutos más amargos –“flores del mal”– del olvido de la antropología cristiana del hombre “imagen de Dios”: del Dios revelado en Jesucristo que es uno y único, pero no un solitario, sino una Familia, cuyo origen es Dios Padre, “de quien procede toda familia en el cielo y en la tierra (Ef, 3, 15).

*La familia es una prueba de que el hombre no está finalizado por la especie.*⁵³⁴

Otra prueba irrefutable, aunque negativa, es que el hombre puede atentar contra su especie. Si el hombre puede ir contra su especie, es evidente que no está finalizado por ella; ningún animal va contra su especie. El único animal que organiza guerras es el hombre. La guerra es un hecho humano, no un hecho intraespecífico. La guerra es del hombre contra el hombre. La sentencia de Hobbes: *Homo homini lupus*, no es correcta, porque el lobo no es un lobo para el lobo. En los combates por el mando de la manada o por la hembra, la lucha termina cuando uno está vencido; es una lucha que no mira a la muerte. Pero el hombre no es así. En la historia del hombre acontece un episodio tan monstruoso como es la guerra, prueba –trágica– de que no está finalizado por la especie, riesgo –inevitable en la libertad personal creadora– del mal uso –mal moral– del don de la libertad, que otorga el Creador a la criatura inteligente que refleja su imagen.

La guerra es un claro indicio del estado actual de la humanidad, que es de naturaleza elevada, caída y redimida por Cristo. El pecado de los orígenes explica la lucha anunciada a la puerta del Paraíso después de la caída en el Protoevangelio en la que se promete el triunfo final en el árbol de la Cruz del nuevo Adán y de la nueva Eva (de Cristo, con María y José, y derivadamente de la Iglesia) sobre la antigua serpiente que había vencido en el árbol de la ciencia del bien y del mal, y sobre su descendencia: el triunfo del amor obediente sobre la rebeldía del “*non serviam*”.

La cruz gloriosa –desde la que se derrama el Espíritu de Verdad y Comunión, que “atrae todo hacia Cristo”, formando progresivamente el Cristo total– es, así, eje, centro y motor del mundo creado, pues “si la voluntad de Dios es un acto que se llama mundo, su intención es la salvación de los hombres y se llama Iglesia”⁵³⁵, que en su plenitud escatológica será el reino consumado de los hijos del Altísimo en un universo transfigurado –nuevos cielos y nueva tierra– en el que Dios “será todo en todos”, cuando Cristo, Rey del universo creado haya puesto –vencida la muerte– sus enemigos debajo de sus pies. (Cf. Dn 7,18; 2 Pe 3,7; 2 Cor 15,28): el Cristo total; la stirpe espiritual de la Mujer del alfa y del omega, del Génesis y del Apocalipsis, que incluye –

533 Cfr. Antonio RUIZ RETEGUI, La pluralidad humana, “*Annales Theologici*”, vol. 11, 1997, 67–109. N. LÓPEZ MORATALLA, Origen monogenista, cit., 229 ss.

534 Cfr. J. FERRER ARELLANO, Dios Padre, origen de la vida trinitaria, como fuente ejemplar y meta de la maternidad de María y de la Iglesia, “*Eph. Mar.* 49 (1999) 53–125. Un resumen puede verse en *Actas del XX Simposio Int. De Teol. De 1999*. Pamplona, 324–342.

535 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Pedagogo*, I, 6.

en la recapitulación final— desde el justo Abel al último de los elegidos⁵³⁶. Es, pues, el fruto de la libre cooperación del hombre, con el don salvífico de Dios, que deriva de la plenitud desbordante de la gracia de Cristo constituido en la Cruz Cabeza de la nueva humanidad (nuevo Adán, con la cooperación de María, la nueva Eva y su esposo San José), que será, en su consumación final, el Reino escatológico de la Jerusalén celestial

No otra es la razón formal del misterio de la Iglesia peregrina como instrumento universal de salvación: la necesidad de cooperar con la gracia (con el don del Esposo), mediante la libre aportación del don de la Esposa (a imitación del “Fiat” de María), para que se realice la obra de la Redención, reuniendo a los hijos de Dios dispersos por el pecado del primer Adán bajo la capitalidad del nuevo Adán.

EXCRSUS II

LAS TRES DIMENSIONES DEL ALMA HUMANA, UNA Y ÚNICA COMO FORMA CORPORIS”.

El alma humana, una y única para cada persona humana —en la doble modulación trascendental persona masculina, persona femenina—, tiene sin embargo, según la antropología bíblica, tres dimensiones, de las que tienen experiencia algunos místicos, que siendo ontológicamente una y la misma, en el plano del dinámico operativo actúan sin embargo, a veces, de manera separada, con una división funcional a nivel de estratos y operaciones.

Es ya clásica la que se basa en la distinción tripartita entre la mente, la razón superior y la inferior, a la que han recurrido los grandes místicos experimentales (San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Santa Catalina de Siena, Susón, etc.), para explicar sus experiencias íntimas, que con frecuencia les sumergían, a la vez, en un mar de dolor y

⁵³⁶ Sobre este tema he escrito un amplio estudio: La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu como “Incarnatio in fieri”, en “Ephemérides Mariologicae”, 1998, Nov.

Dios ha dejado una huella de su ser trinitario en la obra de sus manos, no sólo en el hombre —única criatura (con el ángel) querida por sí misma, hecha a su imagen y partícipe de su espiritualidad—, sino también en el universo de la materia en lo “infinitamente pequeño” de su estructura atómica. Se ha descubierto la presencia en él de tres partículas que han sido llamadas “quarks”. Tienen estas la particularidad de ser distintas, iguales entre sí e inseparables, y su carga total es equivalente a una unidad, a la manera de pálido reflejo de su origen, en “Aquél que es”, uno y único, en tres Personas distintas.

En cuanto a la imagen de Dios en el hombre es especialmente conocida la analogía que toma como punto de partida para la explicación teológica de la Trinidad, la trinidad de potencias del alma, que desde S. Agustín, tanto ha influido en la Teología latina. Se ha señalado también como “marca” de su origen trinitario, la antropología bíblica que distingue la triple dimensión constituyente del hombre, *basar*, *nepthes* y *ruah*, equivalente a la triple dimensión del hombre —soma (*sarx*), *psyché*, *pneuma*— propia de la teología de San Pablo. Hay otras analogías tomadas de la dimensión comunal constitutiva del hombre, que refleja —y toma como norma de su expresión en la vida comunitaria— la Familia Trinitaria que es Dios “uno y único”, pero no solitario. De este tema me ocupo en “Metafísica de la relación y de la alteridad”, cit, Anexo II.

Algunos mariólogos han creído descubrir, además, una huella, en la estructura atómica del universo de la materia, de la peculiar relación de la Trinidad con la Inmaculada (presente, “inde ab initio” en la mente de Dios, en cuanto predestinada a ser madre del Verbo encarnado, e indisolublemente vinculada a Él en su ser y en su obrar salvífico), en la relación bipolar del núcleo de cada átomo, —de estructura ternaria, como decíamos—, con un complemento de bipolaridad opuesta, el electrón, que asegura el equilibrio y estabilidad de la materia (como —en el orden antropológico— ocurre con la unidualidad complementaria varón—mujer). Se trataría, claro está, de analogías de proporcionalidad impropia o metafórica pero de gran valor significativo para determinados espíritus científicos abiertos a la Transcendencia y sensibles al Espíritu.

de deleites inefables⁵³⁷. Esta enseñanza de la teología tradicional y de los místicos experimentales en torno a las diversas funciones o compartimientos del alma tiene cierta relación, como veremos, con la triple dimensión de la antropología paulina “pneuma” “psiche” y “soma”; heredera de la distinción veterotestamentaria “ruah” “néfesh” y “basar”.⁵³⁸

El alma espiritual humana, una y única, es forma del cuerpo físico –de su dimensión corpórea o somática (“basar”)– y lo es exigencialmente. No somos “angelitos patudos”. Como decía Zubiri nuestra alma es exigencialmente corpórea, desde sí misma. Y nuestro cuerpo “hiperanimal”, de cerebro “hiperformalizado”, es exigencialmente “anímico”. No es viable si no está informada por un alma espiritual.⁵³⁹

537. Cf. 1 79, 8.12; SAN JUAN DE LA CRUZ, Subida II 7, 3; Noche II 3,1; 23,3; Cántico 18, 7 etc. SANTA TERESA, Moradas 7, I, I.

538. Cf. C. POZO, VSR., 79 ss. La Virgen, Madre de Jesús y asociada al Redentor, aun permaneciendo hasta su Asunción en cuerpo y alma sobre la tierra, fue arrebatada en un éxtasis elevadísimo, abismada en Dios-Amor, en fuerza de la identificación del Infinito amor divino con el ardentísimo virginal amor de Esposa y Madre; y aceptando igualmente que Ella, al salir de ese éxtasis, ya no se encontró en la tierra sino en el Cielo al haber sido asumta a él en cuerpo y alma o estar a punto de serlo. Lo cual es perfectamente creíble y acorde con la Revelación Divina definida por el Magisterio extraordinario e infalible de Pío XII en el año 1950.

539. El cuerpo del hombre no es un cuerpo animal, sino un cuerpo humano. En la hipótesis de la evolución metaespecífica –que personalmente me resisto a compartir, al menos respecto al origen del hombre a partir del primate– debe haber una congruencia entre el proceso evolutivo en el que se inserta el cuerpo y el surgimiento del alma que lo hace humano. De alguna manera, la presunta rama del proceso evolutivo que prepara un cuerpo apto para su humanización ha tenido que estar orientada hacia una inserción congruente: llegado a un cierto punto, el propio proceso evolutivo exige la originación de la psique humana inorgánica y espiritual. En efecto; la capacidad de formalizar las imágenes en esquemas estructurales y funcionales es, en el hombre, altísima. Ciertamente, esa capacidad de formalización –de configurar estructuras funcionales relativamente independientes entre sí– sigue perteneciendo, por alta que sea, a los sentidos internos, cuyo órgano central es el cerebro. Pero, con un cerebro como el que tiene, el hombre sería biológicamente inviable si no gozara de la capacidad de inteligir y como consecuencia, de decidir. Ahora bien. El pensamiento es inmaterial (espiritual); no tiene al cerebro como órgano, porque no puede residir en órgano material alguno. Precisamente por su capacidad de hiperformalización, el cerebro cumple una función exigitiva del pensamiento. Lo exige, no sólo despierta al hombre y le hace tener que inteligir, sino que –desde su nivel– perfila y circunscribe el tipo de intelección posible para la condición humana. Se trata de una comprensión que ha de partir siempre de la experiencia sensible. Y, aunque la trascienda, retorna siempre a ella.

Existe, por tanto, un acoplamiento entre la dimensión espiritual (“pneuma”) y psíquica (“psijé”) del hombre con su dimensión “somática”. La hipótesis tradicional hasta Darwin de la creación inmediata de todo el hombre a la vez en alma, según el Cardenal Journet, además de la más sencilla, es la más verosímil. Según el principio hilemórfico de la necesaria proporción que debe existir entre materia y forma, no puede haber alma de hombre en cuerpo de primate (ni el mismo Dios podría hacer esto...). Por consiguiente, si Dios tomó un simio para infundirle un alma de hombre, en ese mismo instante, previo infundirle el alma, tendría que haber transformado el cuerpo del mono en cuerpo de un hombre, para que hubiese así una materia (cuerpo) capaz de recibir su forma apropiada (alma), y producir de esta manera al hombre, en el cual están indisolublemente unidos cuerpo y alma, en una sola unidad sustancial, como definió el Cc. de Vienne, antes citado.

Pero si esto fuese así, entonces la transformación del cuerpo animal en el cuerpo de un hombre, no se debió en absoluto a las fuerzas de la naturaleza, sino a una intervención especial de Dios. De manera que la causa eficiente de esta transformación habría que referirla a Dios, y no a las presuntas mutaciones y la selección natural. Es decir, a la evolución. Si la evolución es capaz de producir hombres a partir de primates –como afirma la hipótesis darwinista, que se negó a aceptar Wallace– la intervención especial de Dios obviamente está de más.

Si la intervención especial de Dios es necesaria, lo que está de más es la evolución respecto al hombre. Son pocos los evolucionistas de relieve los que toman en serio esta posibilidad de una intervención divina especial en el origen del cuerpo humano. Pero si aceptamos esta intervención especial de Dios para transformar el cuerpo de un primate en el cuerpo de hombre, no sólo está de más la evolución más allá de los homínidos prehumanos, sino que también –y como lógica consecuencia– está de más el eventual

a. Lo que llaman mente –o corazón– (“leb”)⁵⁴⁰, categoría más bíblica, cuya incidencia en la liturgia y la piedad cristianas es bien conocida, en especial después de la encíclica *Haerentis* aquas de Pío XII, sobre el Corazón Sacratísimo de Jesús), que es la parte más espiritual y elevada –o profunda según la perspectiva adoptada–, a la que no llegan nunca las perturbaciones del mundo corporal. Iluminada por Dios, es el núcleo más íntimo de la persona, donde le alcanza la llamada de Dios⁵⁴¹ –a cada uno por su propio nombre– (“del alma el más profundo centro”), refleja siempre sus divinos resplandores, lejos de las cosas de la tierra”.

En medio de las pruebas más dolorosas y obscuridades más densas, esta parte superior del espíritu permanece siempre “inmóvil y tranquila, como si estuviera ya en la eternidad” (es expresión de sor Isabel de la Trinidad). Se la conoce también con los nombres de “*caelum supremum*” y “*lumen intelligentiae*”; “*scintilla animae*”: “del alma el más profundo centro”.

b. Lo que llaman razón, subdividida todavía en razón superior (b1) razón inferior (b 2).

La superior saca siempre sus conclusiones de los principios del entendimiento puro; o sea, sin el influjo de las pasiones. Es el llamado *cielo medio* (b1), y tiende siempre hacia arriba, hacia lo noble y elevado.

La inferior, en cambio juzga a través de las experiencias de los sentidos y del influjo pasional; por eso arrastra hacia abajo, hacia lo útil o deleitable para el sujeto. Es el *cielo ínfimo* (b 2), más cerca muchas veces de la tierra que del cielo⁵⁴².

primate transmutado en homo sapiens. Porque si Dios fuese la causa eficiente de este cambio, entonces es exactamente lo mismo si la materia utilizada fue un mono, un culebra o un insecto, o un puñado de tierra. En el relato del Génesis de forma inequívoca se afirma que el hombre fue formado a partir del polvo de la tierra. Para numerosos evolucionistas católicos, interpretar “polvo de la tierra” donde dice “polvo de la tierra”, es algo absolutamente inaceptable. Ya sea porque interpretar de esta manera es hacer “literalismo”, lo cual sería propio (¡horror!) de los “protestantes fundamentalistas”, ya porque evidenciaría una concepción estática medieval (?) del Universo.

Uno de los que sostienen esta tesis escribe irónicamente: “para ser un católico a la altura de los tiempos, donde el Génesis dice “polvo de la tierra”, hay que interpretar “mono”, pues eso es lo que indica la “ciencia” (esto es, ¡la hipótesis darwinista!). De manera que la única razón para ello en este contexto, sería de orden supuestamente “científico” basada en la aceptación incondicional. Antes de la aparición de la hipótesis evolucionista, a nadie se le hubiera ocurrido una tal exégesis, que tanto horrorizaba a A. R. Wallace. Después de ella, si es aceptada, la inteligencia –clave de la humanización– “exige” una tal complejidad somática, ante todo en la hiperformalización del cerebro –recuérdense las observaciones de A. Gehlen y X. Zubiri–; y, como consecuencia, de todo su organismo, de modo tal que en todas y cada una de sus partes el semoviente animal previo a la presunta humanización, hubiera debido ser completamente pulverizado: “eres polvo y en polvo te has de convertir”. Estaríamos en las mismas, pero de un modo muy poco atractivo y convincente.

Esta temática la he desarrollado ampliamente en J. FERRER ARELLANO, *Evolución y Creación*, Eunsa, Pamplona, 2012 (P. I, C. 3), 121–146.

540. Cf. Juan Luis LORDA, *Antropología Teológica*, Eunsa Pamplona, 2009, 41–45.

541. “¿De dónde viene la oración del hombre? Cualquiera que sea el lenguaje de la oración (gestos y palabras), el que ora es todo el hombre. Sin embargo, para designar el lugar de donde brota la oración, las Escrituras hablan a veces del alma o del espíritu, y con más frecuencia del corazón (más de mil veces). Es el corazón el que ora. Si éste está alejado de Dios, la expresión de la oración es vana” (CEC 2562).

“El corazón es la morada donde yo estoy, o donde yo habito (según la expresión semítica o bíblica: donde yo “me adentro”). Es nuestro centro escondido, inaprensible, ni por nuestra razón ni por la de nadie; sólo el Espíritu de Dios puede sondearlo y conocerlo. Es el lugar de la decisión, en lo más profundo de nuestras tendencias psíquicas. Es el lugar de la verdad, allí donde elegimos entre la vida y la muerte. Es el lugar del encuentro, ya que a imagen de Dios, vivimos en relación: es el lugar de la Alianza” (CEC 2563).

542. Según esta explicación, la mente de Jesucristo –o sea, aquella parte del espíritu que mira exclusivamente a Dios sin contacto alguno con las cosas de la tierra– permaneció siempre envuelta en los resplandores de la visión beatífica, sin cesar un solo instante. Esto le produce unos deleites inefables, que

Esta distinción permite entender el misterio de la dormición de María como una muerte estática por separación del alma psíquica respecto a lo más profundo del espíritu (“del alma el más profundo centro”, “el alma del alma”) que es también muerte verdadera, en sentido analógico; pero propio, no metafórico.

CAPÍTULO III

La imagen de Dios como Familia Trinitaria en la persona humana, varón y mujer. (Conclusión teológicamente cierta de afirmaciones de la Escritura leídas a la luz de la tradición patristica, en el Magisterio del Beato Juan Pablo II. (Extraordinario legado doctrinal a la Iglesia sobre la teología del cuerpo y su significado esponsalicio.providencial antídoto contra la corrosiva ideología del género y el feminismo radical)⁵⁴³.

Se subraya con frecuencia que la tradición bíblica pone de relieve sobre todo la unidad personal del hombre, sirviéndose del término “cuerpo” para designar al hombre entero⁵⁴⁴. La observación es exacta, pero también aparece, a veces de modo muy claro, la dualidad del hombre. Esta tradición se refleja en las palabras de Cristo: “No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que el alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder al alma y el cuerpo en la gehenna”⁵⁴⁵, que lleva a su plenitud la revelación veterotestamentaria.

En los últimos libros del Antiguo Testamento se presenta la unidad (la persona) como la dualidad (el alma y el cuerpo) de modo claro y directo. En el libro de la Sabiduría (19, 20) aparecen ya claramente asumidas por el hagiógrafo inspirado estas categorías uniduales de la cultura helénica, con un significado personalista (“yo”) originariamente bíblico –en contra de lo que tantos afirman– que las trasciende: “Era yo un muchacho de buen natural, me cupo en suerte un alma buena, o más bien, siendo bueno, vine a un cuerpo incontaminado”⁵⁴⁶.

El libro del Sirácide –el Eclesiástico– dice: “El Señor formó al hombre de la tierra. Y de nuevo le hará volver a ella”. Y más adelante: “Le dio capacidad de elección,

nada ni nadie podía turbar, ni siquiera las agonías de Getsemaní y del Calvario. Pero, al mismo tiempo, su razón inferior –o sea, aquella que pone en contacto el espíritu con las cosas corporales– se sumergió en un abismo de amarguras y dolores, que alcanzaron ahí su más honda expresión a la vista del pecado y de la ingratitud monstruosa de los hombres. Se ha comparado este fenómeno –mezcla de alegrías y dolores inmensos en el espíritu de Cristo– a una montaña altísima sobre cuya cumbre brilla un sol espléndido y un cielo sin nubes, pero en sus estribaciones se ha desatado una horrenda tempestad con gran aparato de truenos y relámpagos.

543. Juan Pablo II comenzó a tratar de estos temas en las audiencias generales de los miércoles en septiembre de 1979, y en diversas etapas las prolongó hasta el 28 de noviembre de 1984. Eco de ese magisterio papal se encuentra también en los primeros capítulos de su Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem* (15–VIII–1988), y en la *Carta a las mujeres* (29–VI–1995).

Lo que no cabe dudar es que su lectura detenida aporta unos registros mentales nuevos, nuevas categorías, nuevas claves, para entender en profundidad al ser humano varón y mujer, en su igualdad y diferencia, tal y como fueron ideados y creados por la sabiduría y el querer de Dios. “No es bueno que el hombre esté solo, voy a hacerle una ayuda adecuada” (Gn. 2, 18). En la creación de la mujer está inscrito, pues, desde el inicio el principio de la ayuda: ayuda –mírese bien– no unilateral, sino recíproca. La mujer es el complemento del varón, como el varón es el complemento de la mujer: varón y mujer son entre sí complementarios. La feminidad realiza lo humano tanto como la masculinidad, pero con una modulación diversa y complementaria.

544. Cf. Sal 144/145, 21; Jl. 3, 1; Is. 66, 23; Jn. 1, 14.

545. Mt. 10, 28.

546. Sb. 9, 20.

lengua, ojos, oído, corazón para entender. Lo llenó de ciencia e inteligencia y le dio a conocer el bien y el mal”.⁵⁴⁷

Pero esa misma “uni-dualidad” se encontraba ya expresada con categorías semíticas en los relatos del Génesis leídos a la luz de la tradición patrística, como muestra el magisterio del Beato Juan Pablo II en sus comentarios catequéticos, que ve en la expresión bíblica “imagen y semejanza de Dios” una síntesis toda la antropología teológica⁵⁴⁸, de una riqueza extraordinaria. Contiene en germen una antropología personalista relacional –que ha pasado al Catecismo de la Iglesia Católica– de la que hacemos ahora una breve referencia⁵⁴⁹ y que es uno de los grandes legados doctrinales que ha dejado a la Iglesia.

El hombre, “por haber sido hecho a imagen de Dios (...) tiene la dignidad de persona”⁵⁵⁰. La imagen de Dios en el hombre no se pierde por el pecado pero sí, en

547. Sir 17, 1–2, 5–6.

548. No son sinónimos los términos hebreos: selem (imagen) y demut (semejanza). El primero tiene un sentido físico de estatua. Era frecuente que el poder de un soberano sobre un territorio se hiciera valer mediante estatuas o imágenes suyas –a modo de retratos– distribuidas por sus dominios. De ese modo se quería representar la autoridad del personaje a lo largo y ancho de sus posesiones. En cambio, el término demut es más abstracto, conceptual. En la versión de los LXX se tradujeron ambos términos por *eikon* y *homoiosis* respectivamente. San Pablo acudirá a esa fuente para designar a Cristo eikon del Padre (icono del Padre)⁵⁴⁸; también aparece “Cristo imagen de Dios” en Ap. 3, 14 y Jn. 1, 18.

549. La he expuesto y comentado en mi libro cit. *El misterio de los orígenes*, 2 ed. 2012., 55–101.

550. CEC, n. 357. Cf. mi estudio *Antropología personalista relacional subyacente en la Biblia*, recogido en *El misterio de los orígenes*, cit. 2ed. 2012. Escribo ahí que me parece capital, para una adecuada comprensión de la concepción bíblica del hombre como imagen de Dios, entender de manera correcta la categoría de “persona”, con toda la carga ontológica que a esa noción de origen griego ha ido atribuyendo el pensamiento de inspiración (bíblica) cristiana, con ocasión de las grandes controversias trinitarias y cristológicas de los primeros siglos.

En contra de la superficial interpretación de algunos estudiosos –en ésta, como en otras categorías de carga ontológica– la fuente de inspiración del pensamiento cristiano no es griega, sino la antropológica metafísica implícita en la Biblia, especialmente –y ya antes los Capadocios s. IV) y Máximo el Confesor (s. VI)– cuya clarificación terminológica ilustraron los Concilios de la época patrística y pasó luego desde Boecio y Leoncio de Bizancio a la gran Escolástica.

La noción de persona es aplicada analógicamente, de manera sucesiva, a la Trinidad, a Cristo, a los Ángeles, a los hombres, y a la misma Iglesia (esta última como “persona mística”, en tres sentidos diferentes, como explico en mi estudio: *La persona mística de la Iglesia*, cit.

La antropología filosófica contemporánea de orientación personalista e inspiración bíblica que tanto ha influido en la constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, y en el más reciente magisterio del Beato Juan Pablo II –que resumimos a continuación– actualiza aquella tradición.

El personalismo actual describe a la persona inspirándose en la doctrina bíblica de la imagen de Dios en el hombre, que acabamos de resumir,

1/ como un ser irrepetible, dueño de su propio destino, irreductible a cualquier otro, innumerable (no es mero ejemplar de su especie, pues tiene “nombre” irreductiblemente “único”: se ha dicho acertadamente (Chesterton) que Dios sólo sabe contar hasta uno, pues llama a la persona por su propio nombre, otorgándole una intimidad constitutivamente libre, que es como una respuesta ontológica, siempre inédita, a la Voz en la nada de la Palabra creadora); dotado de una intimidad inacabable, inabarcable (inaccesible al pensar objetivo: se me revela sólo libremente, en el encuentro inmediato de la comunión de amor, a través de la expresión corpórea de su espíritu; de su rostro, en especial de su mirada que, como describe tan emotivamente E. Lévinas, me interpela como un reto inquietante.

2/ Pero, además de estos caracteres expresivos de una irreductible intimidad subsistente que tan morosamente describen los filósofos personalistas, debe afirmarse con no menos énfasis, que la persona es un ser constitutivamente relacional intrínsecamente comunicativo, con el poder de darse a los demás, y al Otro trascendente que funda ontológicamente aquella intimidad (“intimor íntimo meo”, según la genial formulación agustiniana). Me ha parecido de gran interés el estudio de Manuel MLRA (*Apostolado y filiación divina. La relación interpersonal en Máximo el Confesor*, Valencia: Edicep, 2012) sobre el gran monje bizantino, cuya heroica defensa doctrinal de las dos voluntades de Cristo frente al monotelismo, ofrece la cúspide de la reflexión patrística griega. El interés por su obra, especialmente desde redescubrimiento por Von Balthasar a mediados del siglo pasado, ha mostrado las raíces bíblicas y

cambio, la semejanza⁵⁵¹. Recoge así la tradición patrística, según la cual “semejanza alude a la gratuita autocomunicación de la vida íntima trinitaria por la gracia de la filiación divina”.

El que Dios haya creado al hombre a su imagen y semejanza “significa no sólo racionalidad y libertad como propiedades constitutivas de la naturaleza humana, (imagen), sino, además, desde el principio, capacidad de una relación personal con Dios, como “yo” y “tú”, y por consiguiente, capacidad de alianza, que tendrá lugar con la comunicación salvífica de Dios al hombre”⁵⁵² (semejanza).

El proyecto de Dios se hace realidad al crear al hombre varón y mujer, reiterado tres veces en el primer relato sacerdotal (P); es decir, seres corpóreos, dotados de sexualidad, y destinados a vivir en sociedad.⁵⁵³ En las palabras “varón y mujer los creó” (v. 27), tal como las interpretó siempre la tradición judía y cristiana, se está aludiendo al matrimonio, como si Dios hubiese creado ya al primer hombre y a la primera mujer en esa forma de comunidad humana –la alianza conyugal– que es la base de toda la sociedad. “Dios creó al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó y los creó varón y mujer”⁵⁵⁴.

En el segundo relato de la creación del hombre y de la mujer que nos ofrece el libro del Génesis (cf. 2, 18–24), –de la tradición yahvista, más simbólico y popular– esto mismo aparecerá de forma todavía más clara. Al ver a la mujer apenas creada exclama: “Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne”⁵⁵⁵. La igualdad en la dignidad personal, la diversificación en su estructura psico-fisiológica, y la complementariedad están en el origen de una humanidad que será común a los descendientes de Adán. De ahí toma vida la institución del matrimonio, establecida por el Creador desde el principio: “Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre; se unirá a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne”⁵⁵⁶.

patrísticas de la dimensión relacional de la persona, tan subrayada por el personalismo filosófico y teológico actual.

La persona es, en efecto, *una síntesis de intimidad subsistente y apertura relacional*: “distinctum subsistens respectivum”, según la fórmula que propongo desde hace cincuenta años como constitutivo metafísico de la persona –que se realiza analógicamente en cada uno de sus analogados; desde el “analogatum princeps” en la Trinidad de Personas divinas, hasta el inferior: el hombre en la doble y complementaria modalidad personal, varón y mujer. La he expuesto en numerosas monografías desde 1963, tales como: *Persona y respectividad*, en *Actas del Congreso internacional de Filosofía de México*, 1963, XIII, 126–139; “Fundamento ontológico de la persona”, en *Anuario Filosófico*, 1994 (27), 893–922; y especialmente en el libro, *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación* Pamplona 1998. (Justifico ahí el gran valor de la obra de algunos pensadores personalistas españoles --como L. POLO, X. ZUBIRI, J. MARÍAS-, de menor proyección internacional quizá, entonces, pero, a mi modo de ver, de mayor rigor intelectual. Cf. A. GUY, *La Philosophie espagnole*, “Je sais, je crois”, París, PUF, 1996, que también lo he advertido así, y se lamenta del empobrecedor chauvisnismo que aqueja a algunas áreas lingüísticas, (observado también por Julián Marías).

Sobre el personalismo del Beato JUAN PABLO (*Persona y acción, Amor y responsabilidad*, etc) cf. Rocco BUSTIGLIONE, *El pensamiento de Karol Wojtyła*, 2011, traducida por Ed. Encuentro, Madrid 1990; y J. M. BURGOS, (ed.), *La filosofía personalista de Karol Wojtyła. En “Reconstruir la persona. Ensayos personalistas”*, Palabra, 2ª ed. 2009., 187-223.

551. CEC, n. 2566.

552. JUAN PABLO II, *Dominum et Vivificantem*, n. 34.

553. “Por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar” (CEC 357).

554. Gn. 1, 27.

555. Gn. 2, 23.

556. Gn. 2, 24.

Como afirma el Beato Juan Pablo II: “Es significativo que Cristo, en su respuesta a los fariseos, en la que se remite al principio, indica ante todo la creación del hombre con referencia al Génesis 1, 27: “El creador al principio los creó varón y mujer; sólo a continuación cita el texto del Génesis 2, 24“. Por tanto, parece que Génesis 2 ha de interpretarse a la luz de Génesis 1. Es decir, que el hombre fue creado varón y mujer desde el principio”⁵⁵⁷.

De este modo, el segundo relato podría también preparar a comprender el concepto trinitario de la “imagen de Dios“, no está sólo en el alma sino también en el cuerpo y, por tanto, en el sexo con el significado esponsalicio de su masculinidad y su feminidad⁵⁵⁸. “La función del sexo, que en cierto sentido es constitutivo de la persona (no mero atributo), demuestra lo profundamente que el hombre, con toda su soledad espiritual, con la unicidad e irrepitibilidad propia de la persona, está constituido por el cuerpo como él o ella”⁵⁵⁹.

He aquí porqué “el hombre se convierte en imagen de Dios no tanto en el momento de la soledad cuanto en el momento de la comunión”. Efectivamente, él es desde el principio no sólo imagen en la que se refleja la soledad de una Persona que rige el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una inescrutable Comunión divina de Personas. La estructura familiar del hombre es imagen de Dios, “que es Uno y Único, pero no un solitario” (Fides Damasi), sino Comunión Familiar; pues “hay en Él Paternidad, hay Filiación, y la esencia de la familia, que es el Amor”⁵⁶⁰, la Comunión personal y subsistente entre el Padre y el Hijo que es el Espíritu Santo, que de ambos procede en inefable beso de Amor.

La complementariedad varón–mujer como “persona masculina, personafemenina” (=“animus–anima”), es el fundamento de la condición constitutivamente familiar de la persona humana sobre la que tan luminosas enseñanzas nos ha legado el Beato Juan Pablo II; y de la consiguiente pervivencia de los vínculos familiares en el más allá de la muerte en virtud de los vínculos de solidaridad intergeneracional, que deja a salvo la responsabilidad personal (Ez 14,12 ss. y c. 18 entero) tan fuertemente subrayada en la

557. Sobre este tema cfr. B. CASTILLA CORTÁZAR, “¿Fue creado el varón antes de la mujer?” Reflexiones en torno a la antropología de la creación, en *Annales Theologici*, Roma, vol. 6 (1992/2), 319–366. Vid. para todo este apartado, entre otros escritos de la autora, el prólogo a JUAN PABLO II, *Varón y mujer, Teología del cuerpo*, Madrid, 1995.

558. *Audiencia general*, 9–I–1980, n. 6.

559. *Audiencia general*, 21–XI–1979, n. 1. Este significado esponsalicio del cuerpo es ante todo virginal; es decir, el cuerpo manifiesta externamente la apertura al otro y esto no está necesariamente vinculado a la unión “en una sola carne“. En efecto, en el Edén la primera comunión de personas que se dio entre Adán y Eva fue virginal, distinta de la unión en “una sola carne“, que vino después. En este estado de inocencia originaria, el ser humano no era coaccionado por las tendencias de su cuerpo, independiente en cierto modo de su espíritu, por una especie de instinto. Juan Pablo II expresa esta situación diciendo que eran “libres de la libertad de don“. El don es por sí mismo un regalo, y no tiene necesidad de una manifestación concreta, porque no tiene sólo una, sino muchas manifestaciones (una de ellas es el sacerdocio celibatario, que sólo puede ser “encarnado” adecuadamente –según la *Pastorem dabo vobis* n. 15, de Juan Pablo II– por el varón como alter ego sacramental de Cristo Cabeza y Esposo de la Iglesia). El don que se puede realizar haciéndose “una sola carne“ no es necesario.

La motivación principal del celibato sacerdotal, según la “Pastores dabo vobis” (n.29) es la configuración del sacerdote con Jesucristo, Cabeza y Esposo que se desposa con la Iglesia como única Esposa (Ef 23–32). Como imagen viva suya, el sacerdote está llamado a revivir ese amor esponsal que testifique el de Cristo por su Esposa, con una caridad pastoral que le hace capaz de amar a la gente con un corazón nuevo, grande y puro, con auténtico despeggo de sí, con plena dedicación, continua y fiel, y al mismo tiempo con una forma especial de celo (Cf. 2 Cor 11,2), con una ternura que se reviste además con los acentos del amor materno, capaz de hacerse cargo de los “dolores de parto” para que Cristo sea formado en los fieles (Cf. Gal 4,19)”. Sobre este tema trato en mi *Teología y espiritualidad del sacerdocio ministerial*, Madrid, Arca de la Alianza, 2010, II parte.

560. San JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE B., *Homilía*, 28–I–1979, en *Insegnamenti* II (1979) ., 182.

Biblia, especialmente desde el exilio. Tal es el fundamento antropológico del dogma de la Comunión de los Santos adecuadamente entendido, según el orden de la caridad que le es propio, subrayado por el cuarto precepto o palabra del decálogo. Por eso debe ser tenida en cuenta como una de las dimensiones de la teología de la muerte 561.

ANEXO
EL MATRIMONIO VIRGINAL DE MARÍA Y JOSÉ SEGÚN EL BEATO JUAN DUNS ESCOTO ⁵⁶²

Lo incluimos al final con la intención de divulgar la antropología personalista de Duns Escoto, y –también, y en especial- por su afinidad –y anticipación- de la que está en el trasfondo de teología del cuerpo y de su significado esponsalicio, como imagen de la Familia Trinitaria del extraordinario legado doctrinal que ha legado a la Iglesia del Beato Juan Pablo II'

INTRODUCCIÓN.

Conmemoramos en este simposio el séptimo centenario del “dies natalis” del Beato Juan Duns Escoto (1265-1308), en Durhan, al norte de Inglaterra, cerca de Duns, lugar de su “nacimiento en la tierra”, en esta isla que fue tan mariana -la dote de María- que tantos santos ha dado a la Iglesia, que claman para que se acelere el tiempo del retorno a Roma de tantos hijos suyos alejados de ella por el cisma anglicano. Tengo la convicción de que será decisiva la intercesión del Beato Juan defensor de la Inmaculada, del primado del Papa y del santo sacrificio de la Mis- las tres señales de la identidad católica, por cuya inspirada defensa fue tan calumniado y denostado por los reformadores anglicanos, para que se acorte el tiempo de la dura prueba -el escándalo- de la división de los cristianos⁵⁶³

Desde mediados del siglo pasado, después del paréntesis de la modernidad, que despreció la Escolástica en la misma medida en que la ignoraba -sobre todo después de Lutero, que la consideraba engendro de la prostituta del diablo-, se está redescubriendo la fecundidad y actualidad del pensamiento escotista recomendado por los últimos pontífices como “punto de referencia seguro”: “de gran valor para el estudio y profundización del problema teológico, actualmente -como dijo Juan XXIII, ante la beatificación de Escoto- empobrecido y un tanto descarriado. Necesitamos, sin embargo, de ideas claras y esenciales que refresquen las tradiciones fundamentales y que sean espejos seguros donde mirarse. Para ello, la orientación teológica de Juan Duns Escoto -libre ya de las incrustaciones del pasado- podrá servir de llamada y punto de referencia seguro>>>.

El profundo y original pensamiento filosófico y teológico - que él concebía, con toda la tradición franciscana desde S. Buenaventura, como solidariamente inseparables en fecunda simbiosis-, quedó dolorosamente interrumpido e inacabado -Dios sabe más-, en plena madurez creadora, por su muerte precoz en Colonia (8-XI-1308). Por ello, si bien a lo largo de su intenso magisterio en Cambridge, Oxford y París, había madurado

561. Tal sería el fundamento de la *sanación intergeneracional*, práctica habitual en los ambientes de renovación carismática, que está siendo estudiada en sus fundamentos teológicos estos últimos años.

⁵⁶²

⁵⁶³ Caricaturizaban su nombre -dunce y “donce-cap”, tonto y sombrero de tonto- para burlarse en tono despectivo del que había sido el gran Doctor oxoniense famoso en toda la Cristiandad.

ya en una doctrina bien articulada y fundamentada en principios claros y coherentes, no se puede pretender ofrecer una síntesis doctrinal filosófica o teológica completa de su pensamiento, pues -escribe acertadamente el P. J. A. Merino, del Antonianum de Roma- se traicionaría la doctrina del maestro y se ofrecería una imagen infiel de su obra, prematuramente truncada. Pero, a veces, lo inacabado es capaz de señalar caminos insospechados y de abrir senderos intransitados, mucho más iluminadores que los de un sistema convencional y cerrado.⁵⁶⁴

El valor doctrinal de un autor está no sólo en lo que dice explícitamente, sino también en lo que insinúa y sugiere, a la luz de los principios que inspiran y vertebran, de modo coherente, un pensamiento “in fieri”, siempre en la búsqueda de nuevos desarrollos. Así ocurre, de modo especial, con los verdaderos maestros de pensamiento teológico que Dios suscita en la Iglesia, derramando en ellos con abundancia un carisma sapiencial al servicio de su misión salvífica, que, como todos los dones de Dios, deben ser recibidos con gratitud y consuelo.

Hay en nuestros días un creciente interés por su pensamiento filosófico, en especial por su ontología del concreto, su visión tan original de la metafísica como bisagra entre la filosofía y la teología, su concepto positivo de la materia, el valor que da al cuerpo humano con sus tesis de la forma de corporeidad, su concepción de la persona como última solitud y relación trascendental.

Estas observaciones, de orden general, tienen especial pertinencia en lo que se refiere al tema que voy a exponer: el matrimonio virginal de María y José en el Beato Juan D. Escoto, que me ha sido propuesto por mi amigo el Padre Alessandro María Apolonio, sin duda porque conoce el gran amor que profeso al Santo Patriarca, manifestado, también, en mis numerosos escritos de Teología de S. José.

Al avanzar en su estudio, pude comprobar, con creces, lo que ya antes de iniciar mi investigación presentía: que, si bien es posterior al tiempo de Escoto el impetuoso fervor devocional⁵⁶⁵ que, como en Mariología, precedió al Magisterio de los dos

⁵⁶⁴ Jose Antonio MERINO, Juan Duns Escoto, Introducción a su pensamiento filosófico-teológico, Madrid, BAC, 2007, XII.

⁵⁶⁵ Fue al declinar de la Edad Media, cuando, viéndose la Iglesia en serios peligros de cismas y herejías promovidas por la antigua serpiente (Gn 3, 15), surge impetuosa la devoción a San José, que sale de su anonimato -como “terror de los demonios”- en un “crescendo” incontenible. Fue entonces cuando comenzó a difundirse la conocida analogía de origen patrístico entre la Trinidad y la Familia de Nazaret desarrollada por Pierre d’Ailly y Gerson y popularizada por la teología polaca del S. XVII, en especial por B. Rosa (1676), que floreció en torno al célebre retablo milagroso del Santuario dedicado a San José en Kalisz, al que Juan XXIII ofreció su anillo papal para el dedo de San José, con ocasión de la apertura del Concilio Vaticano II; y Juan Pablo II coronó con triple corona, en una de sus visitas pastorales a su tierra natal, como significando la realeza de los Tres. Los orígenes de esta analogía -metafórica, como es obvio- se remontan a San Agustín, que ya en el S. V hablaba de las “tríadas” celeste y terrestre. Cfr. C. M. DOUBLIER-VILLETTE, *Analyse d’un corpus iconographique médiéval sur Saint Joseph*, Actas del IX Simposio internacional sobre San José, Kevelaer, 26-IX-2005. vol. II, 814. Con motivo del 346º aniversario de la aparición de San José en Cotignac este A. ha publicado *La saga de Saint Joseph*, Ed. FRDJ, 2006, que muestra una visión panorámica de dos milenios de obras de arte y de teología sobre el Santo Patriarca, de muy útil consulta (www.josephologie.info y www.joaquinferrer.es). Es conocida la gran influencia de Sta. Teresa de Jesús, su gran enamorada y propagadora de su devoción, coincidiendo significativamente con los primeros años de la tremenda convulsión producida por Lutero y la reforma protestante que dividió la cristiandad, al mismo tiempo en el que -en providencial coincidencia- se expandió en el nuevo Continente por la gran gesta evangelizadora; animada, como es sabido, por el amor y devoción que infundieron los misioneros a María y a José, tan popular como teológicamente fundada, que ha dejado su huella en la admirable iconografía que tanto impresionó a San Josemaría en sus viajes de catequesis por América. Sin olvidar el influjo de la predicación de otros santos posteriores como San Lorenzo de Brindisi, San Francisco de Sales, San Leonardo de Puerto Mauricio y San Alfonso María de Liguori, el fundador del Oratorio de St. Joseph de Montreal, Frère André, tantos beneméritos fundadores de Congregaciones Josefinas y -más recientemente- San Josemaría Escrivá, etc. a quien tuve la gracia de

últimos siglos y el actual desarrollo de la Josefología, en un largo proceso histórico que llega a la madurez de la exhortación apostólica “Redemptoris Custos” de Juan Pablo II, 566 se encuentran en el conjunto de la obra del Doctor sutil desarrollos explícitos con valiosas sugerencias de gran calado teológico que -a la luz de su tesis teológica del Primado Universal de Cristo, o de su metafísica personalista relacional, de gran actualidad en nuestros días- es de gran valor para profundizar más y más en el inefable misterio del matrimonio virginal de María y José fundamento configurador de la actual -todavía incipiente- Teología de San José. Así tendremos ocasión de mostrarlo, con referencia expresa a esos aspectos capitales de su pensamiento.

Tengo la convicción de que la Providencia parece reservar a nuestro tiempo el misterio de S. José- como “terror de los demonios” (así le invocan las difundidas letanías a él dedicadas)- a nuestros días tan caóticos, que tiene su fundamento en aquel matrimonio virginal con la Señora del dulce nombre ,la Inmaculada. Jean Gitton, conocido filósofo cristiano, amigo d Pablo VI, repetía a menudo -como pude comprobar en su viaje a Madrid, poco antes de morir, a finales del pasado siglo-: “Tengo la impresión de que el tiempo de José aún no ha llegado. No ha salido de la sombra: está sólo empezando. Veréis que el futuro nos reservará hermosas sorpresas sobre él”. Es una previsión, comenta V. Messori, que “alegra a quien, amando a María, ama también a este especialísimo Esposo suyo”.

Nada tiene de extraño que el Doctor mariano por excelencia, “el cantor del Verbo encarnado y del Primado de Cristo” y “el defensor y adalid de la Inmaculada Concepción de María” (Juan Pablo II), pueda aportarnos luces, con las posteriores aportaciones de la escuela franciscana en él inspirada, desde S. Bernardino de Siena y S. Lorenzo de Brindisi, a S. Maximiliano María Kolbe, sobre el misterio del matrimonio virginal de los esposos de Nazaret -que contenía en germen la Iglesia de la nueva y

conocer y tratar, filial y asiduamente, durante los últimos veinticinco años de su vida, desde mi encuentro con él en el verano de 1950 en Roma, el Año Santo de la proclamación dogmática de la Asunción. Mi reciente Teología de San José está en buena parte inspirada en su profunda vivencia teológica y devoción al Santo Patriarca.

566 Los últimos Papas, haciéndose eco del sentido de la fe del Pueblo de Dios, acuden a San José en los momentos más cruciales de la vida de la Iglesia.

El 8 de diciembre de 1870, en la primera solemnidad de la Inmaculada en la Roma ocupada desde hacía menos de tres meses por el ejército italiano, el beato Pío IX proclamaba a San José patrono de la Iglesia universal, confiándole la defensa del pueblo de Dios, amenazado no sólo por la agresión militar, sino también, si no sobre todo, por la agresión moral y cultural.

El acto solemne de Pío IX era la meta de un movimiento que había durado más de un siglo y en el que habían participado todo los componentes sociales. Desde los aristócratas hasta los campesinos, se apremiaba con apelaciones, súplicas y oraciones para obtener esa proclamación del Patronato de la Iglesia. También en esto, José es partícipe del destino de María, cuya culto, cuya devoción es fruto del fervor de los creyentes, es el resultado de una verdadera acción <<democrática>>, en el sentido de un empuje desde abajo hacia una jerarquía que, con frecuencia, no ha tenido más que filtrar, dirigir, definir y, a veces, proclamar el dogma.

El abundante y riquísimo magisterio de los últimos Pontífices converge en la gran “carta magna” de la Josefología “Redemptoris Custos” (cit. RC) de Juan Pablo II. Esta extraordinaria exhortación apostólica forma una trilogía con las encíclicas “Redemptor hominis” y “Redemptoris Mater” (cit RM) los tres de la familia de Nazaret. En ella -firmada también, como la anterior, el 15-VIII- parece ceder el lugar que ocupa de representante de Cristo, a San José, que es verdadero Padre y Señor de la Iglesia -prolongación de la Familia de Nazaret- con una paternidad participada, en el Espíritu Santo, de la de Dios Padre de Nuestro Señor Jesucristo, de quien procede toda paternidad en el cielo y en la tierra (Ef 3, 15); su Sombra protectora e icono transparente, como María lo es del Espíritu Santo -(según lo afirma el teólogo ortodoxo S. Boulgakov)-, en este momento grave y esperanzador a la vez, de la historia de la salvación. S. BOULKAKOV, L’ortodoxie, París 1942, 166.

definitiva alianza que nació, “quasi in occulto”, del costado abierto de Cristo, el nuevo Adán, con la cooperación corredentora hasta el Calvario de María y José

A la luz de la tesis escotista del primado de Cristo se descubre que el matrimonio virginal de María y José fue predestinado “ante mundi constitutionem”, como parte esencial del único decreto de la Encarnación del Verbo en el seno de la Inmaculada, “ante previsa peccata”. Tal es el plan salvífico, “el misterio escondido desde los siglos en Dios”, que se realiza en el vértice de la historia de la salvación: cuando, al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo en las purísimas entrañas de santa María siempre Virgen, desposada con un varón de la casa de David, en cumplimiento de la profecía de Natán, para que fuera libremente, en la obediencia de fe de los Esposos de Nazaret, acogido en la historia -en nombre de la humanidad, para salvarla-, en el seno virginal de María -la Hija de Sion- y en la casa de José: en el hogar familiar fundado por el matrimonio de los dos esposos, “santuario del amor y cuna de la vida”. Ese es el fundamento teológico de la grandeza del Santo Patriarca como padre virginal y mesiánico del Unigénito del Padre: su sombra e icono transparente,⁵⁶⁷ de Aquél que quiso hacerle partícipe de su Paternidad de manera única para modelar su humanidad para el holocausto del Calvario, haciendo de él Padre y Señor de la Iglesia que brota de su costado abierto y de la espada de dolor de la Mujer, con la cooperación de su virginal esposo José.

Comenzaré mi exposición con un resumen (1) de la enseñanza explícita del Beato Juan sobre el matrimonio virginal de María y José en sus lecciones universitarias de comentario a las sentencias de Pedro Lombardo, que según el sistema medieval vigente era como el complemento especulativo, o reflexión teológica, del comentario de la Escritura (la “Sacra página); con el método de “disputatio” propio de la Escolástica medieval -tan ajeno a nuestro gusto actual, pero -sin duda- de gran rigor intelectual. Subrayaré al exponerla los puntos que sugieren los desarrollos doctrinales de la actual Josefología -que expondré después- que él mismo no hizo, pero brotan de modo connatural de la lógica inmanente de sus principios teológicos y filosóficos.

A continuación dedico un excursus a algunas características del pensamiento de Escoto a cuya luz resulta connatural el ulterior desarrollo explícito de las implicaciones de su exposición del matrimonio virginal de María y de José -ya sugeridas, por lo demás, en ella misma- en una mariología y josefología -de elaboración más tardía-, que descubre en él una dimensión esencial del designio salvífico de Dios en el vértice y piedra angular de su realización histórica en la Encarnación de Verbo en el Seno de María, esposa de José, hijo de David, que culmina en la Jerusalén escatológica, cuyo germen fue la Familia de Nazaret.

⁵⁶⁷ J. J. OLIER (La journée chretienne) ha escrito admirablemente sobre la imagen de Dios Padre en San José, “ que fue dado a la tierra para expresar sensiblemente las perfecciones adorables de Dios Padre. En su sola persona era portador de su esplendor de belleza, su pureza, su sabiduría y su prudencia, su misericordia y su compasión. Un solo santo ha sido destinado para representar a Dios Padre, mientras que fueron precisos una infinitud de santos para representar a Jesucristo. Por eso hemos de considerar al augusto San José como lo más grande del mundo, más célebre y más incomprendible. Habiendo escogido el Padre este santo para hacer sobre la tierra su imagen, le comunicó una semejanza suya invisible y oculta... más allá de la capacidad de comprensión del espíritu humano... Jesús, ya no me sorprende de que hayas permanecido treinta años en aquella casa sin separarte de José. No me sorprende de que seas inseparable de su persona. Su casa era para Ti un paraíso, como el seno de tu Padre, del cual eres inseparable y en el que tienes puestas tus eternas delicias. Fuera de esta casa, no encuentras más que sujetos funestos, más que pecadores, esas tristes causas de la muerte”. Cit. Por A. DOZÈ, *Le mystère de Saint Joseph révéle a deux femmes: Thérèse (d’Avila) et Bernardette*, Actas simp. de Kevelaer 2005, vol I, 386.

Después, expondré en dos apartados esos desarrollos, en la línea del Magisterio último, es especial la Redemptoris Mater y la Redemptoris Custos de Juan Pablo II, con la intención de mostrar su coherente continuidad con el pensamiento del Doctor Sutil:

a/ La Predestinación absoluta en un mismo decreto de la familia de Nazaret en el plan salvífico de Dios, como trinidad de la tierra, que contiene, como en germen, con la tesis escotista del Primado de Cristo (2), entendido en sentido plenario. Ya otros teólogos de la escuela franciscana, sobre todo S. Maximiliano Kolbe, lo explicitaron en lo que se refiere a la Inmaculada. Falta sólo descubrir a San José como cabeza de la Familia de Nazaret: la trinidad de la tierra, icono transparente de la Trinidad del Cielo, y camino de retorno salvífico a Ella (“exitus, reditus”).

b/ La paternidad virginal y mesiánica respecto a Jesús del Esposo de la Inmaculada fundada en ese matrimonio virginal y fundamento, a su vez, de su paternidad respecto a la Iglesia, que tuvo sus orígenes en el hogar de Nazaret, la Casa de José. (3)

Daré fina mi exposición con algunas reflexiones conclusivas que recapitulan de algún modo todo lo expuesto en esta investigación con la que tanto gozado.

1 ENSEÑANZA EXPLÍCITA DE ESCOTO EN SUS LECCIONES ESCOLÁSTICAS UNIVERSITARIAS SOBRE EL MATRIMONIO VIRGINAL DE MARÍA Y JOSÉ.

En la cuestión II de la disputa XXX del Opus Oxoniense⁵⁶⁸, comentario al libro de las sentencias de Pedro Lombardo, trata ampliamente el Doctor sutil del matrimonio virginal de María y José. Defiende en él, saliendo al paso de las objeciones de los pocos que niegan⁵⁶⁹ que fuera propiamente matrimonio en contra de la Tradición de los Padres y Doctores (en especial S. Agustín, que tanto y tan bien escribió del Santo Patriarca) y la recta exégesis de la Escritura bien por considerar incompatible el matrimonio con el voto de virginidad (A), bien por su impedimento legal de contraerlo entre personas de diversas tribus (Judá y Leví, “in casu”) (B). Escoto sigue la

⁵⁶⁸ Entre 1300 y 1301 comentó la Sententias de Pedro Lombardo en Oxford. En el Capítulo General de junio de 1302 fue llamado a enseñar en la Universidad de París. Interrumpe así el Comentario de la Sententias, comenzando en Oxford, para trasladarse a París, donde iniciará su enseñanza a finales de 1302, hasta finales de junio de 1303, año en que fue expulsado de Francia porque rechazó suscribir la petición del rey Felipe el Hermoso, quien apelaba a un Concilio contra el papa Bonifacio VIII. Volvió a Oxford, donde continuó la enseñanza. Cuando el papa Benedicto XI, el 18 de abril de 1304, revocó el decreto que privaba a la universidad de París de conferir títulos académicos, Escoto retornó a la universidad parisina a finales de ese año, a petición expresa de su antiguo maestro, Gonzalo de España, Ministro General. Allí hizo el segundo comentario del que sus alumnos hicieron la redacción llamada Reportata parisiensa (Rep. Par.). El último comentario que tiene en cuenta los anteriores, se llama Ordinatio (Ord) u Opus Oxoniense (Ox.), que comenzó en Oxford y terminó en París. Esta es su obra maestra.

Está en curso la nueva edición crítica vaticana a cargo de la Comisión Escotista, con sede en el Antonianum de Roma, que desde el primer volumen que publicó (1950) hasta el último aparecido (2007), en la editorial vaticana, son ya 16 decisivos volúmenes. Los textos referentes al matrimonio de S. José con María (dist. XXX q.2) no han sido publicados todavía. He acudido por ello a la edición de 1639 de Lyon, y a su reimpresión en París en 26 volúmenes (1891-1895). Hay pocas variaciones entre el comentario oxoniense y los “reportata parisiensa”, siendo éste redactado por sus oyentes. Por eso he tenido especialmente en cuenta el texto del “Opus Oxoniense”.

Las citas de los textos filosóficos de Escoto, a cuya luz las implicaciones que hemos señalado al exponer sus proposiciones explícitas, brotaría de modo connatural, los cito por la edición crítica de la ordinatio y de sus comentarios a Aristóteles, que tanto interés suscitaron en nuestros días entre los especialistas en el Estegirita.

⁵⁶⁹ Esta negación es temeraria pues se opone a una verdad que la mayoría considera de fe, aunque no es dogmática.

argumentación tradicional basada en la conveniencia de la inserción ordenada del Verbo encarnado e una Virgen en la sociedad de los hombres, pero abre camino a posteriores desarrollos sobre su trascendencia soteriológica como elemento clave de la historia de la salvación

A/ Comenzaremos por las primeras, que se reducen a una. El consentimiento matrimonial añade a la cohabitación -tal como la de hermano y hermana-, la cópula carnal, a la que no podía consentir en virtud del voto virginal.

Escoto responde que el vínculo conyugal puede realizarse con la intención de no consumir el matrimonio. Los teólogos consideran comúnmente que es de fe (Lc 1 y 2, y la autoridad de los padres) que entre María y José se dio, de hecho, verdadero matrimonio, y explican como fue compatible con el voto de virginidad (b). Fue matrimonio en virtud del precepto del precepto universal de contraerlo en la antigua ley, según la cual era signo de bendición la fecundidad y se tenía por maldición la esterilidad como puede comprobarse por numerosos lugares de la Escritura que, aunque era universal; si bien admitía excepciones, por expreso querer de Dios (algunos, como Jeremía o Juan Bautista, permanecieron vírgenes). Ahora bien: a la Santísima Virgen le fue dado expreso mandato de contraer matrimonio con José.

Había para ello razones de conveniencia. Escoto, siempre fiel a la Escritura y a la tradición de los Padres, cita algunas alegadas por ellos. San Ambrosio, por ejemplo, señala que el desposorio de José hizo de él testigo de la virginidad de su Esposa en su admirable concepción, al paso que evitaba así maledicciones y la posible infamia para la Inmaculada si fuera soltera. Prefirió el Señor que algunos dudaran de su origen divino, antes que del pudor de su madre.

Otra razón de conveniencia de su matrimonio con José la da Orígenes en la guía del cabeza de familia en la fatigosa huida y regreso de Egipto. San Ambrosio aduce otra razón muy recurrente en la tradición posterior, sería un modo de ocultar el misterio de la concepción virginal al diablo. El Dr. Sutil la considera de escaso valor, pues tanto con o sin esposo su potencia intelectual angélica hubiera podido descubrirlo; si no lo hubiera impedido Dios. Es decir, no lo pudo ver porque lo impidió la divina Providencia, ocultándoselo. Otra razón es que era conveniente que Cristo no comenzara la nueva economía con la injuria de la ley mosaica, que hubiera dado ocasión, además, a los judíos a perseguirlo, estando castigado el parto de la mujer no casada.

b/ Hubo, pues, matrimonio. Pero ¿cómo podía serlo de modo si había hecho voto de virginidad, sin tener intención de consumarlo?

La respuesta es la habitual en la tradición patristica y teológica: el objeto del contrato matrimonial no es la cópula, sino la potestad respecto a ella, la cual sería su efecto, de modo tal que sería válido el matrimonio con intención expresa de no ser consumado.

Comentando el segundo artículo del Maestro Pedro Lombardo, en el que afirma que María Virgen hizo voto de virginidad sub conditione (“a no ser que Dios dispusiese otra cosa”), el Beato Juan objeta que tal condición no era precisa “*expresis verbis*”, pues cualquier voto emitido de modo absoluto incluye implícitamente “*si Deo placet*”, pues nadie debe ofrecer algo a Dios, lo quiera Él o no lo quiera, siendo el cumplimiento de su voluntad la primera condición de la bondad de cualquier acto humano libre. “Afirmo, por ello, que hizo voto de virginidad de modo absoluto”.

Los santos Padres entienden así las palabras de la pregunta de María a Gabriel: ¿cómo será esto, si yo no conozco varón?” Si no hubiera tenido propósito de no conocerlo nunca, la pregunta no tendría obviamente ningún sentido, estando desposada, salvo que fuera estéril. Su pregunta fue hecha pues “de modo admirable”, porque “*firmissime*” había dispuesto por voto perpetuo que ella nunca conocería varón; y al

entenderlo así el Ángel respondió explicándole cómo iba a tener lugar sin quebrantarlo⁵⁷⁰: “El Espíritu Santo vendrá sobre ti...”.

¿Cómo pudo entonces contraer matrimonio? El Beato Juan responde así:

En el contrato matrimonial se da una mutua donación de los cuerpos en orden a la cópula carnal, no sin la implícita condición “si es pedida”. Sólo obliga el débito conyugal cuando lo pide el cónyuge. De ahí que los contrayentes que tengan el propósito de vivir en castidad (vovendi: con voto) lo contraen verdaderamente (diríamos en la terminología de los actuales moralistas “válidamente”). Es, pues, compatible el voto de castidad con el contrato matrimonial, si hay total certeza de que nunca se pediría ni realizaría “el débito conyugal” que aquél confería a los esposos.

El Ángel (en Mt 1) instruye a José “no temas recibir a María tu cónyuge”, aclarándole lo que -según sugiere el Beato Juan- ya conocía por anterior revelación, antes de los desposorios.

Sin duda también a María le fue comunicado inmediatamente por Dios por mediación de Ángel antes de sus esponsales con José -primera parte de la bodas- que no temiese recibir a José, varón justo, como cónyuge. “He aquí que el Espíritu Santo te lo da (entrega) como esposo, custodio y testigo de tu virginidad (que implica, como es obvio, la suya propia, pues se comprometerá también con voto a un compromiso de virginidad semejante al tuyo, “et in multis tibi ad virginitatis custodiam congruentibus obsequatur”⁵⁷¹

Estas palabras de Escoto dan a entender -al menos sugieren- la intimidad cotidiana de dos esposos que se aman “de modo admirable”, por obra del Espíritu Santo que los quería unidos en matrimonio verdadero, de modo tal que no cabe interpretar la virginidad de José al contraer esponsales con María, primera parte del matrimonio, como mera “tapadera” de la virginidad de María. La antropología de Dr. Sutil, profundamente realista, personalista y relacional, abre el camino para interpretarlo así, como expondremos más adelante: María veía en el amor esponsal a José su cónyuge -como diría más tarde el Doctor de la Iglesia, franciscano capuchino, L. de Brindisi tan inspirado por Escoto- un reflejo del amor esponsal a Dios.

Nada tiene de extraño que, con toda posibilidad -dice el Dr. Sutil-, le fuera manifestado a José por visión angélica todo cuanto hacía referencia a la inefable y admirable concepción del Hijo Unigénito de Dios en el seno de su esposa, a quien debía recibir en su casa como padre.

No se trata, puntualiza a continuación, de retener o reservar el uso del matrimonio por propia autoridad a quien tiene dominio sobre el cuerpo del cónyuge si algún día lo pidiese, pese al propósito inicial de virginidad. Fue el Espíritu Santo el que certificó a ambos esposos de que su Providencia dispondría todo de modo tal que nunca se daría

⁵⁷⁰ 278 -2- en latín.

⁵⁷¹ Dico ergo quod absolute vovit virginitate. Quod sancti conjiciunt ex illo verbo sua interrogationis ad Gabrielem: Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco? Si enim solum non cognovisset sine proposito nunquam cognoscendi, nulla esset quaestio, quia in posterum cognoscenda, si non esset sterilis, concepisset; et ideo fuit quaestio de modo supermirabili, quia firmissime disposuerat vel voverat nunquam se cognoscendam a viro; et ad hunc intellectum exposuit Angelus respondendo: Spiritus sanctus superveniet, etc. (...) ubi est certitudo simpliciter quod nunquam ponetur in effectum, ibi in nullo praepjudicat voto castitatis contractus matrimonii; sed hic fuit talis certificatio. Ex quo enim habemus Matth. 1, quod Angelus instruxit Joseph: Noli timere accipere Mariam conjugem tuam, multo magis, imo magis, imo indubitanter concluditur quod ipsa per Angelum, vel immmediate a Deo, antequam desposaretur Joseph, fuit certitudinaliter edocta: noli timere accipere Joseph virum justum in conjugem. Ecce enim Spiritus sanctus dabit eum tibi custodem et testem virginitatis, qui tecum pari voto contineat, et in multis tibi ad virginitatis custodiam congruentibus obsequatur.

Nec est mirum de ista probabilitate, quia quidquid factum est ratione Mariae, quae fuit immediata in illa ineffabili et mirabili conceptione, scilicet unigeniti Filii Dei.

tal petición antes de su ratificación, en la segunda parte de las bodas, la solemne recepción de la esposa en la casa del esposo.

Además, fue el Espíritu Santo el que quiso que se cumpliera el fin primario del matrimonio -el "bonum proles", el primero de los tres bienes del matrimonio (con el "bonum fidei" y el "bonum sacramenti", que estudia en la dist. siguiente (XXXI) cuestión única, con gran sutileza y profundidad) sin la mediación habitual del uso o ejercicio del débito conyugal, sino por concepción virginal por obra del Espíritu Santo. El "medio" de que se valió Dios para que brotara el Emmanuel de la raíz de Jesé, fue en este caso el "nexo sutil" de la confluencia de ambas virginidades (está implícito en la enseñanza) en virtud de la aceptación, primero de María, con palabras, y después por José, en dócil y silenciosa práctica del mandato del Ángel⁵⁷² en libre y meritoria obediencia de fe de quienes por querer divino debían contraer matrimonio para recibir en la historia de la salvación digna y adecuadamente en la plenitud de los tiempos -el vértice de la historia de la salvación- al Unigénito del Padre por Él enviado con la fuerza del Espíritu Santo.

Nuestro teólogo aduce algunos ejemplos para ilustrar la validez y licitud de un matrimonio que excluye el uso de débito. Si hubiera contraído matrimonio alguien que se compromete por voto a vivir virginalmente, antes de haberlo consumado, bien para entrar en religión, bien con la intención de no usar de él por alguna intención noble, el matrimonio no consumado sería lícito, contando con el consentimiento de la otra parte.

Otro ejemplo es el de la adúltera que tiene la potestad respecto al cónyuge que le fue conferida indefectiblemente por el matrimonio contraído, pero no del uso del cuerpo de esposo, que puede estarle prohibido de modo perpetuo. Con mucha más razón puede hacer lo mismo el Espíritu Santo, por una causa honesta.

La conocida sentencia⁵⁷³ que algunos objetan según la cual es condenable a quien ha hecho voto de virginidad no sólo contraer nupcias, sino también desear hacerlo, no tiene aplicación en el caso de María que sabía con certeza -por la razón dicha- que nunca podría ocurrir en su matrimonio virginal contraído en obediencia de fe -como José, por expresa revelación de Dios- al querer divino.

B/ Responde también a otra objeción de tipo legal, que impediría el matrimonio no por razones intrínsecas -de validez dirimente, en la canonística clásica,; sino de impedimento meramente jurídico. En la antigua ley -objetaban algunos medievales- habría una prohibición del matrimonio con personas de distinta tribu. Se cita el conocido texto de los Números.⁵⁷⁴ Pero responde nuestro doctor que tal prohibición afecta sólo a la hijas de Saaad, por cuestiones hereditarias de carácter coyuntural. Los profetas postexílicos urgieron el deber de evitar contraer matrimonio con personas no pertenecientes al Pueblo elegido.

⁵⁷² Ambos consentimientos, dados implícitamente en nombre de todos los hombres, a los que el Verbo iba a recapitular en la Encarnación, fueron queridos por Dios como condición esencial para "el ecce vivo" de su Humanidad Santísima en amor obediente al Padre que le había enviado, que es el "alma de la Redención". Cfr. mi Teología de San José, cit, San José, nuestro Padre y Señor. La Trinidad de la Tierra. Teología y espiritualidad josefinas. Madrid, 2007. Ed. Arca de la Alianza.

⁵⁷³ Muy citada en el Medioevo, que recoge el P. Lombardo: "voentibus, non solum nubere, sed velle nubere, damnabile est".

⁵⁷⁴ Illa lex fuit data propter filias Salphaad, et hoc ne transferretur possessio de tribum, ut patet ibidem Numer, ultimo; ergo non obligavit nisi mulieres illas, ad quas devolvetur haereditas paterna, sicut ad illas devoluta fuit, patre mortuo. Maria autem non fuit sic haeres, ideo licuit nubere alterius tribus". Por otra parte, para que se cumpliera la profecía de Natán, Escoto asegura que: "Maria fuit de utraque, tribu, scilicet Juda et Levi; de tribu Juda ex parte patris; et de tribu Levi ex parte matris". Evangelium deducit Christum fuisse de tribu Juda; quod non esset verum, nisi Maria esset de illa tribu. Luego veremos que, aunque fuese cierto, no era preciso para el cumplimiento de las profecías del mesianismo real del Mesías esperado, "hijo de David, de la tribu de Judá, profetizado de manera recurrente desde Natán el profeta

Por otra parte, según opinión común en la tradición patristica, María no sólo pertenecía a la tribu de Leví, por parte de madre, sino también a la tribu de Judá. El problema de la doble genealogía de Mateo y Lucas no ha sido resuelta en la exégesis actual, pese a los avances de la investigación bíblica. Pero va imponiéndose la tesis que hace suya la exhortación apostólica *Redemptoris Custos*, de la paternidad mesiánica de José en su aceptación a ponerle el nombre de Jesús –que salvaría al hombre de los pecados- en el rito de la circuncisión, en obediencia de fe al mandato de Dios a través de Ángel, cuando aceptó recibir a María en su casa en la segunda parte de las bodas, para educarle junto con su esposa María y para modelar la humanidad de Jesús, preparándole para el holocausto del Calvario en el Santuario de amor y cuna de la vida de la familia fundada por el matrimonio virginal de ambos esposos.

Está implícito en esa argumentación de Escoto que fue la obediencia de fe al plan salvífico de Dios que incluía –según la ley de la alianza, su fiel respuesta de libre consentimiento para que se realizara en el tiempo el plan eterno de la divina Predestinación absoluta de la Encarnación “ante prevista peccata” -según el Beato Juan, el teólogo del Primado absoluto de Cristo, que incluía como condición esencial, en un mismo decreto de predestinación, el matrimonio virginal de María, la Inmaculada llena de gracia, y José. Aunque el beato Juan no lo explica, siguiendo la lógica escotista: “*potuit, deuit, ergo fecit*”, está implícito que debía recibir subordinadamente a María (hijo “espiritual” de su Esposa, como Ella lo fue de su Hijo) una plenitud de gracia, en razón de su matrimonio con la Inmaculada, que puede muy adecuadamente llamarse paternal. Es ella la que hacía posible, contando con su heroica respuesta de fe, el cumplimiento de su vocación a ser cabeza de la familia de Nazaret, de padre virginal y mesiánico del Hijo de María, Madre virginal del Cristo total. Todo ello será, más adelante explicitado, a la luz, también, del horizonte filosófico y teológico del Dr. Sutil, algunas de cuyas inspiradas intuiciones expongo resumidamente en el siguiente excursus, que puede pasarse por alto por los no iniciados en Filosofía o los que conozcan bien a nuestro autor.

2. SUGERENCIAS DE ULTERIORES DESARROLLOS A LA LUZ DEL DINAMISMO DE SU PENSAMIENTO PRESENTE EN LA ESCUELA FRANCISCANA⁵⁷⁵.

2.1 Valoración de la libertad humana del individuo y del cuerpo en el personalismo relacional de la persona en el pensamiento de Escoto.

1/ En el prólogo a la *Ordinatio* indica el modo de colaborar el Creador y la criatura incluso en el orden sobrenatural. Dios, agente perfecto, podría remover directa e instantáneamente la imperfección operativa de las criaturas. <<Con todo, es más perfecto comunicar a la criatura su propia actividad para conseguir su propia perfección, que el no comunicársela>>. ⁵⁷⁶ Es una consecuencia de la concepción de Dios como amor liberal. Que no es celoso ni envidioso en comunicar su bondad a la criaturas. Para que ellas, desde sus propias potencias, aunque fortalecidas por la ayuda de Dios, cooperan con Él en el desarrollo de la creación -y de la obra salvífica de Dios cuyo vértice es la Encarnación del Verbo-, a todos los niveles.

De ahí su empeño en atribuir a la humanidad de Cristo todo el dinamismo y actividad que es connatural a todo ser humano que no ha sido asumido. Sin que el

575

⁵⁷⁶ ESCOTO, Ord. Pról. P.I, c.un., n.50. <<El ocultarse (el reservarse) proviene de la capacidad del recipiente>>, según Avicena. Cita de Escoto, d.14 q.1-2, n.79. Sobre este tema véase el excelente resumen, que hace de la Filosofía de Escoto, J. A. MERINO, o. c., 5-93, que he tenido especialmente en cuenta para esta exposición.

Verbo disminuya e interfiera la espontaneidad natural de estas operaciones. Especialmente en referencia a la libertad humana de Jesús.

Igual empeño pone en subrayar la plena actividad de María en el ejercicio de su maternidad respecto de Jesús. La virginidad de la Madre del Señor no es incompatible con la verdadera maternidad. Porque la acción del varón en la maternidad natural es suplida por la acción del Espíritu Santo. Tal acción en nada afecta al hecho de que María colabore en la formación del cuerpo de Jesús tanto como cualquier madre contribuye a la formación de su hijo.

En tiempos de Escoto era predominante la opinión de que el padre es el principio activo y la madre el principio pasivo que no hace más que suministrar materia. Escoto rechaza esta opinión y explica con detención como la acción de toda madre es causa principal en la formación del organismo del hijo. Por eso, <<si a toda madre le corresponde obrar como causa principal, María fue verdadera madre, pues ejerció toda la actividad que a una madre le corresponde>> (Ordinatio, III, dist. 4n.37).

Escoto se decide por esta explicación apoyándose en la autoridad del médico Galeno que, en este campo, tiene más credibilidad, para él, que Aristóteles.

Está, obviamente, en la lógica de esa característica de la teología de Escoto, valorar, en sus implicaciones, de gran calado teológico, la silenciosa obediencia de fe, cuando pone en práctica, sin dilación, al mandato de Dios a aceptar, en su plena ratificación todavía pendiente, su matrimonio virginal con María recibéndola en su Casa e imponer el nombre de Jesús a su Hijo virginal como su verdadero padre virginal y mesiánico.

2/ Escoto dedica seis cuestiones al problema de la individualización.⁵⁷⁷ Analiza y critica las diversas interpretaciones de su tiempo. Para el Doctor Sutil, la razón de la individualización no puede ponerse ni en la materia, aunque sea signata quantitate, ni en la forma, ni en la existencia actual ni en algo negativo, sino que debe ponerse en una entidad positiva, entendida como actualización completa del ser sustancial. El individuo posee una perfección más intensa y una unidad más significativa que la especie o naturaleza común. Para Escoto, el individuo es un ser más perfecto que la especie; y en la relación individuo-especie prevalece el primero sobre la segunda. No es el individuo para la especie, sino al revés. Como dice el gran filósofo Xavier Zubiri, que hace suyas no pocas tesis de Escoto “no hay individuación de la especie, sino especiación del individuo.”⁵⁷⁸

De ahí, la urgencia de encontrar una entidad positiva y caracterizante del ser singular. Esta entidad positiva ha sido llamada por los seguidores de Escoto haecceitas,⁵⁷⁹ (2) heceidad, y se presenta como el perfeccionamiento definitivo de la forma sustancial. La forma de corporeidad da a la materia organizada la última disposición y la hace apta para ser informada por el principio vital.

La forma de corporeidad tiene una doble misión: la primera, da al cuerpo cierta actualidad configuradora, y después prepara al mismo para recibir nuevas formas perceptivas. <<La forma de corporeidad es una disposición necesaria para el alma>>.⁵⁸⁰ El salto de la realidad orgánica al viviente es un salto cualitativo, tan

⁵⁷⁷ Ord. II, d.3, nn. 1-7 (VII, 391-394)

⁵⁷⁸ Trato de esta temática en mi obra *Metafísica de la relación y de la alteridad. Persona y relación*. Pamplona 1998. Colección Filosófica de la Universidad de Navarra). En ella doy una interpretación del Aquinate -fundada en su teoría de la participación- afín a la teoría de la relación trascendental de Escoto, diversa de la tradicional más próxima a mí también maestro, aunque disiento de él en no pocos puntos- X. Zubiri, muy influido por D. Escoto

⁵⁷⁹ Puede verse la exposición que hace sobre ella E. GILSON, Jean Duns Scot, 464-465. El término no se encuentra en la Ordinatio, pero sí es Reportata parisiensa, en donde intervinieron tanto sus discípulos.

⁵⁸⁰ Ord. II, d.3, n.7. 212-254 (VII, 495-516).

importante que requiere la intervención de un principio formal radicalmente distinto de otra forma precedente. Toda expresión de vida, pues, exige un principio adecuado y efectivo.⁵⁸¹

En el hombre hay una sola alma, aunque exista también la forma de corporeidad. El alma racional es no sólo el principio del conocimiento racional del hombre, sino también el principio de su actividad sensitiva y vital. Ella es el principio formal que hace del organismo un ser vivo, siendo la forma sustancial del hombre. En el hombre hay una sola alma, aunque exista también la forma de corporeidad.⁵⁸²

El individuo es la expresión perfecta de la forma sustancial y su realización completa. El alma es una parte del hombre y sólo impropriamente puede llamarse subsistente, porque más que una "sustancia en sí" forma parte de otra sustancia: el hombre.⁵⁸³ Es el compuesto, alma y cuerpo, lo que es uno por sí. Escoto expresa una vez más su optimismo hacia la materia, tan característico en la escuela franciscana. El alma intelectual, uniéndose al cuerpo, a modo de forma sustancial, no elimina la realidad de la forma de corporeidad.

La corporeidad tiene su propio estatuto ontológico, pero es al mismo tiempo relacional, que está en íntima referencia a otra realidad que la complementa y la perfecciona. Por eso, la corporeidad está exigiendo su integración metafísica en el sistema yo que es donde adquiere toda su magnitud y relevancia.

El denominado <<individualismo escotista>> difiere mucho del individualismo de la modernidad, porque los presupuestos metafísicos y antropológicos son muy diversos. El individualismo escotista es más bien un personalismo relacional.⁵⁸⁴

3/ Al hablar de la persona como imagen de Dios no le conviene la definición de Boecio y prefiere, acertadamente, la de Ricardo de San Víctor, porque se ciñe mejor al estatuto del hombre existencial : <<Tomo la definición que da Ricardo (IV de Trin., c. 22), es decir, que la persona es la existencia incomunicable de naturaleza intelectual.⁵⁸⁵ Es el modo privilegiado de tener naturaleza, existencia, desde el ex; y, en relación de origen. De este modo acuñó la palabra existencia para significar la unidad del ser personal.

⁵⁸¹ Ox. IV, d.11, q.3, n.45 (ed. Vivès XVII, 427-428).

⁵⁸² Ord. IV, d.11, q3, n. 45 (Ed. Vives XVII, 427-428)

⁵⁸³ <<La relación que hay entre el alma y sus potencias, y entre entendimiento y voluntad, es idéntica a la que se da entre el ser y sus atributos trascendentales. El alma no se identifica ni con el entendimiento ni con la voluntad; y, sin embargo, es inconcebible un hombre que sea incapaz de entender y de querer. Lo mismo que es absurdo que un ser inteligente sea capaz de querer o que una voluntad sea incapaz de entender, pues esas facultades se troncan el sistema yo. <<El alma contiene unitivamente estas potencias, aunque formalmente sean distintas>>.Ox. II, d 16, q.única, n.18 (Vivès XIII, 43).

El autor del libro de la Sabiduría -que asume el pensamiento filosófico griego, pero lo asume trascendiéndolo a la luz de la inspiración- se refleja esta idea sobre la persona (el yo) como _ _ _ _ _ del alma y del cuerpo, que aparece más diáfana en el Nuevo Testamento. Pone en boca de Salomón, antes de su oración para alcanzar la sabiduría (8, 19-20): "Yo era un niño de buen natural, y tuve en suerte un alma buena... mejor dicho, siendo bueno entré en un cuerpo sin tara".

⁵⁸⁴ H. HEIMSOETH, Los seis grandes temas de la metafísica occidental (Revista de Occidente, Madrid 1974), 181-183. La defensa que Escoto hace del individuo, a través de la heceidad, le acerca a los autores contemporáneos como, por ejemplo, Zubiri con su teoría de la talidad. CF. C. MARTÍNEZ SANTAMARTA, Estructura del individualismo en Juan Duns Escoto y Xavier Zubiri, en Homo et Mundus (SIS Roma 1984) 389-406; G. MANZANO, Posición de Escoto y Zubiri sobre el individualismo, ibid., 377-387. Incluso la misma genética actual parece confirmar curiosamente las intuiciones filosóficas de Escoto sobre el principio de individuación. <<En esta larga controversia -sobre el código genético- nos alineamos en el campo de J. DUNS ESCOTO>>, DICE T. TRESTMONTANT, Sciences de l'univers et problèmes metaphysiques (Seuil, París 1976, 82; cf. O. BETTINI, <<Il principio de individuazione en Scoto e il codice genetico>>, en Homo et mundus, o. c., 363-375.

⁵⁸⁵ Ord. I, d 23, n. 15 (V, 355-356)

La persona, además de ser de una sustancia individual y singular, es incomunicable. <<La personalidad exige la última solitud, de estar libre de cualquier dependencia real o derivada del ser con respecto a otra persona>>.586 La soledad es el profundo encuentro con uno mismo, no es vacío sino plenitud. En la profundidad más íntima, la persona humana experimenta y vive el misterio de cada hombre, de todos los hombres, y, con ellos, se comunica. Por eso, debe afirmarse que lo verdaderamente solitario -la última "solitud"- es solidaridad.

"Al definir la persona, Escoto no se contenta, pues, como suele decirse (y yo mismo creía, pues lo conocía sólo desde su exposición crítica por autores tomistas) con subrayar una categoría aparentemente negativa, como es la incomunicabilidad; sino que acentúa también otro aspecto positivo, consistente en un dinamismo de trascendencia, en una relación vinculante, pues <<la esencia y la relación constituyen la persona:>>: relación de origen a Dios Creador y relación de coparticipación a las otras personas, pues por ser tal, se halla referida a Aquél de quién recibió su naturaleza; y además a aquellos seres que pueden compartirla. La persona, por lo tanto, está -en palabras de X. Zubiri- óntica, constitutiva y formalmente referida a Dios y a los otros hombres".

El hombre, en el pensamiento de Escoto, no se encierra por ello en el solipsismo metafísico, tentación permanente de las filosofías idealistas, sino que aparece claramente como apertura y relación. La persona humana tiene vocación de apertura a otro y a lo otro, y siente el reclamo de su presencia. Mas su meta natural podrá conseguirla si previa y simultáneamente sabe vivir en sí misma. No puede encerrarse en la subjetividad, sino que debe abrirse a la alteridad. Pertenencia y referencia son dos categorías existenciales que presuponen la última solitud y la relación trascendental. Escoto, con intuición genial, se adelantó a la actual filosofía dialógica del personalismo cristiano e, incluso, del transpersonalismo humanista.587

2 La predestinación absoluta de la Encarnación del Unigénito del Padre implica la del matrimonio de María y José en cuyo hogar familiar iba a ser acogido y educado. Me ha sorprendido descubrir en Escoto un antecedente de la Teología del cuerpo y del matrimonio de Juan Pablo II, importantísimo legado, a mi juicio, a la Iglesia del gran Pontífice, que consideraba el matrimonio de María con José tan esencial como su virginidad, para la historia de la salvación.

586 Ox. III, d.1, q.1, q1, n. 17 (ed. Vivès XIV, 45)

587 Trata acertadamente de esta temática en P. J. A. Merino. Se encuentra gran sintonía entre la última solitud y la relación trascendental del Escoto y la teoría que Ortega y Gasset expone sobre lo que él llama ensimismamiento y alteridad. En su libro *El hombre y la gente*, se dice <<que la vida humana sensu stricto por ser intransferible resulta que es esencialmente soledad, radical soledad. Sólo a través del ensimismamiento, del propio recogimiento, podrá conectar con su propia soledad radical y dar respuesta al acoso incesante de los otros y de lo otro. Lo que quiere decir que la auténtica filosofía, la verdadera filosofía <<es retirada, anátesis, arreglo de cuentas de uno consigo mismo, en la pavorosa desnudez de sí mismo ante sí mismo>>. <<Desde el fondo de radical soledad, que es propiamente nuestra vida, practicamos, una y otra vez, un intento de interpretación, de de-soledarizarnos asomándonos al otro ser humano, deseando darle nuestra vida y recibir la suya>>. Aunque la verdad última del hombre es su soledad, su verdadero rostro aparece en la sociabilidad, alternando con el otro como su auténtico reciprocante, pues el estar abierto al otro es un estado permanente y constitutivo del hombre. La persona humana "al estar a nativitate abierta al otro, al alter que no es él, es, a nativitate, quiera o no, gústele o no, altruista>>.

Miguel de Unamuno veía en la escolástica medieval <<mucha vida, mucha plenitud, profundísima originalidad>> Y, al recordar al Doctor Sutil, escribe con vivacidad y espontaneidad: <<¡Profundísimo revolucionario Duns Escoto! ¡Maravilloso libertador del espíritu!>>.

M. Heidegger, en su *Habilitationsschrift*, considera al maestro franciscano como <<el más agudo de los medievales>>.

Sobre este tema, cfr. J. A. MERINO, Juan Duns Escoto, cit. 88 ss. Ag.

2.2 Si el amor es la estructura ontológica de la naturaleza divina, Dios no sólo se ama, “sino que quiere ser amado por otro que esté fuera de Él”. Ese amante adecuado es Cristo que, siendo hombre perfecto, subsiste ontológicamente en la persona divina del Verbo. Por eso, Dios “prevé la unión de aquella naturaleza, que lo debe amar sumamente, aun en el caso que ninguno hubiera pecado”.

En Cristo, Dios encuentra el amante adecuado y perfecto, su supremo glorificador y quien lleva a plenitud la finalidad de la creación.⁵⁸⁸

Cristo no sólo ha sido previsto con todos los elegidos, antes de la creación del mundo, sino que, entre todos los seres, ha sido el primer amado y elegido. <<El que quiere un orden perfecto primeramente debe querer aquello que está más cerca del fin>>. Por tanto, <<entre los predestinados, para los que Dios quiere la gloria, si desea ser ordenado, deberá desearla, en primer lugar, para aquél que él quiere que esté más cerca del fin; deberá, pues, quererla para el alma de Cristo antes que para cualquier otra alma>>. Escoto ve y contempla a Cristo como un ser privilegiado no condicionado, sino libre absolutamente; no motivado por el pecado, sino por la gloria máxima de Dios.

Él no es el último entre las criaturas, sino el primero. Es el vértice de la creación porque es la cabeza de todos los seres creados. Cristo es fruto y producto de la total liberalidad del Padre; y la encarnación del Verbo <<hay que atribuirla únicamente a la misericordia y bondad divinas>>.

Es totalmente impensable e incomprensible que el proyecto de Dios sobre el mundo fracase por culpa del hombre, pues el ser infinito tiene ilimitados recursos para realizar la finalidad de la creación. Si Dios quiere que un hombre garantice realmente su total glorificación, lo debe hacer partícipe de lo que él mismo es, predestinándolo desde toda la eternidad, y y sin ser condicionado por la aventuras humanas. (Escoto, p. 145).

Según Escoto Jesucristo es ese hombre privilegiado, y el único que es capaz de realizar plenamente la voluntad divina. Esto presupone: a. La predestinación de Cristo hombre a la gloria y a la unión con el Verbo está incluida necesariamente en el mismo proyecto eterno por el que Dios decide libremente, y por amor, el orden actual de toda la economía divina; b. La decisión de la encarnación y de la predestinación del hombre Jesús a la misma unión hipostática con el Verbo es totalmente absoluta e incondicionada, en cuanto al hecho, y precede a cualquier otra determinación ad extra en la mente divina; c. la predestinación de Cristo hombre ha sido querida por el mismo fin propuesto por Dios en su actuar hacia afuera, que es su misma glorificación.⁵⁸⁹

El universo material, en la escala gradual y perceptiva de los seres, tiene su máxima expresión en el hombre que, a su vez, lleva en sí el impulso de encontrarse y completarse con el hombre auténticamente perfecto, que es el Cristo, síntesis de lo divino y de lo humano, puente entre Dios y el hombre. La razón total de la unidad del hombre libre y, por consiguiente, de toda la naturaleza, se basa en que el hombre es el fin de la naturaleza entera, el cual fue concluido en Cristo, dado que su alma y su cuerpo

⁵⁸⁸ Al acentuar la primacía del amor y de la voluntad libre de Dios, Escoto no pretende rebajar la importancia de la racionalidad divina, ya que en el ser divino todo es totalidad, armonía y expresión conjunta, y quiere todo de un modo racionalísimo y ordenadísimo. Es falsa la acusación del voluntarismo irracional y de fideísmo atribuida a Escoto. La armonía y el orden intratrinitarios serán proyectados e implantados en el universo de la creación.

En la jerarquía de los seres, se aspira a la perfección más elevada, del inferior al superior, al supremo, hasta concluir en el hombre privilegiado, que es Cristo, hacia el cual se orienta todo el universo y, a través de él, se vincula a Dios.

⁵⁸⁹ Report. Par III, d.7, q.4, n.5 (ed. Vivès XXIII, 303. Ord. III, d.7, q.3, n.38 (IX-294). Véase sobre ese tema central de la teología de Scoto, HERCEBES, Place du Christ dans le plan de la création selon le B. Jean Duns Scoto; La France franciscaine 19 (1963), 38.

poseen una excelencia sobre todas las almas y sobre todos los cuerpos. He aquí el fin particular de esta naturaleza, es decir, el hombre bendito>>.590

Esta metafísica del amor sustenta una ontología de la participación comunitaria y es el fundamento de una antropología abierta y relacional, con inevitables repercusiones vinculantes en la sociedad, en la naturaleza y en todos los seres que la integran.

2.3 María supera en perfección todo el amor que las simples criaturas pueden dar a Dios. Ella da a Dios, como respuesta, el vértice supremo e insuperado de ese amor creado que pedía en reciprocidad el Amor increado.

Fueron los otros teólogos de la escuela franciscana los que explicitaron el papel de María en ese vértice insuperable de la glorificación de Dios que es el alma de Cristo, en especial S. Maximiliano Kolbe.⁵⁹¹ El argumenta que la predestinación por Dios “uno eodemque decreto” de la Encarnación del Verbo en el Seno de la Inmaculada, tiene como fin recapitular todo en Cristo como Rey y Cabeza del Universo creado centro y fin de la creación. Pero tal decreto no puede ser concebido después de la previsión del pecado, sino independientemente de él, porque Dios, que es Amor, ha creado el mundo por amor con vistas a que hubiera seres racionales capaces de devolverle amor libremente perfeccionándose y haciéndose más semejantes a Él, con el amor (“Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei”).

María supera en perfección todo el amor que las simples criaturas pueden dar a Dios. Ella da a Dios, como respuesta, el vértice supremo e insuperado de ese amor que pedía en reciprocidad, y por consiguiente todas las criaturas, han sido queridas y amadas por Dios en relación a María.

El Espíritu Santo es todo el Amor de la Trinidad, y en María, su Esposa, se compendia todo el amor que la creación puede dar a Dios en retorno. Ella responde con plenitud al amor increado. Así, en esa unión del Amor increado con el amor creado que se da en el corazón de la Inmaculada se alcanza el vértice del amor que intenta Dios como fin supremo -indisociable de la manifestación de su gloria- que no puede estar condicionado por el pecado. Por eso todas las criaturas han sido queridas y amadas por Dios en relación a la Inmaculada, la cual es -subordinadamente a su Hijo- el vértice: el centro y el fin de la creación. Esta intuición atraviesa la teología franciscana, especialmente en S. Maximiliano Kolbe -que la llama “la ley de acción y reacción-, que canta al a la Inmaculada: “Por ti Dios ha creado el mundo. Por ti Dios me ha llamado también a mi a la existencia (SK, III, p. 716).⁵⁹²

San Maximiliano y ya antes S. Bernardino de Siena y San Lorenzo de Brindisi saca todas las consecuencias del primado absoluto de Jesús y María antes de la previsión del pecado, que el beato Juan Duns Scoto no tuvo en cuenta. Según el Doctor sutil, María fue preservada sólo de las consecuencias del débito de contraer el pecado que la afectaba en tanto que descendía de Adán. Pero si la gracia de los ángeles y de la justicia original de nuestros primeros padres -que fueron creados teniendo a María como

590 De rerum princ. Q.9, a.2, sec. 4 (ed. Vives IV, 435-436)

591 Sobre este tema es muy ilustrativo el estudio del P. L' IAMARRONE sobre la Corredención en San Maximiliano KOLBE, en el vol. II de AA. VV., Maria Corredentrice. Storia e Teologia

592 Así describe poéticamente un alma contemplativa inspirada por Dios cuyos escritos ha estudiado con admiración G. M. Roschini la sabiduría creadora de Dios en su llamada a la existencia de las criaturas. G. M. ROSCHINI, Nuestra Señora en los escritos de María Valtorta, ed. Italiana, Pisani 1973, p. 51. <<Yo te miro (Dios Padre a la Inmaculada) y comunico el azul de tus ojos al mar y al firmamento, el color de tus cabellos al grano santo, tu candor al lirio y el color rosado, como este tu cutis de seda, a la rosa; copio las perlas de tus dientes diminutos, hago las dulces fresas contemplando tu boca; pongo a los ruiseñores en su garganta tus notas y a las tórtolas tu llanto. Y, leyendo tus futuros pensamientos y oyendo los latidos de tu corazón tengo la norma para crear (...)>>.

modelo principio y fin- deriva de la plenitud de gracia que le fue otorgada por los méritos previstos de su Hijo en el Sacrificio de la Cruz, debía preservarla no sólo del pecado, sino de la misma ley del débito de contraerlo que deriva de la privación del estado de justicia original. Adán era cabeza física, pero no espiritual de María, pero la gracia adámica deriva de la “Llena de gracia”.

3. EXPLICITACIÓN ACTUAL DE LAS INTUICIONES DE ESCOTO, CUANDO SE ACERCA “EL TIEMPO DE JOSÉ”.

Pero estaba reservado a estos tiempos la plena explicitación de la función central de San José, siempre asociado a Jesús y a María en el plan divino de la salvación. Esta, tal y como aparece en la madura expresión del Magisterio de Juan Pablo II, se puede y se debe descubrir en una hermenéutica de la Escritura que ponga de relieve –o explicita– el sentido que el conocido escriturista y mariólogo padre Artola llama “pleno inclusivo”, implícito en numerosos pasajes bíblicos –históricos, proféticos y sapienciales– en especial, como hicieron los Padres respecto a María, la nueva Eva, en los textos paulinos sobre el nuevo Adán; leídos en la perspectiva del Protoevangelio (la reina de las profecías, que compendia toda la historia del mundo en un versículo), y de Gal 4, 4, a la luz del paralelismo bíblico, la unidad de la Escritura y de su sentido espiritual típico.

Esta exégesis de origen patrístico, fundada en el paralelismo bíblico y la analogía de la fe permite descubrir en el sentido “pleno inclusivo” de muchos textos bíblicos, leídos en clave mariana, una lectura –por analogía de participación– en clave josefina. A ello invitan algunas tipologías –como la de José de Egipto– que la tradición refiere a José, por su gran poder ante el Faraón (“tú serás quien gobierne mi casa. Sólo por el trono seré mayor que tú” (Gn 41, 40)), para lograr abundancia de dones, que evoca el poderoso patrocinio de S. José para que nunca falte a la Iglesia el Pan de la Palabra y el Pan de vida. “Id a José y haced lo que él os diga”. Así lo hace el Magisterio desde Pío IX (Cfr. *in*clitum Patriarcam, que nombra a San José Patrono de la Iglesia (8–XII–1870) Es evidente la referencia al poder de intercesión de María en Caná, que usa exactamente las mismas palabras (Jn 2, 3).

Lo que se ha escrito refiriéndose a María, podemos también afirmarlo de José: el llamado silencio de la Escritura deja de ser tal –dice acertadamente F. Canals– para quien estudia los textos bíblicos referidos al Santo Patriarca con esta perspectiva histórico salvífica según la unidad de toda la Escritura y la analogía de la fe. (Cfr. CEC 112–114). En esta lectura de la revelación bíblica, de antigua raigambre en la tradición patrística, aparece la Familia de Nazaret como la piedra angular en el decreto salvífico de Dios de ambos testamentos, por el que se manifiesta a sí mismo –el misterio de Dios Trino– y da a conocer el misterio de su voluntad salvífica, que tiene su vértice, cuando llega la plenitud de los tiempos, en la Encarnación redentora de Verbo acogido en el seno de María y en la casa de José.⁵⁹³

593 M. ARTOLA, El pecado por Eva y la salvación por María, “Estudios Marianos” 70 (2004), 17–37. El A. descubre en la tipología del nuevo Adán (Rm 5, 12–21 y 1 Cor 15, 22, 25) a la luz de la unidad dual de Adán y Eva –anunciada por Gn 1, 26–27 y Gn 2, 23–24– sin excluir aquellos análisis histórico literarios, en la comisión del acto pecaminoso primario. Así lo convinieron espontáneamente los antiguos Padres griegos, al descubrir una implícita inclusión de María, nueva Eva, por analogía de participación en una exégesis personalista dual e inclusiva.

T. STRAMARE en, *Vangelo della Vita Nascosta de Gesù*, Bornato in Franciacorta 1998, 78, escribe: “Mientras en el pasado los escrituristas sometían el texto a análisis filológicos y a la crítica histórica, actualmente se pone mucha más atención a otros aspectos, como son el ambiente judeo-cristiano, la forma literaria, la distinción entre la redacción y la tradición, el análisis semántico, y de modo especial se presta muchísima más atención a los llamados «citados de ejecución o de realización», sobre

3.1 José, padre virginal y mesiánico de Cristo y Padre y señor de su cuerpo místico, la Iglesia del Verbo encarnado en el seno virginal de María en la casa de José.

El P. Enrique Llamas ha observado que “el matrimonio de José y María –principio fundamental de la Josefología- no ha despertado grande interés entre los teólogos, ni en la época antigua, ni en la moderna. Ha sido considerado como un tema ‘tabú’, por temor a empañar la limpia virginidad de la Madre del Hijo de Dios, o por miedo a suscitar cuestiones, que dificultasen la comprensión o la fe en la maternidad divino virginal. Desde la época patrística y desde San Jerónimo han existido estas cautelas”.⁵⁹⁴ Se comprende que Escoto no tratara “expresis verbis” de este delicado tema. “San Agustín –continúa el P. Llamas- resolvió el problema con unas frases de antología, afirmando la realidad del matrimonio en sí, por el consentimiento de los esposos, por su fidelidad y por el fruto virginal, el Hijo nacido no del matrimonio, pero sí dentro de él”. José es el padre virginal de Jesús: “tanto más padre, cuanto más casta fue su paternidad” en virtud de la fe y de la caridad.

Escoto -como Santo Tomás de Aquino (III pars, q. 29, a. 2)- se acogió a esta solución del Obispo de Hipona, que se convirtió a lo largo de todos los siglos en un tópico, tratado de un modo un poco aséptico, en el aspecto intelectual, preocupados los autores por evitar los contagios con problemas de sexualidad, y por mantener el delicado sentido virginal de dicho matrimonio. Por eso, se ha experimentado poco progreso en sus planteamientos y en su desarrollo doctrinal. F. Suárez, fundador de la mariología que tanto y tan profundamente ha escrito sobre San José, en especial de su pertenencia al orden hipostático redentor -en el ser y en el obrar-⁵⁹⁵ que le encumbra por encima de todos los santos, incluidos los Apóstoles, apenas trata de este tema. En los siglos XVII-XVIII, muy estudiados por el P. Llamas, encontramos muy pocos tratados específicos, o apartados especiales sobre el matrimonio de José y María. Algunos autores de libros generales, o de historias y Vidas de la Virgen, tratan y exponen las cuestiones especiales relativas a este matrimonio; pero las reducen a esas pocas cuestiones, y no dan una visión propiamente teológica del matrimonio, preocupados por otros temas de carácter muy secundario. Que no dejan de tener su interés.

La idea expresada por San Ildefonso: “María, siempre fiel a su Hijo y a su esposo José, fue virgen por voluntad de Dios y por voluntad del hombre” implícitamente refiere la virginidad de José a la realidad de su paternidad sobre Jesús por su libre decisión de vivir un amor esponsal a María, en la virginidad, movidos ambos por el Espíritu. En esta perspectiva se descubre la concepción y nacimiento de Jesús, como fruto de la

todo en Mateo. Habría que privilegiar entre estos últimos el sentido espiritual típico y el pleno inclusivo al que hago referencia en el texto.

⁵⁹⁴ E. LLAMAS, El matrimonio de José y María y su predestinación, Actas del simp. int. de San José, Kevelaer 2006, t. I. Reproducido como anexo en mi libro, San José, nuestro Padre y Señor. La Trinidad de la tierra. Teología y espiritualidad josefina, ed Arca de la Alianza, cit, 295-321; <http://www.joaquinferrer.es>

⁵⁹⁵ «Hay ciertos ministerios –escribe F. Suarez– que pertenecen precisamente al orden de la gracia santificante, y en este orden veo que los apóstoles llegaron a la cumbre más alta de la dignidad, y que en ella necesitaron dones de gracia (sobre todo de sabiduría y de gracia –gratis data–) superiores a los dones de los demás.

Pero hay otros ministerios rayanos con límites del orden de la unión hipostática (orden que de suyo es más perfecto, como en su lugar lo hemos dicho, tratando de la dignidad de la Madre de Dios), y en este orden está constituido, a mi ver, el ministerio de San José, bien que en él ocupa el puesto más bajo; y por esta parte aventaja a toda otra dignidad por hallarse en un orden superior». F. SUAREZ, De mysteriis vitae Christi in tertiam partem divi Thomae, tomus secundus (Alcalá 1592) disp. VIII, Secc. I. Ed. castellana en BAC, Madrid 1948.

paternidad –según el Espíritu– de José, indisociable de la virginal maternidad divina de María –según la carne y según el Espíritu– por obra del Espíritu Santo.

Esta asociación de los dos esposos debe entenderse en la perspectiva de la inseparabilidad de los Tres, en el ser y en el obrar salvífico, en jerárquica subordinación. María recibe de Jesús su privilegio de plenitud de santidad inmaculada –por perfecta redención preservativa, que tan bien supo explicar Escoto–, que la capacitaba para ser Madre de Dios –primero en su corazón y en su mente, y después en su seno (en la carne formada por el Espíritu Santo en sus virginales entrañas)– y Corredentora –ya va siendo hora de recuperar éste término, el más adecuado para expresar su cooperación inmediata y activa a la Redención de Cristo, consumada en el misterio pascual, como hizo Juan Pablo II- en la obra de la salvación, que es fundamento de su maternidad espiritual (y no al revés, como a veces se dice). A su vez José, recibe –a través de su Esposa– la plenitud de gracia que podemos llamar muy adecuadamente, paternal; que le capacitaba para su paternidad virginal mesiánica, no según la carne, sino según el Espíritu, en virtud de su incondicional respuesta silenciosa de fe, por la cual fue copartícipe con María de la constitución del ser teándrico del Redentor y –en él fundado– de su obra Redentora; tanto objetiva, desde Nazaret hasta el Calvario, como subjetiva, en su dispensación histórico salvífica hasta la Parusía. Por eso José es el Padre y Señor de la Familia de Dios que es la Iglesia, prolongación de la Familia de Nazaret, vértice del plan divino de salvación del mundo.

Estas consideraciones nos invitan a estudiar la singularidad de San José bajo el principio fundamental que –así lo pienso– estructura mejor la reflexión teológica josefina, que no es otra que la circularidad “virtuosa” de los Tres, jerárquicamente coimplicados en una unidad indisociable según un orden de dignidad.

María aceptó la elección para Madre del Hijo de Dios guiada por el amor esponsal a Dios, del cual era un reflejo por participación su amor matrimonial a su Esposo José, imagen de Dios Padre. Esa misma interpretación hace el Doctor de la Iglesia San Lorenzo de BRINDISI (OFM, cap). También el compara el matrimonio de María y José con el matrimonio espiritual de la Inmaculada con Dios.⁵⁹⁶

María aceptó la elección para Madre del Hijo de Dios guiada por el amor esponsal a Dios, del cual era un reflejo por participación su amor matrimonial a su Esposo José, imagen de Dios Padre.⁵⁹⁷ En virtud de este amor, María deseaba estar siempre y en todo “entregada a Dios”, viviendo la virginidad en el matrimonio, en comunión de amor –humano y divino a la vez, en indisoluble unión espiritual y unión de corazones– con su virginal esposo; que posibilitaba su propia virginidad.

La maternidad plenamente virginal de María tiene un doble aspecto: la total dedicación de María a su Hijo, que es Dios (lo cual está implicado en los postulados morales de la dignidad de Madre de Dios), y un aspecto de integridad corporal que tiene analogía con la generación eterna, sin corrupción, por la que el Verbo procede del Padre. Es interesante subrayar que en el concepto de virginidad de María unida a la de su Esposo José, que siguieron con plena y fiel disponibilidad el llamamiento a una profunda comunión virginal de amor matrimonial quedan así íntimamente ligadas la virginidad espiritual por la que se dan a su Hijo–Dios con corazón indiviso (cf. 1 Cor. 7, 32 ss.), y la corporal de la virginidad perpetua.

María y José se presentan a Dios, su Padre, entregándose virginalmente, cuerpo y alma, en su abandono sencillez y total a la divina inspiración desde su infancia –que tuvo

⁵⁹⁶ Cfr. Marialis, Madrid, BAC, 2004, 518 ss.

⁵⁹⁷ Esa misma interpretación hace el Doctor de la Iglesia San Lorenzo de BRINDISI (OFM, cap). También el compara el matrimonio de María y José con el matrimonio espiritual de la Inmaculada con Dios. Cfr. Marialis, Madrid, BAC, 2004, 518 ss.

presumiblemente Escoto, como vemos, la da por cierta, también José (según los escritos inspirados de almas santas como la Venerable Madre Ágreda y la M. María Cecilia Baij, cuya inspirada vida de San José, que fue editada por el Beato Ildefonso, Cardenal de Schuster⁵⁹⁸)— sin saber a dónde les conducía. He aquí la primera cooperación al don de plenitud de gracia inicial —maternal y paternal— que les otorgó Dios para el cumplimiento de sus planes salvíficos. A esta misericordia totalmente gratuita, cuando ambos conocen, en su momento, su vocación por ministerio angélico, responden abandonándose; es decir, abriéndose a todas las virtualidades de esta misericordia inicial de su llamada a la virginidad, sin querer limitarlas a su propia comprensión.⁵⁹⁹

Esta consagración en el abandono se completa al confiarle a José su secreto. También el Espíritu Santo lo iba disponiendo a él a la misma entrega virginal que a María, con vistas a la realización en el futuro de los misteriosos designios de la divina Providencia que ninguno de los dos conocían. María se liga, pues, de modo divino a José. Los dos llevan una vida común totalmente reservada a Dios, en un mutuo abandono divino, ávidos de realizar su única voluntad. Entre María y José nacerá el amor humano, el amor más grande que haya florecido nunca en esta tierra. Pero no tendrá la misma fuente ni la misma trayectoria que en los demás hombres. Normalmente se va del amor humano al amor de Dios. Aquí el orden es inverso: es Dios el primer conocido; Dios, que despierta en cada uno el amor por el otro. Ella le confesó que se había entregado al Señor y que se proponía permanecer virgen, con pleno acuerdo del que quería ser su esposo virginal.

¿Tiene fundamento bíblico el voto de virginidad?

María se ha desposado con José, siguiendo las costumbres de su tiempo y de su ambiente. Pero la aspiración de su alma se orienta por una inclinación profunda a vivir virginalmente. (I. de la Potterie. María en el misterio de la alianza, 57). Santo Tomás emplea la fórmula <<desiderium virginitatis>>. Añade, sin embargo, que, inmediatamente después de la Anunciación, María había hecho voto de virginidad, junto con José. Hay aquí un piadoso anacronismo, que ha de situarse en el marco de la piedad medieval. Pero la expresión <<desiderium virginitatis>> (<<deseo de virginidad>>) describe exactamente el sentido de María en el momento de la Anunciación. Desde el fondo de su corazón, el Espíritu Santo le había impulsado a vivir en una perspectiva virginal al tiempo que se plegaba exteriormente a las costumbres de su ambiente y de su familia (I. de la Potterie. p. 58). María se ha desposado, o más bien, se ha mostrado de acuerdo con los desposorios que le ha propuesto su tutor; pero, al mismo tiempo, abriga la convicción íntima de que los acontecimientos seguirán un curso diferente, dejándose guiar en perfecto abandono, por las operaciones y mociones del Espíritu Santo. María vive para Dios, llena de confianza. Es la actitud arquetípicamente “mariana”: un perseverar en presencia de lo incomprensible, dejándolo todo en manos de Dios. Y cuando al fin el ángel transmite su mensaje: María ha de ser Madre por obra y gracia del Espíritu Santo, su alma profunda dirá, como confirmando su previa e inquebrantable convicción: ¡De modo que era esto!>. (I. Potterie. p.59).

3. La paternidad mesiánica de San José.

Al imponerle el nombre de Jesús —en el rito de la circuncisión, que era signo de la Alianza de Dios con Abraham (cfr. Gn 17,13), que en Jesús alcanza su pleno efecto, siendo el sí de todas las promesas— José declara su paternidad legal sobre Él, y al hacerlo proclama también su misión salvadora (cfr. RC 12). Si es el Mesías Salvador, hijo de David, lo es por esa paternidad de José, en cuya virtud es constituido

⁵⁹⁸ En ella se revela que José fue guiado por sueños sobrenaturales en toda su vida -no sólo en los que relata S. Lucas- en su misión de esposo virginal de la que debía amar con amor esponsalicio.

⁵⁹⁹ M. D. PHILIPS, El misterio de María, Madrid, 1987, parte II c.1.

oficialmente, en cumplimiento de la profecía de Natán y de la Alianza con David y su casa, en la que se compendian todas las anteriores alianzas veterotestamentarias, su padre virginal y mesiánico-. Es la genealogía de José, no la de María, que pertenecía también a la casa de Aarón, de la tribu de Leví, la que constituye a Jesús en “el trono de David su padre, cuyo reino en la casa de Jacob no tendrá fin” (Lc 1, 32, 33).⁶⁰⁰ Es, pues, José, el padre mesiánico de Jesús, por haber recibido en su casa a la Madre con su Hijo, y por haberle impuesto el nombre, haciéndole así el hijo de David en el que cumplirán los vaticinios proféticos de su mesianismo real.

José, hijo de David (Mt 1,20), por su paternidad legal, transmitió a Jesús los derechos de la herencia davídica, la base jurídica para que pudiera ser el Mesías descendiente de David. Alejandro Diez Macho observa con razón que “Dios no parece haberse contentado con un entronque jurídico de la ley humana. Parece haber otorgado a José una paternidad superior a la legal por matrimonio o adopción: una paternidad que pudiéramos llamar “constitutiva” o por decreto divino. Para entender tal paternidad basta recordar que de Dios deriva toda paternidad en el cielo en el la tierra (Ef 3, 15); que Dios puede hacer de piedras hijos de Abraham, “padre de las naciones gentiles” (Rm 4, 17). Dios constituyó a José, precisamente cuando por una u otra razón intentaba declinar la paternidad legal⁶⁰¹, padre de Jesús por especial determinación del cielo: no sólo padre por derecho humano, padre legal, sino padre por constitución divina. La

⁶⁰⁰ He aquí un texto de San Agustín que ilustra de manera tan profunda como elocuente, con su peculiar estilo retórico, de gran fuerza expresiva, cuanto acabamos de exponer resumiendo esta posición: “Siendo necesario que hasta Cristo fuera copiosa la propagación en aquel pueblo, cuya densa población había de ser figura de lo que después había de realizarse con la Iglesia, tenían allí a norma tomar varias mujeres para crecimiento del pueblo, imagen anticipada del crecimiento de la Iglesia. Mas, en naciendo el que nació Rey de todas las naciones, empezó a ser tenida en honra la virginidad, y esto desde la Madre del Señor, merecedora de tener un hijo sin detrimento de su integridad. Lo mismo, pues, que su enlace con José era verdadero matrimonio, y matrimonio sin desintegridad alguna, ¿por qué, a ese modo, la castidad del esposo no habría de recibir lo que había producido la castidad de su esposa?

No le separemos porque le haya faltado la concupiscencia carnal; a mayor pureza, paternidad más genuina. La misma santa María nos lo censuraría. Porque no quiso ella anteponer su nombre a su marido, antes dijo: *Tu padre y yo te buscábamos acongojados*. No hagan, pues, los malvados murmuradores lo que no hizo la virginal esposa. Computemos por José, por ser él tan casto padre como casto marido. Por orden natural y ley divina anteponemos el varón a la mujer. Si, prescindiendo de él, damos su puesto a María, él nos dirá, y con razón: ¿Por qué me habéis quitado a mí? ¿Acaso no suben por mí o por mí bajan las generaciones? ¿Vamos a decirle: Porque no le has engendrado por obra de la carne? El nos responderá: ¿Dióle a luz acaso ella por obra de la carne? Y si obró el Espíritu Santo, para los dos obró. *Como era justo*, dice. Justo el varón, justa la mujer. El Espíritu Santo, que descansaba en la justicia de ambos, a entreambos les dio un hijo; al sexo debido concedióle darle a luz, y al marido la paternidad de lo que su esposa paría. Así, pues, el Ángel les dice a entreambos que pongan nombre al niño, lo cual declara tener uno y otro autoridad de padre y madre.

Las palabras de Ángel: *Te parirá un hijo*, corrobora incontrovertiblemente su paternidad, no carnal, sino afectiva. Así es él el padre. Sagacísimos, por ende, y sobremanera discretos se mostraron los evangelistas en computar las generaciones con referencia a él: Mateo, descendiendo de Abrahán hasta Dios. En uno el computo es ascendente, en otro es descendente; pero en ambos se hace por José. ¿Razón? Era el padre. ¿Padre? Sí; con razón tanto más sólida, cuanto más casta era su paternidad.

El Señor no es del germen de José, aún cuando tal se creyera; con todo, a la piedad y caridad de José se le dio un hijo, el nacido de la Virgen María, Hijo a la vez de Dios”. Fragmentos de los sermones 51, 20. M. L. 342–345. Edición bilingüe B.A.C. *Obras de San Agustín*.

⁶⁰¹ Son tres las hipótesis explicativas de origen patrístico de esta conducta de José: la de la *sospecha (de adulterio)* –Justino, Juan Crisóstomo, Ambrosio, Agustín, Maldonado, Fillion...–; de la *inocencia* –(la creía inocente, sin saber explicarse lo ocurrido) –Jerónimo, Lagrange, Buzo...–, y de la *reverencia (quería retirarse porque en justicia no le correspondía la obra maravillosa que había obrado Dios sin su intervención, sintiéndose indigno)* –Efrem, Eusebio, Salmerón, X. Léon Dufour, M. Kramer...–. Yo me adhiero, sin dudar, a esta última.

paternidad de José es, pues, singular. Por esa razón es también singular la filiación davídica de Jesús.⁶⁰²

“Mateo, en 1, 18–25 pretende probar que Dios mismo incorpora a Jesús en la genealogía de José, y que José acepta tal incorporación. Para eso, envía a su ángel a José pidiéndole que no dé libelo de repudio a María con la que estaba ya desposado, aunque todavía no la había llevado a su casa, rito con que se consideraba terminado en su solemnidad externa el contrato matrimonial. Le pide que no rompa, por divorcio, los esponsales (*erusin*), ya contraídos, sino que los complete con la boda solemne (*nissuin* o *liqquhin*). Dios quiere que sea el esposo de María y que no la abandone por temor a lo numinoso, a lo santo, por reverencia al misterio prodigioso operado sin concurso de José en María.

Jesús hijo de José, y José padre de Jesús; pero no sólo padre legal –padre ante la ley–, o padre nutricional –padre que provee el alimento– no sólo padre, porque José adopta a Jesús, o porque Jesús es hijo nacido en el matrimonio María–José, sino padre por constitución divina. No padre de la generación,⁶⁰³ pero sí padre del nacimiento. Con lo cual, la incorporación de Jesús en la rama de David se hace a través de José, no únicamente por adopción humana de este hombre “justo” excepcional, sino por la paternidad que Dios otorga a José sobre el hijo”.⁶⁰⁴

4. Significado soteriológico del matrimonio virginal de María y José.

Junto con la ascensión de su humanidad santísima, en Cristo está también «asumido» -subraya Escoto siguiendo la tradición de los Padres- todo lo que es humano, para divinizarlo; y -habiendo pecado- redimirlo, en particular, la familia, como primera dimensión de su existencia en la tierra (Cf. RC 21), constitutiva de la persona humana.

El hombre, en efecto, en cuanto creado a imagen de Dios, tiene estructura familiar, que refleja la gloria de Dios Uno y Tino como su imagen creada que es el fundamento de su dignidad personal. “Nuestro Dios en su misterio más íntimo, no es soledad –es Uno y Único, pero no un solitario– sino una Familia, puesto que hay en Él paternidad, filiación y la esencia de la familia que es el amor.⁶⁰⁵

La imagen de Dios en el hombre no se realizó solo –según insistía de modo recurrente Juan Pablo II en su catequesis plenamente congruente con la antropología relacional de Escoto– en su momento de soledad como persona inteligente y libre, sino sobre todo a imagen de la Comunión Trinitaria en su capacidad de amar, que le lleva a vivir en comunión. ¿Cómo no ver aquí un eco de la antropología personalista de Escoto?: Solitudo (riqueza inmanente poseída en la incomunicable y autónoma intimidad personal y relacionalidad trascendental (apertura a la comunión). Solo realiza su esencia en plenitud existiendo, con otros y para otros -como anticipa el personalismo de Escoto (solitudo-incomunicabilidad-relacionalidad-pertenencia), en una relación de don recíproco que comienza en la unión matrimonial. La imagen más perfecta de la Familia trinitaria es la Familia de Nazaret (la trinidad de la tierra) llamada a restaurar la imagen deformada por el pecado en la familia. José es el icono transparente del Padre como María lo es del Espíritu Santo y Jesús el mismo Unigénito del Padre. María y José viven la más plena comunión de personas en su unión matrimonial virginal, como la más perfecta y más profunda imagen de Dios en el ser humano. El amor esponsal de

⁶⁰² A DIEZ MACHO, *Jesucristo “Único”. La singularidad de Jesucristo*. Ed. Fe Católica, Madrid 1976, 10. A esta misma idea apunta M. KRAMER, “*Die Menschwerdung Jesse Christi nach Mattäus*” (Mt 1), en *Biblica* 45 (1964) 48. “*Es Dios mismo el que engendra al Mesías, y lo da como hijo adoptivo a la casa de David*”. Este A. no subraya, sin embargo, la paternidad mesiánica de José por constitución divina.

⁶⁰³ Se entiende según la carne, pues lo es según el espíritu en el sentido explicado.

⁶⁰⁴ Cfr. A. DIAZ MACHO, *San José, padre de Cristo*, 61,62, del libro *La historicidad de los Evangelios de la Infancia. El entorno de Jesús*. Ed. Fe Católica, Madrid 1977.

⁶⁰⁵ JUAN PABLO II, Homilía, 28–05–1979, en *Insegnamenti*, II (1979), 182.

ambos es pleno. En ellos no se ejercita la dimensión generativa, pero la dimensión de comunión se cumple de modo insospechado.

El vínculo esponsal que ya existía desde los desposorios, con el don esponsal de sí en la virginidad, fue confirmado en toda su fuerza y perfección cuando se le pidió renovar el sí del misterio de la Encarnación, tal y como estaba previsto en los designios de Dios. Su amor esponsal a María en la virginidad fue asumido al servicio de los designios salvíficos constituyéndole en cabeza del santuario del amor del hogar familiar de Nazaret, que debía acoger a Jesús para prepararle a su misión redentora bajo la guía de José, como su padre virginal y mesiánico.

La primera anunciación de María había confirmado la maternidad virginal de María y revelado que su virginidad era la condición imprescindible para su maternidad. La segunda anunciación a José no sólo preserva el matrimonio virginal, sino que les revela la fecundidad de la fe y el amor virginal de los dos esposos, que florecía en el Emmanuel anunciado por Isaías, el tallo de la raíz de Jesé que había sido confiado al amor de los dos esposos, a los cuidados paternos y maternos del matrimonio formado por María y José.

Su mutua donación en el matrimonio virginal estaba al servicio de Dios. Pero ¿Cuál era ese servicio? Ahora todo está claro. El poder divino da a ese matrimonio la dimensión que desconocía todavía: la fecundidad. José comprende, y María con él, que el Niño no le ha sido confiado solamente a ella, sino al matrimonio, a su amor. José no queda despojado de su título de esposo, que entra en el plan divino como entraba en él la virginidad de María. Va a ser el padre terrenal de Jesús, lo mismo que es realmente el esposo de María. Y por esa razón tiene que «recibir a María, su esposa».606

Desde ese momento se disipan los temores de pasar por padre del Mesías sin serlo, José se comportará como padre de Jesús que convence a todo el mundo; los evangelistas van a afirmar su paternidad con tanta firmeza como la maternidad virginal (Lc 3, 23; 4, 22; Mt 13, 55; Mc 6, 3; Jn 6, 42). José es realmente padre porque el Hijo no le ha sido dado a María sola, sino a la pareja de José y María. El hecho de que se realice por caminos desacostumbrados no cambia nada. José quiso a Jesús con un corazón más perfectamente paternal que el de cualquier padre de la tierra que haya querido a su hijo.

Aquí es importante señalar que la fecunda virginidad de María es indisoluble de la de su Esposo José. Ella es, en efecto, como dijo inspiradamente San Ildefonso, Virgen por voluntad de Dios y por voluntad de hombre, siempre fiel a Dios y a su esposo. Su libre consentimiento en obediencia de fe al designio divino de que acogiera a María y al Niño que iba a nacer, era, en efecto, esencial, por decreto divino para la Encarnación redentora del Verbo, que debía ser acogido en el seno de una familia santuario del amor, cuna y ámbito de maduración de la vida humana.607 Su aceptación con libre y silenciosa obediencia de fe al plan salvífico divino es el fundamento de su paternidad virginal y mesiánica de Jesús –padre no según la carne, sino según el Espíritu por constitución divina– está en el origen ejemplar y activo por su eficacia corredentora – subordinadamente al Redentor, que asumió la esencial dimensión familiar de la condición humana, para restablecerla según el designio originario del Creador–, tanto de la fecundidad espiritual de la virginidad cristiana como de la redención del matrimonio cristiano, llamado a ser, en su plenitud, amor conyugal según el espíritu, que domina la carne en la plena libertad del ser por la plenitud de la filiación divina tal y como estaba previsto por el plan originario de Dios “en el principio”, hasta llegar a la armonía conyugal del estado de justicia original.

⁶⁰⁶ *Ibid.*

⁶⁰⁷ J. Ferrer Arellano, *Algunas sugerencias de San Ildefonso de Toledo para la Teología josefina*,

Como observa C. Cafarra, la destrucción causada por el pecado en el cuerpo y la sexualidad humana consiste en la desintegración de éstos y la persona humana en cuanto tal, en su «degradación» a meros objetos susceptibles de cualquier uso.

«La ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad han venido por medio de Jesucristo». En esta «gracia y verdad», venidas solo a través de Cristo, la corporeidad y la sexualidad humanas son redimidas y pueden, en consecuencia, ser reconducidas a la obediencia de aquella ley prevista «al principio»,⁶⁰⁸ con la cooperación de María y José, la pareja del umbral del nuevo Testamento, preanunciada en el Antiguo: la mujer “hija de Sión”, la Mujer esposa virginal del hijo de David – pimpollo de la raíz de Jesé del Emmanuel de Isaías que le transmitió, cumpliéndose la profecía de Natán, el mesianismo real a imponerle el nombre en el rito de la Circuncisión-, por medio de la cual la santidad de esparce por toda la tierra, anulando la fuente del mal –destructora de la familia- que inunda el mundo por el pecado de la primera pareja (S. Ireneo, cit. en RC, 7).

REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

La exposición que hace Escoto del matrimonio virginal, a la luz de su metafísica personalista y relacional, y de su teología del Primaado de Cristo predestinado de modo absoluto -“ante praevisa peccata”- a su principio, centro, vértice y meta de las obras “ad extra” de Dios, conduce a esta conclusión:

El consentimiento de María a la Encarnación del Verbo en su Seno -en el “fiat de Nazaqret-, y el silencioso consentimiento subsiguiente de José –subordinado y dependiente del de su Esposa y Madre en el Espíritu- a acoger a la Madre y su Hijo en su casa –que le constituyó padre virginal y mesiánico de Jesús, haciendo del santo Patriarca, como cabeza de la sagrada Familia, depositario del misterio escondido desde los siglos en Dios-, son los dos primeros actos de fe cristiana que inauguran la nueva alianza consumada en la Pascua. No son primeros sólo en el tiempo , sino principio activo y ejemplar de todos los actos de fe que, de generación en generación, serán el fundamento de la vida sobrenatural de la Iglesia, edificada sobre la fe apostólica, hecha posible por el valor corredentor de la vida de fe de los Esposos de Nazaret.

La Iglesia –la familia de los hijos de Dios en Cristo, primogénito entre muchos hermanos-, es prolongación de la Familia de Nazaret constituida por aquellos primeros actos de fe, de María, aurora del Sol de Justicia –cuando “al encanto de sus palabras virginales”el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros- y de José -sin palabras- poniendo por obra el mandato de Dios, que trajeron al mundo la salvación. “Gracias Madre. Con esa palabra tuya –Fiat- nos has hecho hermanos de Dios y herederos de Cielo”. (Camino 345). Una análoga gratitud le es debida, sin duda, a José. Por eso es el Padre y Señor de la Iglesia, que nació del Costado abierto de Cristo con la cooperación de la Inmaculada corredentora y de José, que culmina en el Sacrificio del Calvario, activamente presente en la Eucaristía para aplicar swus frutos. De la misteriosa presencia salvífica de los tres Corazones unidos de Jesús, María y José, brota el agua viva del Espíritu del que vive la Iglesia hasta su consumación escatológica en la Parusía del Señor.⁶⁰⁹

⁶⁰⁸ “Si no fuese por el fomes no se alabaría la virginidad por encima de la paternidad que hace al hombre más semejante a Dios en cuanto el hombre mediante ella procede del hombre como Dios de Dios por origen natural y vital”. S. Th., I, 93, 3c. Cf. C. CAFARRA, *Sexualidad a la luz de la antropología y de la Biblia*, Madrid, 3ª ed. 1992, 45 ss

⁶⁰⁹J. FERRER ARELLANO, *Los Tres Corazones unidos de Jesús, María y José, la Trinidad de la Tierra, imagen perfecta de la Trinidad del Cielo y camino de retorno salvífico al corazón del Padre*, Acta del Congreso de Barcelona, Junio 2007. "Cor Iesu Fons vitae". www.joaquinferrer.es

ÍNDICE GENERAL

RELIGIÓN REVELACIÓN Y FE

Escritos de Teología fundamental. Los preámbulos de la fe

PARTE I

RELIGION Y REVELACIÓN.

INTRODUCCIÓN

CAPÍTULO I

LOS SIETE TIPOS DE SABER HUMANO ACERCA DE DIOS. NATURALES Y SOBRENATURALES. ITRAMUNDANOS Y METEMUNDANO. DISTINCIÓN Y NEXO.

1. Descripción
2. Nexos
3. El conocimiento por connaturalidad:
 - a) de Dios como fundamento y
 - b) de la credibilidad del testigo.

CAPÍTULO II

EL HOMBRE ES NATURALMENTE RELIGIOSO

1 EL FENÓMENO RELIGIOSO.

- 1-1 Etimología.
- 1.2 En el uso del nombre que registra el legado histórico de la tradición filosófica y teológica, la palabra religión designa dimensiones diversas relacionadas intrínsecamente entre sí de modo tal que se justifica el uso analógico del mismo término.

2. .NOCIÓN DE RELIGIÓN

3. FORMAS ESPÚREAS DE RELIGIÓN.

CAPÍTULO III

LA DIMENSIÓN RELIGIOSA CONSTITUTIVA DEL HOMBRE, FUNDAMENTO DE LAS RELIGIONES HISTÓRICAS.

SU DOBLE NIVEL NOÉTICO Y ONTOLÓGICO.

INTERPRETACIONES REDUCTIVAS DEL HECHO RELIGIOSO.

CAPÍTULO IV

LA NOTICIA ORIGINARIA DE DIOS DE LA QUE EMERGE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA.

- 1.El conocimiento originario de Dios cuasi intuitivo por connaturalidad.
2. La pregunta por el sentido de la vida humana, en cuanto dispone a la experiencia religiosa propiamente dicha.
- 3.. Estructura antropológica de la experiencia religiosa. Sus caracter radicalmente intelectual, de totalidad y de progreso dinámico ilimitado.

CAPÍTULO V

LA METAFÍSICA IMPLÍCITA EN LA NOTICIA ORIGINARIA DE DIOS EN RELACIÓN CON LA TEODICEA FILOSÓFICA.

EXCURSUS

RELIGIÓN CULTURAY TRADICIÓN

CAPÍTULO VI

EXPERIENCIA RELIGIOSA CONNATURAL AL HOMBRE Y DIVERSIDAD DE RELIGIONES.

1. ENSAYOS TIPOLOGICOS DE RASGOS COMUNES -EN FUNCIÓN DE DISTINTOS FACTORES EXPLICATIVOS- DE ESA INMENSA VARIEDAD DE TRADICIONES RELIGIOSAS.

1.1 Las cuatro constantes Mm. Guerra).

1.2.Tipología fundada en las diversas vías de expresión de la experiencia religiosa fundada en la religación (x. Zubiri)..

1. Politeísmo
2. Panteísmo
3. Dualismo

4. Monoteísmo trascendente.

1.3 Otros criterios de tipificación

2 RELACIÓN ENTRE LAS RELIGIONES PAGANAS Y EL CRISTIANISMO.

CAPÍTULO VII

OBEDIENCIA DE LA FE EN LA REVELACION: SU DOBLE DIMENSION PERSONAL Y ECLESIAL.

I- LA FE TIENE UNA DOBLE DIMENSIÓN, EN MUTUA E INDISOCIABLE IMPLICACIÓN: PERSONAL Y COMUNITARIA-ECLESIAL.

II. DIMENSIÓN PERSONAL DE LA FE.

- 1- Naturaleza y propiedades del acto personal de fe.
- 2- El objeto de la fe.
3. La fe en cuanto don sobrenatural que se ordena a la Salvación, si esta vivificada por la caridad, merece un continuo "aumento de gracia y premio de la vida eterna".
- 4- Estructura del acto de fe. Credibilidad y credendidad. Demonstratio christiana y eclesiológica (signum levatum in nationibus).
- 4- El hábito infuso de la fe, como luminosa oscuridad..
- 5- Sublimidad del conocimiento sapiencial que otorga la fe.

II. NECESARIA MEDIACIÓN DE LA IGLESIA, MADRE Y MAESTRA, EN LA INFUSIÓN, ORIENTACIÓN Y AUMENTO DE LA FE.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

CAPÍTULO VIII

NEXO ENTRE RELIGIÓN Y REVELACIÓN.

I EPISTEMOLOGÍA DE LOS SIGNOS DE CREDIBILIDAD.

1.1 El conocimiento por connaturalidad de la credibilidad del testigo y la demostración científica de la misma. Distinción y complementariedad.

1.2.El deseo natural de ver a Dios es condicional e ineficaz: la visión inmediata de Dios supera la natural capacidad cognoscitiva del alma humana y de cualquier creaturacreado o creable. Es, pues, sobrenatural y necesita ser elevada y confortada la inteligencia por la luz de la gloria. El problema del sobrenatural planteado por H. de Lubac

2 .CRISTO VENIDO EN LA CARNE, MUERTO Y RESUCITADO, ACREDITACIÓN SUPREMA DE LA REVELACIÓN DIVINA EN EL QUE CONVERGEN TODOS OTROS SIGNOS DE CREDIBILIDAD, Y DOGMA FUNDAMENTAL EN EL QUE SE RECAPITULAN TODOS LOS MISTERIOS DEL CRISTIANISMO.

3..LOS MILAGROS FÍSICOS, INTELECTUALES (VATICINIOS PROFÉTICOS) Y MORALES, COMO SIGNOS DE RESURRECCIÓN, EN TANTO QUE SE ORDENAN EN LA INTENCIÓN DEL PLAN SALVÍFICO DE DIOS A ACEPTAR EL SIGNO POR EXCELENCIA: EL SIGNO DE JONÁS- VÉRTICE Y RECAPITULACIÓN DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN.

CAPÍTULO IX

APTITUD DEL PENSAMIENTO Y EL LENGUAJE HUMANOS, CULTURAL E HISTÓRICAMENTE CONDICIONADOS, PARA EL "INTELLECTUS FIDEI", SEGÚN LA ENCÍCLICA "FIDES ET RATIO".

1. APTITUD DEL LENGUAJE HUMANO PARA EL "INTELLECTUS FIDEI"
2. LA DEFORMACIÓN DEL CIENTIFISMO DE LOS "SABIOS ESCLUSIVOS".
3. LENGUAJE, METAFÍSICA Y RELIGIÓN.

ANEXO

DON DE LENGUAS Y TEOLOGÍA DEL TRABAJO EN LA PREDICACIÓN DEL FUNDADOR DEL OPUS DEI, SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ.

EXCURSUS

APERTURA CRECIENTE A DIOS Y A LA FE EN LA FILOSOFÍA ANALÍTICA
ANGLOSAJONA610

INTRODUCCIÓN

- 1.FILOSOFÍA ANALÍTICA DE LA RELIGIÓN.
- 2.EPISTEMOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO POR TESTIMONIO. EL SEGUNDO WITTGENSTEIN DE SU MAGISTERIO EN CAMBRIDGE.
- 3.EVALUACIÓN

PARTE II

LAS DIVERSAS FORMAS DE NEGACIÓN DE DIOS.

CAPÍTULO I.

ATEÍSMO Y RELIGIÓN.

1. ANTROPOLOGÍA DEL ATEÍSMO.
2. CARACTERÍSTICAS DEL ATEÍSMO POSTCRISTIANO.
3. ETIOLOGÍA Y TIPOLOGÍA DE LAS ACTITUDES PERSONALES ATEAS. DESCRIPCIÓN Y NEXO.
4. RELACIÓN DINÁMICA DESCENDENTE DE LAS SEIS FORMAS DE NEGACIÓN DE DIOS.

CONCLUSIONES.

CAPÍTULO II.

ÉTICA, RELIGIÓN Y ATEÍSMO-

1 ¿ÉTICA SIN RELIGIÓN?

- 1.1 El derecho natural en la historia de la teología protestante.
- 1.2 La moralización del derecho positivo estatal en la teología dialéctica del postnazismo. Diversas escuelas Teología del derecho: las “Weisungen” (Erik Wolf).
- 1.3 Hans Kelsen: “Grundnorm” y Ley eterna.

RELIGIÓN, REVELACIÓN JUDEOCRISTIANA Y ATEÍSMO

LA MORAL LAICA ATEA COMO RELIGIÓN INMANENTISTA POSTCRISTIANA.

ETIOLOGÍA DEL HUMANISMO ÉTICO ATEO

- a) Fundamento antropológico-metafísico.
- b) Origen y desarrollo histórico del relativismo antropocéntrico ateo postilustrado. De Lutero al nihilismo de F. Nietzsche.
- c) Reflexiones conclusivas.

CAPÍTULO III

EVOLUCIÓN Y CREACIÓN (1)

1. HIPÓTESIS TEOLÓGICAS SOBRE EL ORIGEN DEL HOMBRE.
2. EXCURSUS SOBRE EL POLIGENISMO
3. CREACIÓN INMEDIATA DEL ALMA PARA “ESTE CUERPO”. ESTADO DE JUSTICIA ORIGINAL, PECADO DE LOS ORÍGENES, ORIGINAL Y ORIGINADO. EL DOGMA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN, FARO DE LUZ ORIENTADORA PARA LAS CIENCIAS DE LOS ORÍGENES.
4. PECADO DEL MUNDO Y PECADO ORIGINAL.

CAPÍTULO IV

EVOLUCIÓN Y CREACIÓN (I1)

EL EVOLUCIONISMO ANTICREACIONISTA, NUEVA RELIGIÓN INMANENTISTA, MODERNA VERSIÓN DE LA ANTIGUA GNOSIS.

INTRODUCCIÓN.

1. CIENCIA, FILOSOFÍA Y REVELACIÓN BÍBLICA.
2. EL EVOLUCIONISMO TRANSFORMISTA, DOGMA FUNDAMENTAL DE UNA NUEVA RELIGIÓN LIBERADA QUE SUSTITUYE LAS ESCRITURAS DE LOS AUTORES BÍBLICOS.
3. EVOLUCIONISMO Y GNOSIS.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

CAPÍTULO V

EVOLUCIÓN Y CREACIÓN (I1I)

EVOLUCIÓN Y CREACIÓN. ¿TIENE FUNDAMENTO CIENTÍFICO EL EVOLUCIONISMO TRANSFORMISTA DARWINIANO?

INTRODUCCIÓN (Sumario).

I. EL EVOLUCIONISMO TRANSFORMISTA DARWINIANO.
NEODARWINISMO

II. CIENCIA, FILOSOFÍA Y FE REVELADA.

III. LA EMERGENCIA DE LO NUEVO EN EL PROCESO DE APARICIÓN DE LA VIDA (BIOSFERA) Y DEL HOMBRE (NOOSFERA) -“NOVITAS ESSENDI”- POSTULA LA CREACIÓN.

1. Del big-bang a la estabilización de la materia.
2. La emergencia de la vida: vitalización de la materia estabilizada (biofera).
3. Mentalización de la materia vitalizada (noosfera). El origen del hombre.

IV. OBJECIONES A LA EVOLUCIÓN DARWINISTA

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

EXCURSUS BÍBLICO.

LA LUMINOSA RACIONALIDAD DEL RELATO BÍBLICO DE LA CREACIÓN.
ANEXO
ORIENTACIONES DEL MAGISTERIO ECLESIAÍSTICO

- 1 Sobre la relación entre ciencias humanas y revelación bíblica en general.
- 2 Intervenciones magisteriales sobre el evolucionismo y el poligenismo de Pío XII hasta nuestros días.

III PARTE

ANTROPOLOGIA ILUMINADA POR LA RAZÓN NATURAL COMO “PRAEBULUM FIDEI”

CAPÍTULO I

RELIGACIÓN Y LIBERTAD. LAS DIMENSIONES DE LA LIBERTAD PERSONAL DEL HOMBRE.

INTRODUCCIÓN

1. GRADOS DE VIDA. EL HOMBRE ES SUPERIOR A SU ESPECIE.

2. LAS DIMENSIONES DE LA LIBERTAD PERSONAL DEL HOMBRE.

a. Libertad constitutiva de la persona: el respecto creatural -religación ontológica, de origen y fin, a Dios Creador, por el que participa “en propio” de la perfección trascendental de ser en un único orden de participación.

b) Libertad trascendental, noética—volitiva.

c) Libertad de arbitrio de la voluntad deliberada: “voluntas ut ratio”.

d) Libertad moral, al que las otras dimensiones de la misma se ordenan como a su fin. Su carácter perfectivo o cuasi-creador, en una doble y complementario nivel: moral y técnico artístico.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

CAPÍTULO II

ANTROPOLOGÍA PERSONALISTA SUBYACENTE EN LA BIBLIA.

1. “Distinctum subsistens”: inmanencia.
2. “Relatio”: trascendencia.

3. “Subsistens respectivum”. La persona como sustancia relacional o inmanencia trascendente, imagen de Dios Uno y Trino.

3.1. Dimensiones de la coexistencialidad constitutiva de la persona humana. Ser-por, ser-con, ser-para.

3.2. Persona masculina-persona femenina. Unidualidad ternaria.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

EXCURSUS I

EL HOMBRE -Y SUS DIMENSIONES ESENCIALES, FAMILIAR, LABORAL, ÉTICA, CULTURAL, ETC...- ES SUPERIOR A LA ESPECIE POR SU DIGNIDAD PERSONAL, EN TANTO QUE ESPÍRITU ENCARNADO, DOTADO DE INTELIGENCIA Y LIBRE VOLUNTAD.

EXCURSUS II

LAS TRES DIMENSIONES DEL ALMA HUMANA, UNA Y ÚNICA COMO “FORMA CORPORIS”. LA DORMICIÓN DE MARÍA COMO MUERTE EXTÁTICA.

CAPÍTULO III

LA IMAGEN DE DIOS COMO FAMILIA TRINITARIA EN LA PERSONA HUMANA, VARÓN Y MUJER. (CONCLUSIÓN TEOLÓGICAMENTE CIERTA DE AFIRMACIONES DE LA ESCRITURA LEÍDAS A LA LUZ DE LA TRADICIÓN PATRÍSTICA, EN EL MAGISTERIO DEL BEATO JUAN PABLO II.

(Extraordinario legado doctrinal a la Iglesia sobre la teología del cuerpo y su significado esponsalicio. providencial antídoto contra la corrosiva ideología del género y el feminismo radical).

ANEXO

EL MATRIMONIO VIRGINAL DE MARÍA Y JOSÉ SEGÚN EL BEATO JUAN DUNS ESCOTO.

INTRODUCCIÓN.

1 ENSEÑANZA EXPLÍCITA DE ESCOTO EN SUS LECCIONES ESCOLÁSTICAS

UNIVERSITARIAS SOBRE EL MATRIMONIO VIRGINAL DE MARÍA Y JOSÉ.

2. SUGERENCIAS DE ULTERIORES DESARROLLOS A LA LUZ DEL DINAMISMO DE SU PENSAMIENTO PRESENTE EN LA ESCUELA FRANCISCANA.

2.1 Valoración del del individuo y de la libertad humana en el personalismo relacional de Escoto. La persona como *Solitudo y relación*.

2.2 Si el amor es la estructura ontológica de la Naturaleza divina, Dios no sólo se ama, “sino que quiere ser amado por otro que esté fuera de Él”. Ese amante adecuado es Cristo que, siendo hombre perfecto, subsiste ontológicamente en la persona divina del Verbo. Por eso, Dios “prevé la unión de aquella naturaleza, que lo debe amar sumamente, aun en el caso que ninguno hubiera pecado”.

2.3 María supera en perfección todo el amor que las simples criaturas pueden dar a Dios. Ella da a Dios, como respuesta, el vértice supremo e insuperado de ese Amor creado que pedía en reciprocidad el Amor increado.

3. EXPLICITACIÓN ACTUAL DE LAS INTUICIONES DE ESCOTO, A LA LUZ LA “REDEMPTORIS CUSTOS”, CUANDO SE ACERCA “EL TIEMPO DE JOSÉ”.

1. José, Padre virginal y mesiánico de Cristo y Padre y señor de su cuerpo místico, la Iglesia del Verbo encarnado en el seno virginal de María en la Casa –el hogar familiar- de José- con el libre consentimiento de ambos esposos.

2 ¿Tiene fundamento bíblico el voto de virginidad?

3. La paternidad mesiánica de San José.

4. Significado soteriológico del matrimonio virginal de María y José.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS.

,

ÍNDICE GENERAL