

¿NUEVO DIOS A LA VISTA?

Acabo de dar una conferencia en Gijón sobre este tema, y por seguir los consejos de sus organizadores dejé de exponer todo mi pensamiento. Por eso lo hago ahora.

El gran problema de nuestro tiempo, el más visible y aparente, es la incredulidad. Ayer fue el ateísmo o la arreligiosidad de unos pocos; hoy es este un fenómeno sociológico, amplio y masivo en grandes zonas de nuestro planeta (un tercio del mismo o más).

Y en este fenómeno, que parece dividir a la Humanidad en creyentes y no creyentes (como los niños hacen con las películas del Oeste señalando al bueno y al malo), hay una experiencia previa que algunos investigadores de la religión, como N. Micklem, han subrayado: «El concepto de lo sagrado es más amplio que el de religión. La búsqueda desinteresada de la verdad, de la ética, del arte y de la religión tienen por igual su origen en este sentido de lo sagrado. El marxista ateo que da su vida en aras del ideal altruista de una sociedad sin clases, el hombre de ciencia que prefiere sufrir persecución antes que profanar la verdad, el artista menesteroso que prefiere morir con tal de no faltar al servicio de la belleza, no son en un sentido estricto hombres religiosos; pero todos son ejemplo de ese sentido humano de lo sagrado que es también el distintivo de la religión». (N. Micklem: *La Religión*. Ed. Fondo Cultura Econ., México.)

Apreciación que —cuidando de no entender mal la palabra «revolución» identificándola con violencia— coincide con la del profesor marxista Lombardo Radice cuando afirma: «En el compromiso revolucionario, sobre todo en sus momentos más solemnes, hay sin duda un "estado de gracia" que podemos convenir en llamar "experiencia religiosa". Este estado de gracia puede quizá... considerarse incluso como la nota psicológica fundamental de toda experiencia religiosa, sean cuales fueren sus presupuestos teóricos». (L. Lombardo Radice, en *El riesgo de la experiencia religiosa*. Ed. Marova, Madrid.)

Distingue además Lombardo Radice entre cristianismo y las demás religiones, en las cuales esta experiencia está generalmente prostituida, y por eso resulta alienante: «Voy convenciéndome —dice— cada vez más de un hecho; no habría que hablar de religión, sino de cristianismo...; el hombre del cristianismo no es objeto de una providencia extraña a él, es algo distinto, es un ser en el cual se ha encarnado lo absoluto. Todo ello da al cristianismo una posición totalmente particular... Un humanismo cristiano puede ser perfectamente apreciado por mí, que soy ateo... La religión puede convertirse en el opio del pueblo, pero, ¿tiene que ser el opio del pueblo? La respuesta que dan los marxistas italianos es que no debe necesariamente serlo, aunque puede serlo». (L. Radice, o. c.). El cristianismo no es el providencialismo pagano y pasivo de un «deus ex machina» que todo lo arregla para los creyentes, con esperar éstos pacientemente de brazos cruzados; es —en su esencia— la vivencia de lo absoluto, de un ideal humano absoluto en el hombre, como sostiene Rahner, ideal que impulsa a mejorar nuestro mundo. Unos y otros pueden vivir ese movimiento hacia adelante que forma parte de un cristianismo sin nombre religioso, incluso el no creyente. Este Dios no es el Dios del creyente, es algo común a creyentes e increyentes.

Así fueron las experiencias de un no creyente, Albert Camus, cuando poco antes de morir dijo: «Tengo conciencia de lo sagrado, del misterio que hay en el hombre; no creo en Dios, es cierto; pero, sin embargo, no soy ateo». Su experiencia de la incredulidad no le clasificó ingenuamente en uno de los dos extremos: está por encima de teísmo y ateísmo. Como les pasó a los primeros cristianos, considerados como «ateos» por los hombres religiosos de su tiempo, y por ello condenados a muerte al grito de «mueran los ateos». (Acta de martirio de San Policarpo.)

El mal comienza cuando queremos los creyentes aprisionar esta experiencia común con nuestras ideas. Entonces ocurre lo que previó hace quince siglos San Gregorio de Nisa: «Los conceptos crean los ídolos sobre Dios», porque rebajamos con ellos esta experiencia a nuestro limitado nivel y la prostituimos. Es también lo que Unamuno repetía en su diálogo desgarrado con los representantes del catolicismo español: que el racionalismo abstracto de los teólogos escolásticos está forjando la incredulidad; es más, ellos mismos —por muy eclesiásticos que sean— no son creyentes, a menos que superen sus propias ideas limitadas y, a veces, presuntuosamente raquíticas.

También es un mal que rechacemos lo que los increyentes piensan acerca de Dios. El Dios que critican ya no puede ser el Dios real, porque es el Dios de las palabras que los cristianos tenemos siempre en la punta de la lengua, y «cuando hablamos de Dios, ya no es de Dios de quien hablamos» (G. Marcel). Esto lo perciben muy finamente los no creyentes, y por eso rechazan al único Dios que han conocido, el de nuestras palabras. Debíamos por eso aprender —y esa es la enseñanza positiva de las

críticas que recibimos— que «Dios está por encima de todo lo que de él podemos pensar». (Santo Tomás; Q. II, *De Veritate*.) Cualquier cosa que digamos de Dios le falsea; porque lo hacemos antropomórfico y a nuestra semejanza pequeña y limitada. Y esa imagen, en el fondo competidora del hombre y alienante del mismo, les repele con toda razón a los no creyentes.

El creyente consciente quiere una justificación racional, una explicación de esta experiencia positiva que le aporta vivir el Evangelio; explicación que le satisfaga, dentro de su esquema religioso del cristianismo.

La única salida para esta exigencia racional del que cree no es lanzar un silogismo —procedimiento lógico infantil que, según Piaget, corresponde al nivel mental de nueve años— al cabo del cual aparezca Dios. Porque —como dijo el filósofo Jaspers— «un Dios demostrado, ya no es Dios». (K. Jaspers: *Filosofía*. Ed. F. C. E.)

Lo que hacemos nosotros, los que creemos, es confesar con Whittaker, el físico y filósofo de la ciencia, que Dios es la única hipótesis que da coherencia a las experiencias profundas religiosas que tenemos: «Para un científico sus experiencias son el elemento primario, y sus concepciones científicas (como son la idea de electrón, o de los genes) son el resultado de su esfuerzo por relacionar entre sí esas experiencias, formando con ellas un conjunto ordenado y satisfactorio... Así ocurre cuando alguien afirma que el concepto de un Dios... le permite relacionar entre sí la mayoría de sus más profundas experiencias: dicha actitud es idéntica a la del científico... Es una doctrina de la coherencia de toda realidad, en la que Dios es el principio integrador dentro de cuyo ser las leyes científicas, las creaciones artísticas y las experiencias personales de carácter religioso son diferentes facetas de una misma cosa». (E. Whittaker: revista *Endeavour*, núm. 49, año 1954.)

No pretendamos estrechar los límites de la idea de Dios porque Dios es sólo el «englobante», la «fuente», el «postulado supremo»; pero «no decimos que Dios sea así o sea de tal manera, pues si así hiciéramos lo limitaríamos y no respondería a nuestras exigencias». (A. D. Sertillanges, O. P.: *Las grandes tesis de la filosofía tomista*. Ed. Desclés.)

Lo que sí podemos decir es que estas exigencias y experiencias son dinámicas, y que «esta **impulsión creadora** es lo que llamamos Dios, y se trata de una energía personal y personificante, de una exigencia de vida infinita, de superación perpetua, que lleva a responsabilizarnos siempre más allá de nosotros mismos: es una energía suprapersonal». (E. Joly: *Qu'est ce que croire?*)

Es lo mismo que intenta hacer el no creyente: buscar una hipótesis que le explique a él —concretamente a él— su propia experiencia profunda tan parecida existencialmente a la nuestra. Y con toda sinceridad, si esa experiencia ha disminuido cuando estuvo en contacto con la religión, y en cambio fue realzada al apartarse de ella con independencia, tendrá que explicarlo todo ello con módulos de no creencia.

El hombre está definido en la frase de Ortega: «Yo soy yo, y mi circunstancia». Por tanto, no trata el hombre sólo de descubrir su experiencia subjetiva, sino que esta experiencia le viene envuelta en algo que depende de su circunstancia. Lo que yo vivo no sólo está dentro de mí, también está fuera.

Este conjunto —subjetivo y objetivo— puede divergir entre el creyente y el no creyente, porque, independientemente de esa experiencia profunda, igual en uno y otro, según Radice o Rahner, hay una circunstancia exterior que es la conexión con la tradición religiosa, que en uno ha sido de hecho positiva y en el otro no. Y de ahí —y no de otro lugar— proviene la distancia interpretativa, las contrarias hipótesis que explican —para uno y para otro— un mismo núcleo íntimo de partida, porque externamente ha sido distinto lo que hemos recibido. Lo que nos separa entonces es sólo la experiencia externa que hayamos tenido en conexión con la religión que nos rodeó y que vivimos en nuestro ambiente.

Ese es —confesémoslo sinceramente— el muro que nos separa. Pero, ¿no resultará en el futuro más importante para todos el núcleo previo que nos une, en vez de poner el acento en las clasificaciones que separan? ¿No haremos los creyentes un esfuerzo por preferir lo que es base vital, posponiendo lo que es explicación posterior de unos y de otros? En una palabra, ¿no habrá algo más importante en el porvenir que la división concreta entre creyentes e increyentes?

Eso creo yo, y el día que esto lo pensemos así y lo vivamos, ese día es señal de que está apareciendo un nuevo Dios —muy antiguo para el creyente sincero—, el «innominable» del científico medieval San Alberto Magno, o el que llamaron los místicos —escandalosamente para los oídos superficiales— en una experiencia muy similar a la que aquí propugno, «la nada divina». (R. P. Sertillanges, O. P.: *Le Christianisme et les philosophes*. Ed. Aubier.)

MIRET MAGDALENA