

Finitud y revelación en la modernidad: el grito del Viernes Santo, el silencio del Sábado y la buena noticia del Domingo de Resurrección

Jesús Martínez Gordo,
Facultad de Teología de Vitoria-Gasteiz.

El problema de cómo conciliar la existencia de un Dios bueno y todopoderoso con el sufrimiento —particularmente, el de los inocentes— es de tal entidad que se presta a respuestas contradictorias e, incluso, enfrentadas.

Es bien sabido que G. W. Leibniz (1646-1716) intentó resolver esta cuestión poniendo al día la interpretación judía del “zim-zum”: una vez ultimada la creación, Dios se retira y deja que el ser humano ejercite su libertad. El resultado de tal retraimiento divino es, en unos casos, el desarrollo cabal de la libertad concedida, pero, en otros, la comisión de actos que acarrearán dolor, injusticia y muerte antes de tiempo. A partir de esta versión filosófica del “zim-zum”, la responsabilidad del mal ya no recae sobre Dios, sino sobre el ser humano. Sin embargo, el maremoto de Lisboa (1755) sume en una profunda crisis de credibilidad este enésimo intento de conciliar la omnipotencia y bondad de Dios con el dolor inocente y la muerte antes de tiempo. El énfasis puesto por G. W. Leibniz en el ejercicio responsable (o no) de la libertad humana choca con la existencia de una muerte no imputable a persona alguna, sino a las fuerzas desatadas de la naturaleza y, en último término, a su Creador¹.

A partir de entonces empiezan a diferenciarse dos sujetos como responsables del dolor, de la muerte prematura y de la injusticia: Dios y el ser humano.

1. Cf. J. Martínez Gordo, “Historia de la mística increyente: razón y revelación a partir de la Ilustración (I)”, *Lumen* 54 (2005), pp. 467-501.

1. Dios y la tragedia de una naturaleza desbocada

La posible responsabilidad de Dios —remota o próxima— en los desastres provocados por una naturaleza descontrolada lleva a que algunos nieguen su bondad y su poder y, por ello, su misma existencia. Y sume en la perplejidad y en el desconcierto a teólogos y creyentes. Semejantes posicionamientos coexisten con un fuerte subrayado de la solidaridad con los sufrientes, tanto en unos como en otros.

Sin embargo, los creyentes, conscientes de la fragilidad de todas las interpretaciones, entienden que dicha fragilidad no es algo exclusivo de ellos, sino también de quienes renuncian a encontrar una explicación plausible al margen de la fe.

Por eso, se atreven a sostener —particularmente, frente a la afirmación nihilista del ateísmo— que Dios es, ciertamente, un misterio, pero lo es de amor y por amor. Y cuando el amor preside un comportamiento, una ausencia, un silencio o un sufrimiento, es normal que se pida un mínimo de respeto, por encima —y más allá— de todas las pretensiones (y limitaciones) de una razón ilustrada.

Además, la osadía que brota de la fe en un Dios amor les lleva a sostener que en el lamento de los sufrientes sigue resonando el grito de abandono de Jesús en la cruz, y que a partir de la resurrección del crucificado ni el caos ni la tragedia van a ser la última palabra, aunque no sepan cómo vaya a realizarse semejante esperanza. Obviamente, se trata de una fe y de una esperanza que no tienen dificultad alguna en buscar —juntamente con increyentes y agnósticos— todos los medios que sean precisos para anular —o, en su caso, paliar— los estragos ocasionados por una naturaleza descontrolada.

Así pues, el Dios amor del que se fían y en quien ponen su esperanza no solo está por encima de las pretensiones omnicomprendivas del ser humano, sino que también les habilita para confesar como razonablemente sostenible que en dicho amor se esconde el sentido secreto de todos los acontecimientos —también de los dramáticos— y que se trata de un amor tan poderoso que puede sacar bien del mal, aunque —una vez más— no sepan cómo.

2. Dios y la injusticia imputable al ser humano

El segundo tipo de sufrimiento —el imputable al ser humano— también ha sido objeto de innumerables consideraciones en relación con un Dios poderoso y bueno. Probablemente, las aportaciones teóricas más importantes de los últimos años han sido las provocadas por el exterminio nazi o Shoah. Las reflexiones sobre esta tragedia humana han caminado, igualmente, en una doble dirección: la primera de ellas, atea, increyente o agnóstica, y la segunda, teísta o creyente².

2. Cf. J. Martínez Gordo, "La centralidad de la Shoah en el diálogo judeo-cristiano", *Scriptorium Victoriense* 1-4, vol. 51 (2004), pp. 55-141.

2.1. La lectura atea o increyente del exterminio nazi

Según la primera de estas consideraciones, la ausencia y el silencio de Dios en Auschwitz (y, por extensión, en todos los campos de exterminio nazis) evidencian no solo la inconsistencia de su bondad y poder, sino, sobre todo, su radical inutilidad. Más aún: generan la convicción de que la existencia y el destino del pueblo judío sólo pueden descansar en el esfuerzo de los mismos hebreos. Ha dejado de ser competencia de Dios. Consecuentemente, hay que poner todos los medios que sean precisos para evitar en el futuro la repetición de algo semejante a la Shoah.

Según Emil L. Fackenheim (1916-2003), la ley judía cuenta con 613 preceptos, entregados por Dios en el monte Sinaí. Dado su origen divino, el hebreo se opone a que se sustraiga mandato alguno y a que se incorporen nuevos. Sin embargo, señala E. L. Fackenheim, la Shoah exige añadir un precepto más, algo que, como el mismo exterminio nazi, constituye una sorprendente novedad para todos los judíos, sean creyentes o no: evitar “una victoria póstuma de A. Hitler”. Y para que este mandamiento sea viable es preciso estar más ocupados en poner los medios que garanticen la supervivencia de Israel como pueblo que en escupir sobre el exterminador nazi³.

2.2. Lecturas creyentes de la Shoah

Pero la respuesta atea convive con la interpretación creyente, ya sea hebrea o cristiana. Y existe con una sorprendente riqueza de matices y posicionamientos.

Está, en primer lugar, la manera como entiende la *ortodoxia judía* el exterminio nazi: se trata de un misterio que excede cualquier capacidad comprensiva y que, ciertamente, sobrepasa la teología tradicional del castigo por el pecado. No son de recibo —sostienen— ni la explicación ultraortodoxa (se trataría de una sanción justa por el empecatamiento de los hebreos europeos) ni tampoco la de otros grupos menos radicales para quienes vendría a ser una especie de actualización del “siervo sufriente” que expía los pecados del mundo⁴.

E. Berkovits (1908-1992) retoma la explicación del “zim-zum” y la modula en el tiempo que le toca vivir: Dios ha creado al hombre como un ser libre, capaz del bien y del mal⁵. Es evidente que quiere lo primero y que tolera pacientemente lo segundo. Y es indiscutible que tolera el mal porque prima el ejercicio de la

3. Cf. E. L. Fackenheim, *La presencia de Dios en la historia: afirmaciones judías y reflexiones filosóficas*, Salamanca, 2002; cf. *ídem*, *Reparar el mundo: fundamentos para un pensamiento judío futuro*, Salamanca, 2008.
4. B. H. Ronsenberg (ed.) y F. Heuman (coed.), *Theological and Halakhic Reflections on the Holocaust*, Rabbinical Council of America, 1992.
5. Cf. E. Berkovits, *God, Man and History* (1959); *A Jewish Critique of the Philosophy of Martin Buber* (1962); *Faith After the Holocaust*, KTAV, Nueva York, 1973.

libertad humana. Semejante apuesta supone que algunos —frecuentemente, inocentes— tengan que sufrir las consecuencias de su mal ejercicio. Por tanto, la Shoah no es señal de la muerte de Dios, sino un signo de su paciencia y misericordia; el precio que tiene que pagar por respetar nuestra libertad y por no intervenir en la historia.

E. Wiesel (1928) va un poco más adelante y establece una complicidad entre Dios —solidario y compasivo— y la Shoah. Es así como irrumpe con particular fuerza el imaginario de un Dios que comparte la tragedia de los campos de exterminio, se compadece en la aniquilación diseñada contra el pueblo judío y asume su destino mortal como propio: el dolor de los judíos es también el sufrimiento de Dios. Y lo es porque son sus hijos. Por eso, estará colgado de la horca levantada en el patio Auschwitz, irá a las salas de gaseado y, de allí, a los hornos de incineración.

Y si es cierto —sostiene el Nobel de la Paz— que Dios comparte el dolor y la muerte de los judíos en Auschwitz, también lo es que semejante cercanía divina no anula ni palia el dolor humano. Simple, y trágicamente, se suman sin equilibrarse. Es más: no consuela y acaba constituyéndose en un castigo suplementario. Por eso, sostiene E. Wiesel, desde Auschwitz sólo es posible dirigirse a Dios con las mismas palabras con las que lo hacía Job: “¿No tenemos bastante con nuestro sufrimiento como para que añadas el tuyo?”⁶.

E. Hillesum (1914-1943) se mueve en una longitud de onda bastante cercana a la E. Wiesel, aunque se atreve a ir un poco más lejos y enlaza con lo mejor de la tradición cristiana: hay que ayudar y defender a un Dios que se muestra tan débil en medio de esta tragedia. Se trata de una sorprendente posición que, incluso, llegará a escandalizar a un pensador tan bienintencionado como H. Jonas. Esta joven judía se rebela contra quienes equivocadamente piden responsabilidades a Dios y se olvidan de exigirselas a los directamente responsables: “La vida —dirá— es hermosa, tiene sentido, y no es culpa de Dios, sino nuestra, que todo haya llegado hasta este punto”⁷.

Su diario y sus cartas desde el campo de Westerbork, en tránsito hacia Auschwitz, son probablemente algunas de las páginas más sorprendentes del siglo XX, ya que donde la gran mayoría de los mortales reniega de Dios y pierde la fe, ella la encuentra, reconoce su rostro en el horror, lo escucha, dialoga con Él⁸ y quiere consolarle: “Sí, mi Señor, parece ser que tú tampoco puedes

6. E. Wiesel, *Tous les fleuves vont à la mer. Mémoires*, 1, París, 1994, p. 146.

7. E. Hillesum, *Diario 1941-1943. Una vida conmocionada*, Anthropos, Barcelona, 2007. Tomado del Diario VII.1942.

8. Cf. E. Hillesum, *El corazón pensante de los barracones. Cartas*, Anthropos, Barcelona, 2005. Carta del 18 de agosto de 1943. Pocos pasajes tan bellos y conmovedores como aquel en el que confiesa que las lágrimas son la expresión más personal de su oración

cambiar mucho las circunstancias; al fin y al cabo, pertenecen a esta vida. Y con cada latido del corazón tengo más claro que tú no nos puedes ayudar, sino que debemos ayudarte nosotros a ti, y que tenemos que defender hasta el final el lugar que ocupas en nuestro interior”⁹.

H. Jonas (1903-1993) realiza una aproximación filosófica a la tragedia de la Shoah¹⁰. Sostiene, yendo un poco más lejos que E. Wiesel, que si Dios ha callado y no ha intervenido, no es porque no quisiera o porque no fuera solidario con las víctimas, sino porque no podía. Ante el drama del exterminio nazi sólo caben dos explicaciones: o bien Dios no existe (algo que no es de recibo) o bien ha dejado a otra realidad —creada por Él— un considerable margen de maniobra y un respetable poder de co-decisión.

A la luz de la tragedia de Auschwitz no queda más remedio que sostener que Dios ha renunciado a ser todo en todo y, por tanto, el omnipotente. Sigue siendo sabio (de ahí la importancia que tiene el cumplimiento de la Ley) y amoroso (negar este atributo acabaría haciendo de Él un ídolo), pero ha dejado de ser todopoderoso y el Señor de la historia. Ya no es el que fue capaz de sacar a su pueblo de Egipto con mano fuerte y brazo extendido (Dt 5, 15).

Definitivamente, después del exterminio nazi ha sido cuestionado el concepto tradicional de Dios como Señor de la historia.

3. La ambivalencia del silencio y de la ausencia

Los diferentes intentos de conciliar las tragedias provocadas por una naturaleza desbocada y por el exterminio nazi con la bondad y el poder divinos arrojan una conclusión aparentemente inapelable: la teodicea sigue siendo una empresa imposible y la posición creyente queda sumida en un profundo silencio cuando pretende mostrar la razonabilidad de su fe sin incurrir en contradicciones flagrantes. Solo quedan, en el mejor de los casos, una teología negativa —antesala de una ulterior unión mística con quien es reconocido como la Bondad— y el firme compromiso por erradicar el dolor y la muerte inocentes¹¹.

con Dios: “Tú que me diste tanto, Dios mío, permíteme también dar a manos llenas. Mi vida se ha convertido en un diálogo ininterrumpido contigo, en una larga conversación. Cuando estoy en algún lugar del campamento, con los pies en la tierra y los ojos apuntando al cielo, siento el rostro anegado de lágrimas, única salida de la intensa emoción y de la gratitud. A veces, por la noche, tendida en el lecho y en paz contigo, también me embargan las lágrimas de gratitud, que constituyen mi plegaria”.

9. Cf. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Frankfurt am Main, 1964.

10. Cf. J. A. Estrada, *La imposible teodicea: la crisis de la fe en Dios*, Madrid, 1997.

11. Así, por ejemplo, cuando se asume el papel de intérprete autorizado de la mente divina (sin parecer suficiente que se es de la Palabra históricamente entregada), entonces se comprende que el horror al silencio y a la ausencia vayan acompañados

Si el silencio de Dios (con el consecuente apofatismo teológico) y el compromiso permanente fueran las únicas salidas viables teológica y espiritualmente, se comprende el recelo que semejante conclusión provoca en muchos sectores cristianos. Y se comprende porque la atención a lo excepcional (la unión con Dios en las mediaciones de su silencio y ausencia) acaba activando —más pronto que tarde— lo que H. U. von Balthasar llamaba “ateísmo cristiano”, es decir, el recurso exclusivo al compromiso. En definitiva, puro prometefismo (variante contemporánea del pelagianismo) y, frecuentemente, antesala de la indiferencia.

Sin embargo, también es posible entender y vivir el silencio y la ausencia de Dios en el marco de un proceso que tiene un momento antecedente positivo (son las anticipaciones que remiten a una plenitud que las sobrepasa) y otro posterior unitivo (la comunión con un Padre misericordioso a quien veremos cara a cara —como decía Santa Teresa— en el atardecer de la vida). Así entendido y vivido, no es la antecámara de un indeseado “ateísmo cristiano” o de un pelagianismo inevitable, ni tampoco de la indiferencia, sino la puerta abierta —por cierto, de par en par— para reconocer la trascendencia y alteridad de quien es ciertamente —con S. Agustín— lo más íntimo a uno mismo (“*interior intimo meo*”) y, a la vez, lo radicalmente distinto y diferente a uno mismo (“*superior summo meo*”). Dicho lisa y llanamente: el silencio y la ausencia también son mediaciones a través de las cuales es posible experimentar y afirmar la trascendencia de Dios. Y lo son en sintonía con lo mejor de la mística cristiana.

Por ello, en la crítica a las teologías y espiritualidades que tienen presente el silencio y la ausencia de Dios frecuentemente se suele ocultar una especie de docetismo redivivo que —porque goza de la potestad para interpretar autorizadamente la revelación— corre un alto riesgo de no respetar en su justa medida la trascendencia de Dios. Sobre todo, cuando no considera que, si es incuestionable que Dios ilumina y orienta la existencia, también lo es que lo hace sin dejar de ser un misterio inatrapable. No es un simple accidente que el cristianismo consista en fiarse del Resucitado crucificado. Y ése es un misterio que arroja una luz cegadora sobre nuestra vida y sobre la historia. Pero de manera muy distinta a como lo puede hacer una formulación clara y distinta o sometida, por ejemplo, a los principios de identidad y de necesidad a los que es tan proclive la sensibilidad teológica que afanosamente propugna el actual gobierno eclesial¹².

de vértigos y mareos, pero estos ya no serán ni teológicos ni místicos, sino psicológicos y sociológicos. En realidad, lo que frecuentemente está en juego no es tanto una correcta comprensión de la mente divina, sino una manera de gobierno eclesial escasa y deficientemente sinodal.

12. Así, por ejemplo, cuando se asume el papel de intérprete autorizado de la mente divina (sin parecer suficiente que se es de la Palabra históricamente entregada), entonces se comprende que el horror al silencio y a la ausencia vayan acompañados de vértigos y mareos, pero estos ya no serán ni teológicos ni místicos, sino psicológicos y socio-

Pero hay que decir más. Podría parecer que las consideraciones sobre el silencio y la ausencia de Dios acaban agotándose en debates teológicos, espirituales y eclesiológicos, o en urgencias, en el mejor de los casos, éticas. Nada más ajeno a la realidad. Lo cierto es que la cuestión vuelve a aparecer inevitablemente en nuestros días, como si de un eterno Gaudiana se tratara. Y vuelve a hacerlo porque en las respuestas ensayadas tanto por la teología como por la racionalidad ilustrada no se ha respetado el equilibrio permanentemente inestable entre trascendencia e inmanencia, palabra y silencio, ausencia y presencia, eternidad y tiempo, oscuridad y claridad. De ello se han hecho cargo —con diferente fortuna— algunos teólogos y filósofos contemporáneos. Y lo han hecho de manera complementaria y convergente.

Concretamente, a J. B. Metz (1928) se debe la sorprendente y provocativa reivindicación de la teodicea como "*memoria passionis*", es decir, como rebelión frente a los intentos —políticamente correctos— de acallar el grito que las víctimas dirigen a Dios pidiendo justicia o cuando todas las posibles explicaciones racionales han tocado fondo. Hoy, más que nunca, sostiene J. B. Metz, son necesarias la teodicea y la teología para no silenciar el clamor de las víctimas ni acallar su exigencia de una justicia, aunque sea más allá de esta historia.

Pero también desde determinadas sensibilidades filosóficas —particularmente en el simbolismo y en el realismo trágico de raíz agnóstica— hay una llamada a recuperar la carga "reveladora", es decir, la importancia que presentan la ausencia y el silencio de Dios. En el simbolismo, porque el silencio y la ausencia son los modos como se manifiesta Dios en el tiempo presente. Y en el realismo trágico de algunos agnósticos contemporáneos cuando constatan una experiencia tan sorprendente como descuidada hasta el presente: que quienes ignoran o niegan la existencia de Dios no dejan, por ello, de mantener una relación con la nada, con el silencio, con la oscuridad y con la ausencia.

Esta aportación ayuda a reconocer que el silencio y la ausencia de Dios pueden ser ciertamente la antesala del ateísmo ideológico e, incluso, del llamado "ateísmo cristiano" que tanto preocupa a los balthasarianos de nuestros días. Pero, sobre todo, ayuda a percatarse de las cuestiones que siguen abiertas, una vez pasado el acné juvenil de un ateísmo primerizo, vivido como liberación: sigue existiendo una relación ineludible con algo que nos sobrepasa y que está más allá de la línea marcada por la finitud. Es la nada, el silencio, la oscuridad y la ausencia. Esta última experiencia —y el espesor antropológico del que se hace cargo— permiten hablar en nuestros días no solo de una recreación del silencio del Sábado Santo, sino también, y sobre todo, de que la oscuridad y la ausencia

lógicos. En realidad, lo que frecuentemente está en juego no es tanto una correcta comprensión de la mente divina, sino una manera de gobierno eclesial escasa y deficientemente sinodal.

son parte constitutiva y constituyente del modo como se revela Dios y, por ello, de la fe cristiana. Y es así como señal y expresión de la trascendencia e inatrapabilidad del Dios que se encarna.

Desde Pseudo Dionisio sabemos que la vía o el momento negativo, además de purificador, es crítico frente a quienes fijan únicamente su atención en las anticipaciones o afirmaciones y siempre reivindicador de la trascendencia y libertad de un Dios que ciertamente se entrega y encarna, pero que sigue siendo *superior summo meo* en su incuestionable inmanencia. Su ausencia y silencio son huellas de ello. Relacionarse con el silencio y con la ausencia de manera cristianamente adulta es la tarea que siempre hemos tenido delante los seguidores de Jesús.

El adentramiento en estas últimas aportaciones requiere una contextualización histórica que hunde sus raíces en M. Lutero y en las reflexiones que provoca su tesis de la *sola Scriptura*.

En el debate entre G. W. F. Hegel y F. W. J. von Schelling se incuban dos verdades incuestionables del misterio de Dios (su cercanía y su alteridad, su palabra y su silencio, su “decirse” y “ocultarse”). Son como los dos lados de una moneda que cuando se autonomizan y no se articulan entre sí, no respetan debidamente la complejidad (concepto laicizado de “misterio”) de la realidad, incurriendo en ateísmos precipitadamente alegres, en agnosticismos más cautos y en experiencia de una conciencia trágica y desamparada que, a la vez que actualiza el Viernes y el Sábado Santos, da la espalda al Domingo de Resurrección. Acompañar esta recuperación del misterio de Dios es algo necesario e ineludible en estos días.

Y lo es porque ayuda a percatarse de que también en el silencio resuena el eco de la palabra y que la ausencia lo es de una presencia, tan perdida como añorada y, por ello, imposible de aparcarse.

3.1. M. Lutero (1483-1546): la revelación como luminosidad absoluta, como *Offenbarung*

M. Lutero no es sólo el teólogo de la justificación por la fe (la *sola fides*). Es también quien defiende la centralidad de la Escritura porque entiende que la tradición y el magisterio han acabado relegándola a un segundo plano y someténdola a sus dictados. Esta percepción sobre la manera “católica” de entender la relación entre escritura, tradición y magisterio es la que explica su tesis sobre la *sola Scriptura*, sobre la exclusividad tanto del texto sagrado como de la lectura que cada cristiano hace del mismo a partir de la reconfortante doctrina de la justificación por la fe.

Obviamente, semejante centralidad de la Escritura ha de ir pareja con un conocimiento profundo y un trato habitual con la misma, algo que pasa por traducir la Biblia a las lenguas vernáculas. Es cierto que ya existe una versión latina (la llamada “Vulgata”), pero también lo es que ha quedado en manos de

los teólogos, que son quienes conocen la lengua en cuestión. La gran mayoría de los fieles tiene dificultades para acceder al texto sagrado no solo por desconocimiento del hebreo, arameo o griego, sino también del latín. Consecuentemente, el texto llega filtrado por la interpretación oficial o, cuando menos, por la lectura que realizan quienes tienen la oportunidad de acceder a ella.

Se impone, concluye M. Lutero, una traducción a la lengua vulgar —en este caso, al alemán— que permita el acceso a la misma por parte de todo el pueblo de Dios, que abra las puertas a su conocimiento y a una relación asidua, más allá de las versiones e interpretaciones facilitadas por los teólogos y por los responsables eclesiales. En definitiva, hay que devolver la Escritura al pueblo para que se familiarice con ella y viva una fe libre de todas las ataduras que entorpecen la relación con Dios.

Esta es la motivación profunda que le mueve a traducir la Biblia al alemán; una tarea que, además de facilitar el acceso al texto sagrado, va a ser el primer paso realmente determinante en la unificación de la lengua alemana.

La “*apocalipsis*” o “*revelatio*”

El enorme trabajo que asume M. Lutero interesa a la teología por algo que es más que meramente formal o lingüístico: conocer la traducción al alemán de la expresión griega “*apocalipsis*” —un concepto que en la Vulgata había sido vertida al latín como “*revelatio*”— y evaluar las consecuencias de la opción teológica de fondo que bulle en la decisión lingüística adoptada por el reformador y traductor.

Es bien sabido que uno de los problemas fundamentales con el que tiene que vérselas todo traductor es el de encontrar expresiones y conceptos que sean lo más ajustados o semejantes a lo que se comunica en la lengua que se quiere traducir. La dificultad no es fácil de superar, ya que requiere de una “inmersión lingüística” y cultural tanto en el idioma en que viene dado el texto como en la lengua y en el universo cultural al que hay que trasladar la expresión en cuestión.

Éste fue también el problema de M. Lutero con muchas expresiones hebreas, arameas, griegas e, incluso, latinas. Y ésta fue la cuestión que tuvo que afrontar y solucionar cuando tuvo que vérselas con la expresión griega “*apocalipsis*” o con su traducción latina como “*revelatio*”. ¿Qué quiere transmitir el autor griego —se planteó M. Lutero— cuando emplea la expresión “*apocalipsis*”? ¿Qué es lo que quiere comunicar el traductor latino cuando recurre a la de “*revelatio*”? Y, yendo un poco más adelante ¿cuál podría ser la expresión o el concepto análogo que recogiera en alemán lo que griegos y latinos han querido transmitir con el empleo de dichas expresiones?

M. Lutero entendió que cuando los autores neotestamentarios empleaban la expresión “*apocalipsis*” pretendían comunicar que en Jesús se corría el velo que cubría el misterio de Dios y que, por tanto, se hacía la luz, es decir, que la verdad

de Dios quedaba desvelada y manifiesta en la Escritura para ser conocida. Esto mismo parecía indicar su traducción latina como “*revelatio*”.

El desvelamiento

Obviamente, había que encontrar un concepto análogo en alemán. Éste fue el de “*Offenbarung*”, una expresión que —referida a los nacimientos— sirve para expresar lo que en otras lenguas y culturas se entiende como “dar a luz”, “sacar a la superficie” o “traer a la vida”. M. Lutero, al socializar tal expresión, interpretó que en la “*apocalipsis*” u “*Offenbarung*” viene a la luz, se desvela y se dice el misterio divino y que semejante parto o desvelamiento se visualiza en la Escritura. Por tanto, lo que es necesario conocer y saber de Dios está dicho y entregado en la Escritura. A ella hay que recurrir para conocer su voluntad y para orientarse en esta vida. Ella es la puerta de la vida y de la verdad.

A partir de esta traducción (y de la teología que encarna), no tiene nada de extraño que hayan sido —y sigan siendo— legión los cristianos (y también los pensadores no cristianos) para quienes leer la Escritura es la manera preferente —cuando no, exclusiva— de acceder a la verdad de su misterio y el camino que lleva al encuentro con la luz salvadora. M. Lutero fue particularmente sensible al contenido “desvelador” y “clarificador” de la expresión “*apocalipsis*”.

Gracias a esta traslación, se inaugura un tiempo presidido por la familiaridad y el trato asiduo con la Biblia —sobre todo, entre las comunidades evangélicas— y por un acercamiento histórico-crítico a la Escritura que contribuye a aquilatar la relación entre fe e historia.

Pero también se abre un tiempo en que empiezan a aflorar lecturas fundamentalistas entre algunas comunidades eclesiales: si en la Escritura se expresa la voluntad de Dios, hay que cumplirla al pie de la letra y sin relación alguna con la investigación, la tradición o el magisterio. Y en el que se consolida —algo que puede resultar más sorprendente— la pretensión de encerrar el misterio divino en el concepto o, lo que es lo mismo, el éxito de la filosofía omnicomprensiva e idealista de G. F. W. Hegel.

Sin embargo, M. Lutero no se percató de algo muy importante: que la “*apocalipsis*” griega o la “*revelatio*” latina también es “*apo-calipsis*” o “*re-velatio*”, es decir, que los prefijos “apo” y “re” no solo desempeñan una función desveladora del misterio de Dios, sino también —y a la vez— ocultadora o, si se quiere, reduplicativa: si es cierto que en la “*apo-calipsis*” se desvela el misterio, también lo es que se vuela a ocultar. Por tanto, Dios se desvela en Jesús pero lo hace sin poder ser encerrado y atrapado por la palabra o por la escritura porque es, a la vez, palabra y silencio, cercanía y lejanía, inmanencia y trascendencia, eternidad y tiempo, Jesús y Cristo, amante, amado y amor. La “*apo-calipsis*” es revelación de un misterio que sigue siendo misterio.

En definitiva, es afirmación de la “y” católica que tan nervioso pondrá a K. Barth siglos después¹³. Y, en continuidad con dicha “y” católica, es la lógica —frecuentemente paradójica— en la que ha de desenvolverse quien es más partidario de acercarse a la realidad acogiéndola en su complejidad y riqueza que pretendiendo encerrarla en una formulación clara y distinta.

Este punto, en apariencia exclusivamente lingüístico e irrelevante, va a quedar oculto durante mucho tiempo, a pesar de tener una enorme importancia, tanto para el concepto de revelación como para la misma teología. Curiosamente, será M. Cacciari —un agnóstico nihilista— quien recupere este contenido paradójico de la “*apocalipsis*” al entenderlo también como “*apo-calipsis*”. A él se debe que una buena parte de la teología contemporánea tenga la oportunidad de librarse de las garras idealistas en que se encuentra atrapada.

3.2. G. W. F. Hegel (1770-1831): la “*Offenbarung*” (revelación) como desvelamiento del Espíritu que la razón aprehende

La filosofía de G. F. W. Hegel está presidida por dos principios lógicos que tienen una enorme importancia en su tratamiento de la revelación: el de identidad y el de necesidad. Según el primero, el conocimiento sólo es posible si existe una identidad entre lo que se es y lo que se manifiesta. Y según el segundo, lo oculto está urgido, necesitado de manifestarse para poder ser conocido.

Identidad y revelación

G. W. F. Hegel establece, en primer lugar, una correspondencia perfecta entre el contenido íntimo y la manifestación histórica de Dios: en la revelación se identifican totalmente lo que Dios es y lo que muestra ser, existe una perfecta adecuación entre lo que se manifiesta históricamente y la entraña misma que constituye a lo revelado. Y es así porque el Dios cristiano es totalmente transparente.

Esta identificación absoluta (que relega cualquier resto de oscura irracionalidad o de misterio) es la característica específica del cristianismo: “La religión cristiana es la religión de la revelación. En ella se manifiesta lo que Dios es, para que sea conocido como es”¹⁴.

13. K. Barth sostenía que el diálogo con los católicos se hacía particularmente complicado porque en cuanto se ponía encima de la mesa una cuestión teológica —por ejemplo, la Virgen María—, siempre traían a colación otra que consideraban complementaria: Jesús. Los emparejamientos posibles que se podrían formular son muchísimos: eternidad y tiempo, gracia y compromiso, libertad y determinismo, escatología y apocalíptica, etc.

14. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, I, II, III, Madrid, 1981, 1985, 1987.

La traducción que M. Lutero propone de “*apocalipsis*” como “*Offenbarung*” carga de razones la hegeliana pretensión de elaborar una filosofía del cristianismo: si es cierto que Dios se entrega abierta y totalmente en la revelación, entonces en la Escritura se corre el velo que ocultaba el misterio y se ofrece, sin condicionamiento de ninguna clase, a la consideración de la racionalidad ilustrada.

Necesidad y revelación

Pero la revelación cristiana también está sometida a la lógica de la necesidad. Ello quiere decir que la “*Offenbarung*”, el revelarse de la Trinidad, es algo inevitable: el Dios cristiano está urgido de manifestarse eternamente, no puede permanecer en el silencio. Gracias a ello, sabemos que es Uni-trino, auto-distinción, autoidentificación necesitada de revelarse.

G. W. F. Hegel repudia —como se puede apreciar— el silencio, la noche, la oscuridad: lo que no es —sostiene— no puede ser llevado al concepto y sume en una minoría de edad a quien lo abraza. Se entiende que sintonice con la comprensión de la “*Offenbarung*” como la manifestación evidente de Dios, es decir, como puro y simple corrimiento del velo: lo que estaba detrás se exhibe en su pureza y se ofrece a la aprehensión. Gracias a tal desvelamiento, la razón humana puede abrazar lo divino y acoger el total manifestarse de Dios.

Revelación y ausencia de novedad

Así entendida, la “*Offenbarung*” ya no es fruto de la gratuidad ni tampoco resultado de un acto libre arraigado en el misterio trinitario. Tampoco hay espacio para la diferencia ni para la novedad o la sorpresa. Dios desaparece como misterio y queda sometido a los dictados de la razón ilustrada. Todo es pura identidad y simple necesidad.

A partir de ahora, no queda más remedio que afrontar un duro dilema: o defender la libertad de la revelación divina (en el caso de F. W. J. von Schelling) o reconocer que —si Dios está sometido al poder de la razón ilustrada— sólo queda el nihilismo (F. Nietzsche).

3.3. F. W. J. von Schelling (1775-1854): la libertad y novedad de la “*Offenbarung*” (revelación)

Habrà que esperar a F. W. J. von Schelling (1775-1854) para que se recupere la libertad y, consecuentemente, la eterna novedad de la revelación y del misterio de Dios. A él le corresponde superar —cierto que en su pensamiento tardío— el acogotamiento racional a que había sido sometida la revelación del misterio de Dios en la aportación hegeliana¹⁵.

15. Cf. F. W. J. von Schelling, *Filosofía de la revelación*, Pamplona, 1991. Es característico de este segundo período la recuperación de la libertad como algo fundamental.

La suya va a ser una contribución presidida por la firme voluntad de mediar entre el idealismo triunfante (propenso a la comprensión racional de la totalidad) y las exigencias religiosas del tardo romanticismo (preocupado por la singularidad y la indeducibilidad de los actos libres). Esta difícil mediación entre necesidad y libertad, entre lo racionalmente consecuente y lo absolutamente indeducible y nuevo, le llevará a sostener que la revelación es un acto necesariamente libre, ya que tiene su origen en una decisión que podría no haber sido tomada. Dios no sería Dios —sostiene F. W. J. von Schelling— si no fuera totalmente libre y no necesitado; libre con respecto a su propia existencia y, por ello, con respecto a la existencia de la creatura y a su auto-comunicación.

Y si según Platón —señala F. W. J. von Schelling— la pasión del filósofo es la maravilla, entonces el saber no puede estar sometido a la lógica de la necesidad o de la identidad (algo que no asombra). Ha de estar presidido, más bien, por la provocación de lo que se encuentra fuera y por encima de cualquier conocimiento, por la transgresión de lo necesario e idéntico. ¿Y dónde se encuentra semejante transgresión, capaz de provocar una absoluta maravilla y liberar del sometimiento a los principios de identidad y necesidad?

Ésta —responde el filósofo alemán— solo puede ser la revelación de Dios en la cruz, su abajamiento. La *kénosis* de Dios evidencia su libertad por amor, algo que supera y cuestiona toda pretensión racionalista y toda previsión racional. Es un abajamiento que no puede ser encerrado en el concepto porque es fruto de la libertad y del amor, no de la necesidad o de la identidad. He aquí el corazón de la revelación cristiana.

Al reivindicar la libertad y la novedad como lo sustancial de la revelación, denuncia la reducción hegeliana de Dios y muestra cómo puede ser una fuente de conocimiento por sí misma.

3.4. F. Nietzsche (1844-1900): la afirmación de la nada, motivo de alegría y desolación

Sin embargo, la aportación de F. W. J. von Schelling no puede eludir la conclusión nihilista que F. Nietzsche extraerá, desplegando lo que se incubaba en la propuesta hegeliana: si la razón está por encima de la revelación, Dios ha muerto y sólo queda el superhombre, trágicamente solo en su absoluta libertad. Es una conclusión que va a prestarse a una doble consideración: de alegría por la libertad recuperada y de desolación por la referencia perdida. F. Nietzsche expone esta tesis en su conocida parábola del loco que anuncia angustiosamente la muerte de Dios provocando la hilaridad de los asistentes.

“¿No habéis oído hablar de ese loco que encendió un farol en pleno día y corrió al mercado gritando sin cesar: ‘¡Busco a Dios!, ¡busco a Dios!’. Como precisamente estaban allí reunidos muchos que no creían en dios, sus gritos

provocaron enormes risotadas. ¿Es que se te ha perdido?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, decía otro. ¿O se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se habrá embarcado? ¿Habrá emigrado? —así gritaban y reían alborozadamente—. El loco saltó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. ¿Que a dónde se ha ido Dios? —exclamó—, os lo voy a decir. Lo hemos matado: ¡vosotros y yo! Todos somos su asesino. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo hemos podido bebernos el mar? ¿Quién nos prestó la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos la tierra de su sol? ¿Hacia dónde caminará ahora? ¿Hacia dónde iremos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No nos caemos continuamente? ¿Hacia delante, hacia atrás, hacia los lados, hacia todas partes? ¿Acaso hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No viene de continuo la noche y cada vez más noche? ¿No tenemos que encender faroles a mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No nos llega todavía ningún olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se pudren! ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos entre los asesinos? Lo más sagrado y poderoso que poseía hasta ahora el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos. ¿Quién nos lavará esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué ritos expiatorios, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este acto demasiado grande para nosotros? ¿No tendremos que volvernos nosotros mismos dioses para parecer dignos de ella? Nunca hubo un acto tan grande y quien nazca después de nosotros formará parte, por mor de ese acto, de una historia más elevada que todas las historias que hubo nunca hasta ahora'. Aquí, el loco se calló y volvió a mirar a su auditorio: también ellos callaban y lo miraban perplejos. Finalmente, arrojó su farol al suelo, de tal modo que se rompió en pedazos y se apagó. 'Vengo demasiado pronto —dijo entonces—, todavía no ha llegado mi tiempo. Este enorme suceso todavía está en camino y no ha llegado hasta los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de los astros necesita tiempo, los actos necesitan tiempo, incluso después de realizados, a fin de ser vistos y oídos. Este acto está todavía más lejos de ellos que las más lejanas estrellas y, sin embargo son ellos los que lo han cometido'. Todavía se cuenta que el loco entró aquel mismo día en varias iglesias y entonó en ellas su *'Requiem aeternam deo'*. Una vez conducido al exterior e interpelado contestó siempre esta única frase: '¿Pues, qué son ahora ya estas iglesias, más que las tumbas y panteones de Dios?'".¹⁶

Esta parábola expresa magníficamente cómo la liberación traída por la modernidad da pie a un tipo de ateísmo exultante y ebrio por la emancipación lograda. De ella se hacen eco los oyentes y los espectadores.

16. Cf. F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, 1978.

Las preguntas posteriores del loco llevarán a percatarse del vacío, de la nada y del silencio, esto es, del nihilismo en que desemboca semejante liquidación de Dios y la tragicidad en que queda sumergida la condición humana. Es así como la alegría primera enmudece y cede el paso al realismo trágico del que se hacen cargo aquellas personas para las que la razón ilustrada se ha autoimpuesto un límite que no puede transgredir (el de la finitud).

Y, sin embargo, no deja de existir lo que está más allá de lo finito, lo que no puede ser traído al concepto, lo que es percibido como ausencia, silencio, oscuridad y con lo que, a pesar de todo, se sigue manteniendo una singular relación. Es, evidentemente, un trato que se ciñe a la finitud humana, pero que no puede dejar de reconocer la existencia de “algo” que se le escapa y que —aún siendo conceptualmente inaprensible— está presente en la vida, cierto que como inabarcable, como ausencia y como silencio.

He aquí la singularidad del agnosticismo de nuevo cuño que entra en escena con F. Nietzsche: cuando se piensa el misterio de Dios a la sombra del nihilismo, se acaba superando la tendencia ilustrada a ignorar, despreciar o condenar como irrelevante aquello que está más allá del concepto. Y, lo que es más sorprendente, se acaba reconociendo que la razón mantiene —a pesar de todas las negaciones precedentes— un singular trato con esa realidad que, estando más allá de lo finito, se sigue manifestando y percibiendo como “realidad ausente” o como “silencio elocuente”.

La cercanía de su radical planteamiento con la experiencia cristiana del Viernes Santo es indudable. Tiene, por lo menos, la virtud de mostrar el otro lado, angustioso y hasta trágico, del que la frivolidad de una supuesta “liberación atea” no se ha percatado o no ha tenido presente en la debida cuenta y del que tampoco logra desmarcarse la indiferencia imperante en las sociedades del bienestar.

3.5. M. Cacciari (1944): la revelación como “*apo-calipsis*”

M. Cacciari (1944) es quien reconoce la existencia de una relación con la “nada”, con el “silencio” y con el “vacío” en términos de lucha, agonía, maravilla, ética e intuición¹⁷.

17. Cf. M. Cacciari, *L'Angelo necessario*, Milano, 1986 (traducción española: *El Ángel necesario*, Madrid, 1989); *Dell'Inizio*, Milano, 1990; *El Dios que baila*, Paidós, 2000; *Soledad acogedora. De Leopardi a Celan*, Abadea Editores, 2004; *Della cosa ultima*, Milano, 2004. También C. Alfieri, “Massimo Cacciari: ‘La filosofía y la política no se contradicen’”, *Revista de Occidente* 284 (2005), pp. 215-224; M. Cacciari, L. Ladaria, B. Maggioni y C. Molari, *L'aldilà. Ha ancora senso parlarne?*, Milano, 2001. Cf. M. Cacciari, “‘Tocar’ a Dios”, en F. Duque (ed.), *Lo santo y lo sagrado*, Madrid, 1993, pp. 139-150. Cf. M. Cacciari y B. Forte, “Nostalgia di unità? L'In-

El nihilismo realista o —si se prefiere— trágico de M. Cacciari se ubica muy lejos de los planteamientos ateos al uso y de un agnosticismo tranquilo y, supuestamente, liberador de la opresión religiosa¹⁸. “Ateo —llegará a decir siguiendo a Heidegger— es quien no piensa”¹⁹; se entiende quien no piensa la soledad en que se ve envuelta la condición humana y la inevitable tragedia que supone relacionarse con la nada y con semejante silencio.

La cuestión que hay que afrontar —sostendrá en otras ocasiones— es la de saber por qué a unos (los creyentes) les ha sido concedida la gracia de experimentar esa realidad que llaman “Dios” y por qué a otros, que se reconocen como agnósticos, se les ha privado de tal experiencia. Estamos habitados, confesará, por la necesidad de buscar esta realidad en todas y en ninguna parte y, a la vez, ningún método y magia saben cómo evocarla y asirla.

Pero a M. Cacciari se debe, igualmente, el descubrimiento de que la expresión griega de “*apocalipsis*” es —a la vez que desvelación, entrega y manifestación— velación, retraimiento y ocultamiento del misterio. Es la tesis de la “*apocalipsis*” como “*apo-calipsis*” que —constatada por el filósofo italiano— han hecho suya algunos teólogos, articulándola posteriormente en términos propios, como es el caso de B. Forte.

A la luz de esta comprensión del concepto de “*apocalipsis*” como “*apocalipsis*” se comprende la entidad de la llamada “lógica católica”: la revelación de Dios lo es de una presencia y de una ausencia mutuamente imbricadas; irrumpe en el tiempo sin dejar de ser eternidad inatrapable; es inmanencia trascendente y trascendencia inmanente de la que es posible hablar gracias a sus anticipaciones en la historia; es, igualmente, palabra que brota del silencio y que remite al silencio, a pesar de escucharse en el discurso; es belleza que se entrega en la fealdad y, al hacerlo, inaugura un canon estético propio; es acción bañada en la gracia y gracia que se expresa solidariamente; es amor universal y gratuito a partir de unos preferidos (los crucificados de este mundo) que piden apostar por ellos; es el universal concreto que sin dejar de ser histórico remite al todo... Por eso, tan importante como la presencia, la historia, la inmanencia, la palabra, la belleza, el amor universal y gratuito, lo son la ausencia, la eternidad, la trascendencia, la fealdad, el silencio, el partidismo o la misma solidaridad.

differenza dell’Inizio”, en *Sui sentieri dell’Uno. Metafisica e teologia*, Brescia, 2002, pp. 287-295.

18. Cf. J. Martínez Gordo, “El silencio elocuente de Dios”, *Lumen* 52 (2003), pp. 473-502; “La veta agnóstica del cristianismo”, *Lumen* 53 (2004), pp. 125-167; “Historia de la mística increíble: razón y revelación a partir de la Ilustración, I”, *Lumen* 54 (2005), pp. 467-501.

19. Cf. Declaraciones de M. Cacciari, *El País*, 30.X.2005 (L. Galán, “Entrevista a Massimo Cacciari: ‘Si la izquierda gana en Italia, nunca tomará las decisiones de Zapatero’”, *El País*, domingo 30 de octubre de 2005).

Ya no es posible seguir bajo el dominio de la concepción luterana de la “*Offenbarung*”. Hay que recuperar la lógica propia que se entrega con la “*apocalipsis*” como “*apo-calipsis*”, por paradójico que pueda parecer. Es preciso rastrear su presencia determinante en los momentos más importantes de la vida. Se impone mostrar su singularidad frente a otras lógicas y ejercitar dicha singularidad irreductible en diálogo con otras lógicas al uso.

La aportación de M. Cacciari permite mostrar la entidad y relevancia que presenta la posición agnóstica cuando la persona que lo profesa procede coherentemente con las potencialidades de la racionalidad humana. La razón —finita por definición— no puede transgredir los límites que se ha autoimpuesto, si no quiere incurrir en incoherencia.

El cristiano se siente muy cercano a un agnosticismo de este estilo porque gracias a él puede reconocer la congénita limitación del saber estrictamente racional, admirablemente coherente en la presentación que M. Cacciari hace del mismo. La relación con una perspectiva como la expuesta le remite a la veta agnóstica que siempre ha latido —con mayor o menor fortuna— en el cristianismo desde sus primeros tiempos y en su propia experiencia de fe.

Pero la cercanía viene acompañada de la diferencia. El cristiano sabe que la razón es una importante fuente de saber, pero, a la vez, reconoce que no se autofundamenta en sí misma ni existe al margen de otras facultades; confía en que la verdad, la bondad y la belleza manifestadas en Jesús, el Crucificado, son un anticipo en el tiempo presente —cierto que original— de lo que nos vamos a encontrar al final de los tiempos. Es así como la melancolía queda imbuida de la maravilla del reconocimiento; la agonía, por el compromiso esperanzado; la búsqueda de la justicia, por su presencia —aunque sea limitada— en el tiempo; y la intuición es posibilitada por el reconocimiento de una anticipación del final y no solo por un golpe de genialidad.

Evidentemente, un agnosticismo de este calado se encuentra radicalmente confrontado con la caracterización que E. Tierno Galván hacía de la finitud como problemática, absoluta y satisfecha. Semejante concepción de la finitud por quien fuera alcalde de Madrid no deja de ser un conservador elogio de lo que “está ahí”, renunciando a consideraciones posteriores. En el fondo y en la forma es una “*petitio principii*” que choca con el ansia insaciable de pervivencia y que no logra eludir el grito que brota de la finitud y de su congénita e inaceptable fragilidad²⁰.

Pero el agnosticismo que bulle en las consideraciones de M. Cacciari también se encuentra en las antípodas de la frivolidad en que frecuentemente desembocan

20. Cf. J. Martínez Gordo, *El agnosticismo de E. Tierno Galván, un reto al teólogo cristiano*, Sant Cugat del Vallès (Barcelona), 1987.

determinadas mentalidades autosatisfechas, particularmente aquellas que lo están por el desarrollo logrado, por el bienestar conseguido y, sobre todo, por el nivel de consumo alcanzado.

Finalmente, la aportación de M. Cacciari choca frontalmente con un determinado agnosticismo y ateísmo “primermundista” que prefiere ahogar las preguntas por la finitud y por nuestra relación con lo que está más allá de ella en el complaciente silencio del consumo y del divertimento ocasional, a la espera de una hora definitiva que —si se sabe afrontar con humor y con un aceptable grado de autosatisfacción— puede no ser tan fatal ni tan trágica como la pinta el pensador italiano. Al fin y al cabo —viene a sostener este agnosticismo satisfecho o ateísmo inconsciente— el ansia de eternidad puede ser calmada si se logra pervivir en el corazón de algunos seres queridos o en la memoria de una determinada cultura. Es un analgésico que (por efímero que parezca) consuela y amortigua la angustia propia del perecer y silencia las ansias de eternidad.

Sin embargo, todas estas consideraciones no pueden acallar el grito que —rebelándose contra la respuesta dominante en una parte del Primer Mundo— sigue brotando desde lo más hondo de la fragilidad humana. Y brota sin esperar la llegada de tiempos de crisis.

3.6. E. Trías: la importancia de lo oculto y reprimido por el racionalismo ilustrado

E. Trías se mueve en una longitud de pensamiento bastante cercana a la de M. Cacciari, aunque, como es obvio, con personalidad y discurso propios.

Él ha denunciado lo que califica como el aspecto represivo, inhibitorio u ocultador de la razón ilustrada que se expresa en la reducción racionalista, es decir, en el relegamiento, desprecio u ocultamiento de lo simbólico, de lo inaprensible conceptualmente, del misterio, de lo hermético y de lo ausente²¹.

El crítico estudio del racionalismo ilustrado le lleva a poner en juego la razón simbólica, es decir, la razón que integra y articula el misterio con el logos, lo indecible con lo explícito, lo formal con lo sustancial, lo aparente con lo hermético y —sin ánimo de agotar todos los dualismos heredados del racionalismo— la palabra con el silencio. En realidad, la razón simbólica trata de unir las dos partes de una moneda rota por la mitad o de superar —con palabras del mismo E. Trías— la cesura “dia-bálica” en que ha finalizado la Ilustración²².

21. Cf. E. Trías, *La edad del espíritu*, Barcelona, 1994; *Pensar la religión*, Barcelona, 1997; *La razón fronteriza*, Barcelona, 1999.

22. Cf. E. Trías, *La edad del espíritu*, *óp. cit.*, pp. 296 y ss. Cf. también pp. 482, 548 y 675.

Es cierto, indica en otra ocasión, que la razón ilustrada es en nuestros días la razón “hegemónica que dota de sentido al conjunto de lo existente”. Pero también es incuestionable que hay un “sustrato resistente a la razón” que el espíritu había relegado al régimen de la ocultación y que reaparece, como si de un Guadiana se tratara cuando menos se espera²³.

Así pues, E. Trías reivindica la importancia de lo oculto, reprimido e inaprensible racionalmente en un panorama filosófico —como el español— todavía marcado por el fervor neopositivista, cuando aborda el hecho religioso, y por el posmodernismo, cuando se enfrenta a problemas éticos. No es de extrañar que sus aportaciones más interesantes hayan estado dedicadas a pensar el límite y la finitud que los actuales epígonos del racionalismo ilustrado desprecian y renuncian a considerar, así como a recuperar la entidad e identidad de lo religioso²⁴.

Él ha dicho de sí mismo que en el diálogo entre la religión y la filosofía se siente incómodo con las calificaciones al uso²⁵. J. M. Rovira Belloso le ha presentado como un hombre que va por libre en esto de la religión²⁶. Él y la escuela que se mueve con él son los mejores representantes de esa nostalgia de lo religioso

-
23. Cf. *ibíd.*, p. 432: llega un momento en el que la razón ilustrada, “que pretende hacer surgir desde ella misma su propio contenido de categorías y formas, acaba chocando con un ‘límite mayor’ en el cual se revela lo que ella no puede producir, desde ella misma, como ‘dato’ originario y fundante. Se descubre, pues, un residuo opaco que es, de hecho y de derecho, la ‘causa oculta’ que determina todo el despliegue periférico y superficial de la razón. O que ésta es, en tanto que razón consciente, la punta de un iceberg cuyas partes sustraídas, inconscientes, conducen ciegamente a la razón, o convierten a ésta en un puro escenario de ‘representación’ más allá y más acá del cual existe, insiste y resiste un ‘fundamento inconsciente’”.
24. Cf. E. Trías, *Lógica del límite*, Barcelona, 1991; cf. *idem*, *La edad del espíritu*, Barcelona, 1994; cf. *idem*, *Pensar la religión*, Barcelona, 1997; cf. *idem*, *La razón fronteriza*, Barcelona, 1999; cf. *idem*, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, 2000.
25. Cf. E. Trías, “Un regalo envenenado: la libertad”, en AA. VV., *Cartas cruzadas. Desde la fe y el agnosticismo*, Santander, 2003, p. 122: “Haces bien en no considerarme lo que no soy: ateo, agnóstico; no me siento bien, como tú sabes, en esos encasillamientos. En general, me siento fatal en cualquier encasillamiento”.
26. J. M. Rovira Belloso, “El silencio de Dios”, en AA. VV., *Cartas cruzadas, óp. cit.*, p. 117: “Sé que eres un hombre que respeta a fondo a las personas, y yo desearía también respetar al máximo tu individualidad personal. Evidentemente, no puedo tratarte como si fueses un creyente ‘confesional’, ni siquiera como un aconfesional ‘anónimo’. Pero tampoco soy capaz de tratarte como a un descreído, ateo o agnóstico autosatisfecho. Creo que eres un hombre religioso que va por libre, un hombre religioso en el ámbito de la razón ampliada por el impacto —imprevisto hoy— de su dimensión simbólica, ‘espiritual’. Tengo la impresión de que es eso lo que has mostrado en *La edad del espíritu* y en *Pensar la religión*. Un ámbito que, además, nos es común”.

que se detecta en un pensamiento consciente de su finitud y, a la vez, de la raíz infinita e inaprensible que lo funda.

3.7. P. Lanceros: la escisión que une con el ausente

La aportación de P. Lanceros se inscribe en esta perspectiva filosófica que E. Triás ha relanzado con particular fortuna y acierto en los últimos decenios del siglo veinte²⁷. No en vano se considera discípulo y colega del pensador catalán.

P. Lanceros constata que la perspectiva simbólica persiste, incluso en un tiempo tan asimbólico e iconoclasta como el nuestro. Semejante persistencia nos ha llegado desde los inicios mismos del racionalismo ilustrado a través del Romanticismo, corriente de pensamiento que ha discurrido paralela a la Ilustración y que inquieta al pensamiento ilustrado.

El simbolismo está contribuyendo —allí donde se da la permeabilidad y el diálogo requerido— a reorientar la filosofía actual y la de todos los tiempos, ya que en el símbolo se contiene una verdad más profunda que el mero dato cuantificado o que la simple reducción a parámetros formales o prácticos en los que desemboca y se agota la perspectiva ilustrada.

El arte es, por ejemplo, una de las expresiones más logradas de lo simbólico porque es “la acogida de lo eterno en lo efímero”²⁸ o de “lo esencialmente inadecuado y permanentemente intempestivo”²⁹. En el arte se expresa y canaliza la pretensión de violentar la contingencia y atraer hacia ella el elemento eterno. Por ello, es donde mejor se visualiza la ruptura de “la perspectiva ilustrada y muestra la consistencia de la simbólica”³⁰.

Pero el arte —como todo lo simbólico— tampoco está exento de los excesos en que puede cuajar la reducción de lo eterno a lo temporal o de entender el presente como el tiempo definitivo y último. Por eso, se ha de tratar con la eternidad y el presente sin reducir ni supeditar el uno al otro y sin propiciar síntesis apresuradas ni antítesis excluyentes. Ello quiere decir que hay que evitar adherirse dogmáticamente a lo histórico o a lo trascendental, a lo moderno o a lo eterno, y dejar ser a los extremos en la tensión que les es propia³¹.

27. P. Lanceros, *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la postmodernidad*, Alegria (Gipuzkoa), 2000.

28. *Ibíd.*, p. 125.

29. *Ibíd.*, p. 128.

30. *Ibíd.*, p. 129.

31. *Cf. ibíd.*, p. 143. Lo mismo sucede en la poesía y con los poetas. Si el hombre ilustrado “corta el vínculo simbólico haciéndose portavoz de la sola inminencia o de la pura ausencia, es (el) poeta el que toma la palabra para restaurar la unidad como unidad escindida, como totalidad trágica” (p. 140).

En suma, la perspectiva simbólica se caracteriza por mantener el equilibrio permanentemente inestable —que es propio de la realidad— y por evitar síntesis rápidas y extralimitaciones reductivas. P. Lancersos inscribe su consideración de la religión en esta perspectiva.

4. El tratamiento diferenciado de la religión

A lo largo de la historia han persistido dos grandes concepciones de lo que es la religión: una más práctica y otra más metafísica y simbólica.

La religión (*religio*) presenta, en primer lugar, una orientación práctica (ética y política), atenta a la integridad y a la recta conciencia del deber³². Pero también presenta un alcance metafísico y simbólico: el verbo “*religo*” (y el sustantivo “*religatio*”) está referido a la concatenación de los elementos dispersos³³.

La persistencia de estas dos concepciones ha generado diferenciados desarrollos en la modernidad ilustrada y en la romántica.

4.1. La religión en la modernidad ilustrada

La modernidad ilustrada se relaciona con la religión atendiendo a su comprensión práctica. Como consecuencia de tal decantamiento, disiente de ella, pero no puede eliminarla. Es así como se asiste a un choque continuo en el que no se ven ni vencedores ni vencidos, sino tensión y conflicto permanente³⁴.

Testigos cualificados de esta línea y sensibilidad son I. Kant —con su propuesta de *La religión dentro de los límites de la mera razón*³⁵— y John Stuart Mill, con su trabajo sobre *La utilidad de la religión*³⁶ y su búsqueda de una “religión de la humanidad” a partir del humanismo.

Entre los herederos directos de ambos pensadores se encuentran S. Freud, con su interpretación de la religión como una neurosis obsesiva universal o —siguiendo a A. Comte— como la enfermedad infantil de la humanidad; K. Marx, con su consideración de la misma como el opio del pueblo o como una superestructura ideológica utilizada para encubrir la cruda realidad de la opresión; M.

32. Cf. *ibíd.*, p. 145.

33. Cf. *ibíd.*, p. 146.

34. Cf. *ibíd.*, p. 146: “La modernidad, desde sus inicios, no ha supuesto tampoco su caso sino el escenario de su colisión permanente”.

35. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 2.^a ed., Madrid, 1981.

36. J. S. Mill, *La utilidad de la religión*, Madrid, 1986.

Weber, con sus *Ensayos sobre sociología de la religión*³⁷; y E. Durkheim, con *Las formas elementales de la vida religiosa*³⁸.

Yendo al núcleo de su tratamiento, la modernidad ilustrada trata de saber si el discurso religioso es verdadero antes de considerar si es útil (o necesario). Quiere probar (racionalmente) la existencia de aquella fuente de la que manan tanto el precepto como la norma: Dios. Su punto de partida es —como se propone I. Kant en su *Crítica de la razón pura*— qué y cuánto pueden conocer, libres de la experiencia, el entendimiento y la razón.

El resultado de este gesto (mezcla de orgullo y modestia a la vez) es la definición de un ámbito en el que el conocimiento es posible. El precio es la reducción de la realidad a “objeto”, es decir, que la razón solo reconozca como presencias reales aquellas que se revisten de caracteres objetuales u objetivos.

En este cauce de la modernidad ilustrada, lo religioso —lo sagrado— se insinúa como aquello que, por carecer de “objetividad”, sitúa a la razón ante el límite de sus competencias comprensivas. A la vista del límite cabe un cauto agnosticismo o la osada negación de un “más allá” del límite (negación que traiciona las premisas desde las cuales el propio límite se ha hecho visible). En este último caso, emerge la postura atea cuyo precipitado es la no creencia (en la existencia de lo sagrado) o la creencia (en la no existencia de lo sagrado)³⁹.

Sin embargo, el descubrimiento ilustrado de que lo sagrado no tiene carácter objetivo es una tesis común de la religión a lo largo de toda su historia. Es tan antiguo como el propio sentimiento religioso y se puede apreciar —a modo de ejemplo— tanto entre los griegos como entre los judíos⁴⁰.

Así, por ejemplo, los griegos expresan de diferentes maneras que el límite no debe o no puede ser transgredido por la pretensión de una vista que objetualiza y objetiva. Tiresias (el adivino) es castigado con la ceguera por haberse excedido en el uso de la vista al contemplar a la diosa (Atenea) desnuda⁴¹. Orfeo, que gracias

37. M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1984-1987, tres volúmenes.

38. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1993. Ecos actuales de esta línea es el debate entre Karl-Otto Apel y J. Habermas sobre la fundamentación de una ética comunicativa con pretensiones universales.

39. Cf. P. Lanceros, *Verdades frágiles, mentiras útiles*, *óp. cit.*, p. 148.

40. Cf. *ibíd.*, pp. 148-149.

41. Tiresias no quería mirar, pero sus ojos insistían en posarse sobre el cuerpo virgen de Atenea (Minerva). Y se detenían en la contemplación del baño de la diosa. Ella sospechó que, detrás de los árboles, su desnudez tenía testigos. Se encolerizó y dejó sin luz a los ojos curiosos que la observaban. La ninfa Cariclo, madre de Tiresias, no se conformó con la desgracia de su hijo. Fue en busca de Atenea y se quejó amargamente con la diosa. El joven sólo había mirado lo que estaba ante sus ojos. Y, por

a la música había conseguido rescatar a Eurídice del Hades, la pierde por (y al) querer ver: Eurídice se desvanece en el momento en que la mirada la pretende, en el instante en que iba a ser objetivada⁴².

Por otro lado, en la religión judía hay una imposibilidad preceptiva de ver a Dios cara a cara. La mención del *Deus absconditus* (Is 45, 15), del rostro velado (1 Re 19, 13) o de Ex 33, 20 y ss. (“Yo te cubriré con mi mano mientras paso (...) me verás de espalda, pero mi rostro no se puede ver”) son situaciones y textos en los que se expresa la imposibilidad de hacer del rostro de Dios objeto ante la vista.

4.2. La religión en la modernidad romántica

La modernidad romántica canaliza la comprensión metafísico-simbólica de la *religatio*. Llega a nosotros a través de F. Hölderlin⁴³, Novalis, F. W. J. von Schelling, J. J. Bachofen y algunos trazos de la obra de F. Nietzsche.

Ha sido F. Hölderlin quien ha mostrado con su poesía cómo la vida está presidida por el ámbito sagrado (segregado, separado, protegido) en cuanto lugar

la gran fidelidad que la propia Cariclo dedicaba a la diosa, merecía el perdón. Las palabras de la ninfa llegaron al corazón divino, y Atenea se apiadó de Tiresias. Sin embargo, la luz de aquellos ojos jóvenes había desaparecido para siempre. La diosa ya no podía volverse atrás. Queriendo hacer al muchacho menos infeliz le concedió el don de la adivinación. Tiresias tendría ojos interiores con los que podría ver más allá de los límites del hombre. Y, además, Atenea le obsequió un bastón mágico que haría más seguros sus pasos por los caminos del mundo.

42. Orfeo se enamora de la ninfa Eurídice, pero ella desafortunadamente, huyendo de alguien que la quiere en amores, es mordida en un pie por una serpiente y fallece. Orfeo, lleno de tristeza, va al infierno, y allí empieza a cantar con su lira, le ruega a Hades, dios del bajo mundo, y a su esposa Perséfone que le permitan a Eurídice volver al mundo de los vivos. Es tal la tristeza y la sensibilidad con que Orfeo entona los más dulces cánticos que Hades llora lágrimas de acero y su esposa le convence para que deje en libertad a Eurídice para que vuelva a la tierra. Le dicen a Orfeo que le permiten que su esposa se vaya con él con una condición: que en ningún momento voltee a mirar dónde viene ella hasta tanto no salgan los dos al Sol y ella haya caminado bajo sus rayos. Orfeo se va adelante cantando y cantando pero le va entrando la duda si realmente su compañera viene tras él. Cuando finalmente están saliendo a la luz del Sol, no aguanta más la curiosidad, la tentación de saber si ella viene allí y voltea a mirar en el momento en que ella iba a ser tocada por los rayos del sol. Cuando él la mira, Eurídice comienza a desvanecerse y regresa al infierno. Ya de nada valen las lágrimas ni las canciones de Orfeo ante Hades y Perséfone, entonces regresa al mundo de los vivos y promete no volver a amar nunca más a ninguna mujer. Esto hace que otras ninfas, al ver que ese hombre tan sensible y místico no acepta el amor de ninguna de ellas, lo atacuen, lo destrocen y arrojen su cabeza y su lira a un río.
43. F. Hölderlin, *Hiperión: fragmento Thalia*, Madrid, 1986. Cf. P. Lanceros, *La herida trágica: el pensamiento simbólico tras Hölderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, Rubí (Barcelona), 1997.

inasequible al concepto, irreductible a las tentativas de objetivación: “Cerca está / el dios y difícil es captarlo...”. Es él quien ha sido particularmente sensible a mostrar la tensión en la que se debate el ser humano entre la inminencia y la ausencia de lo sagrado. Se trata de una inminencia sin figura, inasequible, inatrapable⁴⁴.

Al adoptar esta perspectiva, se constata que los dioses se manifiestan como ausencia y silencio. Y, a la vez, que hay dos formas de violentar esta manera de ser:

- el olvido de la ausencia, la indiferencia; y
- la actitud inquisitiva en su forma teórica, objetivadora, que observa con el telescopio y cuenta y denomina las estrellas del cielo.

En cambio, el pensamiento simbólico conserva “la tensión (y mantenerse en ella) entre la inminencia y la ausencia de lo sagrado”⁴⁵. Y es cuidando tal tensión o equilibrio inestable como se abre la vía para un “pensar postmetafísico” (Habermas)⁴⁶.

4.3. Actitudes contemporáneas ante la ausencia de lo divino

La conclusión de este recorrido por las dos grandes tradiciones reseñadas es que “la ausencia de lo divino es el tema característico de la modernidad, el único ‘filosóficamente’ pertinente cuando de religión se trata”⁴⁷.

Quizá, por eso, el discurso ilustrado rechaza tratar el problema religioso en términos ontológicos y prefiere gestionar la herencia ética de la religión. Sin embargo, persiste la constatación de la ausencia de Dios en cuanto tal e independientemente de sus consecuencias éticas y/o sociales.

Y quizá, por eso, la filosofía simbólica se ha percatado de que consiste en pensar el fundamento y su ausencia. Tras toda *religio* se presenta una *religatio* que en nuestros días se manifiesta como ausencia que nos concierne: “Un punto de fuga al que permanentemente aspiran el pensamiento y la palabra y por el que permanentemente se extravían”⁴⁸.

Ante semejante ausencia, el pensamiento contemporáneo adopta dos actitudes que repiten básicamente las habidas hasta el presente: el discurso ilustrado o el metafísico-simbólico.

44. Cf. P. Lanceros, *La herida trágica*, *óp. cit.*, p. 149.

45. *Ibíd.*, p. 151.

46. Heidegger se hace eco del preludeo posmetafísico que es la aportación de Hölderlin.

47. P. Lanceros, *La herida trágica*, *óp. cit.*, p. 151.

48. *Ibíd.*, p. 152. Esta “ausencia” es algo que “inquieta a la filosofía en su propio centro por mostrarse esquiva al discurso que pretende atraparla y traducirla a esquemas racionales (...) muestra la incompetencia del concepto; incompetencia asumida, bien es cierto, pero no por ello menos molesta”.

El ilustrado y racionalista es un discurso épico y heroico. Se enfrenta a lo real atendiendo únicamente a su apariencia de objeto, pero ello no quiere decir que desista de relacionarse con la ausencia no objetiva, con el resto inasequible a la razón y al concepto. De hecho, está permanentemente provocándola, hostigándola, incomodándola para que se haga presente y se objetivice, para que entre en el territorio de la razón discursiva y pueda ser llevada al concepto⁴⁹.

Con otras palabras: el hostigamiento racional al que permanentemente somete la modernidad ilustrada a lo sagrado tiene una clara finalidad: que la ausencia se manifieste objetivamente y que se abra “lo encerrado en sí” (E. Trías). En realidad, lo que la razón ilustrada está reclamando —bajo la apelación de objetividad— es algo más que un milagro: es un ídolo, el becerro de oro —objetivable y reconducible a las posibilidades humanas— frente al *Deus absconditus* y frente a la ausencia sin nombre ni rostro.

La otra perspectiva, la que se sostiene en la orientación metafísico-simbólica, no precisa de la aparición objetiva de la ausencia, respeta el silencio como tal y lo acoge en su propio modo de ser como fragmento de la unidad escindida. “No provoca; asume. No pretende hacer de la ausencia concepto o de la sombra rostro. Más que violentar conceptualmente el retiro y la ausencia, las acoge simbólicamente. La palabra entonces no pretende atrapar y explicar sino atraer y unir: ‘pues nunca se ha forzado con violencia el cielo’”⁵⁰.

Esta forma de relación con la ausencia es la que probablemente conserva el sentido permanente del término “*religatio*”: sentido que nace de la “experiencia” de la unidad escindida, de la totalidad fracturada. No se trata —propone P. Lanceros— de afirmar o negar el presunto fundamento que calla o se oculta, para lo cual habría que renunciar de nuevo a la decisión y al juicio y superarlos en la enunciación propositiva. Se trata, más bien, de mantenerse “en la escisión que une. Cualquier otra forma —violenta o astuta— de trato con lo divino supone un falseamiento: tanto la negación como la afirmación idolátrica del contenido figural de la ausencia”⁵¹.

Obviamente, esta última es la actitud con la que se identifica P. Lanceros.

5. Conclusión

La trascendencia de Dios —como ausencia, ocultamiento, silencio y escisión— está siendo recuperada por una parte del pensamiento contemporáneo.

49. Cf. *ibíd.*, p. 153: “Pero el hostigamiento, la provocación, son modos conminatorios que instan a la ausencia a que se manifieste como objeto para así hacerla entrar en el territorio de la razón y en su discurso”.

50. *Ibíd.*, pp. 153-154.

51. *Ibíd.*, p. 154.

Y se está haciendo, evitando incurrir en la reducción idolátrica a la que son proclives tanto la afirmación como la negación de Dios. Toda una sugerente —aunque intelectualmente trágica— recuperación del misterio de Dios, síntesis permanentemente inestable de cercanía y lejanía, de presencia y ausencia, de inmanencia y trascendencia, de palabra y silencio, de eternidad y tiempo.

Las dificultades para percibir el misterio de Dios no sólo como tensión permanentemente inestable entre ausencia y presencia, sino también como transparencia de la que hay anticipaciones en el tiempo, colorea esta aportación con un cierto aire trágico. Es, sin duda alguna, un dato con el que tiene que contar cualquier perspectiva propensa a acercarse al misterio de Dios en clave marcadamente veritativa.

Hay que reconocer que esta posición se encuentra muy cercana a la de la revelación como "*apo-calipsis*", es decir, como revelación de un misterio que, a pesar de todo, sigue siendo misterio, es decir, equilibrio permanentemente inestable entre inmanencia y trascendencia.

En cualquier caso, no está de más recordar que esta serena —y, a la vez, reivindicativa— acentuación del silencio y de la ausencia del Sábado Santo solo es comprensible en todo el alcance que presenta desde el trasfondo luminoso del Domingo de Resurrección. Sólo desde ese radiante foco y desde esa presencia se puede dialogar con las pretensiones objetivantes de la modernidad ilustrada, mostrar su anclaje en la pretensión hegeliana y denunciar su tendencia —al parecer, insuperable— a idolizar lo sagrado en nombre de la objetividad. Y, además, hacerlo —como así se constata en estos pensadores— con rigor y serenidad.