

*José Cobo*

INCAPACES DE DIOS  
CONTRA LA DIVINIDAD OCEÁNICA

FRAGMENTA EDITORIAL

*A Mónica*

Pr 31,10-31

Publicado por FRAGMENTA EDITORIAL  
Plaça del Nord, 4  
08024 Barcelona  
www.fragmenta.es  
fragmenta@fragmenta.es

Colección FRAGMENTOS, 52

Primera edición SEPTIEMBRE DEL 2019

Dirección editorial IGNASI MORETA  
Producción gráfica y cubierta ELISENDA SEVILLA I ALTÉS

Impresión y encuadernación ROMANYÀ VALLS, S. A.

© 2019 JOSÉ COBO CUCURULL  
por el texto

© 2019 FRAGMENTA EDITORIAL, S. L. U.  
por esta edición

Depósito legal B. 13665-2019  
ISBN 978-84-17796-07-5



Generalitat de Catalunya  
Departament de Cultura

Con la colaboración del Departament  
de Cultura

PRINTED IN SPAIN

RESERVADOS TODOS LOS DERECHOS

## ÍNDICE

<i>Sobre cómo leer este libro</i>	9
<i>Proemio</i>	11
<b>I LA PÉRDIDA DE LEGITIMIDAD DEL CRISTIANISMO</b>	19
1 Planteamiento de la cuestión	19
2 Los dos sujetos	23
3 La irrelevancia de la pregunta por la existencia de Dios	26
4 La experiencia natural de lo divino y la irrupción de la mentalidad científica	27
5 Ciencia y humanismo	29
6 Verdad y relato	33
7 El fin del teísmo	37
8 Karl Rahner y la mística	40
9 Las trampas de un cristianismo actualizado (1)	44
10 Las trampas de un cristianismo actualizado (y 2)	48
11 La muerte de Dios y el posthumanismo	51
12 Lenguaje y experiencia	57
13 La experiencia de Dios como experiencia <i>de</i> Dios	61
14 Un ejemplo de traducción	68
15 La tensión interna del kerigma	72
16 La proximidad con el ateísmo	73
17 Kelsos	82
18 Adán y Prometeo	84
19 <i>La chute</i>	88
20 Dios y el tiempo	101
21 A modo de balance	105
22 Una apunte sobre la teología de Bonhoeffer	110

II UNA CRÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD MODERNA	113
1 Los tres tipos de sujeto	113
2 El sujeto de la reflexión	121
3 Descartes como retórico	130
4 Descartes y el chamán	135
5 Las implicaciones del <i>cogito</i>	136
6 Psicoanálisis y religión	144
7 Trascendencia <i>new age</i> y trascendencia bíblica	149
8 El Dios de Abraham y el Dios de los filósofos	154
9 A flor de piel	165
10 La crítica a la superstición y la dificultad de la incorporación	171
11 Copérnico	174
12 El error moderno	180
13 La hipótesis del diseño inteligente	182
14 Feuerbach y la experiencia del exceso	184
15 Kant como filósofo (casi) judío	187
16 El capitalismo y la crisis de lo sagrado	192
17 Numen y tabú	194
18 Las consecuencias de la quiebra del imaginario religioso	197
19 Incorporación e idolatría	200
20 Cristianismo y pluralismo religioso	204
21 A modo de balance	209
III UNOS CUANTOS PECIOS A MODO DE EPÍLOGO	213
1 Sinsentido y valor	213
2 De lo sagrado y lo profano	214
3 Amor platónico	215
4 Desde la óptica de la redención	216
5 El creyente como amante	218
6 Dios como amor	219
7 En absoluto	220
8 Simone Weil y la mística	221
9 Un cristianismo ateo	222
10 <i>Et resurrexit</i>	223
<i>Breve nota bibliográfica</i>	231

## SOBRE CÓMO LEER ESTE LIBRO

PARECE INNECESARIO, por no decir impertinente, comenzar con unas líneas sobre la manera de leer lo que sigue. Pues lo normal sería leerlo como se lee habitualmente un libro, desde el principio hasta el final... si es que llegamos al final. Sin embargo, esto sería lo propio de un libro que estuviera estructurado como un tratado. Pero no es el caso. Ciertamente, hay una línea de fondo, un tronco. Pero también muchas ramas. Por emplear una metáfora musical, estaríamos ante un tema con variaciones. El tema se expone en la primera parte, la dedicada a la dificultad de ser cristiano en el mundo que nos ha tocado en suerte y al carácter disruptivo del kerigma. Las variaciones, en cambio, se ejecutan a lo largo de la siguiente, la dedicada a la crítica de la subjetividad contemporánea.

Podríamos decir que, como el libro judío que en definitiva es, avanzamos en espiral. A lo largo de estas páginas, terminamos volviendo sobre lo mismo, pues al fin y al cabo la cuestión es una, pero siempre en un plano distinto. Esto acaso suponga un inconveniente, pero de hecho permite una lectura menos rigurosa o más desacomplejada, pues cada entrada posee una cierta autonomía. Y es que, aun cuando sería aconsejable comenzar por el principio, al menos por aquello de saber con qué nos vamos a encontrar, uno puede perfectamente no coger

el toro por los cuernos, sino por el rabo o las pezuñas. De ahí que incluso no fuera una mala idea comenzar por el final. Ello no es óbice, por supuesto, para hacer una lectura inmersiva, lo cual quizá sea lo mejor, pero no hará una mala lectura quien prefiera ir saltando de párrafo en párrafo, avanzando o retrocediendo, dejándose llevar por lo que puedan sugerirle los títulos que los encabezan. Como ocurre con los platos que probamos por primera vez, acaso antes sea conveniente hacer una degustación.

## PROEMIO

NO ES LO MISMO DECIR, pongamos por caso, que somos criaturas de Dios que vivirlo a flor de piel. No es lo mismo recitar el credo que proclamar sinceramente que con el Crucificado llegó la salvación de Dios a los hombres. Una cosa es creer y, otra, creer que se cree. La cuestión es si, hoy en día, un bautizado aún puede encontrar un sentido a las fórmulas de la fe sin deformarlas. Quizá la pregunta no deje de ser retórica. Pues actualmente el credo cristiano resulta, al menos de entrada, increíble, por no decir ininteligible. ¿Engendrado pero no creado? ¿De la misma naturaleza que el Padre? ¿Va en serio que resucitarán los cuerpos? ¿Y es verdad que Jesús volverá con gloria para juzgar a vivos y a muertos?

Por lo común, ante el aparente esoterismo del credo cristiano, quienes intentan vivir con honestidad la fe de sus padres se enfrentan de entrada a dos posibilidades. O bien se ven obligados a reducir el kerigma cristiano —el anuncio de los apóstoles— a los esquemas de una moralidad emancipatoria, haciendo de Jesús de Nazaret un hombre ejemplar; o bien se sienten empujados a *actualizar* dicho kerigma por medio de categorías procedentes, por lo común, de las espiritualidades orientales, las cuales, sin duda, resultan hoy en día más digeribles que las del teísmo tradicional, aquellas por las que Dios es concebido a la manera de un *superman*

espectral. En ambos casos, el cristianismo deviene, ciertamente, aceptable para la conciencia moderna, pero no sin haber pagado el precio de una notable distorsión. Así, desde la óptica de un cristianismo modernamente tolerable, y ante la angostura espiritual de nuestros tiempos, bastaría con situarse en la posición de quienes creen que *hay algo más* —o, por decirlo a la manera de Thomas Merton, que existimos en medio de aguas que nos cubren—, a la vez que nos sentimos comprometidos con un ideal transformador en el que Jesús se presenta, entre otros, como un modelo que seguir. Ahora bien, nadie dijo que este *algo más* se encuentre de nuestro lado o que juegue a nuestro favor. Las aguas que nos cubren también pueden ahogarnos. Podría ser que tuviéramos que purificar nuestras almas para que sirvieran de alimento a entes espirituales. Quizá a muchos les baste con estar emocionalmente convencidos de que vivimos bajo el manto protector de lo divino o que al final todo terminará bien. Pero el dar fe no puede, en última instancia, prescindir de la pregunta por la verdad, aun cuando esta no se comprenda cristianamente según la norma de la verdad científica. Sin duda, las verdades de la fe son vacías donde el cuerpo —el corazón— no las integra. Pero mientras nos decantemos principalmente por la vía emocional, no iremos más allá del *para mí hay Dios*. No es necesario haber leído a Freud para, cuando menos, sospechar de las ambigüedades, por no decir oscuridades, de nuestras emociones. Si cabe hablar de la verdad de la fe —si el cristianismo es algo más que la expresión de una vibración interior—, entonces esta verdad no puede decidirse solo desde nuestro lado. O la verdad de Dios es *de Dios*, o no es posible trascender el horizonte de la opinión. Por decirlo con otras palabras, o tiene todavía sentido

hablar de la iniciativa de Dios, aun cuando esta no pueda entenderse bíblicamente, como veremos, en los términos de la intervención de un *deus ex machina*, o seguimos atados a los límites de lo que nos parece que es, ensimismados en *lo nuestro*, aunque sea con la excusa de Dios. Y este es el problema. Pues Dios modernamente no se da por descontado. La Modernidad no sabe qué hacer con la alteridad de Dios, de hecho, con la alteridad *tot court*. Más aún, no es capaz de pensarla. Y menos en los términos de un *alguien*.

En este sentido, no es casual que muchos cristianos hoy en día, sobre todo del lado progresista, acepten las tesis de una espiritualidad transconfesional, tesis según las cuales las religiones son tan solo medios, culturalmente determinados, de acceder a la experiencia de lo que supera el límite de lo manipulable. Desde esta óptica, las representaciones tradicionales de lo divino no serían más que un intento de darle un rostro humano a lo que, en definitiva, carece de rostro. Para una espiritualidad transconfesional, algo así como un denominador común de las diferentes religiones, Dios sería como el océano al que todos los ríos van a parar o el amor que sostiene cuanto es. De ahí que dicha espiritualidad sintonice con una idea muy apreciada por el viejo gnosticismo, a saber, aquella según la cual en el fondo de cada uno habitaría una especie de *chispa divina*, de tal modo que tan solo haría falta que nos abandonásemos a su poder para liberar nuestra existencia de aquellas preocupaciones más o menos elementales que la esclavizan. Así, la convicción de muchos *cristianos aconfesionales* de hoy en día, si se nos permite el oxímoron, es que si pudiéramos desprendernos de la costra de egoísmo que encubre dicha chispa, el mundo sería muy distinto. Al fin y al cabo, el camino espiritual, desde este

punto de vista, apunta a disolvernó en el océano de la divinidad como si fuéramos muñequitos de sal. El problema residiría en el ego. El ego sería el enemigo a batir. Y aquí, ciertamente, basta con que Dios o, mejor dicho, lo divino permanezca en su lugar a la espera de la ascesis humana. No necesitamos ningún mesías crucificado para participar de la divinidad. En cualquier caso, un maestro que nos indique el camino por el que transitar. Ni tampoco parece que aquí la redención exija el sacrificio —la *kénosis*, la humillación, el vaciamiento— de Dios. No es casual que, en el mercado de las religiones, el budismo tenga hoy en día las de ganar, pues acaso sea la doctrina que mejor se adapta, al menos sobre el papel, a las demandas espirituales del sujeto moderno, el cual no está dispuesto a admitir la existencia de entes espectrales que, de algún modo, tutelan su existencia. Sin embargo, aunque pueda parecernoslo tras dos mil años de cristiandad, el kerigma cristiano nunca sostuvo que Dios fuera algo así como el ángel de la guarda de nuestra infancia, pero a lo grande. Ni por supuesto un océano.

En definitiva, la cuestión que nos planteamos es si hay una respuesta cristiana a la crisis de la cristiandad. Esto es, si ante la aparente ininteligibilidad del credo cristiano, no cabe otra salida que, o bien seguir siendo formalmente cristianos, como aquellos que, creyendo que creen, se limitan a repetir fórmulas hoy en día inadmisibles con el implícito propósito de seguir formando parte del *club*; o bien optar por la solución transconfesional, la cual podría definirse *grosso modo* como una espiritualidad sin Dios o, mejor dicho, sin un Dios personal. Ciertamente, lo segundo parece más viable para quien pretende, hoy en día, ser consecuente con su creencia en una realidad que trasciende cuanto podemos ver

y tocar. Sin embargo, la tesis que defenderemos a lo largo de estas páginas es que acaso solo en la época en la que Dios no se da por descontado es posible ser honestamente cristiano. Al menos porque el Dios de la fe, en tanto que su ser o no ser depende de la respuesta del hombre a su sacrificio en la cruz, no es un Dios cuya existencia quepa suponer como quien supone que hay vida en Marte. Los dos mil años de cristiandad nos han hecho olvidar que el kerigma cristiano supuso en sus orígenes una crítica frontal a lo que se entiende religiosamente por Dios, a saber, algo así como un ente sobrenatural de cuyo poder depende nuestra supervivencia, y cuya esencia o modo de ser se encuentra determinada al margen del hombre. Podríamos decir que la cristiandad ha sobrevivido a lo largo de los siglos como una religión entre otras, abrazando *de facto* una concepción de la divinidad que la cruz había dejado atrás.

Así, a la hora de justificar la posibilidad de seguir siendo cristianos en los tiempos en los que la palabra *Dios* ha perdido su antigua vigencia, tenemos que recuperar lo que realmente dijeron los primeros cristianos cuando proclamaron lo que proclamaron, aunque, probablemente, no fueran conscientes hasta el final de sus implicaciones más disruptivas. En realidad, tampoco es que pudieran serlo, en tanto que el kerigma cristiano se formula por medio del lenguaje disponible por aquel entonces, un lenguaje, al fin y al cabo, religioso, aun cuando sea para obligarlo a decir lo que en principio no puede admitir. De ahí que resultara inevitable, incluso en los comienzos, que la intelección del credo oscilase entre una interpretación religiosa y otra propiamente cristiana. Ahora bien, por eso mismo, comprender lo que realmente anunciaron los primeros cristianos supone caer

en la cuenta de la carga explosiva que contiene el kerigma. Pues, a pesar de que recurra al lenguaje religioso disponible, este no puede seguir funcionando como siempre había funcionado, una vez que apunta a un Dios que cuelga de un madero. Un Dios que depende de la respuesta del hombre a su inmolación para llegar a ser el que es no es sencillamente homologable a la divinidad que permanece en las alturas a la espera del ascenso —la ascesis, el sacrificio— del hombre. El uso cristiano del lenguaje de la época no deja de ser irónico, cuando menos porque, diciendo aparentemente una cosa, dice otra muy distinta. Y lo que dice es algo que una sensibilidad religiosa en modo alguno puede aceptar, a saber, que el sacrificio que nos reconcilia con Dios no es del hombre, sino de Dios.

No es casual que el ateísmo moderno sea un hijo bastardo de la cristiandad. Pues la realidad de un Dios cuyo acontecimiento o tener lugar depende de la entrega incondicional del hombre, está muy cerca de la negación atea de una divinidad entendida a la manera de un ente espectral, si no es que coincide con ella. Sencillamente, un Dios que se identifica con aquel que fue crucificado como un maldito de Dios no puede valer como un dios al uso. Dios en verdad no aparece como dios. El Dios que se revela en el Gólgota no acaba de hacer buenas migas con el dios de la religión, se trate del dios del teísmo o de la divinidad oceánica de la espiritualidad transconfesional. Dios no *sobre-vive* a la cruz. O mejor dicho, no sobrevive como Dios al margen del Crucificado. Dios en verdad no vive por encima de la cruz de aquel sin el cual no acaba de tener lugar. Entre otras razones, porque Dios no es aún nadie al margen del *fiat* del hombre, de su sí incondicional a un Dios impotente, un sí que el hombre, pa-

radójicamente, tan solo puede pronunciar *sin Dios mediante*, esto es, en aquellas situaciones en las que no parece que haya Dios. Jesús, para el creyente, no es el representante de Dios —aquel que ejemplifica, si se prefiere, a la perfección, la esencia o modo de ser de Dios—, sino el *quién* de Dios, el *modo de ser* que Dios, precisamente, tenía pendiente tras la caída. Con todo, que Dios aún no sea nadie con anterioridad al *fiat* del Crucificado no significa, como veremos, que no haya sido nada en absoluto. En realidad, fue precisamente en el modo de lo absoluto —de un absoluto *por-venir*. De hecho, comprender el kerigma cristiano no es posible sin comprender estas tres últimas afirmaciones. De ello nos ocuparemos a lo largo de estas páginas. La fe es, ciertamente, otro asunto. Pero que la fe no se reduzca a un *ahora entiendo* no exime al creyente de la necesidad de un *dar razón de su esperanza* (1Pe 3,15).



## LA PÉRDIDA DE LEGITIMIDAD DEL CRISTIANISMO

### I PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

SUPONGAMOS QUE EL RELATO cristiano de la salvación hubiese sucedido *tal y como nos lo cuentan*. Que fuera verdad que hay Dios y que Dios envió a su Hijo para la liberación de los hombres. Que la Palabra habitaba junto a Dios y era Dios y que, en un momento dado, se hizo hombre. Más aún, que adoptó la condición del apestado para llevarse consigo, tras su muerte y resurrección, a quienes creyeran en él. Esto es, supongamos que el mito cristiano no fuera un modo de hablar imaginativamente brillante, sino la crónica de lo que *de hecho* pasó. En ese caso, ¿tendríamos que darle la razón a quien se toma el credo al pie de la letra? Quizá. Pero esto sería lo de menos. Pues la pregunta no es si las cosas sucedieron tal y como se nos dice que sucedieron, sino si aun en ese caso, como hombres y mujeres modernos, seríamos todavía capaces de situarnos ante Dios como Dios. Ciertamente, el Dios cristiano —un Dios que no es nadie al margen de su identificación con un crucificado en su nombre— no es el dios interventor que fácilmente presuponemos al aceptar literalmente el relato cristiano de la salvación. Pero también es cierto que, con independencia de esto último, difícilmente

podemos cargar hoy en día con el carácter soteriológico del kerigma cristiano tal y como se ha entendido espontáneamente a lo largo de los dos mil años de cristiandad. Como si, al fin y al cabo, la redención de *este* Dios no tuviera que ver con nosotros. Hoy en día no podemos evitar leer el relato de la salvación como si fuera la historia de un marciano que, en su momento, hubiera decidido rescatar a unos cuantos hombres buenos. Sencillamente, *ya no somos ese sujeto que, de entrada, se comprende a sí mismo como aquel que se encuentra expuesto a la desmesura de una divinidad de la que depende el sí o el no de su entera existencia*. Porque de manera espontánea ya no nos entendemos como aquellos que se encuentran *sub iudice* ante Dios, difícilmente podemos leer los relatos evangélicos desde la óptica de la redención. Nuestro horizonte no es el de la redención sino, en cualquier caso, el de la dicha espiritual. Ya no esperamos a ningún mesías que proceda del ultramundo. Ni siquiera quienes aún se confiesan cristianos parece que se tomen muy en serio esto del regreso del Resucitado al final de los tiempos... a pesar de que es esto lo que proclaman cuando recitan el credo. De ahí que tendamos a creer que una sensibilidad religiosa, aquella que al menos se plantea la posibilidad de lo trascendente, tan solo pueda admitir hoy en día una religión sin Dios, una religión que, más allá de los dogmas, aspire a la plenitud del espíritu o, si se prefiere, a participar del misterio que cubre nuestra existencia. Un Dios personal —un Dios que se conciba a la manera de un *espectro bonachón*— no tiene cabida en nuestro mundo. O cuando menos, no posee la legitimidad epistemológica de antaño. El anhelo de ser liberados de nuestro hallarnos en manos de Satán, por decirlo así, no es nuestro anhelo. Más bien creemos que aquellos que viven a flor de piel la necesi-

dad de ser rescatados del maligno pecan, en el mejor de los casos, de infantilismo.

Por consiguiente, no parece que aún podamos confesar sinceramente que Dios se encarnó en Jesús de Nazaret para la redención de los hombres. Sin embargo, que no podamos hacerlo no implica que no haya habido encarnación ni, por consiguiente, redención. Puede que simplemente nos hayamos vuelto históricamente incapaces de Dios. Puede que el relato cristiano sea verdadero —aun cuando propiamente, como veremos, no se trate de una verdad que quepa confirmar apelando a lo observable— y que, con todo, no podamos aceptarlo. En definitiva, puede que, como hombres y mujeres modernos, seamos impermeables a la extrema alteridad de Dios, a la posibilidad de, cuando menos, pensarnos como aquellos que están esencialmente referidos a la trascendencia del absolutamente otro, aunque —y esto resultará decisivo— dicho *estar referidos* solo pueda experimentarse inicialmente —y quizá en cualquier caso— a través del sentimiento de una pérdida fundamental. Quizá el problema de la Modernidad en lo que respecta a los asuntos de Dios resida en un habernos cegado a la realidad de una alteridad radical, aquella que es o aparece en tanto que *en sí misma* no es o, mejor dicho, no aparece. Si vemos el aspecto del otro es porque el otro como tal siempre se encuentra más allá de su aspecto (y, por eso mismo, difiere continuamente del aspecto con el que, sin embargo, se identifica). Así, la enfermedad espiritual del sujeto moderno puede que obedezca a su impotencia a la hora de dar carta de naturaleza a la invisibilidad que hay detrás de los ojos que nos miran. El lenguaje —el imaginario— que nos permite hablar del carácter trascendente de lo real, y de paso interiorizarlo, ha sido modernamente proscrito como superstición, y, en parte,

con razón. Pues, sin duda, el riesgo de dicho lenguaje es el de terminar cosificando lo que no admite una cosificación. Pero esto no es óbice para negar lo que acabamos de decir. En modo alguno, el absolutamente otro es cosa. Ni siquiera etérea. Al menos porque no es —no aparece— al margen de su reconocerse en un aspecto o modo de ser.

En cualquier caso, la alteridad *avant la lettre* ha dejado de ser un *prius* para nosotros. Ni siquiera sentimos nostalgia de Dios. Ciertamente, esto lo consideramos por lo común un avance. Pero no tiene por qué serlo. Podría tratarse más bien de un empobrecimiento. No en vano Hölderlin escribió aquello de «para qué poetas en tiempos de indigencia». Como veremos, el punto de partida del sujeto moderno no es un encontrarse expuesto a la desmesura de lo real, sino al carácter problemático de sus creencias o representaciones acerca de lo real. Modernamente, la alteridad como tal, aquella que solo puede darse como lo que perdimos de vista en su hacerse presente a una sensibilidad, en modo alguno constituye el *a priori* ontológico de la experiencia. Por eso mismo, el sujeto moderno se enfrenta antes que nada a sus imágenes de la alteridad y no al carácter intangible del enteramente otro. De hecho, desconfía de que pueda haber algo que se sitúe esencialmente fuera del campo de lo visible. Si hay algo, ese algo, tarde o temprano, tiene que poder ser visto o captado, aunque sea indirectamente. «Esse est percipi», que decía el obispo Berkeley. Y esto es de algún modo así. Pero lo que no tiene en cuenta Berkeley es que la experiencia solo es posible donde la alteridad como tal se sustrae al dato sensible. En este sentido, no es casual que en la principal obra de Descartes, las *Meditaciones metafísicas*, acaso el pistoletazo de salida de la subjetividad moderna, el carácter exterior de lo real tenga

que ser demostrado a partir de los contenidos de la conciencia. Como tampoco es casual que el mundo termine siendo pensado como el ámbito de lo material o cuantificable. Desde la óptica del sujeto moderno, la exterioridad no es más que el presupuesto no representado de nuestras representaciones del mundo; presupuesto que, como tal, pertenece al orden de la conciencia. De ahí que, visto lo visto, no quepa plantear la pregunta por la verdad de Dios sin plantear al mismo tiempo la pregunta por el sujeto capaz de Dios.

## 2 LOS DOS SUJETOS

Con todo, no parece que podamos preguntarnos quién será capaz de Dios sin interrogarnos previamente acerca de qué Dios estamos hablando. De hecho, la pregunta por quién será capaz de Dios —o mejor dicho, por la situación desde la que nos hacemos capaces de Dios—, en tanto que se formula, al menos bíblicamente, desde la crítica de la experiencia natural de lo divino, no puede evitar la cuestión sobre de quién hablamos cuando hablamos de Dios. Ambas preguntas van de la mano. En cualquier caso, no hay manera de recuperar la legitimidad epistemológica de la experiencia bíblica de la trascendencia que no pase por una crítica del sujeto que produce la Modernidad. Pues hay algo así como una falla óptica entre el creyente y el sujeto moderno. Sencillamente, no *son* del mismo modo. El sujeto moderno, en tanto que se comprende a sí mismo como el fundamento de la inteligibilidad del mundo, no parte del exceso de lo real o, si se prefiere, del misterio que hay detrás de cuanto podemos ver y tocar. Para el sujeto moderno, el mundo es, antes que nada, un campo

de posibilidades. Como si, en definitiva, fuera un enorme supermercado. En cambio, el creyente se sitúa ante una única alternativa, a saber, la de aceptar o rehuir la llamada de Dios. No parece que el creyente salga ganando. Al menos, porque da la impresión de que su opción implica una reducción del escenario de la libertad. Ahora bien, es posible que no haya otra libertad que la de quien se ata al mástil, por decirlo así, la de aquel que, frente a la dispersión de los cantos de sirena, decide mantenerse fiel a una vocación. Esto es, el creyente, en vez de abrirse a nuevas oportunidades, opta por obedecer a una voz insoslayable. En vez de dejar alguna puerta abierta, se decanta por la fidelidad. Ahora bien, lo cierto es que esto de atarse al mástil no goza de buena prensa hoy en día.

Sin embargo, nos equivocariamos si entendiéramos la diferencia entre ambos sujetos como relativa a sus preferencias. No decimos que uno crea y el otro no como cabe decir que uno se inclina por veranear en la playa y el otro en la montaña. No estamos ante opciones que se encuentren en el mismo plano, aunque así lo entendamos por lo común, sino ante modos inconmensurables de estar en el mundo. Pues es posible que el sujeto moderno se decante por la montaña... porque se haya olvidado de nadar. Como decíamos en el párrafo anterior, ambos sujetos no *son* del mismo modo. En principio, un creyente se encuentra por entero sometido a la voluntad de Dios, la que se desprende, a pesar de lo que se supone habitualmente, de un Dios que *brilla por su ausencia*; al fin y al cabo, al mandato de un Dios que no aparece como dios. Quien cree, en tanto que huérfano de Dios, se comprende a sí mismo como rehén del que sufre la impiedad del hombre. Al igual que sucede con aquellos hermanos que tan solo asumen que lo son una vez fueron abandonados por sus padres. Mientras permanece a la

espera de Dios, el creyente no puede dejar de dar de comer al hambriento. En cambio, es inevitable, como decíamos, que el sujeto moderno entienda la obediencia incondicional del creyente como una merma de la libertad originaria. Según el sujeto moderno, la libertad pasa no solo por la elección, sino por la posibilidad de dar marcha atrás. Sin embargo, podríamos preguntarnos si acaso la libertad, tal y como la entiende el sujeto moderno —la libertad, en definitiva, del consumidor—, no queda un tanto lejos de la genuina libertad, aquella que se determina como querer o voluntad y, en última instancia, como respuesta fiel a una interpelación. Y es que no hay libertad —un genuino querer— que no implique un atarse al mástil. Contra nuestro prejuicio actual, es posible que nos equivoquemos donde la cuestión de la libertad se plantea en los términos de hasta qué punto estamos determinados en nuestras elecciones. Pues resulta obvio que nadie elige en medio del vacío. Que nos sintamos libres al poder realizar nuestro deseo no supone que efectivamente lo seamos. Al fin y al cabo, un deseo no deja de ser un implante. Precisamente porque nadie elige al margen de su particular modo de ser —y puesto que no hay modo de ser que no sea en gran medida el resultado de las circunstancias—, la cuestión de la libertad es la cuestión de a quién responde nuestra entera existencia. Una libertad absoluta, esto es, no sometida a ninguna restricción o condicionamiento, sería pura arbitrariedad. Como tirar una moneda al aire. La libertad exige un compromiso, un implicarse por entero en la decisión. Así, desde la óptica creyente, no hay libertad que no se dé como respuesta a la demanda infinita que nace del otro como tal, esto es, de su indigencia o falta de ser. O por decirlo en clave teológica, uno es libre donde se encuentra

a sí mismo bajo la voluntad de Dios, donde no es más que su respuesta al clamor de los que, con su sufrimiento, dan testimonio de la *altura* de Dios. El sujeto de la Modernidad quizá pueda decirse que depende de la voluntad divina, pero no podrá integrarlo, vivirlo a flor de piel, al menos mientras siga bajo los presupuestos de la cosmovisión moderna. En cualquier caso, creerá que cree que se halla bajo dicha voluntad. Pero no es lo mismo creer que creer que se cree.

Partimos, por tanto, de que ambos sujetos no se encuentran en el mismo plano —de que creer no es como ser socio de un club. Ahora bien, llegados a este punto cabe plantear dos preguntas. La primera es cuál de los dos planos es *superior*. La segunda es hasta qué punto hoy en día es posible la fe. O mejor dicho, *ser* creyente.

### 3 LA IRRELEVANCIA DE LA PREGUNTA POR LA EXISTENCIA DE DIOS

La cuestión, por tanto, no será si hay o no hay algo así como un ente supremo, sino si, de haberlo, aún podríamos reconocerlo como el señor de nuestra entera existencia (y no solo como el ente con el que lidiar o negociar); en definitiva, si aún cabe reconocerlo como aquel con quien estamos en deuda, cuando menos porque la vida nos ha sido dada por el paso atrás de Dios. No se trata, por tanto, de preguntarnos si todavía podemos creer en Dios como quien supone que hay vida en Marte o gnomos en la cara oculta de la Luna, pues es obvio que la creencia en *este* Dios, aunque carezca de la legitimidad epistemológica de antaño, es de hecho posible; sino si aún podemos creer en Dios sin caer en la mala

fe. Esto es, si podemos comprendernos, aun cuando ya no sea por defecto, como aquellos que se encuentran expuestos a un Dios que decide nuestra absolución o condena. Al fin y al cabo, no es lo mismo *tener* una creencia que puede ser desestimada en cualquier momento a la luz de nuevos datos o mejores argumentos, que existir como creyente. Como decíamos antes, no es lo mismo *creer que se cree* que encontrarse por entero sujeto a Dios. En el primero caso, el yo permanece fuera de su creencia. No en el segundo. Aquí la creencia es, antes que un supuesto, aquella confianza que, en tanto que básica o fundamental, determina una manera de estar en el mundo. El creyente es en gran medida su confianza en Dios. Ahora bien, es esta confianza básica en el *poder de los cielos*, por decirlo así, la que ha hecho aguas en los tiempos modernos. De ahí que no nos preguntemos por la existencia de Dios, sino por hasta qué punto aún somos capaces de Dios. Incluso en el caso de que hubiera Dios.

### 4 LA EXPERIENCIA NATURAL DE LO DIVINO Y LA IRRUPCIÓN DE LA MENTALIDAD CIENTÍFICA

Para el *homo religiosus* de la Antigüedad, un dios nunca fue el objeto de una fe, sino el *factum* incuestionable de la existencia. Nadie o casi nadie en el mundo antiguo puso en duda que el hombre dependiera de poderes invisibles, aquellos con los que, en la medida de lo posible, tenía que negociar. No en vano Tales dijo que «todo está lleno de dioses». El poder divino, al margen de que pudiera poseer diferentes rostros, estaba detrás tanto del crecimiento de la hierba como

de la erupción de los volcanes. Podríamos decir que el *homo religiosus* de los tiempos antiguos se hallaba espontáneamente ante la desproporción y el misterio de la divinidad. La trascendencia constituía el dato fundamental e incuestionable de la experiencia. El *homo religiosus* daba por sentado que había dioses al igual que nosotros damos por descontado que hay electrones. Esta espontaneidad ante lo divino es, precisamente, lo que fue dejado atrás con la irrupción de la cosmovisión científica. Hoy en día, lo que presuponemos es que las fuerzas que configuran el mundo carecen de propósito. Hay fuerzas pero no dioses. No cabe aquí negociación alguna, sino en todo caso una mejor comprensión de cómo actúan dichas fuerzas.

De ello no se desprende, sin embargo, que para el sujeto moderno no quepa algo así como una experiencia espiritual. Ciertamente, es capaz de admitir que lo inefable constituye el horizonte de su existencia. Al fin y al cabo, no deja de asombrarnos que haya presencia en vez de un inmenso vacío. Y este asombro no es simple curiosidad. Podemos resolver nuestra curiosidad. En modo alguno nuestro asombro. Ni siquiera donde topáramos con una *cosa última*. Pues si esto sucediera, siempre cabría preguntarse por qué esa cosa y no más bien nada. «La rosa es sin porqué», que decía el Silesius. La razón de ser del ente, si la hubiera, no puede darse como ente. Pero, aun cuando la conciencia del misterio que envuelve nuestra existencia pueda elevarla por encima de su estrecha circunstancia, actualmente damos por sentado que dicho misterio carece de finalidad. Más aún, no creemos que el misterio se ubique en otro mundo. Más bien penetra cuanto es desde el fondo de cuanto es.

El mundo de la cosmovisión científica es, en cualquier caso, un mundo homogéneo. Espontáneamente ya no creemos,

salvo infantilismo, que haya una realidad cualitativamente superior que imponga su norma moral sobre la existencia. El paradigma divino se ha refugiado en la interioridad de un inconsciente colectivo, tal y como dijo en su momento Carl Jung. Dios no tiene lugar fuera de la psique. El Dios de la tradición cristiana, por consiguiente, ya no es el *prius* de nuestro estar en el mundo. Dios no se da, modernamente, por descontado. En cualquier caso, se ofrece como la hipótesis, culturalmente problemática, de la subjetividad creyente. Ahora bien, un Dios que es asumido por nuestra cuenta y riesgo difícilmente puede darse como Dios. Acaso como una variante del amigo invisible de la infancia solitaria, pero en modo alguno como aquel que decide desde un más allá de los tiempos el sí o el no de nuestra entera existencia. De hecho, la creencia en el Dios cristiano, hoy en día, no parece diferenciarse formalmente de la que defiende la existencia de *jedis* vete tú a saber dónde.

## 5 CIENCIA Y HUMANISMO

El cientifismo moderno entiende la posibilidad del conocimiento desde la primacía del método. El método se impone como el único criterio de cuanto podamos admitir como verdadero. Sin duda, las teorías científicas son revisables a la luz de nuevos datos. La verdad para el científico es siempre provisional, el horizonte asintótico de la práctica metodológica. Científicamente hablando, no hay algo así como *la* verdad. En cualquier caso, no es posible hoy en día ninguna verdad fuera de la objetividad que garantiza el método científico.