

Creer en Dios, hoy

Rev. Aragón. Teol. 40 (2014)

Andrés Ortiz-Osés

Dios: el sentido de la vida

(L.Wittgenstein)

1 (Introducción)

Intentamos acercarnos a la creencia en Dios, hoy; así pues, contemporáneamente. Planteamos la creencia religiosa en la actualidad, porque desde nuestra atalaya cultural hemos visto más cosas no solo a favor de la religión, sino también en contra de la religión. A favor de la religión hemos visto cómo no decae a pesar de atravesar la modernidad y su racionalización, la secularidad y su crítica antirreligiosa. En contra de la religión hemos visto no solo sus Cruzadas e Inquisiciones, sino también la presencia del mal en su interior y en su exterior, y el mal es el gran contrargumento frente a la creencia en Dios.

El mal no es solo humano, de Caín y Nerón a Hitler y Stalin, sino también cósmico o extrahumano. De la desaparición violenta de los dinosaurios al descubrimiento actual de la gran explosión inicial del universo (Big-Bang), podemos hablar de violencia cósmica en activo, suma y prosigue.

Si, como dice el amigo teólogo A.T.Queiruga, Dios es el anti-mal, entonces el mal es el anti-Dios, y hemos observado tanto mal en la creación que la imagen clásica del Creador se nos ha nublado: por eso andamos obnubilados religiosamente. Ahora bien, plantear a Dios como el anti-mal y al mal como el anti-Dios, no deja de ser un planteamiento dualista, en el que se reproduce el viejo mito del Héroe contra el dragón. Pero este es un mito irreligioso o irreligado, por cuanto se trata de una lucha belicosa o militar de Dios contra el diablo y del bien contra el mal, en lugar de plantear la lucha religiosa o amorosa del Dios redentor del diablo y del bien trasfigurador del mal.

Nuestro acercamiento a la creencia religiosa hoy, se realiza desde la filosofía y la antropología, culturalmente, pero trata de incidir en la creencia religiosa desde dentro (mas no desde Trento): aunque nada más fuese porque el autor de esta aproximación es creyente, un creyente “vivo, libre y creativo”, como nos quiere este Papa Francisco. Creo que no creo tanto en Dios (entitativamente) cuanto creo a Dios (simbólica o creativamente).

Esta distinción es importante como veremos, porque no solamente incide en la creencia religiosa en Dios, sino que se pregunta en qué Dios puede creerse en la actualidad, tras el trasiego de tantos dioses diferentes y de tantas imágenes diversas de Dios, incluso contradictorias entre sí. Creer en Dios, hoy, es complicado; pero aún así creer en cierto Dios o religión.

2 (Religión)

Religión es religación al trasfondo enigmático del universo, y más explícitamente la radicación del sentido de la vida en Dios. El cual se define como lo divino o sagrado, el ser trascendente que trasciende al ente. La religión es crítica de la intrascendencia y apertura a la trascendencia, la cual atraviesa el límite del mundo traviesa o avienta; por eso religión dice libertad y liberación, salvación de lo intrascendente, y movimiento existencial, magnanimidad frente a pusilanimidad (justo lo contrario de lo que a menudo ocurre). Ello indica el carácter heterodoxo de toda auténtica religión frente a la mera secularidad o profanidad, frente a la realidad dada, puesto que le dona un sentido de significación al mero significado y un sentido a lo meramente dado.

La religión es la matriz de la cultura, porque trasciende lo dado en nombre de la creación o donación de sentido. La religión es así el primer paso de la naturaleza a la sobrenaturaleza, la cual sobrenaturaleza es la cultura como naturaleza segunda o culturalmente humana. Esta transición de la naturaleza a la cultura funda al hombre en el proceso de hominización, desde la animalidad a la experiencia anímica y espiritual. Fundamentalmente son dos las vías de traspaso de la naturaleza (animal) a la cultura: a la naturaleza cultural (humana): a través del logos racional y a través del mito existencial o sea, a través de la razón y a través del corazón.

Filósofos y antropólogos, con J.P.Vernant al frente, colocan un primer momento humanizador en el nivel del mito, entendido positivamente como el nivel vivencial o experiencial, tal y como se expresa tradicionalmente en la narrativa oral. El segundo momento humanizador está en el nivel del logos escrito o escriturado, con su fijación o racionalización, expresión ya no de la vivencia inmediata sino de la experiencia mediada o mediada en la escritura. Este doble origen mítico y racional de la cultura en general incide especialmente en la religión como matriz cultural universal.

Por eso distinguimos en la propia cultura religiosa un elemento mítico o vivencial (místico) y un elemento lógico o racional (teológico), una tradición oral y una Escritura sagrada, un momento de audición cuasi musical y un momento de visión crítica. El primer momento es esencialmente simbólico, ya que el símbolo no solo dice sino que canta (P. Valéry); el segundo momento es fundamentalmente signico o semiótico, que significa lo que dice.

En el cristianismo esta doble proveniencia permite distinguir las diferentes confesiones cristianas. En el caso del catolicismo se ha dado mucha importancia a la tradición oral y a la Escritura.

oral, imaginal o simbólica, de carácter mítico o ritual, mientras que el protestantismo ha dado más importancia al logos racional escriturado —la Escritura o Biblia— frente a la tradición católica considerada como más folklórica o ceremonial, mágica o sacramental. Fue Max Weber quien asignó a la religión católica cierto encantamiento mágico-mítico de signo comunitario, en contraposición a la racionalidad protestante de signo individualista, tal y como se conjuga en el luteranismo con la propagación de la imprenta y los libros, así como en el calvinismo con la racionalización ascética del trabajo. La cultura religiosa está así detrás de las actuales diferencias culturales entre el Norte protestante y el Sur católico.

3 (Creer en Dios)

Creer en Dios a través de la razón o a través del corazón. La controversia queda aplacada cuando la fe o creencia se traduce como fiducia o confianza en Dios (así en el luteranismo), y a su vez la fe o creencia se traduce como la fe con obras (así en el catolicismo), entendidas no como obras meramente rituales, sino como obras de amor o caridad. Con ello se pone ecuménicamente en el centro de la redención o salvación cristiana el amor o caridad, personificado por el Dios de Jesús, el cual es el Dios-amor del Nuevo Testamento frente al viejo Dios-temor, más propio del Antiguo Testamento.

Curiosamente el Dios positivo y negativo del Antiguo Testamento, ambivalente, da cuenta y razón de la ambivalencia propia de la realidad, tanto en su positividad como en su negatividad. Por eso este Dios “santo y terrible” podía representar no solo el bien sino incluso el mal, no solo lo positivo sino lo negativo de la realidad. Se trataba de un Dios más absoluto o abstracto, lejano, que cordial o afectivo, cercano, más explicativo que implicativo, más razón patriarcal que corazón matriarcal (excepto en Oseas o Isaías). Lo contrario que en el Nuevo Testamento, donde el Dios de Jesús es más corazón que razón, más implicativo que explicativo, más cordial o afectivo que abstracto o absoluto. Lo cual hace del Dios cristiano una divinidad implicada en el mundo por su bondad, pero que ahora no explica convincentemente la maldad del propio mundo y de lo real.

A no ser que pongamos a su vera la figura clásica y tradicional del diablo, tal y como comparece tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, así como en otras religiones. La figura del diablo personifica el mal radical, uniéndose así contrapuntísticamente a la figura del buen Dios, el cual solo personifica el bien radical. Entonces comparece íntegro el drama del Dios-amor que se encarna en el Hombre (Jesús) para redimir del mal radical. Pues bien, en este drama religioso, el Dios crucificado en Jesús implica asimismo un mundo crucificado por los contrarios (el bien y el mal).

Mientras que la religión griega trata de divinizar al hombre (ascensional o platónicamente), la religión cristiana trata de humanizar al Dios (descensional o encarnatoria-

mente). La divinidad griega es el Dios Padre de la razón olímpica; el Dios cristiano es el Dios del corazón que funda un fratriarcado o fratriarcalismo universal. La diferencia complementaria estriba en que el Dios-razón es un Dios imponente (Zeus), mientras que el Dios-corazón es un Dios impotente. El Dios heleno es la última razón patria de las cosas, garante de una democracia asimismo patriarcal; el Dios cristiano es el Dios-razón del mundo, garante de una democracia fratriarcal. Ocurre que en el cristianismo el amor es la auténtica co-razón de toda la creación: en donde el corazón funge como la co-razón de la propia razón. Por eso el Dios cristiano no es el Logos racional-abstrato sino el Logos encarnado o humanado.

4 (Creer en Dios, hoy)

No habría pues ninguna razón para creer en Dios (entitativamente), pero hay razones co-razones para creer/crear a Dios (mítica o simbólicamente, experiencial o existencialmente, místicamente). No creo en Dios racionalmente, pero creo a Dios corazonalmente: no es racional creer en Dios, del que nada sabemos propiamente (agnosia), pero es razonable concrearlo a través de su propio amor encarnado. El amor de Dios es la creación de lo real, mientras que el amor del hombre es pro-creación de lo real. Es propio de Dios crear el mundo, es propio del hombre concrear a Dios y al mundo precisamente para ayudar al Dios y así ayudarnos a nosotros mismos, como dice Hilsum.

Desde Oseas hasta Simón el Sirio, pasando paradigmáticamente por Jesús de Nazaret, el auténtico Dios comparece como amor incondicional, un amor que puede calificarse de matricial. Recuérdese cómo Simón el Sirio concibe al Espíritu Santo como una madre, mientras que san Bernardo comprendía al propio Cristo junto a su Madre. En este contexto específicamente cristiano, el Dios matricial es como una madre que nos ama incondicionalmente y, sin embargo, no parece notarse demasiado, dado que los males que nos rodean y afligen. La religión cristiana afirma al respecto que el amor de Dios sí que se nota, como el amor materno, en su pro-creación del universo y de nosotros mismos. Sin embargo, esta pro-creación es vista con el tiempo como un problema habida cuenta de los males que lleva consigo y que la conducen finalmente a la muerte.

A partir de aquí cabe pensar que Dios, en lugar de crear, podría haberse evitado la tarea de crear este mundo, lo mismo que nuestra madre podría no habernos procreado evitándonos así el desvalimiento y la muerte. En ese caso concelebraríamos el nacimiento como un misterio, la nada nirvánica, la ausencia silente, la inacción o no-acción. Pues lo problemático de la pro-creación es que el Creador –Dios– nos abandona en este mundo como la madre nos abandona a este mundo. La ayuda que luego podamos recibir de Dios o de la madre no parece suficiente, teniendo en cuenta que tanto el uno como la otra nos abandonan definitivamente en la muerte final...

...Y, sin embargo, ante el abandono del Dios y de la madre (naturaleza) en la muerte final, cabe abandonarse finalmente tanto al Dios como a la madre (naturaleza).

precisamente lo que hizo ejemplarmente Jesús cuando, tras constatar el abandono de su Padre-Madre (Abbá) y de sus fuerzas naturales, se encomienda in extremis en las manos del Dios:

Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado (Mc 15,34):

Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu (Lc 24,46).

Esta experiencia religiosa (cristiana) de la pasión existencial que estoy evocando oblicuamente, en el fondo interpreta la muerte soteriológicamente a modo de “intra-trascendencia” y, por lo tanto, como liberadora y salvadora. Esto no lo dice solamente el cristiano romántico Novalis, sino toda la tradición litúrgica cristiana, cuando visiona la muerte como el Éxodo o paso desde la cautividad en Egipto –el mundo- a través del mar Rojo hasta la tierra prometida, paso transicional o liminar del umbral o límite que nos conduce simbólicamente al trastiempo o eternidad salvadora. Esto es también lo que significa el que la muerte no sea la victoria final, sino el descanso eterno, y que en la cruz o crucifixión esté la luz inmarcesible (*per crucem ad lucem*). En la muerte está la suerte: en este contexto es la fe o creencia la que confiere sentido al sinsentido, la fe como creencia, y la creencia como querencia que dice voluntad de creación o amor.

En ambos caso, el de la fe y el de la muerte, se trata de trascender la inmanencia del mundo, así como de traspasar el muro de la finitud en lo abierto de la infinitud.

5 (El Dios heterodoxo)

Con Dios accedemos al sentido exento de sinsentido, sin Dios arribamos al sinsentido exento de sentido. En realidad el hombre necesita religar o coligar el sentido y el sinsentido, Dios y el diablo, el bien y el mal (encarnado en la muerte). Pero de modo que quede abierta una armonía final de contrarios, tal y como las paralelas discordantes se juntan o ayuntan concordantemente en el Infinito –Dios- en cuanto coincidencia de opuestos (Nicolás de Cusa). Al final no es que el Dios triunfe belicosamente sobre el diablo o el bien aniquile al mal, sino que hay una reconciliación simbólica de los extremos coimplicados, lo que suena a una redención del mal (incluido el diablo) tras la disolución de la vida en la muerte salvadora. En la tradición religiosa y teológica, esa redención se efectúa significativamente como una trasfiguración de lo negativo a través del fuego purificador del amor divino.

Pero con ello afirmamos una versión heterodoxa del Dios. Mientras que el Dios ortodoxo es el Héroe que lucha contra el mal a lo Superman, el Dios heterodoxo lucha amorosamente con el mal, la finitud y la muerte para su trasfiguración. El Dios ortodoxo es el Dios del Antiguo Testamento, testarudo, el Dios heterodoxo es el Dios del Nuevo

Testamento, amoroso. El Dios de Jesús no es el Dios de los ejércitos ni el Dios vial y sacrificial, sino el Dios encarnado y, por tanto, implicado radicalmente en el proceso de humanización del hombre. Ya no se trata por lo tanto del Dios altísimo “siempre mayor”, sino del Dios bajísimo “siempre menor”, hasta el punto de desdecirse como Dios por la kénosis, exinanitio o abajamiento, por el vaciamiento y el anonadamiento (como dice san Pablo).

Esta desdiosificación del Dios es una desteocratización o desdivinización del presente mundo, cuyo mal/maldad se toma en el cristianismo radicalmente en serio. Las religiones toman en serio el mal del mundo desde su trascendencia, pero la religión cristiana toma en serio el mal del mundo desde su trascendencia inmanente, es decir, a través de la encarnación del Dios y su encarnamiento. Dice a este respecto el filósofo J. Marina que él es cristiano porque el cristianismo toma en serio el bien; sin embargo, en mi caso soy cristiano porque el cristianismo toma en serio el mal, siempre escudado por los religiosos en general y por los cristianos en particular (pero no por Cristo crucificado).

El Dios cristiano asume el mal o absurdo de este mundo hasta la crucifixión de Dios mismo, el mal o absurdo en la Cruz, es decir, en la muerte. En la cual el absurdo nos mata y también se muere, dejando libre el espaciotiempo de la resurrección, la apertura a la trascendencia o la eternidad trastemporal. La religión (cristiana) niega la intrascendencia del mundo en nombre de la trascendencia, abriendo la existencia a su transigencia. Por eso afirmaba Ortega que el auténtico hombre religioso se toma en serio la vida, lo cual por cierto significa tomársela mortalmente, como lo hacía Unamuno; lo mismo el propio Ortega no era demasiado religioso, ya que se toma la vida muy y vitalmente, lúdica y lúcidamente, deportivamente. Tomarse en serio la vida significa tomarse en serio lo que la finitiza y contingencia radicalmente, el mal mortífero o mortal. Ello implica también tomarse en serio la impotencia del Dios del bien frente al mal radical, simbolizado por la muerte personificada por el diablo, una impotencia que tras vencer finalmente la fuerza simbólica de lo débil.

El Dios cristiano no es ya el Dios poderoso sino el Dios impotente, no el Hércules matadragones sino el Héroe que redime al dragón, no el Dios prepotente sino el Dios sufriente, como dice J. Moltmann. Este Dios cristiano no es un Dios ortodoxo sino heterodoxo, un Dios anti-dios o contradios, para decirlo en español castizo.

6 (Creer/crear a Dios)

Creer en Dios es concrear a Dios, ayudarle para que nos ayude y ayudemos, crearle como querencia, fe como apertura trascendental al Ser omninombrable e innombrable y, en consecuencia, enigma racional y misterio existencial.

En la Odisea griega los dioses aparecen acusando al hombre del mal en el mundo, pero Homero se revuelve afirmando que son los dioses los que provocan el sufrimiento.

humano con su impasibilidad. En las religiones suele haber una tendencia apologética a responsabilizar al hombre y a irresponsabilizar a Dios del mal o males. Pero ya en la tradición judía, el Dios de Israel responde a los israelitas ansiosos que les salvará “cuando se encuentren hundidos del todo”: lo cual parece indicar que los salvará en la muerte, interpretada como puerta celeste (así interpretamos el Midrash Tehilim del Sal 45,3).

Como dice E. Bloch, la religión trasciende y utopiza, al menos la religión contestataria, ya que la religión meramente atestataria acepta el mundo del hombre en su alienación (H. Desroche). El auténtico Dios es entonces esa ausencia que nos hace vivir la presencia, para decirlo rilkeanamente, el límite que nos hace traslimitarnos, para decirlo con Wittgenstein, la inadecuación entre la realidad del ente y la realidad del ser, para decirlo heideggerianamente con P. Tillich.

En la auténtica religión no se trata de dominar o domeñar nuestra contingencia, sino de asumirla y trascenderla simbólicamente. El simbolismo religioso nos conduce así a una presión de Dios que evita nuestra depresión, a una trasgresión del lenguaje que evita la agresión, a una simbolización que evita el sinsentido nihilista de la vida, a una apertura trascendental creadora que evita el confinamiento en la finitud, a una heterodoxia cultural que evita la ortodoxia cultural políticamente correcta.

Creer en Dios es concrear a Dios: uno cree finalmente no porque sabe sino porque no sabe, no por razones sino por co-razones pascalianas, no porque puede prepotentemente sino porque puede impotentemente. Creo en Dios porque emerge de mi mismidad, que incluye sin duda los llamados mismísimos: se trata de un argumento erotológico de inspiración platónica, ya que el eros socrático.platónico se proyecta de abajo arriba, dialécticamente, abiertamente. Lo cual indica que no hay logos sin eros, razón sin corazón y redención sin amor.

(Conclusión)

Dios no es el signo de una entidad, sino el símbolo de una vivencia o experiencia (mística).

Dios no es empíricamente experimentable, sino simbólicamente experienciable.

Dios es el mito existencial que pone nuestra razón sobre las pautas del corazón.

Al excluir el mito religioso de nuestra cultura, esta se reduce a cultura abstracto-racional y técnico-instrumental.

Y al excluir la razón del mito religioso, este se convierte en mitología dogmática.

La razón es analítica o discursiva: pero la religión es anímica e incursiva y, por tanto, sintética.

(Bibliografía mínima)

- A.Ortiz-Osés, El Dios heterodoxo, Institución Fernando el Católico, Zaragoza 2014 (en prensa).
- L. Duch (Religión y mundo moderno).
- J.M.Mardones (Matar a nuestros dioses).
- J.A.Marina (Por qué soy cristiano).
- J. Martín Velasco (El hombre y la religión).
- P. Tillich (Die Frage nach dem Unbedingten).
- M. Eliade (El mito del eterno retorno).
- E. Drewermann (Strukturen des Bösen).
- M. Heidegger (Holzwege).
- C.G.Jung (Respuesta a Job).
- C.Lévi-Strauss (El totemismo en la actualidad).