

El Dios de la fe y el Dios de los filósofos.

Tomado de

http://www.mercaba.org/FICHAS/Religion/introduccion_cristianismo_06.htm

La decisión de la primitiva Iglesia en favor de la filosofía.

La elección realizada en el campo bíblico tuvo que repetirse en los albores del cristianismo y de la Iglesia. Fundamentalmente cada situación nueva nos obliga a ello; la elección es siempre tarea y don. La predicación y fe primitiva nacieron también en un medio ambiente en el que pululaban los dioses; por eso se vio ante el mismo problema que tuvo Israel en sus orígenes, y posteriormente en el careo con las grandes potencias del período exílico y posexílico. De nuevo la fe cristiana tenía que decidirse por un Dios determinado. En su decisión podía la Iglesia primitiva acudir a la lucha precedente, especialmente a su estadio final, a la obra del Deutero-Isaías y de la literatura sapiencial, al paso que supuso la traducción del Antiguo Testamento al griego y, por fin, a los escritos del Nuevo Testamento, en concreto al evangelio de san Juan.

Continuando esta larga historia, el cristianismo primitivo llevó a cabo una elección purificadora: se decidió por el Dios de los filósofos *en contra* de los dioses de las otras religiones. El problema era este: ¿a qué Dios corresponde el Dios cristiano, a Zeus, a Hermes, a Dionisio o a algún otro? La respuesta fue esta: a ninguno de esos, a ninguno de los dioses que vosotros adoráis, sino a aquél a quien no dirigís vuestras oraciones, al único, a aquel del que hablaron vuestros filósofos.

La Iglesia primitiva rechazó resueltamente todo el mundo de las antiguas religiones, lo consideró como espejismo y alucinación y expresó así su fe: nosotros no veneramos a ninguno de vuestros dioses; cuando hablamos de Dios nos referimos al ser mismo, a lo que los filósofos consideran como el fundamento de todo ser, al que han ensalzado como Dios sobre todos los poderes; ése es nuestro único Dios. En este acontecimiento se realiza una elección y una decisión que no es menos significativa y decisiva para el futuro que la elección en pro de El y Yah en contra de Moloch y Baal, o que el desarrollo de ambos hacia Elohim y Yavé, hacia la idea del ser. La elección hecha significaba una opción en favor del Logos contra cualquier clase de mito; supone también la desmitologización del mundo y de la religión.

¿Esta decisión por el Logos en contra del mito fue el justo camino a seguir? Para dar respuesta satisfactoria al problema, tenemos que repasar en nuestra mente lo que hemos afirmado sobre el desarrollo íntimo del concepto bíblico de Dios, cuyo último estadio ideológico fue la determinación del lugar de lo cristiano en el mundo helenístico. Pero observemos, por otra parte, que también el mundo antiguo, y de forma muy incisiva, conoció el dilema entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos. A lo largo de la historia se fue creando una enemistad cada vez más fuerte entre los dioses míticos de las religiones y el conocimiento filosófico de Dios; tal enemistad aparece en la crítica de los mitos hecha por los filósofos desde Jenófanes hasta Platón, que quería desechar el clásico mito homérico para sustituirlo con un mito nuevo, con un mito lógico.

La investigación moderna se pone cada día más de acuerdo en que existe un paralelismo sorprendente, tanto temporal como ideológico, entre la crítica filosófica de los mitos de

Grecia y la crítica profética de los dioses. Cada una de ellas parte de supuestos distintos y tiene metas también distintas; pero el movimiento del Logos en contra del mito, llevado a cabo en la explicación filosófica del espíritu griego, movimiento que conduce finalmente a la caída de los dioses, está en íntimo paralelismo con la explicación de los profetas y de la literatura sapiencial, en su desmitologización de las potencias divinas en favor del único Dios. Aun dentro de su contraposición, ambas tendencias coinciden en la búsqueda del Logos. La explicación filosófica y su consideración física del ser ha desplazado las apariencias míticas, aun cuando nunca llegó a eliminar la forma religiosa de la veneración de los dioses. También la religión antigua está, pues, dividida por el abismo entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos, entre la razón y la piedad. El fracaso de la antigua religión se debió a que no fue capaz de unir las dos cosas, sino que de manera progresiva separó la razón de la piedad, el Dios de la fe del Dios de los filósofos. Lo cristiano se hubiese vuelto a lo puramente religioso, como predicó Schleiermacher y como, en cierto sentido y paradójicamente, se encuentra en el gran crítico y enemigo de Schleiermacher, Karl Barth.

El destino contrario del mito y del evangelio en el mundo antiguo, el fin del mito y el triunfo del evangelio, considerado espiritual e históricamente, hay que explicarlo esencialmente por la relación contraria que ambos veían entre la religión y la filosofía, entre la fe y la razón. Lo paradójico de la antigua filosofía estriba, desde un punto de vista histórico religioso, en que conceptualmente ha destruido el mito, pero al mismo tiempo ha querido legitimizarlo desde el punto de vista religioso. Es decir, la antigua filosofía no era religiosamente revolucionaria, sino muy evolucionista; consideraba la religión como ordenación de la vida moral, no como verdad. En la carta a los romanos (Rom 1,18-31) lo ha descrito Pablo maravillosamente en un lenguaje profético comentando un texto de la literatura sapiencial. Ya en los capítulos 13-15 del libro de la Sabiduría se alude al destino mortal de las antiguas religiones y a la paradoja que existe en la separación de la verdad y de la piedad. Pablo resume en pocos versos lo que allí se afirma; en ellos describe la suerte de las antiguas religiones a raíz de la separación del Logos y del mito:

En efecto, lo cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo manifestó; porque desde la creación del mundo lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las criaturas. De manera que son inexcusables, por cuanto que conociendo a Dios no le glorificaron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a oscurecerse su insensato corazón; y alardeando de sabios se hicieron necios, y trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible, y de aves, cuadrúpedos y reptiles (Rom 1,19-23).

La religión no iba por el camino del Logos, sino que permanecía en él como mito inoperante. Por eso su fracaso inevitable procede de la separación de la verdad que lleva a que se la considere como pura *institutio vitae*, es decir, como pura organización y forma de la configuración de la vida. Frente a esta situación Teruliano describió con palabras sencillas y majestuosas la posición cristiana cuando dijo: Cristo no se llamó a sí mismo costumbre, sino verdad¹.

A mi modo de ver, ésta es una de las grandes ideas teológicas de los Padres. Ahí se resume, en maravillosa poesía, la lucha de la primitiva Iglesia y la tarea continua que incumbe a la fe cristiana si quiere seguir siendo fiel a sí misma. La divinización del *consuetudo romana*, de la costumbre de la ciudad de Roma, que quiere erigir sus usos en norma autosuficiente de la actitud, contradice a la única exigencia de la verdad. Con ello el cristianismo se ha colocado

decididamente del lado de la religión que se limita a ser forma ceremonial, a la que a fin de cuentas también puede encontrarse un sentido, si se la interpreta.

Una aclaración iluminará lo que hemos dicho: La antigüedad se había explicado el dilema de la religión, la separación de la verdad de lo conocido filosóficamente, con la idea de las tres teologías que existían entonces: La teología física, la política y la mítica. Ha justificado la separación del mito y del Logos con los sentimientos del pueblo y la utilidad del estado, ya que la teología mítica posibilita al mismo tiempo la teología política. Con otras palabras: había colocado la verdad en contra de la costumbre, la utilidad en contra de la verdad. Los representantes de la filosofía neoplatónica dieron un paso más adelante, ya que interpretaron el mito ontológicamente, lo explicaron como teología del símbolo e intentaban así conciliarlo con la verdad por el camino de la interpretación. Pero lo que solamente puede subsistir mediante la interpretación, en realidad ha terminado ya de existir. Con razón el espíritu humano se vuelve a la verdad misma y no a lo que, sin ser la verdad misma, puede ser indirectamente compatible con ella mediante el método de la interpretación.

Ambos hechos encierran en sí mismos algo incisivamente actual. En una situación en la que aparentemente desaparece la verdad de lo cristiano, en la lucha por ello se bosquejan los dos métodos a los que en otro tiempo el antiguo politeísmo en su lucha por la subsistencia no pudo hacer frente. Por otra parte, la verdad se retira al campo de la pura piedad, de la pura fe, de la pura revelación; una retirada que en realidad, quiérase o no, de manera intencionada o no, asemeja fatídicamente a la separación de la antigua religión del Logos, a la huida de la verdad para ir a la costumbre bonita, a la huida de la *fysis* para ir a la política. Por otra parte se da el método, que yo llamaría en pocas palabras cristianismo de la interpretación, en el que se elimina el escándalo de lo cristiano.

La opción original cristiana es completamente distinta. La fe cristiana optó, como hemos visto, por el Dios de los filósofos en contra de los dioses de las religiones, es decir por la verdad del ser mismo en contra del mito de la costumbre. En este hecho se apoya la acusación formulada en contra de la primitiva Iglesia que calificaba a sus miembros de ateístas; tal acusación nace de que la primitiva Iglesia rechazó todo el mundo de la antigua *religión*, de que no aceptaba nada de ella, sino que todo lo consideraba como pura costumbre vacía erguida en contra de la verdad. Para los antiguos, el Dios abandonado de los filósofos no era significativo religiosamente, sino una realidad académica, arreligiosa; dejarlo en pie, confesarlo como único y como todo, se consideraba como negación de la religión, de la *religio*, como ateísmo. En la sospecha de ateísmo con la que tuvo que enfrentarse el cristianismo primitivo se ve claramente su orientación espiritual, su opción únicamente en pro de la verdad, su opción únicamente en pro de la verdad del ser.

La transformación del Dios de los filósofos.

Pero no olvidemos la otra cara del hecho. La fe cristiana se decidió solamente en favor del Dios de los filósofos; en consecuencia este Dios es el Dios a quien se dirige el hombre en sus oraciones y el Dios que habla al hombre. Pero al tiempo la fe cristiana dio a este Dios una significación nueva, lo sacó del terreno de lo puramente académico y así lo transformó profundamente. Este Dios que antes aparecería como algo neutro, como un concepto supremo y definitivo, este Dios que se concibió como puro ser o puro pensar, eternamente cerrado en sí mismo, sin proyección alguna hacia el hombre y hacia su pequeño mundo; este Dios de los filósofos, cuya pura eternidad e inmutabilidad excluye toda relación a lo mutable y

contingente, es para la fe el hombre Dios, que no sólo es pensar del pensar, eterna matemática del universo, sino *agapé*, potencia de amor creador. En este sentido se da en la fe cristiana la misma experiencia que tuvo Pascal cuando una noche escribió en un trozo de papel que luego cosió al forro de su casaca, estas palabras: .Dios de Abraham, Isaac y Jacob., no el .Dios de los filósofos y letrados.²

Frente a un Dios que se inclina cada vez más a lo matemático, vivió la experiencia de la zarza ardiente y comprendió que Dios, eterna geometría del universo, sólo puede serlo porque es amor creador, porque es zarza ardiente de donde nace un hombre por el que entra en el mundo de los hombres. En este sentido es también verdad que el Dios de los filósofos es muy distinto de como ellos mismos se lo habían imaginado, aun siendo todavía lo que ellos afirmaban; es verdad que solo se le conoce cuando se comprende que él, auténtica verdad y fundamento de todo ser, es el Dios de los hombres, inseparablemente del Dios de la fe.

Para apreciar en su justa medida la transformación que experimentó el concepto filosófico de Dios mediante su equiparación al Dios de la fe, hemos de acudir a algún texto bíblico que nos hable de Dios. Al azar elegimos la parábola de la oveja y de la dracma perdidas de Lc 15,1-10. El punto de partida es el escándalo de los fariseos y letrados por el hecho de que Jesús se sienta a la mesa con los pecadores. La respuesta es una alusión al hombre que tiene 100 ovejas, pierde una, va a buscarla y, por fin, la encuentra; por ella se alegra mucho más que por las 99 que no tuvo que buscar. La narración de la dracma perdida y hallada apunta en otra dirección: por haberla encontrado el ama de casa se alegra mucho más que por las que no perdió.

Yo os digo que en el cielo será mayor la alegría por un pecador que haga penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan de penitencia (Lc 15,7).

En esta parábola, en la que Jesús justifica y describe su obra y misión como enviado de Dios, juntamente con la historia de Dios y el hombre aparece el problema de quién es Dios.

Si queremos deducir de este texto quién es Dios, diremos que es el Dios que nos sale al encuentro, el Dios antropomórfico y a filosófico. Como en muchos otros textos del Antiguo Testamento, padece y se alegra con los hombres, busca, sale al encuentro. No es la geometría insensible del universo, no es justicia ni efecto alguno; tiene un corazón, está ahí como amante, con todas las extravagancias de un amante. Este texto nos muestra la transformación del pensamiento puramente filosófico, y manifiesta también que nosotros en el fondo permanecemos siempre ante esta identificación del Dios de la fe con el Dios de los filósofos; que no podemos alcanzarla y que naufragamos en ello por la imagen que tenemos de Dios y por nuestra comprensión de la realidad cristiana.

La gran mayoría de los hombres de hoy confiesa de algún modo que existe algo así como .una esencia superior.. Pero parece absurdo que esa esencia pueda ocuparse de los hombres. Nos parece .también al que intenta creer le pasa lo mismo. que esto es expresión de un ingenuo antropomorfismo, de una primitiva forma del pensar humano, comprensible para una situación en la que el hombre todavía vivía en su pequeño mundo, donde el punto central de todo era la tierra y Dios no tenía otra cosa que hacer que mirar hacia abajo. Sin embargo, en un tiempo en el que todo sucede de modo totalmente distinto, en el que la tierra carece de importancia en el gigantesco universo, en el que el hombre, pequeño grano de arena, es insignificante ante las dimensiones cósmicas, nos parece absurda la idea de que esta esencia superior se ocupe de los hombres, de su mundo pequeño y miserable, de sus preocupaciones, de sus pecados y de sus no-pecados. Creemos que de esta manera hablamos divinamente de

Dios; pero en realidad pensamos en Dios de modo pequeño y humano, como si él debiera elegir algo para no perder de vista el conjunto. Nos le representamos como una conciencia idéntica a la nuestra, con sus límites, como una conciencia que tiene que detenerse y que no puede abarcar todo.

El dicho que precede al *Hyperion* de Hölderlin nos recuerda, frente a tales nimiedades, la imagen cristiana de la verdadera grandeza de Dios: *Non coerceri maximo, contineri tamen minimo, divinum est*: es divino no estar encerrado en lo máximo y estar, sin embargo, contenido en lo mínimo. El espíritu ilimitado que lleva en sí la totalidad del ser supera lo .más grande., porque para él es pequeño, pero llega también a lo más pequeño porque para él nada es demasiado pequeño. Esta superación de lo más grande y esta entrada en lo más pequeño constituye la verdadera esencia del espíritu absoluto. Pero al mismo tiempo aparece aquí una valoración de lo *maximum* y de lo *minimum* que es muy significativa para la comprensión cristiana de lo real. Para quien, como espíritu, lleva y transforma el universo, un espíritu, el corazón del hombre que puede amar, es mucho mayor que todas las galaxias. Las medidas cuantitativas quedan superadas; se señala aquí otra jerarquía de grandeza en la que lo pequeño pero limitado es lo verdaderamente incomprensible y grande³.

Desenmascaremos un ulterior prejuicio. Siempre nos parece evidente que lo grande ilimitado, el espíritu absoluto, no puede ser sentimiento ni pasión, sino solamente pura matemática de todo. Sin darnos cuenta afirmamos así que el puro pensar es mayor que el amor, mientras que el mensaje del evangelio y de la imagen cristiana de Dios corrigen la filosofía y nos hacen ver que el amor es superior al puro pensar. El pensar absoluto es un amor, no una idea insensible, sino creadora, porque es amor.

Resumiendo: con la consabida vinculación al Dios de los filósofos, realizada por la fe, se llevan a cabo dos superaciones fundamentales del pensar puramente filosófico:

a).- *El Dios filosófico está esencial y solamente relacionado consigo mismo.*

Es un puro pensar que se contempla a sí mismo. El Dios de la fe está, en cambio, determinado por la categoría de la relación. Es amplitud creadora que lo transforma todo. Así surge una nueva imagen del mundo y una nueva ordenación del mismo: la suprema posibilidad de ser no es la de poder vivir separado, la de necesitarse sólo a sí mismo ni la de subsistir en sí mismo. La forma suprema del ser incluye en sí misma el elemento de la relación. No es necesario insistir en la revolución que supone para la dirección de la existencia humana el hecho de que lo supremo no sea ya la autarquía absoluta y cerrada en sí misma, sino la relación, el poder que crea, lleva y ama todas las cosas...

b).- *El Dios filosófico es puro pensar.*

El puro pensar cree que el pensar sólo es divino. El Dios de la fe es, en cuanto pensar, amor. La idea de que el amor es divino domina toda su concepción. El Logos de todo el mundo, la idea original de la verdad y el amor; allí donde se realiza no hay dos realidades yuxtapuestas o contrarias, sino una, el único Absoluto. Este es el punto de partida de la confesión de fe en el Dios uno y trino, sobre el que volveremos más adelante.

El problema reflejado en el texto del Credo.

En el Credo apostólico, al que se limitan nuestras reflexiones, aparece la paradójica unidad del Dios de la fe con el Dios de los filósofos en la yuxtaposición de dos atributos: .Padre.

y .todopoderoso. (.Señor de todo.). El segundo título .*pantokrator*, en griego. alude al .Yavé Zebaoth (Sabaoth) del Antiguo Testamento, cuyo significado no expondremos ampliamente. Traducido a la letra significa algo así como .Dios de los ejércitos., .Dios de los poderes.; la Biblia griega lo traduce a veces por .Señor de los poderes.. A pesar de lo inseguro que es el origen de esta expresión, podemos afirmar que designa a Dios como Señor de cielo y tierra. La frase se emplea ante todo para declararlo Señor a quien pertenecen los astros, que en su presencia no pueden subsistir como poderes divinos autónomos, en contra de lo que afirmaba la religión babilónica acerca de los astros; los astros no son dioses, sino brazos de las manos de Yavé; le obedecen como las huestes a su caudillo. La palabra *pantokrator* tiene, pues, un sentido cósmico y posteriormente adquiere un sentido político. Designa a Dios como señor de los señores⁴. El Credo llama a Dios .Padre. y .todopoderoso.; así, a un concepto familiar une otro de poder cósmico para describir al único Dios. Pone así en claro que manifiesta la imagen de Dios: la división del poder absoluto y del amor absoluto, la lejanía absoluta y la cercanía absoluta, el ser simplemente y el inmediato acercamiento a lo más humano de los hombres, la contraposición del *maximum* y del *minimum*, de la que hablábamos antes. La palabra Padre permanece abierta en cuanto a sus puntos de referencia y vincula el primer artículo de la fe con el segundo; alude a la cristología y refuerza así la unión de las dos partes del Credo, de modo que las afirmaciones sobre Dios sólo son completamente claras cuando se mira al Hijo. Por ejemplo, lo que significa .omnipotencia. y .pleno dominio., sólo se ve cristianamente en el pesebre y en la cruz. Sólo aquí, donde Dios, Señor del universo, entra en el ámbito de la impotencia al entregarse a su diminutas criaturas, puede formularse en verdad el concepto cristiano de omnipotencia. Nace así un concepto nuevo del poder, del dominio y del señorío.

El poder supremo se revela en que tranquilamente puede renunciar a todo poder, en que es poderoso no sólo por la fuerza, sino sobre todo por la libertad del amor que al ser rechazado se muestra más potente que los victoriosos poderes del mundo. Aquí se realiza la corrección de medidas y de dimensiones de la que hablábamos al referirnos al *maximum* u al *minimum*.

Notas de este capítulo:

1.- .*Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem cognonminavit.. De virginibus velandis* I: Corpus christianorum seu nova Patrum collectio (Cchr) II, 1209.

2.- Cf. el texto de este trozo llamado .memorial. en R. Guardini, *Christliches Bewusstsein*. München 1950, 47s; Ibid. 23, edición abreviada; sobre esto Cf. el análisis de Guardini en 27-61. Lo amplía y corrige H. Vor-grimler, *Marginalien zur Kirchenfrömmigkeit Pascals* en J. Daniélou - H. Vorgrimler, *Sentire ecclesiam*. Freiburg 1961, 371-406.

3.- H. Rahner, *Die Grabschrift des Loyola*; Stimmen der Zeit 139 (1947) 321-337, ha explicado el origen del .epitafio de Loyola. citado por Hölderlin. El dicho procede de la gran obra *Imago primi saeculi societatis Jesu a Provincia Flandro-Belgica eiusdem societatis representata*. Antwerpen 1640. En las páginas 280-282 se cita el *Elogium sepulcrale sancti Ignatii*, compuesto por un jesuita flamenco anónimo, del que se ha tomado el dicho; véase también Hölderlin, *Werke III* (ed. F. Beissner). Stuttgart 1965, 346 s. El mismo pensamiento se encuentra en infinidad de textos significativos de la literatura tardío-judía; véase P.