

## LA LEGITIMIDAD RACIONAL DE LA CATEGORÍA DE ABSOLUTO EN EL DISCURSO TEOLÓGICO

TESIS PRIMERA.—*La impugnación científica y filosófica de la fe en Dios y, por ende, del discurso teológico como un discurso falto de racionalidad descansa siempre (salvo suspensión del juicio, es decir, en el ateísmo agnóstico) sobre una reducción de las posibilidades del conocimiento humano acerca de la realidad a criterios racionalistas de verificación, lo cual es ilegítimo racionalmente.*

Se nos ha planteado a los teólogos la necesidad de fundamentar *racionalmente* nuestro discurso sobre Dios, la utilización teológica de la categoría de Absoluto desde la experiencia humana. Las impugnaciones vertidas sobre nuestro discurso desde la llamada *racionalidad científica* y *filosófica* de cuño no metafísico, es decir, desde el positivismo lógico, la filosofía del lenguaje y el racionalismo crítico, a la base de los cuales opera una lógica de tipo formal<sup>1</sup>, no han logrado ocultar la opción en última instancia *hermenéutica* de tipo dogmático-reduccionista desde la cual operan.

En este sentido hay que decir que cuando A. J. Ayer, por ejemplo —por ofrecer una referencia tópica—, se defiende ante los críticos de su pensamiento que han levantado la sospecha de que el análisis de la filosofía del lenguaje oculte de hecho una base metafísica, no logra, sin embargo, acallar dicha sospecha<sup>2</sup>. Para Ayer, «la validez del método analítico no depende de ninguna presuposición empírica —y, mucho menos, metafísica— acerca de la naturaleza de las cosas. Porque el filósofo, como analista, no está directamente interesado en las propiedades físicas de las cosas», sino «solamente por la forma en que hablamos de ellas»<sup>3</sup>.

1 Cf. Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und phänomenologischen Antinomien* (Stuttgart 1956), significativa impugnación de la lógica formal, base del neopositivismo; Th. W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Barcelona-México 1973); H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 2 ed. (Tübinga 1969); A. J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* (Barcelona 1971). Referencias todas que ilustran cuanto aquí suponemos. Para un diálogo crítico de la teología con el positivismo, cf.: W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfort del Meno 1973); H. Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (Düsseldorf 1976), obras que asumen asimismo la confrontación con el racionalismo crítico. Sobre este punto, cf. el estudio de G. Ebeling, *Kritischer Rationalismus. Zu H. Alberts, 'Traktat über kritische Vernunft'* (Tübinga 1973). Puede completarse con H. Albert, *Plädoyer für kritischen Rationalismus* (Munich 1971).

2 A. J. Ayer, o. c., 64-5.

3 *Ibid.*, 65.

Ahora bien, el problema estriba justamente en si hay posibilidad alguna de hablar desde esta marginación hermenéutica con algún sentido, salvo que se oculte o se sea inconsciente de la opción hermenéutica tomada de antemano, porque el lenguaje no es más que un código cifrado que no significa nada al margen del sentido que traduce como formulación de la realidad. Que esto es así, parece haber sido el motivo de la auto-crítica que el segundo, L. Wittgenstein, el de las *Investigaciones*, representa en oposición al primero, al del *Tractatus logico-philosophicus*, por citar un ejemplo elocuente.

Así, pues, nos encontramos ahora ante la problematicidad de toda pretensión racional del discurso teológico, y mi propósito en las dos tesis siguientes es, en la medida de lo posible, determinar el *horizonte de racionalidad* en el que se inscribe de hecho la utilización que en él se hace de la categoría de Absoluto. Sin duda que, al hacerlo, me encontraré de algún modo plantado ante la difícil cuestión que ha venido inquietando a la reflexión teológica de las últimas décadas, y que se ha dejado sentir con especial agudeza en la corriente teológico-política europea e iberoamericana: ¿qué consecuencias se derivarían para la teología del paso de Kant a Hegel y a Marx, siempre que este paso haya de realizarse en un marco cultural ajeno ya a la hegelianización del dogma, intentado, por ejemplo, por la escuela de Tubinga? Esfuerzos de apropiación de Hegel han conducido a la teología en los años últimos a un programa como el del *Círculo de Heidelberg* <sup>4</sup>. Por lo que se refiere a Marx, ahí está la referida nueva teología política <sup>5</sup>.

Me parece oportuno remitir aquí a ambos intentos porque ambos representan, según puntos de partida confesionalmente distintos, una confirmación o rechazo de la utilización racional de la categoría de Absoluto en el discurso teológico. Pues lo que está en juego en estos planteamientos es justamente la legitimidad de unos *prolegomena fidei* o *teología natural* que, sin constituir una *prueba de Dios*, represente al menos el horizonte de racionalidad que haga aceptable la pretensión irrenunciable para el creyente de dar razón de su esperanza (1 P 3, 15), impidiendo su reducción a un simple grito.

4 Cf. W. Pannenberg - T. Rendtorff - U. Wilckens - R. Rendtorff, *Offenbarung als Geschichte* (Gottinga 1961).

5 Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969); J. B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca 1971). De gran significado son los dos tipos de cristologías, en relación con sus respectivos puntos de partida: W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974) y de J. Moltmann, además de la obra indicada, cf. *El Dios crucificado*. La cruz de Cristo como fundamento y crítica de la teología cristiana (Salamanca 1975). En el prólogo a la edición española de la cristología de Pannenberg, J. I. González Faus dice que, salvadas las distancias, bien puede decirse que este teólogo es a Hegel lo que Moltmann a Marx. J. B. Metz no está tan lejos del planteamiento de Pannenberg, pues en realidad este último se aproxima mucho a la interpretación de la mediación cristológica de la historia según el catolicismo.

TESIS SEGUNDA.—*La crítica teológica de las pruebas de Dios no es tampoco concluyente cuando las pruebas no son demostraciones de Dios, sino en última instancia del mundo.*

Desarrollaré esta tesis en dos puntos: a) atendiendo al planteamiento que del problema hace H. Kueng; b) mostrando el alcance de la impugnación teológica de las pruebas tradicionales de Dios y su versión moderna en la teología.

a) *El planteamiento de H. Kueng.*

Hans Kueng, cuando en su polémica obra *Ser cristiano* trata de «justificar racionalmente» la fe en Dios, dice que hay más razones fundadas para creer en Dios que para no creer. Kueng intenta quebrar cualquier situación de empate entre las razones en pro y en contra de la fe en la existencia de Dios. No se puede hablar de tablas, según él, porque «quien afirma a Dios sabe *por qué* se fía de la realidad»<sup>6</sup>. Si para Kueng hay una «relación entre confianza fundamental» en la realidad y «fe en Dios», esta relación es posible para él desde el momento en que, intentando responder a las preguntas de Kant (¿Qué podemos *saber?*, ¿qué debemos *hacer?*, ¿qué nos cabe *esperar?*), abandona, sin embargo, el horizonte epistemológico del propio Kant y, en vez de responder desde la necesidad de un imperativo ético para la vida, lo hace desde la descripción del acto de fe como *obsequium ratiōnabile*, en continuidad con la tradición católica occidental. La fe, lejos de fundamentarse sobre sí misma, se inscribe para Kueng en el ámbito de lo razonable, porque sería un desafuero dar un voto de confianza a la realidad sin otro fundamento racional que el emanado de la imposibilidad de demostrar a Dios a partir de la realidad misma. El apoyo racional de Kueng para no dejar las razones en tablas estriba en el hecho de que la realidad no parece ofrecer garantías de ser merecedora por sí misma de una confianza tan radical. Por eso, para que la realidad tenga algún sentido, el cual proyecte alguna luz sobre las contradicciones que guarda en sí misma, es necesario que descanse sobre un fundamento en el que queden resueltas tales contradicciones<sup>7</sup>.

La otra alternativa pudiera ser el absurdo, pero a Kueng le parece más irracional aún que la creencia. El absurdo parece amenazar, más bien, la tesis ateísta. De aquí que Kueng diga que «cuando el hombre (...) no se sustrae al fundamento último, apoyo y meta de la realidad (...), descubre, *al* hacerlo, que está haciendo lo correcto, lo "más razonable"»<sup>8</sup>.

Es decir, para Kueng el ateísmo descansa, en última instancia, en la imposibilidad de defender concluyentemente la coherencia absoluta de la realidad, en virtud de la cual pueda otorgársele un voto de confianza sin problemas. Dicho de otra manera, Kueng no encuentra concluyente el postulado fundamental de un ateísmo que no esté al fin amenazado por el absurdo: la *indistinción entre Dios y el mundo*. Y esto equivale,

6 H. Kueng, *Ser cristiano*, 2 ed. (Madrid 1977) 87.

7 *Ibid.*, 91 y 88.

8 *Ibid.*, 90.

a mi entender, a decir que la afirmación del Absoluto es tan racional como de hecho lo sea la experiencia humana del mundo. Equivale a decir que la afirmación del Absoluto desde la experiencia de la fe no es algo marginal a un *preambulum rationale* que estriba en evidenciar la *mundanidad* del mundo, esto es, su *secularidad*. Una lectura de la realidad que el cristianismo traduce en términos de *creaturidad*.

Se puede replicar ahora que esto no representa afirmación positiva alguna, sino tan sólo —y de manera bien protestante— la negación de la divinidad del mundo. Lo cual, si así fuera, no permitiría entender a Dios ni siquiera como fundamento de la realidad, sino como alteridad radical frente a la misma, percibida en el acto propio de la revelación. Para la Reforma no cabe el momento racional de la distinción entre Dios y el mundo, sino que es la revelación la que funda y determina dicha distinción, que aparece como resultado de la misma. La teología natural posible para la Reforma se sitúa en el marco de la soteriología, no en el del conocimiento. Para la Reforma el momento de la constatación de la mundanidad del mundo es el de la experiencia del pecado —experiencia, por lo demás, de gracia<sup>9</sup>—, mientras que en el planteamiento de Kueng la fe en Dios aparece como desenlace indirecto del inquirimiento de la realidad mundana a nivel cognoscitivo, sin que esto represente hacer de la fe un resultado del análisis de la realidad. No es que Kueng margine el momento soteriológico, pues hablar de «confianza» otorgada a la realidad o sustraída a la misma, difícilmente puede hacerse marginando este momento del análisis; pero el hilo conductor de la reflexión en el planteamiento de Kueng es el propio de la tradicional teodicea de inspiración indudablemente católica.

#### b) *La impugnación teológica de las pruebas de Dios.*

Quizá ahora estemos en condiciones de acercarnos ya a las razones teológicas en contra de las pruebas de Dios. Tanto el católico H. U. von Balthasar como el calvinista J. Moltmann (éste último siguiendo el horizonte teológico del primero) estiman que la inconclusión de la *vía cosmológica* e incluso *histórica* se vuelve contra sí misma y en vez de demostrar a Dios acaba reduciéndolo a la esfera última de la realidad, a su dimensión «más profunda»<sup>10</sup>.

Para Balthasar, después del «desmembramiento de la teología romántico-católica y la aparición de la neoescolástica, han sido trazadas con toda precisión las fronteras entre naturaleza y gracia»<sup>11</sup>. No cabe ya una verificación de Dios como transfondo cósmico de la realidad del mundo, ni tampoco como protagonista último del devenir histórico na-

<sup>9</sup> Cf. W. Von Loewenich, *Luthers theologia crucis* (Witten 1967); cf. asimismo la controversia sobre la teología natural entre K. Barth y E. Brunner en la edición de W. Fuerst, *'Dialektische Theologie' in Scheidung und Bewährung 1933-1936* (Munich 1966) 169-258. Importante es también la posición de un R. Bultmann, *Creer y comprender*, I (Madrid 1974) 27-37 (*¿Qué significado tiene hablar de Dios?*, 1925); II (Madrid 1976) 71-90 (*El problema de la revelación natural*, 1941).

<sup>10</sup> H. U. Von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe* (Salamanca 1971); J. Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro. Perspectivas teológicas* (Salamanca 1971) 31-65.

<sup>11</sup> H. U. Von Balthasar, o. c., 28.

tural y universal. Ni Hegel ni Schelling pueden ser alternativa válida a Kant con miras a apuntalar el carácter plenificador y de consumación que representa el sobrenaturalismo cristiano. También Moltmann comparte estas apreciaciones de Balthasar y, en este sentido, se muestra receloso incluso ante el planteamiento teológico de la cristología de Pannenberg. Para él no cabe lo que imputa a Pannenberg: comprender la historia como una revelación indirecta de Dios por sí mismo, aunque se vea en Cristo no ya el «logos cosmológico, sino además, en cuanto prolepsis del fin de todas las cosas, como el principio unificador de todo lo que tiene consistencia histórica»<sup>12</sup>.

Tampoco la vía antropológica sale mejor parada de la crítica. Concebida como formulación teológica de la razón práctica kantiana que legitima *lo que cabe esperar*, no representa, en realidad, modificación alguna en el método de acceso a Dios, aunque se haya cambiado el sujeto y el lugar hermenéutico no sea ya el cosmos, sino el hombre, la subjetividad frente a la naturaleza. El esquema operativo de la «prueba» sigue siendo el mismo: de la «necesidad» o contingencia del mundo, cambiada ahora en necesidad y contingencia del hombre, a la «necesidad» de Dios, al Absoluto<sup>13</sup>. Hay una novedad, sin duda, en la vía antropológica: que no intenta romper el cerco de la razón teórica y que permanece en el reducto de la razón práctica, evitando así dar el salto del efecto a la causa. Pero el concepto de Dios, entiende Moltmann, sigue siendo relacional, aunque el discurso teológico haya sido puesto en clave antropológica<sup>14</sup>.

La forma radicalmente teocéntrica del pensamiento de Balthasar y el cristocentrismo de Moltmann apuestan, en oposición a estas pruebas de Dios, por una «verificación», que si en Balthasar no excluye la posibilidad de estas vías, en Moltmann quedan impugnadas por su impronta «racional y cosmocéntrica»<sup>15</sup>. Balthasar apuesta por la experiencia, mundana también, pero incontrolable racionalmente al parecer, no verificable, del amor y de la belleza. Moltmann por la vigencia de la palabra de la promesa, confirmada en la resurrección de Jesús de Nazaret, que abre la historia al futuro de la esperanza<sup>16</sup>. Si Balthasar quiere acabar con la estructura relacional del acceso a Dios, no lo consigue. De hecho no parece pretenderlo en ningún momento, pues sabe muy bien, al igual que lo evidencia Metz, que antropocentrismo no se opone sin más a teocentrismo, sino tan sólo a cosmocentrismo<sup>17</sup>. ¿Es que el amor y la belleza no son experiencias cuyo *topos* más propio es la subjetividad? Cifrar en clave de alteridad y en lenguaje estético el discurso sobre Dios, ¿no representa la afirmación del Absoluto en un marco

12 J. Moltmann, o. c., 36-7; cf. además su *Teología de la esperanza*, 98 ss.

13 *Esperanza y planificación*, 41; así en *Teología de la esperanza*, 82, entre otros lugares.

14 *Esperanza y planificación*, 42; *Teología de la esperanza*, 74-89.

15 H. U. Von Balthasar, *Sólo el amor es digno de fe*, 45-7; J. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 102.

16 *Sólo el amor es digno de fe*, capítulos 3-10; *Esperanza y planificación del futuro*, 49-59; *Teología de la esperanza*, 123-79.

17 J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino (Salamanca 1972).

relacional? Preguntas que, en cambio, no podemos hacer a Moltmann, porque su confesión calvinista hipoteca al fin cualquier lenguaje racional sobre Dios que pudiera ser concomitante a la vigencia de la revelación en la palabra de la promesa de futuro. El acceso a la promesa carece de preámbulos, su único fundamento es la fe en la resurrección de Jesús de Nazaret<sup>18</sup>.

¿Qué hacer? ¿Ceder, entonces, a la concepción onto-teológica que acuñó K. Barth, replegándonos a una posición de «super-cristianismo»? Esto sería acabar con toda posibilidad de diálogo con los humanismos de nuestro tiempo, lo cual es muy serio para la voluntad misionera de la Iglesia y su ineludible deber de evangelización. Y sería, asimismo, declarar estéril todo el esfuerzo de la tradición cristiana que se creyó obligada a justificar la fe, sin ceder al racionalismo y habida cuenta de su carácter gratuito, desde la razonabilidad de los presupuestos experienciales del mundo y del hombre, de la naturaleza y de la historia. Podemos conceder de buen grado a Barth que en el marco de una concepción onto-teológica cabe, en verdad, la «preveniencia» y «prevalencia» de lo óntico sobre lo noético; concederle que, aun cuando sea Dios quien establece en el hombre la posibilidad misma del apercibimiento de la revelación, esto sólo resulta aceptable si cedemos a una concepción del ser que haga de la subjetividad un nivel más (el más excelso, si se quiere) dentro de la jerarquía de los diversos niveles del ser mismo. Es decir, si cedemos a una concepción cósmica del ser, como muy bien dice Metz<sup>19</sup>. Ahora bien, cabe entender las cosas en la óptica de la teología trascendental representada por K. Rahner y J. B. Metz<sup>20</sup>, para quienes la subjetividad —en armonía con el horizonte moderno de la concepción filosófica del mundo— no es tan sólo un nivel óntico más del ser, sino el lugar de su manifestación<sup>21</sup>. No otra cosa ha dicho M. Heidegger al entender que en la subjetividad el hombre deviene «pastor del ser». Con lo cual se hace una mayor justicia a la forma antropocéntrica del pensamiento filosófico de la Modernidad, sin disolverlo en los esquemas cosmocéntricos del pensamiento griego, bajo cuyo signo estuvo la Edad Media. Algo que también parece ser imputable en cierta medida al tratamiento que de la vía antropológica hace la crítica teológica a la cual nos acabamos de referir. Y no sólo esto; cabe además recuperar para esta óptica la prueba cosmológica, porque la toma de conciencia de la mundanidad del mundo es algo que acontece

18 *Teología de la esperanza*, 115-17. Es interesante constatar que también Moltmann está por la «demostración del mundo» más que por la «demostración de Dios», pero este procedimiento de la teología natural es para Moltmann la misión ineludible de la fe, a cuyo margen no es posible ningún tipo de «preámbulos» de la razón.

19 *Esperanza y planificación*, 33 y 45, cf. notas 3 y 26, donde Moltmann se refiere a K. Barth.

20 La dependencia del primer Metz de su maestro K. Rahner y de la teología trascendental quedará autoimpugnada en el Metz de la «teología política». Cf. a este respecto *Teología del mundo*, 139-50.

21 J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, 46-7, cf. la interesante nota 8 sobre la concepción del ser en Tomás de Aquino, y después la nota 11 referida a Heidegger, pp. 49-50. La trascendencia del ser deviene en el hombre, según este filósofo, pregunta por el ser; el hombre se convierte así en «pastor del ser».

en la subjetividad, lugar donde se determina la distinción entre Dios y el mundo.

Podemos —y es así como debemos hacerlo— considerar al hombre como algo más que una categoría de ente determinado y ver en él el lugar auténtico de la manifestación del ser, en la medida en que el hombre se reconoce a sí mismo, y con él el mundo en cuanto mundo suyo, como *disponible para Dios*<sup>22</sup>. Y, al hacer esto, que es tanto como afirmar su trascendencia ilimitada, situándola más allá de sí mismo, estamos, ciertamente, postulando de forma indirecta la existencia de Dios, aunque no la estemos *demostrando*. Estamos, no más, pero tampoco menos, sentando el *fundamento racional* de la experiencia de la fe como experiencia humana legítima transida de razonabilidad. Postular a Dios aparece, pues, en esta perspectiva algo «razonable», tal como quiere H. Kueng. Postular a Dios, empero, como fundamento de la realidad no es sólo plantar la razón ante las fronteras infranqueables del apofatismo. En alguna medida es también dar con el ser de Dios; o mejor, sospecharlo desde la razón.

Esta y no otra es, a mi entender, la legitimidad de las vías de la razón para llegar a Dios, siempre que no se ceda al monismo inmanentista ni se reduzca a Dios al nivel último de la realidad. El fondo del ser, en lenguaje de Paul Tillich, no puede ser lo que la realidad es. Y, sin embargo, de algún modo tiene que ser posible la *analogía* para poder afirmar la coherencia racional de quien postula para la realidad el fondo trascendente sobre el que se sustenta.

**TESIS TERCERA.**—*La distinción entre Dios y el mundo pasa hoy por la frontera de la ética política, sin que haya de marginarse el momento estético de la misma, lo cual sería una amenaza grave para la fe. Pero este «topos» contemporáneo de la distinción entre Dios y el mundo resulta inconsistente sin referencia alguna al fundamento racional de dicha distinción.*

Con lo dicho no quisiera dar legitimado el pensamiento trascendental sin más. Comparto la crítica del Metz de la teología política al modo trascendental del pensamiento teológico. Pues no basta con determinar la historicidad del hombre, diferenciándolo así de Dios y haciendo legítima la utilización de la categoría de Absoluto en el discurso teológico. La comprensión abstracta de la subjetividad no es suficiente —y estimo que con razón— para Metz, quien ha situado al sujeto real e histórico en el *contexto concreto de nuestra sociedad*. Para este sujeto concreto la experiencia de Dios ya no es un dato universal, y el sentido de la vida humana ha cedido en buena medida a la codificación jurídica de tipo positivista de las experiencias humanas sancionadas como ética-

<sup>22</sup> Es la perspectiva intelectual de K. Rahner, *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967), donde se esfuerza por fundamentar desde los supuestos teológicos de la fe cristiana su propia racionalidad filosófica, tarea emprendida con genialidad que le es propia en *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino* (Barcelona 1963).

mente exigibles con miras a la convivencia. Al margen de las ideologías y excluida la perspectiva de la fe, postular el reinado de la justicia y de la libertad, abogar en favor de la paz, ya no parece hacerse desde el imperativo ético, si es que alguna vez se hizo. En nuestra sociedad la ética está condicionada tan sólo por un código de derechos y deberes que está destinado a hacer tolerable para todos la existencia, código que, como digo, descansa más sobre la experiencia positiva del hacer humano y sus consecuencias que sobre principios dogmáticos.

Cabe, entonces, que nos preguntemos ahora si este sujeto histórico que es el hombre puede hacer alguna verificación de sí mismo y de su mundo, que abra para él la posibilidad de la experiencia de Dios. K. Rahner ha respondido inteligentemente a la crítica de la teología política que no acierta a concebir qué pueda ser una teología política que se reconozca incompatible con un planteamiento trascendental de la condición histórica del hombre y del mundo, de la realidad humana al fin<sup>23</sup>. Y digo esto porque quisiera, sin embargo, hacer ver lo que de válido y, a mi entender, no cuestionable hay en el planteamiento trascendental de Rahner y, en general, en todo planteamiento metafísico en continuidad con las pruebas de la tradición teológica de la existencia de Dios como preámbulos de la fe.

La teología política ha creído poder establecer la distinción entre Dios y el mundo haciéndola pasar por la distinción realizada por la Ilustración entre Estado y sociedad. J. B. Metz ha querido ver en la historia de la libertad, que arranca del esfuerzo del hombre por liberalizar los mecanismos del *status quo*, la voluntad de desideologización que ha conducido a relativizar razonablemente cualquier programa político. Y ha visto que esto sólo es posible si se mantiene la distinción entre Dios y el mundo. Es decir, si no se traspasan al mundo los contenidos que la religión reivindica para la Divinidad. Metz ha aceptado la crítica de la religión en cuanto crítica de la filosofía, de la política y de la economía que hiciera K. Marx, con el propósito de acabar con esta crítica encerrándola en sus propios presupuestos y sustrayendo así a Dios, objeto de la fe, a su reducción intramundana. Y Metz ha llegado aquí partiendo del hombre concreto, al que considera sujeto posible de su propia historia si, rotos los mecanismos ideológicos que encantan el mundo, se quiebra la «divinización» de la marcha de la historia y se termina así con la identificación entre Dios y el mundo<sup>24</sup>.

Ahora bien, ¿cómo podrá el hombre, al margen de una determinación de su condición histórica, que sirva de punto de referencia para su protagonismo histórico, salir de su situación presente? Entiendo que para que la ética del cambio tenga sentido, se requiere que diga alguna relación al orden objetivo del ser; por lo cual resulta bastante difícil marginar el momento trascendental, en el cual cobra toda su coherencia racional la distinción entre Dios y el mundo, al tiempo que el Absoluto aparece como impugnación congruente del mero positivismo ético. Me referiré de nuevo a Balthasar y a Moltmann.

23 Cf. K. Rahner, '¿Qué es teología política?', *Arbor* (1970) 245-46.

24 *Teología del mundo*, 83-93.



Para el último, Dios tiene que existir porque el universo entero espera su advenimiento anunciado en la palabra de la promesa. Para él no cabe otra verificación que la que se realiza por *via escatológica*, la cual descansa sobre la palabra de Dios confirmada en la resurrección de Jesús de Nazaret<sup>25</sup>. La manifestación de Dios descarta la realidad presente del mundo, es su negación. *La única teología natural posible es la escatología*. Y sólo le resta al hombre arriesgarse en la transformación del mundo, en espera de que Dios lo transforme definitivamente<sup>26</sup>. La diferencia con Balthasar estriba aquí: para Moltmann el amor es una resultante de la fe, para Balthasar, el horizonte de verificación de la misma. La protesta de Moltmann contra el teísmo tiene, a mi entender, su última legitimación en la imposibilidad de establecer un nexo relacional entre el sujeto histórico y el Absoluto sin que todo quede en una pura reflexión trascendental; es decir, sin marginar la verdad del sujeto histórico en su realidad mundana concreta. O lo que es lo mismo: Moltmann entiende que establecer una tal relación equivale a marginar la verdad histórica del sujeto humano, porque se pretende determinar la historicidad de dicho sujeto, estableciendo en el análisis de la misma una relación al Absoluto, en cuanto *apertura natural* al mismo, sin haber levantado acta de la pretensión que abriga la fe: que no cabe ninguna otra relación del mundo con Dios que la que implica la negación del mundo en la manifestación de Dios, en su revelación al hombre. Una manifestación de Dios, vinculada a la negación del mundo, que sólo se articula en la dialéctica de ocultamiento y revelación que acontecen en la cruz de Jesús Nazareno<sup>27</sup>. Establecer otro nexo entre Dios y el mundo, ya pase este nexo por la naturaleza, la historia o la subjetividad, equivaldría a legitimar las tres mediaciones dichas, las cuales están en contradicción con su negación por Dios en la cruz de Jesús, lugar único en el que el hombre tiene acceso al rostro verdadero de Dios *sub specie contraria*<sup>28</sup>.

Para Moltmann no cabe otra relación de Dios con el mundo que la de la negación de éste por Dios. El Antiguo Testamento es, por esta razón, para Moltmann el progresivo afianzamiento de la palabra de la promesa en hechos de liberación, una promesa que tiende a la definitiva resolución del mundo mediante su transformación total. Un acceso a Dios desde este mundo llamado a desaparecer por transformación equivaldría a la justificación divina de lo que está llamado a perderse en su condenación inevitable. Así, pues, lo que hace imposible el teísmo para Moltmann es la ubicación exclusiva de la afirmación del mundo en el marco de la soteriología, que descansa, a su vez, sobre la tesis de la Reforma de la justificación por la *sola fides*. De aquí que Moltmann tampoco esté de acuerdo con la ontoteología barthiana de la fundamentación de la revelación sobre sí misma, si esta fundamentación no im-

25 Cf. precedente nota 16.

26 *Esperanza y planificación*, 57-59.

27 *Teología de la esperanza*, 83-89 (confrontación crítica con la teología de subjetividad trascendental en Bultmann y Barth).

28 Es la perspectiva moltmanniana, radicalmente reformada, presente en *Teología de la esperanza*, pero evidenciada mucho mejor en *El Dios crucificado* (sobre todo capítulo VI).

plica la escatologización de la existencia y, por tanto, de la ontología. Moltmann no está de acuerdo con el acceso a Dios desde la óptica de la razón práctica de Kant, pero tiene contra Hegel lo impropio de una pérdida del mundo en Dios, en el Espíritu Absoluto; porque el mundo, así comprendido, no podría ser negado, sino tan sólo consumado, y la condición de la manifestación de Dios estriba en la negación del mundo, no en su legitimación. Esto explica que Moltmann apueste por Marx contra Hegel y Kant, pues para Marx la resolución utópica del mundo presente estriba en su negación y transformación, según su célebre tesis 11 sobre Feuerbach.

A mi manera de ver, Moltmann, al recusar las pruebas de Dios, recusa también la posibilidad de experimentar el mundo como mundo y demostrar con legitimidad lo impropio de la identificación que Hegel acaba sosteniendo entre Dios y el mundo. Al apostar por la transformación del mundo como resultado de una experiencia de salvación, Moltmann no parece caer en la cuenta de que una ontología escatológica es inconsistente sin una ontología protológica, presupuesta en la asunción del mundo por Dios en el Verbo, como acertadamente dice J. B. Metz<sup>29</sup>. De este modo, la negación del acceso a Dios desde el mundo acaba impidiendo cualquier intento de tomar de verdad en serio el mundo y la historia, si no es como Barth quería: como un ensayo parabólico del futuro, ajeno al mundo para el que se postula la transformación. Así, pues, la pregunta que planteábamos sobre la posibilidad de que el hombre salga de su situación presente queda en Moltmann sin responder, a no ser desde el positivismo teológico de la salvación. Negada la teología natural, no cabe otra hermenéutica de la ética que la teología de la salvación en las condiciones dichas. He intentado exponer las razones de su posición.

Diré muy poco sobre Balthasar. El teólogo suizo quiere encontrar un lugar que haga justicia a la condición presente del hombre. Por eso pregunta: «¿No hay, pues, ningún camino entre la Escala del extrinsecismo y la Caribdis del inmanentismo?»<sup>30</sup>. ¿No hay ningún camino entre Kant y Hegel, ya que no entre la escolástica racionalista de Ch. Wolff y Kant? Balthasar señala dos caminos: la proximidad, y con ella el amor, y la experiencia estética. En ambos ve Balthasar, más allá de la «necesidad» que de amor y belleza experimentamos, la afirmación de la gratuidad que, sin legitimación alguna, sirve de trampolín para la experiencia graciosa del Absoluto. Balthasar parece así superar la vía apofática, como única vía que pudiera quedar en lista descartadas las otras, y situar el postulado del Absoluto en el horizonte humano de la estética.

La reflexión de Balthasar es muy sugerente. Moltmann conduce la verificación de Dios al margen del teísmo y la sitúa en la condición torturada del mundo presente marcado por el signo de lo negativo y vivido como necesitado de salvación. Balthasar, al igual que Moltmann, parece recusar toda presuposición trascendental que determine el nexo evidente entre Dios y el mundo «en el pensar o vivir, en el saber u obrar»

<sup>29</sup> Cf. J. B. Metz, *Teología del mundo*, 22-39.

<sup>30</sup> *Sólo el amor es digno de fe*, 46.

del hombre y quiere llevar la verificación al terreno concreto de la experiencia humana significada por la vivencia del amor y la contemplación de la belleza. De una u otra forma, ambos parecen compartir la crítica de la teología política metziana al trascendentalismo de Karl Rahner.

La pregunta planteada sigue, a mi entender, sin responder, pues lo que el planteamiento trascendental de Rahner apunta es algo que no parece sin más cuestionable: dar con un correlato racional de la apertura al Absoluto que es vivenciada en la proximidad y en la belleza. Será preciso, siguiendo una tarea ya comenzada, replantear el apriorismo trascendental que hipoteca el pensamiento de Rahner, del mismo modo que el cosmocentrismo heredado de la antigüedad clásica aprisiona el pensamiento de Tomás de Aquino, orientado fundamentalmente por su origen judeocristiano y configurado por la forma nueva de su pensamiento antropocéntrico, como dice Metz. Habrá asimismo que resituarse la reflexión conceptual en el marco de la historia socio-política y psicológico-cultural del sujeto humano que la protagoniza. Urgirá, en fin, reconsiderar el equilibrio necesario de un talante cristiano actual hipotecado en el fariseísmo de las obras, que amenaza con engullir en el imperativo ético de la lucha política la experiencia graciosa de la alteridad y la belleza. Pero entiendo que si no se quiere sucumbir al positivismo teológico, ni caer tampoco en la trampa del positivismo filosófico, cabe andar con legitimidad el camino de una *neo-teodicea* que más que probar a Dios por demostración de la razón, siente las bases de su distinción frente al mundo y postule su condición de Absoluto, en consonancia con el lenguaje de la Modernidad, menos como la causa eficiente y final del mundo que como su trascendencia más plausible, racionalmente aceptable y razonablemente postulada. Pues, de lo contrario, tanto la ética como la estética pueden quedarse sin otro fundamento que el ofrecido por el positivismo resignado de una codificación de experiencias, unas buenas y otras malas, según su repercusión sobre las leyes de la convivencia entre los humanos, única salida al sinsentido objetivo del mundo.

Y este es, a mi modo de ver, el mérito del planteamiento de Hans Kueng del que hemos partido, que si modifica el de Tomás de Aquino en sus tradicionales vías de la existencia de Dios, no rompe con su intencionalidad última, porque se mueve dentro de la misma cosmovisión. Hablar del Absoluto es tan legítimo como hablar del mundo, porque hablar del Absoluto es hablar de la virtual resolución del mundo desde la condición mundana, esto es, secular, del mundo mismo. Pero no de una resolución contingente, siempre superable por una mejor resolución, sino de aquella que parece convenir racionalmente a su naturaleza y que resulta razonable postular atendiendo a la historicidad de la experiencia humana. Así, pues, postular el Absoluto es postular el sentido posible y legítimamente más plausible del humano existir. Siempre que no se abandone este horizonte de racionalidad, resituarse en lo concreto de la historia la experiencia de la distinción entre Dios y el mundo, no sólo es deseable, sino que es hoy una necesidad.

ADOLFO GONZALEZ MONTES