

# UNA PERSPECTIVA EXISTENCIAL DE LAS CIENCIAS DE LO DIVINO

Por *Domingo Marrero*

## *Teología y filosofía*

La teología es el estudio racional y sistemático de los contenidos de la fe religiosa. No cumple a la teología estudiar a lo Incondicionado y sus relaciones con lo condicionado desde afuera. Toda teología tiene que hacerse desde adentro, contando con la entrega total del alma al objeto de la fe. La teología se sabe partiendo desde esa experiencia tan personal y tan subjetiva. Es desde ahí que comienza la función ordenadora de la razón. La filosofía, en cambio, es un intento de ciencia sin supuestos; adviértase que decimos: *intento*, porque la filosofía tiene también sus supuestos existenciales. Tiene su sostén histórico. Se hace filosofía como una necesidad de la condición humana y desde una situación dada. La filosofía es un quehacer humano y parte de ese hombre preocupado que interroga el misterio desde donde ha sido implantado. De suerte que la filosofía también tiene sus supuestos, aunque metodológicamente, y según la metodología tradicional, quiere poner en *epojé*, entre paréntesis, sus supuestos, para realizar el intento de ser ciencia sin supuestos.

La teología, a diferencia, no pretende poner sus supuestos existenciales entre paréntesis. Esta no aspira a ser ciencia sin supuestos. Tiene los suyos, lo sabe, y se gloria en ello. La teología se sabe partiendo existencialmente del hombre, pero de un hombre específico: el hombre religioso. Como tal, esa vida está escondida en Dios, o en el caso del cristiano, "juntamente con Cristo en Dios". El hombre religioso es el punto de partida, y Dios el seguro y apacible refugio.

La teología elabora racionalmente los contenidos de la fe religiosa, pero lo hace partiendo de los supuestos existenciales del ser religioso. La experiencia religiosa precede a la teología. De suerte que la teología arranca desde los supuestos empíricos y vitales desde donde vive el hombre religioso. Parte de una experiencia integral, de una calidad de vida, que experimenta la totalidad de una persona que tiene una fe. La fe se imparte como se imparten los dones del espíritu: el amor, la gracia, la esperanza.

El teólogo se acerca respetuosamente a los contenidos de experiencia religiosa, sean éstos de carácter místico, ético, o litúrgico, para esclarecer, haciendo las debidas transposiciones, experiencias transracionales. Cuando se le resisten los símbolos conceptuales, acude al mito, a la leyenda, a la metáfora nueva y autónoma, en fin, al lenguaje

poético, vertido, muchas veces, en géneros estéticos y literarios, que susciten a través de la comunicación indirecta, en el alma del interlocutor, la inefable emoción religiosa que sintió el místico. La teología no puede crear nada de sí. Es ciencia instrumental de esclarecimiento. Hubo días en que la teología, esclavizada por las estructuras intelectuales de la filosofía, rehuía el lenguaje poético y la comunicación indirecta. Hoy, fermentada por las sugestivas incitaciones del existencialismo, y estimulada por sus ademanes estéticos, vuelve a la expresión poética y a la comunicación indirecta, con ánimo, si no de plenas clarividencias, por lo menos de suscitar profundas inquietudes espirituales, de hacer sugestivas indicaciones para impartir la vida religiosa, provocando, en cada corazón, la emoción inefable y personalísima del alma mística o del práctico espíritu religioso.

#### *Las clarividencias recónditas.*

Tanto la filosofía como la teología tienen apetito de clarividencias. La filosofía tradicional, empero, ha tenido a veces un ademán ingenuo y soberbio al mismo tiempo. Ha confiado en la capacidad definitiva de la razón en la tarea de esclarecer el misterio. La teología se ha contagiado, a menudo, de la soberbia filosófica, menoscabando su calificación para esclarecer, en lo que se pueda, el profundo y recóndito misterio de la fe.

Al fondo de las transparencias teológicas se mueven los contornos umbrosos del misterio. En el corazón del misterio está Dios. Y si el hombre es el punto de partida en la ciencia teológica, Dios es el centro determinante. ¿Cómo es que esto viene a resultar así? El hombre es un ser finito con aspiraciones infinitas. Es un ser precario que sabe que en algún sitio hay satisfacción a sus demandas espirituales. Su capacidad de trascendencia le lleva, en última instancia, hasta el Ser capaz de darle sentido a todo su precario existir. De todo ello resulta que no hay antropología que, tarde o temprano, no venga a parar en una teología. Por otro lado, no hay teología sin antropología. El problema de Dios es inseparable del problema del hombre. Y el hombre es, en sí, ya hemos visto con Ortega, radical problematicidad. El universo se hace problema para el hombre. Pero el problema más serio del hombre es el de su propio destino. El problema de ese destino está vinculado con el problema del destino de todo valor en el Universo.

El sentido último de lo Incondicionado es inseparable del sentido de lo condicionado. Y nunca es más trágico el sentido de lo condicionado que en el mundo de la persona. Mi yo, al enfrentarse con el problema de sí mismo, se sobrecoge de pavor. Ya no estoy ante un pro-

blema cualquiera. Estoy nada menos que ante el problema de mí mismo. Vale decir: el problema del origen, destino y sentido del hombre en el cosmos. Como instrumento de esclarecimiento utiliza la razón. Una razón precaria y finita que se ve obligada a intentar esclarecer cifras infinitas.

Hay en ese empeño una zona que compete a la razón. Pero bien pronto el hombre se siente lanzado, en su aventura esclarecedora, dentro del vértice del misterio. Zona transracional en donde no cumplen sus instrumentos de análisis y comprensión lógica. Ante el misterio no es suficiente la razón. Esta podrá esclarecer, y examinar, la consistencia de la vida frente al misterio. El resultado es, frecuentemente, escandaloso. El misterio es escándalo. Se entiende mejor por la ruta de la paradoja que trasciende todos los silogismos. Y que trascendiéndolos, todavía los usa.

¡Grandeza y miseria de la razón! Con ella nos devanamos los sesos ante el secreto. Con ella acometemos la imposible tarea de alumbrar la "divina tiniebla inaccesible". Pero ella no puede ser, al cabo, el tribunal de última instancia. Cumple a la razón bregar con la problemática humana. Y, a su vez, el hombre, en su pesquisa, tiene que emplazar a la razón.

### *Trascendiendo el racionalismo.*

Una de las conquistas de la crítica filosófica contemporánea ha sido la superación del racionalismo. La razón tiene sus propios límites<sup>1</sup>. Cuando los existencialistas se refieren al problema de la dilucidación de la experiencia religiosa subrayan el hecho de que la razón no es autónoma. Esta no puede pararse fuera del ser y del proceso que pretende esclarecer. La razón no puede embalconarse y dar a su vez cuenta eficaz del ser y de la experiencia desde donde se aupa. La razón va envuelta en la misma ecuación que intenta resolver. De ahí que el misterio del hombre y del Universo sea racionalmente insoluble. Y donde termina la razón no termina el hombre. De más allá de esa zona transracional el hombre espera una luz, una llamada. Espera una revelación. La espera el poeta, el científico, el místico. La espera el inspirado. Es el "Ruah" de la antigua profecía hebrea. Quien ve esa luz y oye ese llamado tiene que hacer una decisión existencial. Una vez el hombre decide, toda su vida se arrebata en la *decisión*.

---

<sup>1</sup> Véase, al efecto, el ensayo de Ortega y Gasset; "Ni vitalismo, ni racionalismo", *Revista de Occidente*, VI, pp. 1-16.

Y todo hombre tiene que hacer la decisión fundamental de esclarecer en qué o en quién ha de creer. La creencia, dice Ortega, y dice bien, es el continente de nuestra vida; opera ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo, y constituye la base de nuestra vida.

*Fijando el objeto de la fe.*

El quid es asunto de *qué* o *quién*. ¿En qué o en quién creemos? Irónicamente Lucrecio era también un hombre de fe. El creía en procesos racionales que le llevaban a sus conclusiones escépticas. De igual modo los griegos creían en la razón. Si la razón podía probar la existencia de Dios, bueno. Si no, muy mal para Dios.

Entre los malos hábitos que heredó la teología tomista del pensamiento griego era aquello de fabricar argumentos para probar la existencia de Dios. Argumentos que resultaban siempre muy convincentes para quien ya creía, o quería creer, y falaciosos para quien no creía. A un hebreo nunca se le hubiese ocurrido enhebrar razones para probar la existencia de Dios. El sí podía sentirse alucinado por las grandezas naturales y clamar: "Cuando veo los cielos, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que Tú has creado, digo: ¿Qué es el hombre para que tengas de él memoria, y el hijo del hombre para que le visites?" O bien puede exclamar: "Los cielos cuentan la gloria de Dios y el firmamento denuncia la obra de sus manos. . . Bendice, alma mía a Jehová; Dios mío, mucho te has engrandecido y haste vestido de gloria y de magnificencia".

Si examinamos, de igual modo, los Evangelios, no encontramos que Jesús nunca intentase probar la existencia de Dios. Pero, ¿acaso se le ocurriría a un enamorado trabar razones para probar la existencia del ser amado? ¿Para qué? Si en ella vive, espera, desespera, agoniza; y en ella también se transfigura. Si despierta a la media noche en ella piensa, y desde lo profundo de su alma vibra por ella. ¿Qué pruebas ni qué cuartos! Allí sobran razones, donde da medida remecida y abundante la calidad íntegra de la experiencia enamorada. ¿Cómo va un espíritu religioso a buscar pruebas para probar la existencia de la realidad desde donde vive? Por eso con claridad y agudeza dice el eminente teólogo Emil Brunner:

Desde el punto de vista de la fe cristiana dos cosas debemos decir con respecto a las pruebas de la existencia de Dios en general. La primera, que a la fe no le interesan. El modo a través del cual la revelación divina produce las certidumbres de la fe es completamente diferente del de la prueba, y es absoluta-

mente independiente del éxito o fracaso del proceso de prueba. La segunda, que el contenido del conocimiento "obtenido" por tales pruebas es algo muy diferente del contenido del conocimiento de la fe. El "Dios" de las pruebas bien puede ser una abstracción intelectual, una "Idea", un "Absoluto", un "Altísimo", un "Ser necesario", o un "Valor incondicionado" pero nunca será Dios vivo de la fe.<sup>2</sup>

Conceptos análogos a los de Brunner los explicaba hace muchos años don Miguel de Unamuno. Véase el capítulo VIII de su obra *Del Sentimiento Trágico de la Vida* y nos haremos cargo de las tangencias. Refiriéndose a ese Dios-Idea, "Dios lógico, racional, el *ens summum*, el *primus movens*", dice Unamuno: "Las supuestas pruebas clásicas de la existencia de Dios refiérense todas a este Dios-Idea, a este Dios lógico... de aquí que, en rigor, no prueben nada; es decir, no prueben más que la existencia de esa idea de Dios".

Unamuno también esperaba en la luz de la revelación la única substantivación de la idea de Dios. Por eso añade, contraponiendo un Dios vivo frente a este Dios-Idea, de los muertos silogismos griegos:

Los atributos del Dios vivo, del Padre de Cristo, hay que deducirlos de su revelación histórica en el Evangelio y en la conciencia de cada uno de los creyentes cristianos, y no de razonamientos metafísicos que sólo llevan al Dios-Nada de Escoto Eriugena, al Dios racional o panteístico, al Dios ateo, en fin a la Divinidad despersonalizada.

Y es que al Dios vivo, al Dios humano, no se llega por camino de razón, sino por camino de amor y de sufrimiento. La razón nos aparta más bien de El. No es posible conocerle para luego amarle, por anhelarle, por tener hambre de El, antes de conocerle. El conocimiento de Dios procede del amor a Dios, y es un conocimiento que poco o nada tiene de racional.<sup>3</sup>

Desde luego que Brunner como teólogo está interesado en fijar claramente la función de la razón en el análisis de la experiencia religiosa. No llega Brunner a negar que la razón puede, a su vez, revelarnos un aspecto de la Realidad Última. En un admirable capítulo de su obra *Revelación y Razón* nos habla el teólogo suizo del *logos de la revelación*. *Logos* lo traduce él como "sentido". *Logos* es lo que eleva cual-

<sup>2</sup> Emil Brunner *Revelation and Reason* (Philadelphia: Westminster Press, 1946), p. 340-341.

<sup>3</sup> *Del Sentimiento Trágico de la Vida* (Madrid, Renacimiento, 1912), pp. 170-171.

quier cosa de la esfera trivial de lo accidental y la reviste de dignidad y valor. "Sentido", como traducción de *logos*, es mucho más amplio que razón. Ni los profetas, ni los apóstoles consideraron nunca esta entelequia abstracta que llamamos razón. El *logos* se incorpora a la tradición cristiana cuando el Evangelio hace su entrada al mundo helénico. Desde entonces es uno de los temas principales de la teología tradicional.

Los primeros teólogos de la Iglesia, respetuosos ante las categorías lógicas del pensamiento griego, aseguraban que si bien la teología era supra-racional no era contraria a la razón. Hay, pues, un "logos de la razón". Este logos general venía de Dios. Cada ser humano posee ideas de lo bueno, de lo bello, lo justo, lo santo. Es de la condición humana hacer distinciones y juicios de valor. No es que sean innatas, pero sí son inmanentes al hombre. Constituyen elementos fundamentales de la condición humana. A través de estas estructuras de valor y razón, trabaja Dios. Ahora bien, estas ideas inmanentes no dicen nada más que esto: ¡que existe una verdad, y que es nuestra tarea encontrarla, que existe un sumo bien no sólo para ser conocido sino para ser buscado y poseído. La miseria y precariedad de este logos radica en su carácter formal. Funcionalmente, lo bueno y lo verdadero son conceptos sumamente importantes porque nos facilitan el aparato cognoscitivo, pero son a su vez incapaces de darnos los contenidos de un saber existencial desde donde podamos vivir como personas. Pueden darnos las sombras de una realidad que llamamos: lo bueno, lo verdadero; pero son incapaces de decirnos qué es el bien, y qué es la verdad; y, lo que es más, libéramos de nosotros mismos para hacer el bien y encontrar la verdad. Por eso Kierkegaard decía que la verdad que edifica es la "verdad para mí". El ansia de nuestra vida se transforma en una pasión por encontrar "mi verdad", aquella por la cual estoy dispuesto a dar hasta la última gota de sangre que hay en mis venas.

La razón humana, dice Brunner, querámoslo o no, está orientada por la razón divina. Pero esta razón no basta. Esta razón que Dios nos ha dado tiene sus límites. Damos dos pasos hacia la cuna o hacia la tumba, hacia los cielos o hacia la tierra, hacia el saber o hacia el amar, y nos encontramos frente a frente y cara a cara, a un misterio. Pero en esa hora de crisis es cuando desde la entraña misma de la tiniebla oscura, nos llega una luz y una voz: es el Logos de la Revelación, que como a Isaías llama, entre quiciales trémulos y carbón encendido, y nos dice: "¿A quién enviaré, y quién nos irá?" Revelación de salvación: imperativos atareados y misioneros. En Madián vocea: "Moisés, Moisés, quita la sandalia de tus pies, porque la tierra que tú pisas tierra santa es". Entre visiones de varas almendradas le dice a Jeremías: "Antes que te for-

mases en el vientre te conocí, y antes que salieses de la matriz te santifiqué, y te dí por profeta a las gentes". Cada uno ha oído esa voz que sigue hablando hoy como hablara ayer.

Cuando esa voz llama, entonces hay que hacer la gran decisión. El momento existencial es aquel en que el hombre hace la decisión fundamental de ofrecer libremente su voluntad y entregarse. Libre dentro de su fatalidad, se convierte en voluntario esclavo, en cadenas con el Eterno, por virtud de la decisión existencial. Dios no puede ser conocido hasta que no nos entregamos a El. El balcón dará aproximaciones intelectuales al Altísimo, filosofías embalconadas que se oyen bien según las anuncia desde su cofa el vigía espectador, pero nunca nos dará la realidad espiritual del que ha trabado la mano en contienda con el Eterno, y es constituido compañero aventurero por los caminos oscuros de la vida y del misterio.

Toda teología trabaja a partir de esta realidad existencial de decisión mediante la cual hemos hecho entrega total de nuestra vida al Gran Compañero del misterio. La teología luego acude a los auxilios de la razón para poder comunicar la experiencia inefable del compañerismo con Dios, y para poder dilucidar sus fundamentos y consecuencias. La religión es vida y experiencia de una criatura contingente y precaria en busca del Ser capaz de darle sentido a toda su existencia. Fe es la entrega total al Ser eficaz capaz de redimirnos de nuestra precariedad. La teología resulta cuando se tratan intelectualmente desde adentro, los hechos y experiencias de la vida religiosa. El supuesto de la teología es la revelación. Véase el parecido entre la idea revelación y el de la verdad como *aletheía* (desvelación, desocultación) de que hablan tanto Ortega como Heidegger. La verdad es revelación. Pero hay una revelación general y una revelación especial. Una para esclarecer problema y otra para alumbrar la tiniebla del misterio.

### *Dos modos de hacer filosofía de la religión.*

Según las definiciones tradicionales era muy difícil distinguir entre filosofía y teología. Una era ciencia sin supuestos; la otra no lo era. Vista a la luz del pensamiento existencialista esta tarea ha dejado de ser empeño fácil. Tanto la una como la otra, sépanlo o no, parten de la condición humana. Ambas explican sus problemas partiendo de los supuestos existenciales desde donde vive el hombre que hace teología o filosofía.

El problema se hace sumamente interesante al considerar el estado de los estudios en filosofía de la religión, que es tierra intermedia entre la filosofía y la teología. Cabe distinguir, en consecuencia, dos maneras de hacer filosofía de la religión.

Una, partiendo de la *filosofía* para examinar racional, objetiva y sistemáticamente los hechos de la experiencia religiosa. Si es serio el filósofo que postula esta posición, examinará, en primer término, las afirmaciones que la religión hace sobre sí misma. Si no lo es, hará una especulación de gabinete sobre la experiencia religiosa.

Pero cabe otra posición, partiendo, no de la filosofía, sino de la experiencia religiosa, para esclarecer los fundamentos desde donde vive. Cumple a esta posición fundamentar entonces, esta transposición de supuestos, y sobre todo, explicar el cambio en punto de partida. Y, en segundo término, tiene que dejar en limpio, cómo, después de esta torsión de enfoque, puede continuar siendo filosofía capaz de explicar coherente y consistentemente todo lo que hay, incluyendo el misterio profundo.

En ambos casos la filosofía de la religión intenta descubrir la relación entre la interpretación racional de la experiencia religiosa y otras clases de experiencias; pero su enfoque es absolutamente distinto. Hay hombres religiosos que al hacer filosofía de la religión han puesto en *epojé*, han hecho abstracción, han puesto entre paréntesis, su experiencia y su naturaleza religiosa, para comenzar una especulación de gabinete en unos casos, o un examen diz que empírico, objetivo, en otros casos, cuando existencialmente han vivido una experiencia religiosa mucho más profunda, y que sería un fundamento más serio, más radical y más auténtico para una filosofía de la religión.

Si exceptuamos a Kierkegaard, este reparo se puede poner a los más serios intentos de sistematizar una filosofía de la religión en el siglo XIX. Ni Kant con su voluntarismo, ni Hegel con su racionalismo objetivo, ni aún Schleiermacher con su romántico sentimiento de dependencia. Todos parten del vacío teórico y especulativo.

Entre los norteamericanos, a pesar de la profunda piedad personal de E. S. Brightman o de H. L. Wieman, ambos nos resultan especulativos y embalconados, por lo que se incapacitan, metódicamente, para dar buena cuenta de la experiencia religiosa desde donde viven. Por eso, las filosofías de la religión de Sabatier, Tillich, Brunner, Heim, Lewis, Ferré entre los protestantes; y Scheler, Przywara, Von Hugel, Gilson y Rousselot entre los católicos representan un intento de fundamentación filosófica-religiosa mucho más serio, y más radicalmente empírico que los representantes de esa otra manera especulativa y embalconada de hacer filosofía de la religión.

La experiencia religiosa, como la experiencia enamorada, tiene que esclarecerse desde adentro. El religioso que ha pretendido explicar la



religión partiendo del supuesto teórico de que sólo la razón cuenta, falsifica la condición humana.

Es falsa la posición del religioso que al hacer filosofía de la religión sólo hace filosofía, haciendo abstracción de los fundamentos existenciales desde donde vive él, como ser religioso.

Podemos decir que el hombre está hecho de fe con un realismo mucho más radical que el de los que dicen que el hombre está hecho de carne y hueso. El hombre necesita creer en algo, en última instancia. Unas veces es en la razón, otras en la ciencia, casi siempre en un Poder que le da sentido a su vivir.

Un filósofo cuya vida le ha constituido auténticamente en un "homo religiosus" hace mal en operar como si en realidad no fuera así, haciendo sus explicaciones como si la razón, y no Dios, fuera el tribunal de última instancia en su aventura filosófica. El hombre de fe, claro está, como todo hombre que pretende explicar, tiene que utilizar la razón. Pero ésta debe estar emplazada en sus justos límites. El filósofo de la religión que, existencialmente, es un religioso viene obligado a partir en sus explicaciones desde el sostén vital que le tiene y le mantiene. La filosofía de la religión del hombre religioso debe ser, antes que nada, **eso: religiosa.**