



¿TIENE FUTURO DIOS?

Karen Armstrong

Capítulo final del libro

Una historia de Dios. 4000 de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam.

(Barcelona: Paidós. 1995. Págs. 433 a 458)

A medida que nos acercamos al final del segundo milenio parece como si el mundo que conocemos estuviese agonizando. Durante varias décadas hemos vivido sabiendo que disponemos de armas que pueden aniquilar la vida humana del planeta. Puede ser que la guerra fría haya terminado, pero el nuevo orden mundial no es menos aterrador que el viejo. Nos enfrentamos a la posibilidad de una catástrofe ecológica. El virus del SIDA amenaza con provocar una plaga de proporciones incontrolables. Dentro de dos o tres generaciones la población será demasiado elevada para el planeta. Son miles los que mueren a consecuencia del hambre y las sequías. Otras generaciones antes que nosotros han pensado que el final del mundo estaba cerca; a nosotros nos parece que nos enfrentamos a un futuro inimaginable. ¿Cómo podrá sobrevivir la idea de Dios en los próximos años? Durante cuatro mil años se ha ido adaptando constantemente para responder a las exigencias del presente, pero en nuestro propio siglo son cada vez más los que piensan que ya no tiene sentido para ellos y, cuando las ideas religiosas dejan de ser útiles, se desvanecen. Tal vez Dios sea una idea del pasado. El estudioso norteamericano Peter Berger observa que a menudo tenemos un doble estándar cuando comparamos el pasado con nuestro presente. Mientras que se analiza y relativiza el pasado, se hace inmune el presente a este proceso de análisis y nuestra posición ordinaria se convierte en un absoluto: así, "se piensa que los escritores del Nuevo Testamento estaban afectados por una falsa conciencia arraigada en *su* (de ellos) tiempo, pero el que analiza la realidad contemporánea considera que la conciencia de *su* (de él) tiempo es una pura bendición intelectual". Los defensores del secularismo en el siglo XIX y a principios del XX estaban

convencidos de que el ateísmo era la condición irreversible de la humanidad en la era científica.

Hay muchos motivos para apoyar esta concepción. En Europa las iglesias se están quedando vacías; el ateísmo ya no es una ideología adquirida penosamente por unos pocos pioneros intelectuales, sino la actitud de la mayoría. En el pasado había estado motivado por una idea concreta de Dios, pero ahora parece que ha perdido su relación interna con el teísmo y se ha convertido en una respuesta automática a la experiencia de vivir en una sociedad secularizada. Al igual que la muchedumbre de gente divertida que rodeaba al loco del relato de Nietzsche, muchos se sienten impasibles ante la perspectiva de una vida sin Dios. Otros piensan que su ausencia es un alivio positivo. Los que hemos tenido una experiencia dura con la religión en el pasado descubrimos que es liberador el deshacernos del Dios terrible de nuestra infancia. Es maravilloso no tener que encogerse de miedo ante una deidad vengativa que nos amenaza con la condenación eterna si no cumplimos sus normas. Disfrutamos de una nueva libertad intelectual y podemos seguir audazmente nuestras propias ideas, sin necesidad de caminar a tientas en torno a artículos difíciles de la fe sintiendo todo el tiempo una pérdida deprimente de integridad. Nos imaginamos que la deidad cruel de la que tuvimos experiencia es el auténtico Dios de los judíos, cristianos y musulmanes, y no siempre nos damos cuenta de que es simplemente una aberración desafortunada.

Otros se sienten desolados. Jean-Paul Sartre (1905-1980) hablaba del hueco que había dejado Dios en la conciencia humana, donde siempre había estado. Sin embargo, insistía en que, si Dios existía, sería todavía necesario rechazarlo, pues la idea de Dios niega nuestra libertad. La religión tradicional nos dice que tenemos que acomodarnos a la idea que Dios tiene de la humanidad para llegar a ser plenamente humanos. No obstante, tenemos que ver a los seres humanos como encarnaciones de la libertad. El ateísmo de Sartre no era un credo consolador, pero otros existencialistas pensaron que la ausencia de Dios era una liberación positiva. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) afirmaba que, en lugar de aumentar nuestro sentido de admiración, Dios en realidad lo negaba. Como Dios representa la perfección absoluta no queda nada que nosotros podamos hacer o lograr. Albert Camus (1913-1960) predicó un ateísmo heroico. Las personas tenían que rechazar a Dios de un modo desafiante a fin de poder mostrar toda su solicitud amorosa hacia la humanidad. Como siempre, los ateos tenían parte de razón. En efecto, en el pasado se había utilizado a Dios para frenar la creatividad; si se hace de él una respuesta general a todos los posibles problemas y contingencias, puede, efectivamente, ahogar nuestro sentido de la admiración o del éxito. Un ateísmo apasionado y comprometido puede ser más religioso que un teísmo cansado o inadecuado.

Durante la década de 1950 algunos positivistas lógicos como A. J. Ayer (1910-1991) preguntaban si tenía sentido creer en Dios. Las ciencias naturales eran la única fuente fidedigna de conocimiento porque sus hipótesis se podían verificar empíricamente. Ayer no preguntaba si Dios existía o no, sino si la idea de Dios tenía algún significado. Sostenía que una proposición no tiene sentido si no podemos comprobar cómo se puede verificar o refutar. El enunciado "hay seres inteligentes en Marte" no carece de significado, porque podemos ver cómo podríamos verificarlo una vez que contáramos con la tecnología necesaria. De modo semejante, uno que crea simplemente en el "Hombre Antiguo" del cielo

no pronuncia un enunciado sin sentido cuando dice "Creo en Dios", pues después de la muerte podremos descubrir si esto era cierto o no. Es el creyente erudito el que tiene problemas cuando dice: "Dios no existe en ningún sentido que nosotros podamos comprender" o "Dios no es bueno en el sentido humano de la palabra". Estos enunciados son demasiado vagos; es imposible ver cómo se pueden verificar; por tanto, no tienen sentido. Como decía Ayer: "El teísmo es tan confuso y las sentencias en las que se habla de 'Dios' son tan incoherentes o es tan difícil comprobar su verificabilidad o falsabilidad que hablar de creencia o increencia, de fe o falta de fe, es lógicamente imposible". El ateísmo es tan ininteligible y carente de significado como el teísmo. No hay nada en el concepto de "Dios" que se pueda negar o a propósito de lo cual podamos ser escépticos.

Como Freud, los positivistas estaban convencidos de que la creencia religiosa representaba una inmadurez que la ciencia podía superar. A partir de la década de 1950 los filósofos del lenguaje han criticado el positivismo lógico, señalando que lo que Ayer llamaba el principio de verificación no se puede verificar. Actualmente no somos tan optimistas respecto de la ciencia, que sólo puede explicar el mundo de la naturaleza física. Wilfred Cantwell Smith señalaba que los positivistas lógicos se constituyeron como científicos en una época en que, por primera vez en la historia, la ciencia observaba el mundo natural separado explícitamente de la humanidad. El tipo de enunciados a los que Ayer se refería se aplicaban muy bien a los hechos objetivos de la ciencia, pero no eran apropiados para las experiencias humanas definidas con menor claridad. Como sucede con la poesía o la música, no se puede tratar la religión con este tipo de lenguaje y verificación. Algunos filósofos del lenguaje más recientes, como Anthony Flew, han afirmado que es más racional encontrar una explicación natural que religiosa. Las antiguas "pruebas" ya no funcionan: el argumento del designio ya no sirve porque tenemos que salir fuera del sistema para ver si los fenómenos naturales se deben a sus propias leyes o a la intervención de algo exterior a ellos. El argumento de que somos seres "contingentes" o "imperfectos" ya no prueba nada, pues siempre puede haber una explicación que es última, pero no sobrenatural. Flew es menos optimista que Feuerbach, Marx o los existencialistas. No se trata de una lucha, ni de una oposición heroica, sino simplemente de un compromiso práctico con la razón y la ciencia como el único camino que tiene futuro.

Ya hemos visto, sin embargo, que no todas las personas religiosas han esperado que "Dios" les proporcionara una explicación del universo. Para muchos las "pruebas" han sido una pista falsa. Sólo los cristianos occidentales que tenían la costumbre de interpretar la Escritura literalmente y de entender las doctrinas como si fuesen realidades objetivas han pensado que la ciencia era una amenaza. Los científicos y filósofos en cuyos sistemas no hay espacio para Dios se refieren normalmente a la idea de Dios como causa primera, una noción abandonada finalmente por judíos, musulmanes y cristianos greco ortodoxos en la Edad Media. No se podía probar la existencia del "Dios" más subjetivo al que estaban buscando, como si se tratara de un hecho objetivo que era el mismo para todos. No era localizable dentro de un sistema físico del universo, como tampoco lo era el nirvana budista.

Los teólogos radicales de la década de 1960, que siguieron con entusiasmo a Nietzsche y proclamaron la muerte de Dios, fueron más espectaculares que los filósofos del lenguaje. En *The Gospel of Christian Atheism* (1966), Thomas J. Altizer anunciaba que la "buena noticia" de la muerte de Dios nos había liberado de la esclavitud de una deidad transcendente

tirana: "Sólo aceptando, incluso queriendo, la muerte de Dios en nuestra experiencia, podemos sentirnos liberados de un más allá trascendente, un más allá extraño que ha quedado vacío y oscurecido por la auto alienación de Dios en Cristo". Altizer hablaba en términos místicos de la noche oscura del alma y del dolor del abandono. La muerte de Dios indicaba que el silencio necesario ante Dios podría tener de nuevo un sentido. Todas las concepciones antiguas de la divinidad tienen que morir antes de que la teología pueda nacer de nuevo. Se esperaba un lenguaje y un estilo en el que Dios pudiera convertirse una vez más en una posibilidad. La teología de Altizer era una dialéctica apasionada que atacaba el mundo tenebroso sin Dios con la esperanza de que nos revelaría su secreto. Paul Van Burén fue más preciso y lógico. En *The Secular Meaning of the Gospel* (1963), afirmaba que ya no era posible decir que Dios actuaba en el mundo. La ciencia y la tecnología habían hecho inútil la vieja mitología. La fe simple en el "Hombre Antiguo" del cielo era claramente imposible, pero también lo era la creencia más compleja de los teólogos. Tenemos que deshacernos de Dios y mantener la fe en Jesús de Nazaret. El Evangelio es la "buena noticia de un hombre libre que ha liberado a otros". Jesús de Nazaret era el liberador, "el hombre que define lo que significa ser hombre".

En *Radical Theology and the Death of God* (1966) William Hamilton observaba que este tipo de teología tenía su origen en los Estados Unidos, que habían tenido siempre una tendencia utópica y que carecían de una tradición teológica propia. La imagen de la muerte de Dios representaba la anomía y la barbarie de la edad técnica, que hacía imposible creer en el Dios bíblico a la manera antigua. El propio Hamilton pensaba que este ambiente teológico era una forma de ser protestante en el siglo XX. Lutero había dejado el claustro y había salido al mundo. De la misma manera, él y los demás cristianos radicales se manifestaban abiertamente como hombres seculares. Habían salido de los lugares sagrados donde Dios solía estar para encontrar al hombre Jesús en el prójimo, afuera, en el mundo de la tecnología, del poder, del sexo, del dinero y de la ciudad. El hombre moderno secular no necesitaba a Dios. No había un agujero dejado por Dios en Hamilton: él encontraría su propia solución en el mundo.

Hay algo profundamente conmovedor en estos ilusionados años sesenta. Ciertamente, los radicales tenían razón al decir que para muchas personas no era legítimo hablar de Dios a la antigua usanza. Pero en la década de 1990 es muy difícil pensar que la liberación y el nuevo amanecer están a las puertas. También en su propio tiempo se criticó a los teólogos de la muerte de Dios, pues su perspectiva era la de la clase media norteamericana, blanca y rica. Algunos teólogos negros, como James H. Cone, preguntaron cómo los blancos podían creer que tenían derecho a afirmar la libertad alcanzada por la muerte de Dios cuando ellos habían esclavizado realmente a tantas personas en nombre de Dios. Para el teólogo judío Richard Rubenstein era imposible comprender cómo podían pensar de un modo positivo acerca de la humanidad sin Dios, cuando el holocausto nazi había tenido lugar hacía tan poco tiempo. Él mismo estaba convencido de que la deidad concebida como Dios de la historia había muerto para siempre en Auschwitz. Pero Rubenstein pensaba que los judíos no deberían abandonar la religión. El pueblo judío, testigo de la aniquilación casi completa de los judíos europeos, no debía renunciar a su pasado. El Dios moral y amable del judaísmo liberal, sin embargo, no era bueno. Era demasiado "antiséptico"; se desentendía de la tragedia de la vida y daba por supuesto que el mundo iba a mejorar. Rubenstein prefería al Dios de los místicos judíos. Estaba impresionado por la doctrina del *tsimtsum* de Luria, el

acto voluntario de la auto enajenación de Dios que había llamado al mundo creado a la existencia. Todos los místicos habían visto a Dios como la Nada de la que venimos y a la que volveremos. Rubenstein estaba de acuerdo con Sartre en que la vida es vacío; para él el Dios de los místicos era una forma imaginativa de tener esta experiencia humana de la nada.

También otros teólogos judíos se sintieron consolados con la cábala de Luria. Hans Jonas piensa que después de Auschwitz ya no podemos creer en la omnipotencia de Dios. Cuando Dios creó el mundo se limitó a sí mismo voluntariamente y desde entonces comparte la debilidad de los seres humanos. Ahora ya no puede hacer nada más y los seres humanos tienen que devolver la totalidad a la divinidad y al mundo mediante la oración y la tora. El teólogo británico Louis Jacobs, sin embargo, no está de acuerdo con esta idea y piensa que la imagen del *tsimtsum* es torpe y antropomórfica: nos anima a preguntar *cómo* Dios creó el mundo de una forma literal. Dios no se limita a sí mismo, manteniendo su respiración, por así decirlo, antes de espirar. Un Dios impotente es inútil y no puede ser el sentido de la existencia humana. Es mejor volver a la explicación clásica de que Dios es mayor que los seres humanos y que sus pensamientos y sus caminos no son los nuestros. Tal vez Dios sea incomprensible, pero las personas tienen la posibilidad de pensar en este Dios inefable y de afirmar *un* sentido, incluso en medio de la falta de sentido. El teólogo católico Hans Küng está de acuerdo con Jacobs y prefiere una explicación más razonable de la tragedia que el mito caprichoso del *tsimtsum*. Observa que los seres humanos no pueden tener fe en un Dios débil, sino en el Dios viviente que da a las personas la fuerza suficiente para orar en Auschwitz.

Algunos piensan que todavía es posible encontrar un sentido a la idea de Dios. El teólogo suizo Karl Barth (1886-1968) se enfrentó al protestantismo liberal de Schleiermacher, que hacía hincapié en la experiencia religiosa. Pero era también un adversario decidido de la teología natural. Para él era un error tratar de explicar a Dios de un modo racional, no sólo por las limitaciones de la mente humana, sino también porque la humanidad había quedado corrompida por el pecado. Cualquier idea natural que nos hagamos acerca de Dios es necesariamente imperfecta y, por tanto, adorar a un Dios de este tipo es una idolatría. La única fuente válida para el conocimiento de Dios era la Biblia. Nuestro mundo, al parecer, ha sido el peor de todos: se elimina el valor de la experiencia; se elimina el valor de la razón natural; la mente humana está corrompida y no es digna de confianza; no hay posibilidad de aprender de otras religiones, pues la Biblia es la única revelación válida. Parece que no es muy saludable compaginar un escepticismo tan radical respecto de la capacidad del entendimiento con una aceptación tan acrítica de las verdades de la Escritura.

Paul Tillich (1886-1965) estaba convencido de que el Dios personal del deísmo tradicional de Occidente tenía que desaparecer, pero también creía que la religión era necesaria para el género humano. La angustia profundamente arraigada en la vida de cada persona es parte de la condición humana: no se trata de algo neurótico, porque no se puede erradicar y no hay ninguna terapia que pueda suprimirla. Constantemente tenemos miedo de sentirnos perdidos y nos aterra la muerte, al ver cómo nuestros cuerpos se desmoronan gradual, pero inexorablemente. Tillich estaba de acuerdo con Nietzsche en que el Dios personal era una idea perjudicial y merecía la muerte:

El concepto de un "Dios personal" que interviene en los acontecimientos naturales o que es una "causa independiente de los acontecimientos naturales" hace de Dios un objeto natural

junto a otros, un objeto entre otros, un ser entre otros seres, quizás el supremo, pero *un* ser al fin y al cabo. Esto, en efecto, no es sólo la destrucción del sistema físico, sino más aún la destrucción de cualquier idea significativa de Dios.

Un Dios que juega con el universo es absurdo. Un Dios que coarta la libertad humana y la creatividad es un tirano. Si se ve a Dios como un sí mismo en su propio mundo, un yo que se relaciona con un tú, una causa separada de su efecto, "él" se convierte en *un* ser, no en el Ser en sí mismo. Un tirano omnipotente, omnisciente no es tan distinto de los dictadores terrenos que hacen de todo y de todos simples piezas de la máquina que ellos controlan. Un ateísmo que rechaza un Dios como éste está más que justificado.

Nosotros, por el contrario, tenemos que tratar de encontrar un "Dios" por encima de este Dios personal. Esta idea no es nueva. Ya en los tiempos bíblicos los deístas habían sido conscientes de la naturaleza paradójica del Dios al que presentaban su oración, sabiendo que el Dios antropomórfico encontraba el equilibrio gracias a la divinidad esencialmente transpersonal. Cada oración era una contradicción, pues era un intento de hablar a alguien con quien no se puede hablar; pedía favores a alguien que nunca los había concedido antes; decía "tú" a un Dios que, como Ser en sí mismo, estaba más próximo al "yo" que nuestro propio *ego*. Tillich prefería la definición de Dios como Fundamento del ser. La participación en un Dios como éste, superior a "Dios", no nos aliena del mundo, sino que nos sumerge en la realidad. Nos hace volver a nosotros mismos. Los seres humanos tienen que emplear símbolos cuando hablan del Ser en sí mismo: hablar de un modo literal o realista sobre él es inexacto y ficticio. Durante muchos siglos los símbolos "Dios", "providencia" e "inmortalidad" han hecho posible que las personas soportaran el terror de la vida y el horror de la muerte, pero cuando esos símbolos pierden su poder quedan el miedo y la duda. Los que han experimentado este espanto y angustia tendrían que buscar al Dios que está por encima del "Dios" desacreditado de un teísmo que ha perdido su fuerza simbólica.

Cuando Tillich hablaba a profanos prefería sustituir el término técnico "Fundamento del ser" por "preocupación última". Hacía hincapié en que la experiencia humana de la fe en este "Dios por encima de Dios" no era un estado peculiar que se pudiera distinguir de otros en nuestra experiencia emocional o intelectual. No se puede decir: "Estoy teniendo una experiencia religiosa especial", ya que el Dios que es Ser precede todas nuestras acciones de coraje, esperanza y desesperación, y es fundamental en ellas. No era un estado distinto con un nombre propio, pero invadía cada una de nuestras experiencias humanas normales. Un siglo antes Feuerbach había hecho una afirmación semejante al decir que Dios era inseparable de la psicología humana normal. Ahora se había transformado este ateísmo en un nuevo teísmo.

Los teólogos liberales estaban tratando de descubrir si era posible creer y, al mismo tiempo, pertenecer al mundo moderno intelectual. Al formar su nueva concepción de Dios se dirigieron a otras disciplinas: ciencia, psicología, sociología y a las demás religiones. Tampoco en este intento había nada nuevo. Orígenes y Clemente de Alejandría habían sido cristianos liberales en este sentido en el siglo III, cuando introdujeron el platonismo en la religión semítica de Yahveh. El jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) compaginó su fe en Dios con la ciencia moderna. Fue un paleontólogo que tuvo un interés especial por la vida prehistórica y elaboró una nueva teología basándose en su interpretación de la evolución. Para él toda la lucha de la evolución era como una fuerza divina que impulsaba al

universo de la materia al espíritu, a la personalidad y, finalmente, más allá de la personalidad, hasta Dios. Dios era inmanente y estaba encarnado en el mundo, que había pasado a ser un sacramento de su presencia. De Chardin sugería que, en lugar de centrarse en Jesús como hombre, los cristianos tendrían que prestar especial atención al retrato cósmico de Cristo en las epístolas paulinas a los Colosenses y a los Efesios: en esta concepción Cristo era el "punto omega" del universo, el punto culminante del proceso de la evolución, en el que Dios llega a ser todo en todo. La Escritura nos dice que Dios es amor, y la ciencia, que el mundo natural avanza hacia una complejidad cada vez mayor y a una mayor unidad dentro de su variedad. Esta unidad en la diferenciación era otra forma de mirar el amor que da la vida a toda la creación. Se ha criticado a De Chardin por identificar a Dios de tal manera con el mundo que se pierde todo el sentido de su transcendencia; pero esta teología de este mundo fue un cambio bienvenido con respecto al *contemptus mundi* que había caracterizado tantas veces la espiritualidad católica.

En Estados Unidos, durante la década de 1960, Daniel Day Williams (nacido en 1910) elaboró lo que se conoce como teología del proceso, que también pone de relieve la unidad de Dios con el mundo. En él había ejercido un gran influjo el filósofo británico A. N. Whitehead (1861-1947), para el que Dios estaba ligado inextricablemente con el proceso del mundo. Whitehead fue capaz de hacer que no tuviera sentido la idea de Dios como otro Ser, impasible y autosuficiente, pero formuló una versión adaptada al siglo XX de la idea profética del *pathos* de Dios:

Afirmo que Dios sufre al participar en la vida del mundo de los seres. Su participación en el sufrimiento del mundo es el elemento supremo del conocer, aceptar y transformar en el amor el sufrimiento que existe en el mundo. Afirmo que Dios siente. Si no es así, no puedo encontrar sentido al ser de Dios.

Describía a Dios como "el gran compañero, el prójimo doliente, que sabe comprender". A Williams le gustaba la definición de Whitehead; le gustaba hablar de Dios como la "conciencia" del mundo o un "acontecimiento". Era erróneo situar al orden sobrenatural frente al mundo natural de nuestra experiencia. Aquél era sólo un orden del ser. Sin embargo, su visión no era reduccionista. En nuestra concepción de lo natural tenemos que incluir *todas* las aspiraciones, capacidades y posibilidades que en otro tiempo parecían milagrosas. Habría que incluir también nuestras "experiencias religiosas", como siempre habían sostenido los budistas. Cuando le preguntaron si pensaba que Dios estaba separado de la naturaleza, Williams respondió que no estaba seguro. Aborrecía la antigua idea griega de la *apatheia*, que, para él, era casi blasfema: presentaba a Dios como un ser lejano, despreocupado y egoísta. Negaba que estuviera defendiendo un panteísmo. Su teología trataba simplemente de corregir un desequilibrio que había dado como resultado un Dios alienado que ya no se podía aceptar después de Auschwitz e Hiroshima.

Otros se mostraban menos optimistas respecto de los logros del mundo moderno y querían mantener la transcendencia de Dios como un desafío para varones y mujeres. El jesuita Karl Rahner desarrolló una teología más transcendental, en la que Dios es el misterio supremo y Jesús la manifestación decisiva de lo que la humanidad puede llegar a ser. También Bernard Lonergan hizo hincapié en la importancia de la transcendencia y del pensamiento como opuesto a la experiencia. El entendimiento puro no puede alcanzar la visión que busca: tropieza continuamente con barreras al tratar de comprender que esto exige que

cambiamos nuestras actitudes. En todas las culturas los seres humanos se han guiado por los mismos imperativos: ser inteligente, responsable, razonable, amable y, si es necesario, cambiar. La auténtica naturaleza de la humanidad, por tanto, exige que transcendamos nuestro propio ser y nuestras percepciones habituales y este principio indica la presencia de lo que se ha llamado lo divino en la naturaleza de la profunda búsqueda humana. El teólogo suizo Hans Urs von Balthasar cree que, en lugar de buscar a Dios en la lógica y en las abstracciones, tenemos que dirigir nuestra mirada al arte: la revelación católica ha sido esencialmente una revelación encarnada. Con estudios brillantes sobre Dante y Buenaventura, Balthasar muestra que los católicos han "visto" a Dios en forma humana. Su insistencia en la belleza de los gestos rituales, del drama y de los grandes artistas católicos indica que se puede encontrar a Dios por medio de los sentidos y no simplemente por medio de la mente y la parte más intelectual de la persona humana.

También musulmanes y judíos han intentado mirar hacia su pasado buscando ideas de Dios que se adapten al presente. Abu al-Kalam Azad (muerto el año 1959), un destacado teólogo pakistaní, volvió al Corán para encontrar un modo de ver a Dios en el que no fuera tan transcendente que se hiciera nada, ni fuera tan personal que se convirtiera en un ídolo. Aludía a la naturaleza simbólica del lenguaje coránico, notando el equilibrio entre las descripciones metafóricas, figurativas y antropomórficas, por un lado, y, por otro, el recuerdo constante de que Dios es incomparable. Otros han recurrido a los sufíes para profundizar en la relación de Dios con el mundo. El sufí suizo Frithjof Schuon recuperó la doctrina de la unicidad del Ser (*iWahdat al-Wujud*), atribuida a Ibn al-Arabi, que afirmaba que, puesto que Dios era la *única* realidad, no existe nada más que él y el mundo como tal es propiamente divino. Caracteriza esto con el recordatorio de que se trata de una verdad esotérica que sólo se puede comprender en el contexto de las doctrinas místicas del sufismo.

Otros han hecho a Dios más accesible para el pueblo y más importante para el cambio político de la época. En los años que precedieron a la revolución iraní el joven filósofo laico y doctor Ali Shariati atrajo a muchos de entre los formados de la clase media. Fue en gran medida responsable de reclutarlos contra el sha, aunque los mullahs desaprobaban buena parte de su mensaje religioso. Durante las manifestaciones las muchedumbres solían llevar su imagen junto a la del Ayatollah Jomeini, aun cuando no está claro qué suerte habría corrido en el Irán de Jomeini. Shariati estaba convencido de que la occidentalización había privado a los musulmanes de sus raíces culturales y de que, para sanar este trastorno, tenían que interpretar de un modo nuevo los viejos símbolos de su fe. Mahoma había hecho lo mismo al dar a los ritos paganos antiguos del *hajj* una significación monoteísta. En su libro titulado *Hajj* Shariati lleva a sus lectores en peregrinación hasta La Meca, desarrollando gradualmente una concepción dinámica de Dios que cada peregrino tiene que crear de un modo imaginativo para sí mismo. Así, al llegar a la Caaba, los peregrinos se darán cuenta de lo conveniente que es que el santuario esté vacío: "Éste no es tu meta final; la Caaba es un signo que indica que el camino es correcto; sólo te muestra la dirección". La Caaba era testigo de la importancia que tiene el trascender todas las expresiones humanas de lo divino, que no deben convertirse en fines en sí mismas. ¿Por qué la Caaba es un simple cubo sin decoración ni ornamentos? Porque representa "el secreto de Dios en el universo: Dios no tiene forma ni color, no tiene semejanza; cualquier forma o condición que los hombres elijan, vean o imaginen, no es Dios". El *hajj* era la antítesis de la alienación experimentada

por tantos iraníes en la época postcolonial. Representa el curso de la existencia de cada ser humano que cambia radicalmente su vida y se dirige hacia el Dios inefable. La fe activista de Shariati era peligrosa: la policía secreta del sha lo torturó y deportó y tal vez fue responsable de su muerte en Londres en 1977.

Martin Buber (1878-1965) tuvo también una visión dinámica del judaísmo como un proceso espiritual y una lucha por conseguir la unidad elemental. La religión consistía totalmente en un encuentro con un Dios personal que casi siempre tenía lugar en nuestros encuentros con otros seres humanos. Hay dos esferas: el mundo del espacio y del tiempo donde nos relacionamos con otros seres como sujeto y objeto, como yo-ello. En el segundo ámbito nos relacionamos con los otros tal como realmente son, viéndolos como fines en sí mismos. Éste es el ámbito yo-tú, que revela la presencia de Dios. La vida es un diálogo sin fin con Dios, que no pone en peligro nuestra libertad o creatividad, puesto que Dios nunca nos dice *lo que* espera de nosotros. Tenemos experiencia de él simplemente como una presencia y un imperativo y hemos de descubrir el sentido por nosotros mismos. Esto significaba una ruptura con gran parte de la religión judía; además, la exégesis que Buber hacía de los textos tradicionales era a veces forzada. Como buen kantiano, Buber no tenía tiempo para la tora que, para él, era alienante: ¡Dios no era un legislador! El encuentro yo-tú significaba libertad y espontaneidad, no el peso de una tradición del pasado. Con todo, los *mitzvot* eran centrales para una gran parte de la espiritualidad judía y esto podría explicar por qué Buber ha sido más popular entre los cristianos que entre los judíos.

Buber se dio cuenta de que se había manchado y degradado el término "Dios", pero se negaba a renunciar a él. "¿Dónde podré encontrar una palabra igual que ésta, para describir la misma realidad?". Tiene un significado muy grande y complejo, refleja muchas asociaciones sagradas. Hay que respetar a los que rechazan la palabra "Dios", pues en su nombre se han hecho muchas cosas espantosas.

Es fácil comprender por qué hay personas que proponen un periodo de silencio acerca de «las realidades últimas», a fin de que las palabras de las que se ha abusado sean redimidas. Pero ésta no es la manera de redimirlas. No podemos purificar el término "Dios" ni podemos hacerlo completo; pero, sabiendo que está manchado y maltratado, podemos levantarlo del suelo y situarlo por encima de nosotros en un momento de gran preocupación.

A diferencia de otros racionalistas, Buber no se oponía al mito: pensaba que el mito luriánico de las chispas divinas atrapadas en el mundo tenía una significación simbólica central. Las chispas separadas de la divinidad representan la experiencia humana de alienación. Cuando nos relacionamos con los otros podemos restablecer la unidad primordial y reducir la alienación en el mundo.

Mientras Buber se basaba en la Biblia y en los *jasidim*, Abraham Joshua Heschel (1907-1972) volvió al espíritu de los rabinos y del Talmud. A diferencia de Buber, creía que los *mitzvot* ayudarían a los judíos a enfrentarse con los aspectos deshumanizantes de la modernidad. Eran acciones que cumplían más la necesidad de Dios que la nuestra. La vida moderna estaba caracterizada por la modernización y la explotación: incluso se reducía a Dios a una cosa manipulable y puesta al servicio de nuestros intereses. Como consecuencia la religión se convertía en algo apagado e insípido, y necesitábamos una "teología profunda" para ahondar en las estructuras y recuperar el temor, el misterio y la admiración originales. Ya no era útil tratar de probar la existencia de Dios de un modo lógico. La fe en Dios brotaba de

una percepción inmediata que no tenía nada que ver ni con los conceptos ni con la racionalidad. Había que interpretar la Biblia de un modo metafórico, como la poesía, si se quería comprender el sentido de lo sagrado. Había que considerar los *mitzvot* como gestos simbólicos que nos capacitan para vivir en la presencia de Dios. Cada *mitzvah* es un lugar de encuentro en los detalles más pequeños de la vida del mundo y, como una obra de arte, el mundo de los *mitzvot* tiene su lógica y su ritmo propios. Por encima de todo, tenemos que ser conscientes de que Dios necesita a los seres humanos. No es el Dios lejano de los filósofos, sino el Dios del *pathos* descrito de los profetas.

También algunos filósofos agnósticos se han sentido atraídos por la idea de Dios en la segunda mitad del siglo XX. En *Ser y tiempo* (1927) Martin Heidegger (1899-1976) veía al Ser de una forma muy semejante a Tillich, aunque negaría que fuera "Dios" en el sentido cristiano: era distinto de los seres particulares y estaba muy alejado de las categorías normales de pensamiento. Algunos cristianos se han sentido inspirados por la obra de Heidegger, aun cuando se pone en tela de juicio su valor moral por su relación con el régimen nazi. En *¿Qué es la Metafísica?*, su conferencia inaugural en Freiburg, Heidegger desarrolló una serie de ideas que ya se habían planteado en la obra de Plotino, Dionisio y Erigena. Como el Ser es "completamente Otro", en realidad, es Nada, ni una cosa, ni un objeto, ni un ser particular. Sin embargo es lo que hace posible cualquier otra existencia. Los antiguos creían que nada procedía de nada, pero Heidegger invirtió esta máxima: *ex nihilo omne qua ensfit*. Concluyó su conferencia planteando una cuestión tomada de Leibniz: "¿Por qué hay seres y no simplemente nada?". Es una cuestión que evoca la impresión de sorpresa y admiración que ha sido una constante en la respuesta humana al mundo: ¿cómo es posible que exista algo? En su *Introducción a la Metafísica* (1953) Heidegger comienza planteando la misma cuestión. La teología creía que tenía la respuesta y hacía remontar todo a Otro, a Dios. Pero este Dios era simplemente otro ser y no algo que fuera completamente distinto. Heidegger tenía una idea en cierto modo reductiva del Dios de la religión, aunque fuera el Dios de muchas de las personas religiosas, pero a menudo hablaba de un modo místico sobre el Ser. Para él era una gran paradoja; describe el proceso del pensamiento como un esperar o escuchar al Ser y parece que tiene la experiencia de un retorno o retirada del Ser, como los místicos sentían la ausencia de Dios. No hay nada que los seres humanos puedan hacer para pensar que el Ser existe. A partir de los filósofos griegos, los occidentales han tendido a olvidar el Ser y, por el contrario, se han concentrado en los seres, un proceso que ha dado como resultado su éxito tecnológico moderno. En el artículo escrito hacia el final de su vida, titulado "Sólo un Dios puede salvarnos", Heidegger sugiere que la experiencia de la ausencia de Dios en nuestro tiempo puede liberarnos de la preocupación por los seres. Pero no hay nada que podamos hacer para traer al Ser de vuelta al presente. Sólo podemos esperar que vuelva en el futuro.

Para el filósofo marxista Ernst Bloch (1884-1977) la idea de Dios era natural para la humanidad. Toda la vida humana se dirigía hacia el futuro: la experiencia que tenemos de nuestra vida es incompleta e inacabada. A diferencia de los animales nunca estamos satisfechos, siempre queremos más. Esto es lo que nos ha forzado a pensar y evolucionar, pues en cada momento de nuestras vidas tenemos que superarnos a nosotros mismos y avanzar hacia el siguiente estadio: el bebé tiene que empezar a caminar, el que da los primeros pasos tiene que superar sus dificultades y hacerse un niño y así sucesivamente. Todos nuestros sueños e inspiraciones miran hacia adelante, a lo que está por llegar. Hasta

la filosofía comienza con la admiración, que es la experiencia de no conocer, del todavía no. También el socialismo mira hacia la utopía; pero, a pesar del rechazo marxista de la fe, donde hay esperanza, hay también religión. Como para Feuerbach, para Bloch, Dios es el ideal humano que todavía no ha llegado a ser; pero, en lugar de ser alienante, es esencial a la condición humana.

También para Max Horkheimer (1885-1973), teórico social alemán de la escuela de Frankfurt, "Dios" era un ideal importante, de una forma que recuerda a los profetas. Es superfluo saber si existe o no o que nosotros "creamos en él". Sin la idea de Dios no hay ningún sentido, verdad o moral absolutos: la ética se convierte simplemente en una cuestión de gusto, un ambiente o un capricho. Aunque la política y la moral incluyen de alguna manera la idea de "Dios", seguirán siendo pragmáticas y sagaces más que sabias. Si no hay un absoluto, no hay una razón por la que no podamos odiar o por la que la guerra sea peor que la paz. La religión es esencialmente un sentimiento interior de que un Dios *existe*. Uno de nuestros sueños más antiguos es el ansia de justicia (con cuánta frecuencia oímos cómo los niños se quejan: "¡No es justo!"). La religión deja constancia de las aspiraciones y acusaciones de innumerables seres humanos frente al sufrimiento y el mal. Nos hace conscientes de nuestra naturaleza finita; todos nosotros esperamos que la injusticia del mundo no sea la última palabra.

El hecho de que los que no tienen creencias religiosas tradicionales vuelvan a recuperar los temas centrales que hemos descubierto en la historia de Dios, indica que la idea no es tan extraña como muchos de nosotros suponemos. Con todo, durante la segunda mitad del siglo XX se ha producido un rechazo de la idea de un Dios personal que se comporta a nuestra imagen y semejanza. Tampoco esto es nada nuevo. Como ya hemos visto, en las Escrituras judías, llamadas "Antiguo" Testamento por los cristianos, se produjo un proceso similar. Desde el principio el Corán presenta a Alá de un modo menos antropomórfico que el Dios de la tradición judeocristiana. Doctrinas como la Trinidad y la mitología y el simbolismo de los sistemas místicos se esfuerzan por sugerir que Dios está más allá de la personalidad. A pesar de todo, parece que la mayor parte de los creyentes no han tenido esto claro. Cuando John Robinson, obispo de Woolwich, publicó *Honest to God (Sincero para con Dios)* en 1963, afirmando que no podía adherirse por más tiempo al antiguo Dios personal que se encontraba "fuera de nuestro mundo", hubo gran inquietud en Gran Bretaña. Una ola de protestas similar fue la reacción ante las observaciones de David Jenkins, obispo de Durham, aun cuando estas ideas eran tópicas en ambientes académicos. Don Cupitt, decano del Emmanuel College (Cambridge), también recibió el apodo de "el sacerdote ateo": para él el Dios tradicional realista del teísmo era inaceptable y proponía una forma de budismo cristiano que anteponía la experiencia religiosa a la teología. Como Robinson, Cupitt había llegado de un modo intelectual a una iluminación que los místicos de las tres religiones monoteístas habían alcanzado de un modo más intuitivo. De todas formas, la idea de que Dios no existe realmente y de que no hay Nada "ahí fuera" tampoco eran nuevas.

Actualmente se da una intolerancia creciente frente a las imágenes inadecuadas de lo Absoluto. Se trata de un iconoclasmo saludable, pues en el pasado se ha abusado de la idea de Dios con resultados catastróficos. Uno de los nuevos procesos más característicos a partir de la década de 1970 ha sido el desarrollo de una forma de religiosidad llamada normalmente "fundamentalismo" en la mayor parte de las religiones principales del mundo,

incluidas las tres religiones monoteístas. Una espiritualidad demasiado política, literal e intolerante en su concepción. En Estados Unidos, un país siempre propenso al entusiasmo extremista y apocalíptico, el fundamentalismo cristiano se ha vinculado a la Nueva Derecha. Los fundamentalistas hacen campaña en favor de la supresión del aborto legal y de la mano dura en moral y buenas costumbres. La Mayoría Moral de Jerry Falwell alcanzó mucho poder político durante los años de la presidencia de Reagan. Otros evangélicos como Maurice Cerullo, que interpretan literalmente los dichos de Jesús, creen que los milagros son un signo esencial de la verdadera fe. Dios concederá al creyente todo lo que le pida en la oración. En Gran Bretaña algunos fundamentalistas como Colín Urquhart expresaron las mismas ideas. Parece que los cristianos fundamentalistas tienen poco en cuenta la misericordia amorosa de Cristo. Condenan con extraordinaria facilidad a los que para ellos son los "enemigos de Dios". Para muchos de ellos los judíos y los musulmanes están condenados al fuego del infierno; Urquhart ha llegado a decir que todas las religiones orientales están inspiradas por el diablo.

También en el mundo musulmán se han producido fenómenos semejantes, que se han dado a conocer mucho más en Occidente. Los integristas islámicos han derrocado gobiernos y asesinado o amenazado a los enemigos del islam con la pena de muerte. De un modo parecido, los fundamentalistas judíos se han establecido en los territorios ocupados de Gaza y Cisjordania con la intención manifiesta de expulsar a los habitantes árabes, empleando la fuerza si fuera necesario. Creen que de esta manera están preparando el camino para la llegada del Mesías, que está muy cerca. En cualquiera de sus manifestaciones, el fundamentalismo es una forma de religión extremadamente reduccionista. El rabino Meir Kahane, por ejemplo, el miembro más extremista de la extrema derecha de Israel, hasta que fue asesinado en Nueva York en 1990, se expresaba en estos términos:

No hay muchos mensajes en el judaísmo. Hay solamente uno y este mensaje consiste en hacer lo que Dios quiere. A veces Dios quiere que vayamos a la guerra, a veces quiere que vivamos en paz. Pero hay sólo un mensaje: Dios quiso que viniéramos a este país para crear un Estado judío.

Esto supone la aniquilación de muchos siglos de evolución judía y la vuelta a la perspectiva deuteronomística del libro de Josué. No es sorprendente que los que oyen este lenguaje blasfemo que hace que "Dios" niegue los derechos humanos de otras personas, piensen que cuanto antes se renuncie a él, tanto mejor.

Pero, como vimos en el capítulo anterior, esta forma de religiosidad es, en realidad, un alejamiento de Dios. Hacer de fenómenos humanos e históricos como los «valores de la familia» cristianos, el "islam" o la "Tierra Santa" el centro de la devoción religiosa es una nueva forma de idolatría. Este tipo de justicia beligerante ha sido una tentación continua de los monoteístas a través de la larga historia de Dios. Hay que rechazarla porque es falsa. El Dios de los judíos, cristianos y musulmanes logró liberarse de su desafortunado comienzo, pues Yahveh, la divinidad tribal, era parcial y cometía asesinatos en favor de su pueblo. Los cruzados contemporáneos que recuperan este *ethos* primitivo elevan los valores de la tribu a una jerarquía superior inaceptable y ponen ideales creados por el hombre en el lugar de la realidad transcendente, que tendría que cuestionar nuestros prejuicios. También niegan un tema monoteísta central. Desde que los profetas de Israel habían reformado el viejo culto pagano de Yahveh, el Dios de los monoteístas ha promovido el ideal de la misericordia.

Ya hemos visto que la misericordia era una característica de la mayor parte de las ideologías que surgieron durante la edad axial. El ideal de la misericordia impulsó a los budistas a realizar un cambio radical en su orientación religiosa cuando introdujeron la devoción a Buda y a los *bodhisattvas*. Los profetas insistían en que el culto y la adoración eran inútiles mientras toda la sociedad no adoptara un *ethos* más justo y misericordioso. Jesús; Pablo y los rabinos, todos ellos compartían los mismos ideales judíos, desarrollaron estas intuiciones e introdujeron cambios importantes en el judaísmo para llevarlas a cabo. El Corán hizo de la construcción de una sociedad misericordiosa y culta la esencia de la religión reformada de Alá. La misericordia es una virtud particularmente difícil. Nos exige que superemos las limitaciones de nuestro egoísmo, inseguridad y prejuicios heredados. No es sorprendente que haya habido épocas en que las tres religiones monoteístas hayan sido incapaces de alcanzar estos ideales exigentes. Durante el siglo XVIII los deístas rechazaron el cristianismo occidental tradicional, en gran medida porque se había convertido en cruel e intolerante. Con demasiada frecuencia los creyentes tradicionales que no son fundamentalistas comparten esa justicia agresiva. Se sirven de "Dios" para que secunde sus amores y sus odios, que ellos atribuyen al mismo Dios. No obstante, los judíos, cristianos y musulmanes que practican de un modo puntilloso la sagrada liturgia, pero denigran a los que pertenecen a una etnia o grupo ideológico diferente, niegan una de las verdades fundamentales de su religión. Asimismo es inapropiado que los que se llaman judíos, cristianos o musulmanes toleren un sistema social injusto. El Dios del monoteísmo histórico quiere misericordia y no sacrificios, piedad y no liturgias solemnes.

A menudo se ha establecido la diferencia entre los que practican una forma cultural de la religión y los que han cultivado la experiencia del Dios de la misericordia. Los profetas tronaban contra sus contemporáneos, que pensaban que el culto del templo eran suficiente. Jesús y san Pablo pusieron de manifiesto que el cumplimiento externo era inútil si no estaba acompañado por la caridad: era como bronce que suena o címbalo que retine. Mahoma tuvo que enfrentarse a los árabes que querían dar culto a las diosas paganas junto a Alá en los antiguos santuarios, sin realizar el *ethos* de la misericordia que Dios exigía como una condición de toda religión verdadera. También en el mundo pagano del imperio romano hubo una línea divisoria semejante: la antigua religión del culto celebraba el *statu quo*, mientras que los filósofos predicaban el mensaje que, según ellos, cambiaría el mundo. Tal vez sólo una minoría haya vivido la religión misericordiosa del único Dios; la mayoría han tenido dificultades para enfrentarse a lo extremado de la experiencia de Dios con sus exigencias éticas inflexibles. Desde que Moisés bajó del monte Sinaí con las tablas de la ley, la mayoría ha preferido dar culto al becerro de oro, una imagen tradicional inofensiva de una divinidad que habían construido ellos mismos con sus ritos tradicionales y consoladores. Aarón, el sumo sacerdote, presidió la fabricación de la efigie áurea. Las autoridades religiosas a menudo hacen oídos sordos ante las palabras de los profetas y místicos que anuncian el mensaje de un Dios mucho más exigente.

También se puede usar a Dios como una panacea injustificada, como una alternativa a la vida mundana y como el objeto de una fantasía complaciente. Con frecuencia se ha usado la idea de Dios como opio del pueblo. Esto resulta particularmente peligroso cuando se piensa que es otro Ser, como nosotros, pero mayor y mejor, que se encuentra en los cielos, que son un paraíso de placeres terrenos. En el principio se usó a "Dios" para concentrarse en este mundo y enfrentarse a la realidad desagradable. Incluso el culto pagano de Yahveh, a

pesar de sus defectos manifiestos, subrayaba su intervención en los acontecimientos ordinarios del tiempo profano opuesto al tiempo sagrado de los ritos y de los mitos. Los profetas de Israel obligaron a su pueblo a enfrentarse con su propio pecado social y con la catástrofe política inminente en nombre del Dios que se revelaba en estos acontecimientos históricos. La doctrina cristiana de la encarnación hacía hincapié en la inmanencia divina en el mundo de carne y sangre. El interés por el *hic et nunc* destacaba especialmente en el islam: nadie podría haber sido más realista que Mahoma, que fue, al mismo tiempo, un genio político y espiritual. Como ya hemos visto, otras generaciones posteriores de musulmanes han compartido este interés por hacer la voluntad divina en la historia humana construyendo una sociedad justa y equitativa. Desde el principio se tuvo la experiencia de Dios como un imperativo para la acción. Desde el momento en que Dios, Él o Yahveh, ordenó a Abrahán que dejara a su familia en Jarán, el culto exigía una acción concreta en este mundo y, con frecuencia, el abandono doloroso de las viejas realidades sagradas.

Esta ruptura suponía también una gran tensión. La experiencia que los profetas tuvieron de este Dios santo, que era completamente otro, era un profundo *shock*. Exigía una santidad semejante a la suya y una separación de su pueblo. Cuando estaba hablando a Moisés en el Sinaí, no se permitía a los israelitas que se acercaran a los pies del monte. De repente se abría un abismo nuevo entre la humanidad y lo divino, que rompía la visión holística del paganismo. Había, por tanto, una posibilidad de alienación del mundo, que reflejaba la conciencia naciente de la autonomía inalienable del individuo. No es casual que el monoteísmo arraigara finalmente durante el exilio en Babilonia, cuando los israelitas desarrollaron el ideal de la responsabilidad personal, que ha sido fundamental, tanto en el judaísmo como en el islam. Ya hemos visto que los rabinos se servían de la idea de un Dios inmanente para inculcar en los judíos el sentido de los derechos sagrados de la persona humana. A pesar de todo, la alienación ha seguido siendo un peligro en estas tres religiones: en Occidente la experiencia de Dios ha estado siempre acompañada del sentimiento de culpa y de una antropología pesimista. En el judaísmo y en el islam no hay duda de que el cumplimiento de la tora y de la Shariah se ha visto a veces como una sumisión heterónoma a una ley externa, aun cuando ya sabemos que nada podía haber estado más lejos de la intención de los hombres que compilaron estos códigos legales.

Los ateos que predicaban la emancipación del Dios que exigía esa obediencia servil protestaban contra una imagen de Dios inadecuada, pero lamentablemente familiar. También ésta estaba basada en una concepción de lo divino demasiado antropomórfica, que interpretaba la imagen del juicio de Dios en la Escritura de una forma demasiado literal y daba por supuesto que Dios era una especie de Gran Hermano celestial. Esta imagen del tirano divino que imponía una ley extraña a los siervos humanos obligados tiene que desaparecer. Aterrorizar a la población con amenazas para que sea dócil es una práctica que no se puede aceptar ni practicar por más tiempo, como ha demostrado de un modo tan dramático la caída de los regímenes comunistas en el otoño del año 1989. La idea antropomórfica de Dios como legislador y soberano ya no resulta adecuada para el carácter de la posmodernidad. Los ateos que se lamentaban de que la idea de Dios no era natural no tenían toda la razón. Hemos podido comprobar que judíos, cristianos y musulmanes han desarrollado ideas notablemente similares sobre Dios, que, además, se parecen a otras concepciones del Absoluto. Parece que cuando las personas tratan de encontrar un valor y

sentido últimos a la vida humana, sus mentes van en una dirección determinada. No se han sentido obligadas a ello; es algo que parece ser natural en la humanidad.

Si se quiere evitar que los sentimientos degeneren en una sensiblería permisiva, agresiva o insana, tienen que estar configurados por la inteligencia crítica. La experiencia de Dios tiene que estar a salvo de otros entusiasmos comunes, incluidos los de la mente. La experiencia de la *falsafah* había sido un intento de establecer una relación entre la fe en Dios y el nuevo culto del racionalismo entre los musulmanes, los judíos y, finalmente, los cristianos de Occidente. Después, los musulmanes y los judíos renunciaron a esta filosofía. Estaban convencidos de que el racionalismo tenía su utilidad, especialmente en estudios empíricos como los de las ciencias, la medicina y las matemáticas, pero no era completamente apropiado para el estudio de un Dios que estaba más allá de los conceptos. Los cristianos de Oriente habían tenido ya esta experiencia y habían mostrado desconfianza hacia la metafísica que había nacido en su suelo. Una de las desventajas del método filosófico del estudio de Dios era que podía hacer que pareciera como si la divinidad suprema fuera simplemente otro Ser, el supremo de todos los seres que existen, en lugar de ser una realidad de un orden completamente distinto. Pero la experiencia de la *falsafah* había sido importante porque había reconocido la necesidad de relacionar a Dios con otras experiencias. Recluir a Dios en un aislamiento intelectual, en un gueto sagrado exclusivo, no es saludable ni natural. Puede ser un estímulo para que las personas piensen que no es necesario aplicar los criterios normales de justicia y racionalidad a ciertos comportamientos supuestamente inspirados por "Dios".

Desde el principio la *falsafah* estuvo asociada con la ciencia. Fue el entusiasmo inicial por la medicina, la astronomía y las matemáticas lo que llevó a los primeros *faylasufs* musulmanes a hablar de Alá con términos metafísicos. La ciencia produjo un cambio radical en su perspectiva y descubrieron que no podrían pensar acerca de Dios de la misma manera que los demás musulmanes. La concepción filosófica de Dios era muy diferente de la visión coránica, pero los *faylasufs* desarrollaron algunas intuiciones que se podían haber perdido en la *ummah* de su tiempo. Así, el Corán tenía una actitud extraordinariamente positiva hacia las demás tradiciones religiosas: Mahoma no pensaba que estaba fundando una religión nueva excluyente; pensaba que todas las religiones correctamente guiadas procedían del único Dios. Hacia el siglo IX, sin embargo, los maestros coránicos (*iulemd*) empezaron a olvidarlo y a promover el culto al islam como la única religión verdadera. Los *faylasufs* recuperaron la perspectiva universalista más antigua, aun cuando llegaron a ella por un camino distinto. Actualmente tenemos una oportunidad semejante. En nuestra era científica no podemos pensar sobre Dios de la misma manera que nuestros antepasados, pero el desafío de la ciencia puede ayudarnos a reconocer algunas verdades antiguas.

Ya hemos visto que Albert Einstein apreciaba la religión mística. A pesar de sus famosas observaciones acerca de que Dios no jugaba a los dados, pensaba que su teoría de la relatividad no tenía por qué afectar a la concepción de Dios. Durante una visita que realizó a Inglaterra en 1921 el arzobispo de Canterbury le preguntó a Einstein cuáles eran las consecuencias de la teoría de la relatividad para la teología. Él contestó diciendo: "Ninguna. La relatividad es una cuestión puramente científica y no tiene nada que ver con la religión". Cuando los cristianos se sienten consternados ante científicos como Stephen Hawking, que no encuentran espacio para Dios en su cosmología, quizás estén todavía pensando sobre

Dios de un modo antropomórfico como un Ser que creó el mundo de la misma forma que lo haríamos nosotros. Sin embargo, en un principio no se concibió la creación de una forma literal. El interés por Yahveh como creador no se manifestó en el judaísmo hasta la época del exilio en Babilonia. Era una concepción extraña al mundo griego: la creación *ex nihilo* no fue una doctrina oficial del cristianismo hasta el concilio de Nicea del año 341. La doctrina de la creación es una enseñanza central del Corán; pero, como todas sus expresiones sobre Dios, se dice que es una "parábola" o un "signo" (*aya*) de una verdad inefable. Los racionalistas judíos y musulmanes pensaron que era una doctrina difícil y problemática y muchos la rechazaron. Todos los sufíes y cabalistas prefirieron la metáfora griega de la emanación. En cualquier caso, la cosmología no era una descripción científica de los orígenes del mundo, sino que originalmente había sido una expresión simbólica de una verdad espiritual y psicológica. Por eso en el mundo musulmán ha habido poca inquietud ante la nueva ciencia: como hemos visto, los acontecimientos de la historia reciente han sido para la concepción tradicional de Dios una amenaza mayor que la de la ciencia. En Occidente, sin embargo, ha prevalecido con mucho una comprensión más literal de la Escritura. Cuando algunos cristianos de Occidente piensan que la nueva ciencia socava su fe en Dios, es probablemente porque se imaginan a Dios como el gran Mecánico de Newton, una noción antropomórfica de Dios que, quizás, se ha de rechazar tanto por motivos religiosos como científicos. El desafío de la ciencia tendría que provocar en las Iglesias una estima mayor hacia la naturaleza simbólica de los relatos bíblicos.

Parece que la idea de un Dios personal es cada vez más inaceptable en la actualidad por muchas razones diferentes: morales, intelectuales, científicas y espirituales. También las feministas han rechazado a una divinidad personal que, por causa de "su" (de él) género, ha sido masculina desde sus orígenes paganos y tribales. Pero hablar de "ella", de una forma dialéctica, puede ser también un límite, pues reduce al Dios sin límites a una categoría puramente humana. La antigua noción metafísica de Dios como un Ser Supremo, tan popular durante tanto tiempo en Occidente, también parece insatisfactoria. El Dios de los filósofos es el producto de un racionalismo anticuado, de modo que las "pruebas" tradicionales de su existencia ya no sirven. La aceptación cada vez más difundida del Dios de los filósofos por los deístas de la Ilustración se puede interpretar como el primer paso hacia el ateísmo actual. Como el antiguo Dios del cielo, esta divinidad está tan alejada de la humanidad y de la realidad del mundo que fácilmente se convierte en un *Deus otiosus* y desaparece de nuestras conciencias.

Podría parecer que el Dios de los místicos es una alternativa posible. Los místicos han insistido durante mucho tiempo en que Dios no es otro Ser; han subrayado que no existe realmente y que es mejor darle el nombre de Nada. Este Dios está en armonía con el ambiente agnóstico de nuestra sociedad secular, que muestra su desconfianza ante las imágenes inadecuadas de lo Absoluto. En lugar de ver a Dios como un hecho objetivo, cuya existencia se puede demostrar con pruebas científicas, los místicos han insistido en que es una experiencia subjetiva, una vivencia misteriosa en el fundamento del ser. Hay que acercarse a este Dios con la imaginación y se puede pensar que es una forma de arte, semejante a los otros grandes símbolos artísticos que han expresado el misterio, la belleza y el valor inefables de la vida. Los místicos se han servido de las diversas artes (música, danza, poesía, ficción, relatos, pintura, escultura y arquitectura) para expresar esta realidad que está más allá de los conceptos. No obstante, como todas las demás artes, el misticismo

exige inteligencia, disciplina y autocrítica como una salvaguarda contra la sensiblería y las proyecciones complacientes. El Dios de los místicos puede satisfacer incluso a las feministas, pues tanto los sufíes como los cabalistas han tratado siempre de introducir el elemento femenino en lo divino.

A pesar de todo, también tiene sus desventajas. Muchos judíos y musulmanes han mirado con recelo al misticismo desde el fracaso de Shabbetai Zevi y la decadencia del sufismo moderno. En Occidente el misticismo nunca ha sido una expresión religiosa mayoritaria. Los reformadores protestantes y católicos lo proscribieron o lo marginaron y la Edad científica de la Razón no estimuló esta forma de percepción. A partir de la década de 1960 se ha despertado el interés por el misticismo, expresado por el yoga, la meditación y el budismo, pero no es un método que se pueda compaginar con nuestra mentalidad objetiva y empírica. No es fácil tener experiencia del Dios de los místicos. Se requiere una preparación exigente con la guía de un experto y una inversión de tiempo considerable. El místico tiene que trabajar duro para tener esta experiencia de la realidad conocida como Dios (cuyo nombre muchos se niegan a pronunciar). Con frecuencia los místicos insisten en que los seres humanos tienen que crear deliberadamente este sentido de Dios por sí mismos, con el mismo grado de cuidado y atención que otros dedican a la creación artística. No es algo que atraiga la atención de la gente en una sociedad que se ha acostumbrado a la gratificación inmediata de sus deseos, a la comida rápida y a la comunicación espontánea. El Dios de los místicos no llega confeccionado y empaquetado. La experiencia de este Dios no se tiene de un modo tan rápido como el éxtasis instantáneo provocado por un predicador del movimiento renovador que, de inmediato, consigue que toda la comunidad dé palmas y hable en lenguas desconocidas.

Pero es posible adoptar algunas de las actitudes místicas. Aunque seamos incapaces de llegar a los estados superiores de conciencia alcanzados por los místicos, podemos aprender que Dios no existe en ningún sentido simplista, por ejemplo, o que la palabra "Dios" es sólo un símbolo de una realidad que lo trasciende de un modo inefable. El agnosticismo místico puede ayudarnos a tener una actitud de reserva que nos impide introducirnos precipitadamente en estas cuestiones complejas con certezas dogmáticas. Pero, si estas nociones no nos interesan ni nos resultan apropiadas personalmente, nos parecerán abstracciones sin sentido. Además, el misticismo puede resultar tan insatisfactorio como la lectura de la explicación de un poema escrita por un crítico literario en lugar del original. Ya hemos visto que a menudo se pensó que el misticismo era una disciplina esotérica, no porque los místicos quisieran excluir al pueblo sencillo, sino porque estas verdades sólo las podía percibir la parte intuitiva de la mente después de una preparación especial. Quieren decir algo diferente cuando una persona se acerca a ellas por este camino particular que no es accesible a la capacidad lógica y racionalista.

Desde que los profetas de Israel empezaron a atribuir sus propios sentimientos y experiencias a Dios, los monoteístas, en cierto sentido, han creado un Dios por sí mismos. Muy pocas veces se ha visto a Dios como un hecho evidente que se pudiera encontrar como cualquier otra cosa que existiera objetivamente. Hoy parece que son muchos los que han perdido la voluntad de hacer este esfuerzo de la imaginación. Esto no tiene por qué ser una catástrofe. Cuando las ideas religiosas han perdido su validez, normalmente se han desvanecido sin provocar sufrimientos: si la idea humana de Dios ya no nos sirve en la era

empírica, será rechazada. En el pasado las personas han creado siempre nuevos símbolos que sirvieran como centro de su espiritualidad. Los seres humanos han creado siempre una religión para sí mismos a fin de cultivar su experiencia de la admiración y del significado inefable de la vida. Parece que la falta de finalidad, la alienación, la anomía y la violencia que caracterizan tantas manifestaciones de la vida moderna, nos indican que están cayendo actualmente en la desesperación muchos que no están creando deliberadamente una fe en "Dios" o en cualquier otra cosa, importa poco de qué se trate.

Sabemos que en Estados Unidos el 99% de la población afirma que cree en Dios, pero la primacía del fundamentalismo, del apocalipticismo y de las formas carismáticas «instantáneas» de la religiosidad en Norteamérica no es alentadora. El aumento del índice de criminalidad, de la drogadicción y el restablecimiento de la pena de muerte no son signos de una sociedad espiritualmente sana. En Europa hay un espacio en blanco cada vez mayor, ocupado antes por Dios, en la conciencia humana. Uno de los primeros que expresaron esta seca desolación, muy diferente del ateísmo heroico de Nietzsche, fue Thomas Hardy. En *The Darkling Thrush*, escrito el 30 de diciembre de 1900, a las puertas del siglo XX, expresaba la muerte del espíritu que ya no era capaz por más tiempo de crear la fe en el sentido de la vida:

Me incliné sobre la entrada de un soto cuando el hielo era gris y el final del invierno hacía sentir la tristeza de aquella jornada que desfallecía. Los tallos de las enredaderas alcanzaban el cielo como cuerdas de liras rotas, y toda la humanidad obsesionada por la noche buscaba el fuego del hogar.

Parecía que los rasgos del paisaje eran el cadáver del siglo que se asomaba, el cielo cubierto, su cripta, el viento, su lamento fúnebre. El antiguo ritmo de germinación y nacimiento se redujo dura y secamente; cualquier espíritu sobre la tierra parecía carente de pasión, como yo.

De repente se levantó una voz entre las ramitas peladas de lo alto en un apasionado canto de la tarde, de alegría sin límites; un viejo tordo, débil, flaco y pequeño con las plumas erizadas por el viento, había decidido arrojar su alma en las tinieblas crecientes.

Qué motivo tan pequeño para los villancicos de un sonido tan extático, escritos sobre cosas terrenas, lejos o cerca, alrededor, que yo podía pensar que se estremecía con su canto de "feliz Nochebuena" alguna bendita esperanza que él conocía y que yo desconocía.

Los seres humanos no pueden soportar el vacío y la desolación; llenarán el vacío creando una nueva perspectiva de sentido. Los ídolos del fundamentalismo no son buenos sustitutos de Dios; si queremos crear una nueva religión vigorosa para el siglo XXI quizás tengamos que considerar atentamente la historia de Dios para aprender de ella algunas lecciones y tomar nota de algunas advertencias.

