

MANUEL CABADA CASTRO *

DISCURSO SOBRE DIOS, ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA. A PROPÓSITO DE UN DEBATE EPISTOLAR

Que un creyente, teólogo, y un agnóstico, filósofo, se hayan puesto de acuerdo en intercambiar epistolarmente sus opiniones sobre el tema de la propia creencia o increencia religiosa, con la finalidad de hacer partícipes a sus lectores de la interna problemática (tanto filosófica como teológica) de un debate de estas características, es de por sí una buena noticia y, sin duda, necesario en una cultura que se autocomprende como libre y democrática, pero que tiende también por la fuerza misma de las cosas a marginar determinadas cuestiones¹.

La distancia social y cultural que nos separa a este respecto de comportamientos de índole similar de pasadas décadas puede comprobarse, de manera casi anecdótica, en la introducción redactada por A. R. V.² a la publicación en 1949 de la traducción española de la famosa discusión

* Profesor Ordinario de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Pontificia Comillas.

¹ Mi comentario se refiere a la reciente obra de JOSÉ IGNACIO GONZÁLEZ FAUS e IGNACIO SOTELO, *¿Sin Dios o con Dios? Razones del agnóstico y del creyente* (Madrid, Ed. HOAC, 2002).

² Sospecho que las siglas responden a las iniciales del que fue profesor de temas psicológicos en diversas instituciones universitarias eclesiásticas, Alejandro Roldán Viller.

radiofónica en la BBC de Londres sobre la existencia de Dios entre el filósofo Bertrand Russell y el entonces joven jesuita, conocido historiador de la filosofía, Frederick J. Copleston. «Aunque el ambiente español —se nos previene allí— es, afortunadamente, tan distinto que no concibe fácilmente el derecho a defender públicamente en pie de igualdad la posición atea o agnóstica sobre tema tan trascendental, no obstante, desde el punto de vista filosófico puede interesar a los lectores de PENSAMIENTO conocer los términos de la disputa»³.

Más allá de la benévola sonrisa que nos pueda provocar en la actualidad tal advertencia, no cabe duda de que el tema de Dios sigue siendo hoy en día, si no trascendental (para no herir quizá con tal apelativo la sensibilidad de determinadas tendencias filosóficas actuales), sí al menos importante.

Sobre esta cuestión, abordada desde un punto de vista a la vez filosófico y teológico, versará, pues, en buena parte el contenido de la mutua correspondencia entre el conocido teólogo José Ignacio González Faus (actualmente profesor emérito de la Facultat de Teologia de Catalunya) y el filósofo Ignacio Sotelo, que desde el año 1973 ejerce de profesor de Ciencia Política en la Universidad Libre de Berlín. Su común amistad y mutua pertenencia a la izquierda ideológica no van a restar, sin embargo, un ápice a diferencias básicas en los respectivos presupuestos y conclusiones, que aquí me limitaré solamente a comentar desde mi personal punto de vista.

Lo que pretendo, pues, en este sucinto comentario, no es sino hacer la presentación de algunos de los contenidos de este mutuo intercambio epistolar, intentando al mismo tiempo formular por mi parte algunas reflexiones respecto de puntos concretos del mismo. Con ello queda implícitamente dicho también que estas breves líneas sólo intentan tomar en consideración lo que sus autores han juzgado oportuno ofrecernos en el específico y limitado género literario (al que han decidido atenerse) de esta correspondencia epistolar, sin pretender, por tanto, que mi particular comprensión del debate responda ni siquiera de manera parcial al pensamiento general que los protagonistas del mismo seguramente desarrollarán con más detención y precisión en otros escritos suyos.

Pues bien, el diálogo epistolar, cuyos interlocutores principales o inmediatos son obviamente sus autores, pero cuyo objetivo básico es hacer partícipes del mismo a cualquier lector interesado, parte de la convicción de que el tema religioso resulta hoy día casi tabú en lo que a su

³ A. R. V., *Discusión radiada sobre la existencia de Dios*: Pensamiento 5 (1949) 71.

discusión pública o académica se refiere. «En nuestras sociedades por completo secularizadas —indica Sotelo— no está bien hablar en público de religión, como tampoco lo está el referirse a la vida sexual de cada uno. Es obsceno mostrar la intimidad, sea ésta religiosa o sexual. En la universidad se estudia todo lo que concierne al cosmos y al hombre, eludiendo, eso sí, las concomitancias religiosas. De religión no se habla más que en las cátedras de teología y en las de filosofía o historia de las religiones» (48).

Pero este silencio no afecta, según la percepción de Sotelo, únicamente al incrédulo o indiferente de nuestra sociedad consumista y posmoderna, sino también —y esto resulta para él más extraño— incluso al verdadera o presuntamente creyente:

«Que el que no crea en Dios, no quiera hablar del tema —el ateo militante anda también de capa caída— es fácil de entender y debería preocupar sólo al creyente, que se ve ahora confrontado con un enemigo más sutil, la indiferencia. Lo que debiera resultarle aún más inquietante es que el creyente guarde para sí la idea que tenga de Dios. Al menos es lo que me enseña mi experiencia, y esto sí me llama la atención. De algunos colegas, con los que incluso he trabajado en cuestiones teóricas, he tardado años en saber que eran creyentes; no se notaba en su discurso ni en su comportamiento. Y de los que sabía que lo eran, cuando he intentado sonsacarles la idea que tuviesen de Dios, sin negar su fe, han evitado siempre entrar al trapo [...] En resumidas cuentas, el tema de Dios se ha convertido en tabú para la inmensa mayoría, creyentes o no, y, por tanto, monopolio exclusivo de los profesionales, los teólogos, que son los únicos a los que se les oye hablar de Dios, pero tampoco del que experimentan, sino tan sólo del que manejan como “científicos”» (69-70).

Contra lo políticamente correcto de tal situación, frente al inexplicable silencio respecto de una «cuestión de tal envergadura», ante la fácil y comprensible tentación de dejar el tema a los que por oficio ya tienen que hablar de él (los «teólogos»)⁴, Sotelo opta por romper el silencio: «En la historia de la humanidad el tema de Dios ha sido tan primordial que no podemos pasar página sin decir una palabra al respecto» (72-73).

Para el creyente puede ser, sin duda, gratificante y esperanzador el que, después del aluvión de crítica antirreligiosa especialmente de los siglos XIX y buena parte del XX y del subsiguiente silencio (cuyas causas son sin duda múltiples) en torno a la cuestión de la religión y de la divinidad,

⁴ «No hace falta insistir —escribe Sotelo— en la barbarie de un mundo en el que sólo tuviera voz el especialista» (72). Aquí el especialista sería el teólogo.

tal temática comience, al parecer, a constituirse, de una o de otra forma, en objeto de debate y serena reflexión. La postura de Sotelo puede de este modo inscribirse en el ámbito de la preocupación pensante por la temática religiosa de otro conocido filósofo español, Eugenio Trías, quien hace sólo un par de años escribía: «Pasadas las liquidaciones posmodernas, o los grandes derribos propiciados por deconstrucciones y *pensieros débiles*, envejecidos irremediablemente los discursos pretendidamente críticos (últimas, y poco apetecibles, estribaciones de la gran Escuela de Frankfurt), llega la hora de una filosofía nueva [...] que sea capaz de abrir serio diálogo con el arte y con la religión»⁵.

En realidad, cuando Sotelo expresa su decidido rechazo a la inhibición respecto de la cuestión religiosa («Si se me pregunta por Dios, no quiero refugiarme en el casillero de los que no saben / no contestan. Ante la idea de Dios se puede estar más bien a favor o más bien en contra, pero callarse, desentendiéndose del tema, no me parece lo adecuado, aunque, desde luego, sea lo más fácil y puede que socialmente lo más oportuno»: 72), me vienen inevitablemente a la memoria las palabras que escribía el gran «agonista» Unamuno a comienzos del siglo xx, en 1907, hablando sobre su «religión»:

«Si se tratara de algo en que no me fuera la paz de la conciencia y el consuelo de haber nacido, no me cuidaría acaso del problema; pero como en él me va mi vida toda interior y el resorte de toda mi acción, no puedo aquietarme con decir: ni sé ni puedo saber. No sé, cierto es; tal vez no pueda saber nunca, pero “quiero” saber. Lo quiero, y basta. Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo [...] No concibo a un hombre culto sin esta preocupación, y espero muy poca cosa en el orden de la cultura —y cultura no es lo mismo que civilización— de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y sólo lo estudian en su aspecto social o político. Espero muy poco para el enriquecimiento del tesoro espiritual del género humano de aquellos hombres o aquellos pueblos que, por pereza mental, por superficialidad, por cientificismo, o por lo que sea, se apartan de las grandes y eternas inquietudes del corazón»⁶.

A la hora de abordar el concreto planteamiento filosófico del problema de Dios, nuestros interlocutores van a coincidir en líneas generales,

⁵ EUGENIO TRÍAS, *Concepto filosófico de nuestro tiempo*. En el diario «El Mundo» de 14 de julio de 2000.

⁶ M. DE UNAMUNO, *Obras Completas* (Barcelona-Madrid, Vergara-Afrodísio Aguado, 1951-1958), vol. XVI, 120-121.

sin embargo, en su rechazo básico de la posibilidad de acceso cognoscitivo o racional a la divinidad. Según indica Sotelo, «a Dios no cabe llegar por la razón, aunque ambos interpretemos este hecho de forma muy diferente» (244). Veamos cómo formulan tanto el filósofo como el teólogo tal rechazo.

En cuanto a Sotelo, llama poderosamente la atención la importancia que le confiere, como base de la tradicional argumentación racional conducente al conocimiento filosófico de la existencia de Dios, al por Kant denominado «argumento ontológico» de San Anselmo. «Conviene hacerse cargo —sostiene Sotelo— tanto de la fuerza enorme que tuvo en el pasado —convierte la existencia de Dios en evidencia— como del papel central que este argumento ha desempeñado a la hora de fundamentar racionalmente la fe» (77)⁷.

Me parece, por mi parte, que, aun siendo verdad que tal argumento ha sido y continúa siendo (incluso con posterioridad a la crítica kantiana al mismo) muy discutido en la filosofía, resulta excesivo afirmar que el papel de este tipo de argumentación haya sido «central» en la fundamentación racional de la fe. Baste con recordar que Santo Tomás de Aquino —de cuyo influjo en el modo de fundamentación racional de la fe sí que se puede decir que ha sido «central»— rechazó explícitamente la argumentación anselmiana, a pesar de su acercamiento sistemático, en su cuarta vía, a un cierto modo o estilo de pensamiento platónico. Otra cosa es que filósofos como Descartes y, tras la crítica kantiana, también Hegel o Blondel —para aludir sólo a algunos— hayan intentado recuperar, si bien desde una determinada interpretación de la argumentación anselmiana, intuiciones importantes, más o menos explícitas en ella, que podrían conducir, desde categorías más bien ajenas al aristotelismo de fondo de la mayor parte de las vías tomasianas, a un replanteamiento más profundo y coherente del problema tradicional de la existencia de Dios.

Sospecho que esta visión histórico-filosófica de Sotelo de la «centralidad» del argumento ontológico es especialmente deudora del particular ordenamiento jerárquico que Kant estableció entre las por él denominadas pruebas «ontológica», «cosmológica» y «fisicoteológica», convirtiendo a la primera en base y fundamento de las dos subsiguientes. De este modo, y al rechazar Kant la prueba «ontológica», las dos restantes que-

⁷ Me permito indicar que la proposición «es distinto estar en la inteligencia que existir», la cual, según la opinión de Sotelo, San Anselmo «considera propia del insensato», no cabe atribuirla exclusivamente a éste, pues es presupuesto del modo de argumentar el propio Anselmo en este famoso texto.

darían automáticamente desprovistas de cualquier valor probativo. En realidad, es este mismo esquema el que viene a utilizar Sotelo al decir: «Una vez que el argumento de mayor finura intelectual [el “argumento ontológico”] ha quedado arrumbado, todos los demás que parten de la creación —el mundo y el hombre— en la que estaría grabada la huella del Creador, se diluyen como azucarillos en el café»⁸.

Como se ve, el grado de validez de la crítica de Sotelo a la posibilidad racional de acceso a la divinidad depende estrecha e inmediatamente del valor sistemático que sea lícito conceder al planteamiento kantiano, cuyo agnosticismo (desde el punto de vista de la razón teórica) en relación con el conocimiento de Dios está en la base de buena parte de los agnosticismos posteriores.

En lo que respecta a González Faus, las cosas no son estrictamente, pese a todo, muy diferentes, si bien no habrá que pasar por alto las modulaciones con que el teólogo matizará su propia postura. Según él, en efecto, «Dios nunca podrá ser objeto de mi demostración». He aquí la razón fundamental de esta tesis de la «imposibilidad de la demostración»: «Si Dios pudiera ser objeto de demostración o de conocimiento racional, entonces la mente humana lo dominaría, como domina todo aquello que conoce. Y “aquello” dominado ya no sería Dios» (86). En conclusión: «la razón humana, en mi opinión, entiende que “puede” haber Dios, pero que ella es incompetente para decidir si lo hay o no, porque esta cuestión la trasciende. Entiende también, por consiguiente, que, si hay Dios, ella sólo podrá conocerlo en el caso de que Dios se revele» (86-87). Una vez sentada esta tesis, no dejará de añadir González Faus que considera «ridícula» y «tranochada» la «pretensión apologética» de «aquellos apologetas que pretendían demostrar con su razón la existencia de Dios», ya que «no sabían de qué estaban hablando» (87)⁹.

⁸ *Ibíd.* Sobre la problemática del «argumento ontológico» séame lícito remitir al lector a mi *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid, B.A.C., 1999) 423-440.

⁹ Hay que decir que González Faus no es el único entre los actuales teólogos hispanos que mantienen esta tesis de la incapacidad del conocimiento humano de probar la existencia o inexistencia de Dios. He aquí algunos textos: «Cierto que no podemos probar ni desprobar la existencia de Dios» [MARTÍN GELABERT, *La apertura del hombre a Dios (y a su posible manifestación)*, en CÉSAR IZQUIERDO (ed.), *Teología Fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio* (Bilbao, Desclee de Brouwer, 1999), 116]. «[La filosofía] no puede demostrar la existencia o inexistencia de Dios» [JUAN A. ESTRADA, *Racionalismo materialista y teología: Iglesia Viva 201* (enero-marzo 2000) 105]. Referencias a otros pasajes de los escritos de Juan A. Estrada en esta misma línea pueden verse en mi *El Dios que da que pensar...*, 420-421, n. 257.

A pesar de tan contundentes afirmaciones, éstas parecen quedar, sin embargo, un tanto relativizadas al decirse posteriormente: «la razón nunca podrá demostrar esa existencia de Algo que la trasciende; pero sí muestra que estamos referidos a ese algo y que no es irracional la opción creyente» (176). La razón, por tanto, a pesar de no poder demostrar la existencia de Dios, «prueba cierta referencia suya total a “eso que llamamos Dios” (como dice Santo Tomás)» (263). En fin: «Sin la “sospecha” de Dios la razón o se castra, o se contradice, o se pierde» (263).

Como se ve, la anteriormente proclamada afirmación de la imposibilidad de que Dios pueda ser «objeto de demostración o conocimiento racional» se mantiene, aunque se indique al mismo tiempo que la razón tiene un cierto modo de relación con la divinidad (a la manera de «referencia», «sospecha», etc.). En realidad, el esquema ideológico kantiano se hace aquí de nuevo también presente. Dios parece entrar de hecho en el ámbito de lo racional únicamente a la manera de «idea» kantiana reguladora o meta «ideal», que sólo desde la opción «práctica» de la razón (que en este caso sería la instancia estrictamente «teológica» o «revelada») podría adquirir su verdad.

En realidad, la visión que tiene González Faus de la razón parece estar tan condicionada por su preocupación por concederle a la fe (también en esto de manera parecida a Kant) un lugar propio y específico frente o ante la razón, que ello le conduce de hecho a posiciones próximas a la teología dialéctica barthiana. También Barth, en aras de la salvaguarda de la fe, concebía el conocimiento de la razón «natural» como absolutamente incapaz de cualquier relación cognoscitiva con la divinidad con anterioridad a la revelación de ésta a ella: «Únicamente en cuanto Dios se hace objeto [del conocimiento del hombre] se hace el hombre —escribía Barth— conocedor de Dios»¹⁰.

Pero la similitud con Barth parece ir más allá todavía. En efecto, H. Chavannes, discípulo de Barth, puso de relieve la peculiar visión que tiene Barth de la filosofía, de modo especial en lo que se refiere al modo de su supuesto acceso a la divinidad. Chavannes indica que Barth impugna de hecho una determinada manera, subjetivística o idealista, de conocimiento de la divinidad, que tuviera la pretensión de «apoderarse» de su «objeto», es decir, de la divinidad. Conocimiento natural de la divinidad o «teología natural» no serían así para Barth sino esa pretensión subjetivística. En tal supuesto lo que, según Chavannes, intenta Barth es

¹⁰ K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik* (Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948), II/1, 22.

esto: «mantener el primado y la independencia de Dios frente a la pretensión idealista del sujeto de dominar el objeto. Para el teólogo de Basilea, una vez admitida la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, se admite por lo mismo un poder del sujeto sobre el objeto, lo que es imposible cuando el objeto conocido es Dios mismo»¹¹. De este modo viene a identificar Barth gratuitamente, según Chavannes, todo conocimiento o la filosofía en general con esa particular manera de sobrevaloración del sujeto, con lo que de hecho «hace su explicación solidaria de un concepción filosófica particular»¹².

La crítica de Chavannes a la concepción barthiana del conocimiento natural o filosófico es aplicable también, a mi modo de ver, a la identificación, anteriormente aludida, que realiza González Faus entre demostración o conocimiento racional y «dominio» de su objeto (lo que en nuestro caso, por tanto, convertiría a la divinidad en un objeto «dominado» por el conocimiento humano). Bien es verdad que el propio González Faus sospecha, sin embargo, que quizá no sea correcta esa su propia concepción del conocimiento como «dominio», de manera especial en el contexto del modo peculiar de conocimiento que hace referencia a la divinidad: «Otra cosa es —indica— si ese punto de partida [del dominio], tan evidente hoy culturalmente, es el mejor o el único posible. Quizá no lo es» (87).

Uno tiene la impresión, a fin de cuentas, de que el teólogo, a la vista de la impugnación agnóstica del filósofo contertulio, intenta por su parte, desde una implícita o subterráneamente consensuada común base negadora de la capacidad racional de acceder al conocimiento de la divinidad, ofrecerle a su interlocutor el mensaje teológico estrictamente tal, dejando de lado en buena parte, para decirlo de alguna manera, la conexión filosófica y terrenal.

No es difícil sospechar que la «concesión» teológica al agnosticismo en aras de una teología incontaminada por la razón, va a tener su precio, y, además, para la propia teología. Sotelo percibirá esto con claridad y, por ello, lejos de congratularse por su parte con la postura condescendiente del teólogo, va a poner de relieve, por el contrario, su problematidad, dado que dicha postura conduce inevitablemente al aislamiento en sí misma de la teología, es decir, a un modo más o menos explícito de «fideísmo». En este contexto no deja de añorar Sotelo, en contraste con

¹¹ H. CHAVANNES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth* (París, Cerf, 1969) 304.

¹² ÍD., *o.c.*, 243.

la moderna teología, un determinado modelo anterior de la misma más en conexión con lo filosófico y científico de la concreta circunstancia histórica:

«Al creyente que acabe asumiendo la modernidad, no le queda otro remedio para salvar la fe que blindarla, colocándola en un plano que resulte inalcanzable a los argumentos de la razón, o a los datos de la historia. En cambio, el mundo antiguo y medieval enraizaron la fe en la filosofía griega, de modo que resultaba comunicable racionalmente. Filosofía y teología coincidían así en una misma concepción de la ciencia. [...] Libre de los condicionamientos del *logos*, la fe recupera buena parte del mensaje originario, pero al precio de romper toda comunicación con el saber contemporáneo. Conocer y creer quedan así disociados; volver a juntarlos pienso que debiera ser el intento quimérico de cualquier teología que merezca este nombre» (151).

La teología cristiana, como no podía ser de otro modo, habla de Dios, del Dios manifestado en Jesús de Nazaret. Ahora bien, y desde esta disociación entre la fe y la razón, si a esta última no le es posible acceder al conocimiento de Dios, vanamente intentará después el teólogo, por su parte, comunicar su mensaje divino a una razón incapaz por sí misma de aclararse racionalmente sobre la existencia o no existencia de la divinidad. En realidad fue ésta la preocupación de fondo del Concilio Vaticano I cuando reivindicó de manera explícita la capacidad «natural» humana para acceder al conocimiento de Dios. Lo que al Concilio le preocupaba eran las implicaciones «naturales» de la revelación, es decir, poner de relieve qué es lo que la revelación sobrenatural debe presuponerse a sí misma en el ser humano para que la comunicación de las cosas divinas sea posible. En este sentido H. J. Pottmeyer ha puesto de manifiesto, tras un detallado análisis de las discusiones y tomas de postura habidas en el Concilio, que de lo que allí en definitiva se trataba era de la necesidad de afirmar la «cognoscibilidad natural de Dios» en cuanto «condición de posibilidad de la fe»¹³, «una condición de posibilidad que la misma fe se presupone a sí misma»¹⁴. De ahí que el Dios al que hace referencia el conocimiento «natural» no pueda ser «diferente» del Dios bíblico o sobrenatural, ya que de lo contrario tal conocimiento na-

¹³ Cf. H. J. POTTMEYER, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission* (Freiburg, Herder, 1968) 189ss.

¹⁴ ÍD., *o.c.*, 198.

tural no habría ejercido su función de interna condición de posibilidad del conocimiento sobrenatural»¹⁵.

Se comprende, desde estas consideraciones, el que el teólogo católico E. Schillebeeckx, aun reconociendo las grandes aportaciones de la «teología dialéctica» tanto en la versión de Barth como en la de Bultmann, no haya dejado de achacarle a ella el que «ponga tan fuertemente el acento sobre la realidad transcendental de Dios, el “totalmente otro”, que de ese modo la fe se convierta en una decisión “incomprensible”, y al mismo tiempo se haya casi canonizado la discrepancia fáctica entre la fe y el contexto experiencial humano». Con lo que de ese modo, lejos de habersele hecho un servicio a la causa de la teología o del cristianismo, se la habría debilitado más bien en sí misma desde un punto de vista «crítico», reduciéndola al ámbito meramente privado de una intimidad inoperante y ahistórica¹⁶. Por todo ello concluirá Schillebeeckx: «No podemos hoy, menos que en cualquier otra época, prescindir de la “teología natural” (en cuanto antropología experiencial)»¹⁷.

No es difícil entender y comprender, desde este punto de vista, la desazón de Sotelo ante una teología no mediatizada por una conveniente y necesaria reflexión filosófica. Tal como él mismo se expresa:

«En efecto, como tú mismo dices, puedo estar de acuerdo con tu interpretación del mensaje de Jesús, deslumbrarme la idea de Dios que Jesús nos trasmite, pero ello no garantiza en absoluto que exista el Dios que nos ha revelado Jesús. Tú lo crees, porque Dios resucitó a Jesús crucificado. Comprenderás que ya no pueda seguirte» (155).

Por otra parte, la separación o escisión entre lo racional y lo fiducial se convierte aquí además, en la concreta cuestión de la Resurrección, en una escisión más entre la historia y la escatología, dado que, desde la interpretación que hace Sotelo de la concepción de González Faus sobre la resurrección de Jesús (a diferencia, concretamente, de la de Lázaro), ella se convierte, de manera estricta, en «un concepto escatológico que supera la realidad natural y trasciende a la historia, y que, por tanto, sólo resulta asequible para el creyente». La crítica de Sotelo a este planteamiento teológico se reitera, seguidamente, con firmeza:

¹⁵ Cf. Íd., o.c., 198.

¹⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie* (Mainz, Matthias-Grünwald Verl., 1971) 92.

¹⁷ Íd., o.c., 108. Sobre esta problemática de la relación entre reflexión filosófica sobre Dios y teología remito al lector a mi *El Dios que da que pensar...*, 35-48.

«La teología que ha asumido la modernidad transcurre en dos planos que no comunican entre sí; el del saber histórico, en el que, evidentemente, no cabe la resurrección; y el de la fe, en el que se crean los conceptos teológicos imprescindibles para dar cuenta del sentido escatológico de la Resurrección. El precio que pagáis con ello es que os encerráis en un mundo propio sin comunicación posible con el resto de los mortales. Con vuestras manos caváis el foso que os aísla» (157).

La respuesta de González Faus (180-182) a este tipo de impugnación filosófica me parece excesivamente débil o un tanto evasiva y Sotelo no dejará de reprochárselo en este mismo sentido («tengo la impresión de que no la has tomado demasiado en serio»: 189). Seguirá insistiendo Sotelo, por tanto, en la «esquizofrenia averroísta» de un tipo de creyente que «vive escindido entre el mundo del saber y el de la fe, sin comunicarse entre ambos» (189-190). No sin ironía, y desde esta preocupación soteliana por la «racionalidad» de la fe, indicará a su interlocutor teólogo: «como ves, al querer permanecer fiel a la razón, soy mucho más tomista que tú» (205).

Es desde esta perspectiva como hay que entender el aprecio del agnóstico Sotelo por un pensador, científico y creyente a la vez, como lo fue P. Teilhard de Chardin (206-207). En directo contraste con la preocupación y el programa pensante teilhardianos estaría en cambio, según Sotelo, un cierto modo de hacer teología excesivamente clausurado en el propio saber. El veredicto que él formula ante semejante situación es el siguiente: «Si la teología renunciase definitivamente a conectar saber y fe, como hizo para sobrevivir a comienzos de la modernidad, terminará en lo que predominantemente ya es, mera literatura fantástica» (207)¹⁸. Tal crítica o semejante previsión podrían parecer desproporcionadas a más de uno, pero quizá no lo sean tanto si se tiene en cuenta el talante crítico y científico al menos de la llamada cultura occidental, que de la mano de la técnica invade y condiciona cada vez con más fuerza los más diversos espacios humanos¹⁹.

¹⁸ Tal veredicto parece confirmar a su manera lo dicho por Juan Pablo II en su *Fides et ratio*: «Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición» (JUAN PABLO II, *Fe y razón. Carta Encíclica «Fides et ratio»*, Madrid, B.A.C., 1998, p. 71). Desde este punto de vista se comprende que en este mismo documento eclesial se llegue a hacer incluso referencia explícita a la «metafísica» como «mediación privilegiada en la búsqueda teológica» (o.c., 112).

¹⁹ Por ello cuando González Faus formula, al término de la obra conjunta, el siguiente enjuiciamiento [«Como genio y figura hasta la sepultura, permítaseme una palabra respetuosa y evangélica a las autoridades de mi Iglesia. Aunque no hubo es-

No se trata de que Sotelo quiera acomodarse a la por él mismo denominada «escolástica» del actual «ateísmo científicista» (83), dado que polemiza más bien contra ella como contra cualquier tipo de «positivismo científicista» (79). De todos modos, y a pesar del interés de Sotelo por el planteamiento teórico del problema de Dios, él no se sale en realidad de su encuadramiento en las coordenadas diseñadas por Kant, ya que de hecho también para él, como para Kant, la idea de Dios no va más allá de funcionar como mera idea reguladora del pensar, no sirviendo de ese modo más que «para librarnos de un científicismo demasiado ramplón» (79).

Sotelo es, sin embargo, taxativo al decir que «no tiene el menor sentido una discusión racional sobre la existencia de Dios» (79). En realidad y a pesar de su reiterada crítica al «científicismo», Sotelo parece situar el planteamiento del problema de Dios demasiado en continuidad con la problemática científica. Dicho de otra manera, la divinidad vendría a ser en él algo así como un elemento más (si bien más elevado) del mundo, de su explicación interna o categorial. De aquí su afirmación: «Lo que me hace razonablemente plausible que Dios no existe es que cada vez pueda explicarse mejor el mundo y el hombre sin acudir a Él» (80). O como indica en otro lugar: «Del hecho de que ya no se necesite la “hipótesis de Dios” —en el pasado era imprescindible para dar cuenta de todo lo existente— infiero que no existe» (236).

Este género de afirmaciones ponen, si bien como contrapunto, perfectamente de relieve y al mismo tiempo confirman lo importante y decisivo que es, a mi modo de ver, el que en la cuestión de Dios éste sea, desde el inicio, conceptualmente pensado en su dimensión propia, como algo que no puede «interferir», en sentido estricto, con las realidades sino que se ha de desvelar más bien, en su mismo planteamiento, como posible razón explicativa última o «metafísica» de la «totalidad»²⁰. Si a esta dimensión profunda no se le ofrece el debido lugar en la refle-

pacio para entrar en ese tema, este libro permite vislumbrar hasta qué punto la institución eclesial, la curia romana y la jerarquía eclesiástica (no la comunidad de creyentes o, al menos, no toda ella) constituyen hoy uno de los mayores obstáculos para la fe»: 277], uno podría pensar asimismo si cierto modo de hacer teología en desconexión con las legítimas exigencias del pensar crítico racional no estaría en peligro de constituirse, él mismo también y a su manera, en un casi imperceptible, pero eficiente, «obstáculo» para la fe, un obstáculo posiblemente de mayor entidad que los más arriba mencionados por el teólogo.

²⁰ Me permito remitir, en este contexto, al lector al amplio capítulo «Experiencia humana de la totalidad y planteamiento del problema de Dios» en mi *El Dios que da que pensar...*, 49-93.

xión, parece evidente que de Dios entonces no se puede hablar, a no ser de un «Dios» no divino al que las ciencias no querrán con razón concederle legitimidad alguna. A este segundo tipo de Dios se asemeja de hecho el Dios soteliano, al exigírsele unas credenciales de existencia que no parecen avenirse bien con su dimensión propia, la de su inconmensurabilidad e incomprehensibilidad absolutas, dimensión específica esta que la gran reflexión sobre el problema de Dios ha cuidado, casi siempre, con gran esmero. Por el contrario, he aquí la exigencia de Sotelo: «Dios existe, siempre y cuando su existencia se muestre evidente [...] Desde niño he pensado que, de existir Dios, se notaría [...] Debería ser tan evidente como el sol, que ya fue encarnación de la idea de Dios [...]; tendría que mostrarse con clarividencia infinita» (80). Con razón insistirá por ello González Faus, ante tal exigencia soteliana, en la trascendencia de la divinidad, que está siempre «más allá» del modo de mostrarse los «objetos» o realidades finitas (122)²¹.

La discusión entre Sotelo y González Faus sobre el problema de la existencia de Dios se asomará también a uno de los aspectos que fácilmente pueden verse asimismo en continuidad con el esquema epistemológico kantiano, que disocia lo «teórico» de lo «práctico». Sólo desde la dimensión «práctica» (no «teórica», por tanto) es posible, según Kant, decir o «pensar» algo sobre Dios. Pues bien, Kant intentó en su *Crítica de la razón práctica* pensar la existencia de Dios en relación con la moralidad y una pospuesta felicidad. Para él la realización de la moralidad, es decir, la plena acomodación de la voluntad a la ley moral, sólo ocurre en un indefinido proceso de acercamiento de la voluntad a dicha ley. Kant deduce, en consecuencia, como postulados necesarios para la realización de tal proceso tanto la inmortalidad del alma como la existencia de Dios. Esta última viene exigida justamente como condición de posibilidad de la conjunción real entre moralidad y felicidad.

²¹ Cuando González Faus alude, sin embargo, en el contexto de la temática de las pruebas de la existencia de Dios, a la «vía de la causalidad», indicando que «no es una prueba, porque no sabemos si el principio ese de causalidad, con el que funciona nuestra razón, vale “más allá de ella”», relacionando seguidamente la divinidad con la causa del «big bang» (cf. 262-263), surge la sospecha de si este tipo de discurso o modo de planteamiento del problema de Dios no se realiza todavía, pese a todo, como en el caso de Sotelo, demasiado en continuidad con la metodología «científica», no «metafísica» por tanto. Ya Leibniz puso en su tiempo de relieve que en la cuestión de las pruebas de la existencia de Dios no se ha de echar mano estrictamente del principio de «causalidad» (entendido a la manera «científica»), sino del principio de «razón suficiente». Sobre la importancia de esta reflexión leibniziana puede verse mi *El Dios que da que pensar...*, 100-102.

Así pues, quienes de manera explícita o implícita son deudores de los planteamientos kantianos intentarán pensar también desde este esquema «exigitivo» (si bien meramente «práctico») la relación entre deseo de felicidad y existencia de la divinidad. González Faus será bien explícito al respecto. Se trata en él, en realidad, como en Kant, de un intento de recuperación «práctica» de la existencia de Dios una vez rechazada la posibilidad de su conocimiento racional o «teórico». Para ello el teólogo relacionará su afirmación de que «la historia reclama una palabra de vida eterna» con el siguiente pasaje de la obra de Tomás de Aquino: «Es imposible que un apetito natural sea estéril» (173). González Faus se cuidará, naturalmente, de distinguir bien claramente entre el nivel «predicamental» y el «último» o «trascendental» (que es el que se ha de tener en cuenta) en la comprensión de tal reflexión.

Pues bien, desde esta dimensión o nivel trascendental, sostiene González Faus: *«es imposible que existan el hambre y la sed y que no existan el comer y el beber o el alimento y la bebida. Entonces toda la naturaleza sería sin sentido»* (173)²². O, aplicando lo mismo, más allá de la «naturaleza», a la «historia»: *«Si en la historia hay una pretensión utópica y esa pretensión es estéril, no a los niveles concretos que he llamado predicamentales (es decir: si comeremos o beberemos), sino en los niveles últimos de la historia (es decir: si existen en realidad el comer y el beber), entonces todo intento de mejorar y de dar un sentido a la historia debe ser abandonado o no pasa de ser un capricho personal [...] Si no hay ninguna “utopía” en los niveles últimos, trascendentales, tampoco se fundamenta el que la haya en nuestra práctica de cada día»* (173-174). Lo que este tipo de argumentación intenta probar es, pues, que a un deseo o exigencia profunda o «natural» ha de corresponderle necesariamente un objeto o meta real, si se quiere evitar el absurdo de tal modo de experiencia subjetiva «trascendental».

Pero Sotelo se opondrá decididamente, y a mi modo de ver no sin razón desde el punto de vista de su valor lógico, a este tipo de argumentación. «Cierto que los hombres —indica Sotelo— creyeron, como Hesíodo en Zeus, para mantener la esperanza en que al final prevalecerá la justicia. Pero, lo siento, no puedo asumir la lógica que supone que de algún modo tendría que haber justicia, porque sería tan terrible como indignante que al final ganaran los verdugos y los malvados» (158). Para Sote-

²² Tal como formula brevemente esta misma idea González Faus más adelante: «si la Naturaleza da una sed y luego no existe el *objeto de satisfacción* de esa sed (no ya la satisfacción de hecho), entonces toda la Naturaleza es absurda» (251).

lo, en efecto, «la verdad de una proposición no aumenta, ni disminuye, por las consecuencias positivas o negativas que implique» (198). Y, por tanto: «No porque algo sea deseable tiene más probabilidades de que exista» (198).

En realidad, tanto este modo filosófico de argumentar del teólogo como el de su oponente tienen conocidos y cercanos precedentes ideológicos.

En cuanto a González Faus, sus reflexiones van en la línea de lo formulado previamente, por ejemplo, por Gómez Caffarena. En efecto, al distinguir éste entre los que denomina argumentos «cosmológicos» y «antropológicos», indica acerca de estos últimos que en ellos «se pretende llegar a Dios principalmente como *Meta última del proyecto del hombre*, o como *Garante de su realizabilidad*»²³. Tal modo de planteamiento se le impone en realidad a Gómez Caffarena desde el momento en que considera —según he apuntado ya— como base de este tipo de prueba «antropológica» el mencionado enfoque kantiano de la «razón práctica», por el que la divinidad es postulada como garante ultramundano de la unión de la moralidad con la felicidad²⁴. De hecho, al utilizar el ejemplo de la «sed», Gómez Caffarena habla también de la divinidad como del «agua» o «fuente» (si bien no «concreta») postuladas por el deseo del hombre. «“Si hay en nosotros sed, ello arguye que en la naturaleza hay agua”: valga resumir en esta imagen [...] lo que es el nervio racional que trataba de destacar»²⁵. Se insiste naturalmente, de manera similar a como lo hará posteriormente en los pasajes señalados González Faus, en que se trata de un deseo natural o «constitutivo» y que, en este sentido, la fuerza de la argumentación «proviene, en definitiva, de que se asume que no puede tenerse por condenada esencialmente a la frustración una tendencia que se reconozca por *constitutivamente humana*»²⁶.

En lo que se refiere a la crítica de Sotelo a este modo de planteamiento filosófico (en la concreta formulación de González Faus), ella viene a repetir, por su parte, en cuanto al fondo y al símil utilizado, lo expresado tanto por Garaudy («Mi sed no prueba la fuente») ²⁷ como por Adorno, cuando éste se expresa de modo similar: «La necesidad ontoló-

²³ J. GÓMEZ CAFFARENA, *Razón y Dios* (Madrid, Fundación Santa María, 1985) 63.

²⁴ Cf. ÍD., *o.c.*, 68s.

²⁵ ÍD., *o.c.*, 73s.

²⁶ ÍD., *o.c.*, 73.

²⁷ R. GARAUDY, *De l'anathème au dialogue* (París, Plon, 1965) 86.

gica no garantiza más lo que desea que el tormento del que parece de hambre la comida»²⁸.

En realidad, las críticas de Garaudy, Adorno o Sotelo son difíciles de rebatir, por encomiables que sean los esfuerzos filosóficos de Gómez Caffarena o González Faus por sustraerse a las mismas. De hecho, me parece que la debilidad fundamental de este tipo de planteamiento es haber pensado o concebido la divinidad de manera preferencial como un mero «después» o «meta» del deseo del hombre. A mi modo de ver, sería más bien «antes» (y no «después», como meta o «fuente» a alcanzar) donde habría de asentarse el planteamiento y la reflexión básica y primaria sobre la divinidad desde un punto de vista antropológico. Se trataría de analizar y pensar filosóficamente *a qué se debe* el que el ser humano sienta ese su específico, indefinido, modo de deseo, de «sed» o de «hambre. El desplazamiento de la divinidad a la función de mero posible «objeto» a alcanzar por una subjetividad (deseante, queriente, entendiente, etc.) —que se concibe, además, como basada meramente en sí misma— pasa por alto el hecho fundamental de que la misma subjetividad humana, en sus propias bases y en el corazón de su estructura, posee ya en sí misma unos modos de ser y una dinámica que exigen la presencia o actuación en o sobre ella misma de la infinitud o divinidad. La cuestión no es, por tanto, si existe o existirá o no una «fuente» que aplaque la sed del ser humano, sino cómo es posible, a qué se debe o cuál es el fundamento último explicativo del extraño modo del mismo desear, querer, etc., del existente humano²⁹.

Según queda indicado, González Faus aduce, en el contexto de su reflexión sobre la exigencia de una realidad correspondiente al deseo natural o trascendental del hombre, al pasaje tomasiano: «Es imposible que un apetito natural sea estéril». Efectivamente, Tomás de Aquino indica en diversas ocasiones que nada limitado o «creado» puede aquietar

²⁸ TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*. (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1966) 71.

²⁹ En las amplias páginas centrales (pp. 115-344) de *El Dios que da que pensar...* he intentado analizar desde este punto de vista el modo de ser de la búsqueda de verdad, de la felicidad, del amor, de la libertad, etc. Aunque parezca paradójico, el problema filosófico de la divinidad es más un tema «antropológico» que estricta o directamente «teológico». Es decir, metodológica y estrictamente se trata de saber qué es o qué le pasa al «hombre» (si bien es posible descubrir reflexivamente la estructura divina a la hora de entender plenamente al hombre) más que de intentar saber si existe o no un determinado «objeto» llamado Dios. La discusión entre Sotelo y González Faus sobre la existencia o no existencia en el hombre de una denominada «sed de Dios» y sobre su significado concreto (ver pp. 186-188, 250-251) tiene, según me parece, bastante que ver con esta cuestión, si se prescinde por lo demás de la por mí cuestionada y a ambos común concepción de la divinidad como meta o «fuente».

o saciar el deseo de felicidad del hombre y que tal deseo sólo puede ser saciado con el «bien universal», con la divinidad³⁰. De este modo ésta parece ser vista como meta u objeto a alcanzar en orden a la plenificación o aquietamiento del espíritu humano; la existencia de tal «objeto», es decir, la divinidad, vendría así exigida o postulada desde la consideración de la «imposibilidad» de que «el deseo natural sea vano» (dado que «la naturaleza no hace nada en vano»)³¹.

Sin embargo, hay que señalar que se da también en el propio Tomás de Aquino otro tipo de planteamiento, de raíz agustiniana, similar al que por mi parte propugno. Junto a la consideración de la divinidad como meta u objeto aparece también, en efecto, la visión de la misma como principio o «causa» del deseo mismo, es decir, de la dinámica o «inclinación universal» específica de la voluntad humana. Se deduce así la existencia de la divinidad a partir de la estructura misma del deseo «universal» humano y no ya como mera exigencia de plenificación «final» del deseo humano. Este tipo de reflexión se muestra claramente, por ejemplo, en el siguiente pasaje: «La voluntad está en relación con el bien universal; ninguna otra cosa puede, por tanto, ser causa de la voluntad sino el mismo Dios, que es el bien universal. Todo otro bien se dice por participación y es un bien particular concreto. Ahora bien, una causa particular no da una inclinación universal»³² Como es fácil ver, en las últimas palabras de este texto tomasiano se expresa concisamente la exigencia de una «causa» primera (y no un mero término final) que explique, de manera adecuada y total, el indefinido, ilimitado o «universal» deseo humano, es decir, lo que el filósofo y teólogo medieval denomina la «inclinación universal» del deseo.

Es bien conocido que la dimensión antropológica del problema problema de Dios es específica de los planteamientos de la modernidad. Para Sotelo esto puede considerarse incluso en conexión con una cultura marcada por la fe, por el cristianismo, tal como él mismo se expresa:

«La fe en Dios nos ha llevado de la naturaleza, del cosmos, en que antes se emplazaba su presencia, al meollo mismo del hombre: a Dios, si se llega a descubrirle, se le atisba en el hombre. El misterio de Dios es el misterio del hombre; es un misterio antropológico [...] Con ello me refiero [...] a la experiencia religiosa que subyace en nuestra cultura de los dioses con rasgos humanos o del Dios hecho Hombre. El hombre inventó a Dios para ascender con Él del orden natural al

³⁰ Cf. *Sum. Theol.* I-II, q. 2, a. 8, c; *De ver.*, q. 22, a. 7.

³¹ Cf. *Contr. Gent.*, III, c. 48.

³² *Sum. Theol.*, I-II, q. 9, a. 6, c.

divino. La creencia en Dios nos ha señalado un camino de superación que pudiera no estar agotado» (82).

No se trata solamente del impacto antropológico y personal que el hecho de la creencia provoca en el no creyente, a lo que Sotelo alude con cierta detención en diversos momentos de los que me permito aducir algunos:

«La pregunta que entonces me hacía —y que hoy con la misma perplejidad sigo haciéndomela— reza: ¿cómo es posible que personas inteligentes y muy cultas, con profundos conocimientos en las humanidades y la filosofía, puedan creer en Dios? La dificultad principal con la que choco es, justamente, que a la altura de nuestro tiempo y saber haya creyentes. No sé hasta qué punto la increencia plantea problemas al creyente —sin duda los planteó, y graves, en el pasado—, lo que sí te puedo decir es que a mí me desazonan algunos creyentes a los que admiro por su inteligencia y saber y que me impresionan por su bondad y afán de justicia. ¿Acaso la creencia en Dios, que me parece, por otro lado, tan ingenua, casi infantil, puede dar frutos tan sabrosos?» (47). «Como ves, no son razones, sino más bien un problema sin resolver: lo que me impide dar el carpetazo a la pregunta que me planteáis es simplemente que existáis los que creéis en Dios [...] El hecho es que, sin habérmelo propuesto, me descubro en el rincón que ocupan los que no creen, pero que se sienten azuzados por la creencia de los que creen» (62).

De aquí que Sotelo se entienda a sí mismo como «instalado en una incredulidad insegura, dubitativa», lo que no quiere decir que tal incredulidad sea en su caso «dramática o angustiada» (81).

Pues bien, más allá de tal impacto, es el propio Sotelo, aunque de modo meramente indicativo y fugaz, quien alude a algunas maneras de ser o de experimentarse a sí mismo el ser humano que, a mi modo de ver, en el caso de ser analizadas y pensadas desde un determinado punto de vista filosófico podrían ser percibidas en subterránea conexión, para decirlo de alguna manera, con la temática de la divinidad.

Así, por ejemplo, a la vista de su alusión a «lo mucho que cuesta vivir en una provisionalidad sin certezas», que implica la existencia en el ser humano de «una inercia innata que nos pide seguridades» (214), se podría reflexionar filosóficamente sobre las condiciones de posibilidad o las razones de ser de este irrenunciable modo «absoluto» de estructuración de la razón humana, que no se aviene con la parcialidad, la incerteza o la inseguridad³³.

³³ En esta dirección van los análisis que realizo en *El Dios que da que pensar...*, 120-144, bajo el extraño epígrafe «La verdad que tiene al hombre».

Otro tanto podría decirse en relación con el inevitable afán humano de autosuperación. Tal como indica Sotelo en su discusión con González Faus a propósito del «Problema del mal y el “querer ser como Dios”»: «A lo mejor eso de querer ser como Dios no es un pecado que merezca ser castigado, sino la misma condición trascendente de lo humano, empeñado siempre en querer ser más de lo que realmente es» (239). Esta «condición trascendente de lo humano» parece ser interpretada por Sotelo meramente en la línea de la teoría proyectiva feuerbachiana³⁴. Sería, sin embargo, posible y, a mi modo de ver, más en correspondencia con las características específicas de esta inquietante experiencia humana, pensar y entender, a la manera por ejemplo de Unamuno³⁵, este empeño humano de autosuperación como posibilitado él mismo por la realidad divina que se hace misteriosamente presente («se crea a sí misma») en la interioridad humana³⁶. De hecho Sotelo reconoce él mismo que de la idea o «invención de Dios» proceden las ideas de «la dignidad, la libertad y la igualdad de los humanos» (82).

Sotelo confiesa asimismo, más allá de esto, sentirse «deslumbrado» por la «libertad, fuerza y generosidad» de algunos creyentes que conoce, y ante ello se pregunta: «Si Dios no existe ¿de dónde vienen entonces estos efectos? [...] De alguna forma, Dios existe, me digo, mientras haya quienes creen en Él» (81). El problema es, sin embargo, para Sotelo, que estos encomiables y admirables rasgos humanos los percibe igualmente presentes en determinados no creyentes: «El compromiso por los demás, la entrega heroica a la ciencia, a la política, a la enseñanza, no es una cualidad exclusiva del creyente» (81-82). En conclusión: «o bien Dios está detrás de ambos, como imagino que será tu respuesta, o de ninguno de los dos, como más bien me inclino yo» (82).

No es éste ciertamente el lugar para un análisis detallado del fenómeno del ateísmo o agnosticismo en relación con la temática religiosa. En realidad, no son pocos ni de escasa relevancia los teólogos o filóso-

³⁴ «Los hombres —indica Sotelo— hemos inventado a los dioses para ser como ellos. Tenemos así un modelo que nos trasciende y nos empuja a sobrepasarnos, a ir más allá» (240).

³⁵ Ver mi *El Dios que da que pensar...*, 411-419.

³⁶ El hecho de que Sotelo, por otra parte, aconseje no «ambicionar el absoluto» («Ambicionar el absoluto, tratando de escapar de nuestra condición percedera es pecar de *hybris*. “Conócete a ti mismo”, reza el consejo de Delfos, es decir, sabe que eres mortal, y no inmortal como los dioses; limitado, y no infinito; y no aspire a nada que sobrepasa tu condición»: 158-159) no merma en nada la experiencia misma de tal ambición. Es justamente esta extraña «ambición de absoluto» la que reclama una explicación adecuada.

fos que han sabido descubrir la posible, si bien oculta, conexión teística o creyente de la misma autocomprensión increíble³⁷. Lo que me interesa, sin embargo, señalar aquí es que, desde el punto de vista de un planteamiento antropológico del problema de Dios, la pregunta soteliana sobre el origen («¿de dónde vienen estos efectos?»: 81) de determinados modos «deslumbrantes» de ser y comportarse el ser humano (autocomprensión este a sí mismo en ello como creyente o bien como no creyente) es, a mi modo de ver, metodológicamente importante, pues coloca la cuestión en el nivel «trascendental» de la búsqueda de las condiciones de posibilidad de determinados fenómenos o rasgos humanos que portan en sí mismos una relevante carga ontológica. O, como indica el propio González Faus, en relación con la reducción soteliana de la tríada «naturaleza, historia, Dios» a la primera de las tres, «el problema es que esa naturaleza, en parte al menos, es *pensante, responsable y deseosa de ser feliz*» (258-259); y —extendiendo y aplicando a estos específicos modos de ser humanos la metodología soteliana del «¿de dónde vienen estos efectos?»— habría entonces que intentar buscar hasta el fondo la raíz última y definitiva de características o fenómenos como éstos que constituyen y estructuran toda la interioridad humana.

Claro que Sotelo no dejará de aludir también a otro tipo de experiencia, antitética con respecto a las anteriores. Se trata de la experiencia de la culpa o del pecado de la libertad humana, en directa relación con el antiguo y siempre recurrente problema del mal, caldo de cultivo de tantos tipos de ateísmo o agnosticismo. En realidad, es éste un problema complejo y difícil, que no por ser tradicional y en múltiples ocasiones discutido dejará de suscitar siempre, en el contexto de la temática de la divinidad, preguntas a las que no es fácil aportar una respuesta rápida y expedita, y que tampoco puede ser aquí objeto, por tanto, de comentario alguno, limitándome únicamente a aludir a la importancia que concede Sotelo, no sin razón, a esta problemática (42, 237-239)³⁸.

Antes de concluir este somero análisis de este importante diálogo epistolar, intenso y personal a un tiempo, el lector me permitirá que aduzca en toda su extensión, por su relevancia teórica en relación con la temática religiosa más allá del interés meramente informativo o biográfico, el testimonio que Sotelo nos ofrece, ya en el inicio mismo del

³⁷ Remito a mi *El Dios que da que pensar...*, 545-577.

³⁸ Un modesto intento de abordaje filosófico de esta ardua cuestión puede verse en mi *El Dios que da que pensar...*, 493-544, en donde incidentalmente aludo a determinadas ideas de Sotelo al respecto.

diálogo, de sus propias vivencias infantiles religiosas o —habría que decir más bien— de su carencia de las mismas:

«No recuerdo que mi madre o mi padre me hayan hablado nunca de religión o me hubieran transmitido la más mínima experiencia religiosa [...] Hay una socialización religiosa en la familia, principalmente con la madre, y otra, institucional, en la parroquia y la escuela, que son sin duda muy diferentes. Tengo la impresión de que los que de adultos conservan la fe es que la han mamado en la leche materna; que la experiencia del amor de la madre es la que afianza una idea del mundo en el que prima el amor de Dios. Mi madre vivía una religiosidad que llamaría más bien mágica, casi animista. Para ella la vida espiritual se agotaba en acoger en casa por unos días una estatua del Sagrado Corazón que le traía una vecina, guardar en un rincón una de San Nicolás de Bari, no sé por qué su santo preferido, y hacer algunas invocaciones para que le resultaran bien las cosas y “Dios no la castigase”, que era lo que pensaba cuando no salían tal como esperaba. Más que religión, era superstición, llena de temores, que no sabía o no quería comunicar. Guardaba muy en secreto esta relación mágica con lo sobrenatural; al fin y al cabo, la magia vale si se mantiene oculta. Con un sentimiento de haber quedado preterida respecto a sus hermanos, que alcanzaron una posición social más alta, vivía encerrada en un egocentrismo inconmensurable que justificaba en un amor exagerado a sus hijos, principio y fin de su estrecho horizonte. Todo lo guardaba para sí, con el pretexto de poderse lo dar un día a sus hijos. No la conocí un rasgo de generosidad y sí algunos durísimos con el prójimo que prefiero no relatar. Cuando se ha tenido una madre así, es fácil hacerse a la idea del frío y oscuridad infinitos del universo» (35-36).

El testimonio biográfico de Sotelo es una concreta confirmación más de la inextricable y escasamente pensada conexión entre las vivencias primarias fundamentales del surgimiento del vivir humano y la denominada religiosidad, tanto en su aspecto emocional como teórico³⁹. De modo que, a fin de cuentas, la denominada teoría, por importante que ésta sea, está siempre en dependencia de toda esa compleja red de emociones y vivencias, sutilísimas y constituyentes, que forman la persona. Somos así, en realidad, un misterio, no sólo para los otros sino también para nosotros mismos. ¿Un reflejo más del misterio de Dios mismo en nuestras concretas y limitadas vidas?

³⁹ Por mi parte he intentado analizar y pensar, de manera amplia e interdisciplinar, esta importante temática en mi escrito *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad* (Madrid, San Pablo, 1994).

Concluyo así con las mismas palabras de González Faus, en su Epílogo final a la obra conjunta, que parecen tener como contexto de fondo el mencionado testimonio biográfico de Sotelo:

«Si [...] resulta que el amor de Dios es, sobre todo, un respeto absoluto por nuestra libertad, y si nuestras libertades tejen historias que, a su vez, nos condicionan tremendamente, parece claro que Dios no exige a todos que sean creyentes, sino que saquen la mejor versión de sí mismos y de sus circunstancias. Si la fe debe comunicarse es porque ayuda a eso, y en la medida que ayude. Pero cualquier lector, sea creyente o no, podrá sacar de este libro la conclusión de que, aún más que por nuestros argumentos, ambos estamos marcados por nuestras historias. Como todos los seres humanos. Y que, por tanto, las opciones creyente o no creyente nunca son la mera conclusión de unos argumentos, aunque luego necesiten de los argumentos para asentarse» (275-276).

Quiero añadir, finalmente, que esta obra conjunta, distendida y espontánea en su estilo, aborda sin embargo con decisión y sin tapujos temas relevantes de la experiencia o no-experiencia religiosa. Da, por tanto, que pensar. Al teólogo José Ignacio González Faus y al filósofo Ignacio Sotelo sus lectores les debemos, por ello, nuestro reconocimiento.