

Religiones y ciudad secular

José Ignacio González Faus

Este artículo se escribe mientras en Barcelona se prepara el Foro de las Culturas y la reunión del Parlamento de las religiones de la tierra. Su tesis es que la aceptación de la secularidad es piedra de toque para todas las religiones, pese a los defectos y reduccionismos que aquella haya podido tener. Y que su no aceptación las convierte en supersticiones. Pero también que la sociedad secular ha de tomarse en serio el hecho o la dimensión religiosa, si no quiere convertirse ella en una nueva religión.

Entendemos por secularidad la aceptación plena y tranquila de la autonomía del mundo, en el que Dios no interviene como una causa más del orden de las cosas, y donde «la hipótesis Dios» –aunque no sea un absurdo– tampoco es ningún recurso obligado para los estudiosos del mundo: físicos, biólogos, psicólogos, sociólogos...

Tal definición puede parecer contraria a muchas páginas de los llamados «libros sagrados» de las diversas religiones. Intentaremos mostrar que no es contraria a su impulso más válido. Pero también que las religiones están obligadas a confrontarse con ella.

A su vez, y dicho con un lenguaje muy de nuestra política, «autonomía» no es lo mismo que soberanía absoluta. Desde un punto de vista creyente, si un mundo como éste se afirma y actúa como absolutamente soberano, se endiosa y se destruye a sí mismo.

Origen cristiano del tema

En cuanto se me alcanza, el problema de la secularidad nace en el ámbito cristiano, cuando el cristianismo tiene que enfrentarse con la autonomía de la razón, con el progreso y también con el fracaso del mundo occidental en medio de sus éxitos. De hecho cuando históricamente comienza a aparecer, Occidente la mira como un logro propio, mientras pensadores judíos de la época consideran a la secularidad naciente como un «subproducto cristiano».

También en el campo de los hechos, puede confirmarse la sospecha anterior con algunos apuntes históricos: en la década de los 50, J.B. Metz publica su «Teología del mundo» cuyo tema era buscar un significado teológico al hecho de que, cada vez más, el mundo «se va mundanizando». En la década siguiente, Harvey Cox lanza su gran éxito: «La ciudad secular», mucho más optimista que el libro de Metz. Antes de ambos, D. Bonhoeffer, en sus cartas desde la cárcel, había hablado de la «mayoría de edad» de nuestro mundo y del «fin de la religión», exhortando a los creyentes del futuro a vivir «ante Dios, sin Dios». Finalmente, en la década de los setenta, F. Gogarten publicó el libro quizá mejor sobre el tema: «Amenaza y esperanza de la Modernidad», dedicado a la secularización. El juicio de Gogarten, como indica el título, es más matizado que el optimismo de Cox: la secularidad es amenaza, pero también esperanza porque, en definitiva, su matriz es cristiana.

A estos cuatro grandes pilares cabría añadir algunos fenómenos más anecdóticos, como las teologías de la muerte de Dios, la aparición entre nosotros de un benemérito instituto cuyo nombre era precisamente «Fe y secularidad» etc.

Y si éstos son los hechos, podríamos enumerar para fundamentarlos algunos trazos elementales de la teología cristiana:

La teología de la creación da una enorme consistencia a lo real. El Génesis pone al ser humano como señor de la creación de Dios y le da incluso el ambiguo mandato de «dominar la tierra» que algunos ecologistas toman hoy como fuente de todos los males del planeta, por desconocer que el verbo hebreo subyacente en ese imperativo no significa propiamente dominar en el sentido de subyugar o arrasar, sino trabajar en el sentido de hacerla habitable. De hecho, este mandamiento sigue al de «creced y multiplicaos» que puede tener una ambigüedad semejante. Otra pincelada secularizadora: el relato de la creación parece querer dejar muy claro que los astros «no son dioses»: no lo es el «padre sol» como tampoco lo es la «madre tierra», objetos ambos de veneración en muchas religiones primitivas. Así pues, hay claramente en el relato bíblico un desencantamiento del mundo, que es el que llevará a entregarlo en manos del hombre.

*entendemos por secularidad la
aceptación plena y tranquila de la
autonomía del mundo*

La teología paulina tiene un concepto central, el de *recapitulación en Cristo* de todo el uni-

verso, que aumenta por así decir la consistencia ontológica de la realidad, al ponerla bajo la órbita de Cristo y en marcha hacia su plena cristificación. Este dato y el anterior dan a la realidad una consistencia intermedia entre supersticiones que la divinizan y experiencias religiosas (también parcialmente verdaderas) que la devalúan. La realidad no es sagrada, pero tampoco es mero engaño y fugacidad: a pesar de sus elementos de inconsistencia y de «polvo», se le puede aplicar, por la obra de Dios en Cristo, el verso famoso de Quevedo: «polvo serán, mas polvo enamorado» (o polvo del que Dios se ha enamorado). O con otras palabras: en ese ciclo inacabable de nacer engendrar, morir, para que aquel que hemos engendrado a su vez nazca, engendre y muera, puede haber algo que desborda y trasciende la fugacidad, y es lo que en medio de esos ciclos hayamos sido capaces de amar con desprendimiento.

Intentaremos ahora ampliar esto un poco más, para sacar luego de ahí dos consecuencias: una a nivel personal (la secularidad como purificadora del hecho religioso) y otra a nivel más social (la secularidad como fin de todas las teocracias).

Autonomía de la creación

Autonomía del mal

La experiencia más brutal que tienen todos los hombres (creyentes o no) de la autonomía de esta creación es el escándalo del mal. Pretender teologizar ese escándalo, hablando de castigos de Dios (o de victorias de los aliados de Dios) no es hacer teología sino blasfemar, sencillamente, como los amigos de Job. Ante el mal, más cerca de Dios está la reacción atea que esa blasfemia.

*la realidad no es sagrada, pero
tampoco es mero engaño y
fugacidad; es polvo, «mas polvo
enamorado» (Quevedo), polvo del
que Dios se ha enamorado*

Eludir el problema diciendo que Dios no puede evitar el mal porque éste pertenece a la finitud, es confundir la posibilidad del mal con la realidad de éste. En una creación de seres finitos (y libres) Dios no podrá impedir que aparezca

un Hitler. Pero sí puede hacer que a Hitler le dé un infarto a tiempo, o que no fracase un atentado contra él... De lo contrario no sería todopoderoso. Entiendo que, como mínimo, hay que decir que Dios puede acabar con el mal si es todopoderoso («de potentia absoluta» decían los escolásticos). Si no lo hace, es por alguna «potentia ordinata» (por usar otra vez el lenguaje medieval): por su opción por algún orden de creación que a nosotros nos puede resultar escandalosa.

Queriendo defender a Dios hasta el máximo, con sola la razón, se puede dar una imagen deformada de Él como ya le ocurrió en otro campo a San Anselmo. La pregunta o el escándalo del mal no proviene de la *aparición* del mal, sino de la *no intervención* de Dios para evitarlo o remediarlo.

Estamos pues, en el problema del mal, ante la forma más extrema de la no intervención de Dios en el mundo, que es la raíz de la experiencia secular. Esa *decisión de no intervenir* es lo que para unos es fuente de ateísmo y para otros de escándalo o de queja y pregunta. ¿Por qué esa decisión?

El proyecto creador de Dios.

Pues bien: la teología de la creación (o, al menos, una rama de ella que se remonta ya al siglo II con Ireneo de Lyon), presenta a Dios como Origen

de una realidad que sea ella misma *autora* (aunque no creadora) *de sí misma*. Una creación por tanto que no es ya el producto acabado, sino que está toda ella «in fieri», en devenir, en evolución, en busca de su maduración plena. Y que, probando y fallando, encuentra la vida primero, la animalidad después, y finalmente la libertad y la razón y, como cumbre, la comunión plena de esa libertad con la Libertad misma de Dios. La ciencia moderna (con la hipótesis del *big-bang* y demás) favorece la primera parte de este modo de ver. Y en él está implicada la aparición del mal y –una vez lleguemos al último estadio de la libertad– incluso la posibilidad de que ese mal acabe frustrando todo el proyecto de Dios. Esta es, por así decir, la aventura que Dios ha decidido correr en esta creación concreta, única que nosotros conocemos.

Esta aventura puede reformularse así: Dios no puede crear un mundo de seres libres, dueños de sí y del mundo, más que retirándose: la ausencia de Dios es el seudónimo de nuestra autonomía y de nuestra libertad. Kierkegaard escribió que la mayor muestra de la omnipotencia de Dios no es que pueda crear universos con cuatrillones de kilómetros de extensión, sino que pueda crear un ser pequeño pero libre ante Él, y capaz de decirle: NO. El maestro Eckhart, en su obra sobre el desasimiento, afirma que, aunque Dios es todopoderoso «no puede obrar en los corazones según su entera voluntad»¹. Y mi amigo Josep Vives describió el proyecto creador de Dios como «perder poder para ganar comunión». Ahí está el núcleo de la fe.

En efecto: aceptar esa decisión divina de la creación como apuesta total por la libertad, y a la vez esperar que el plan de Dios acabará triunfando y el mal desaparecerá, son actitudes fundamentales de toda visión creyente. En ambas cosas está el significado del «hágase Tu voluntad» que muchas veces rezamos mal, asignando a la voluntad de Dios cosas que al menos inmediatamente no lo son. Esa aceptación implica una sumisión a la soberanía de Dios, para cuya Infinitud Indecible nuestra temporalidad no es más que una entre otras mil posibilidades de ser (que ni sabemos si existen o han existido), y no la realidad absoluta que nos parece a nosotros.

Pero todo esto implica además un cambio importante en la concepción espontánea y «normal» de Dios: diríamos que se trata de pasar del dios

¹ p. 249.

artesano (o demiurgo, con el nombre técnico) al Dios Fuente o a lo que la liturgia cristiana llama «Espíritu Creador (*Creator Spiritus*). Permítaseme un ejemplo de este cambio: lo menos cristiano del credo de la famosa misa nicaragüense no era llamar “puñetero” a Pilatos, sino llamar a Dios «arquitecto, ingeniero, artesano, carpintero, albañil y armador»... ¡No! Hay que imaginar más bien que Dios crea como la madre fecundada produce al niño que lleva en su seno: no le «construye» unas manos, unos pies y ahora un cerebro... sino que el niño concebido se va dando a sí mismo manos pies, etc., aunque no en autonomía total sino ligado a la madre. Esto es lo que quería decir antes hablando de una creación que sea *autora de sí misma*.

Dios no puede crear un mundo de seres libres, dueños de sí y del mundo, más que retirándose

Dios es capaz de crear un mundo con una consistencia tal que puede funcionar y resolver sus problemas –incluso darse una ética– sin recurrir a Él. No

diré que esto último se haga siempre bien; pero cuando la teología medieval definía la norma de moralidad como «conformitas cum natura humana» (conformidad con la naturaleza humana), estaba sugiriendo esta misma visión autónoma, frente a otra postura que ponía la norma de moralidad en la conformidad con la voluntad de Dios: pues esa voluntad de Dios es precisamente la plenitud de la naturaleza humana. (Y este argumento sigue teniendo vigor, aunque para nosotros hoy el concepto de «naturaleza humana» se haya hecho muy borroso).

Fundamentación cristológica

El fundamento más serio de esta concepción no es el hecho mismo de la secularidad, sino que es la cristología. Jesús es la revelación de Dios. En su vida y su muerte se manifiesta cómo Dios actúa en este mundo. Pues bien: la vida de Jesús está marcada no sólo por el «hágase Tu Voluntad y no la mía», sino por la queja ante el abandono de Dios. Y sin embargo, esa misma muerte abandonada lleva a que un centurión romano confiese que algo de Dios había en aquel hombre, lleva a que el mismo Jesús abandonado pida perdón por sus verdugos y ponga su vida en las manos del Padre, lleva a la ternura impotente de las mujeres cuyo dolor acaba en-

contrándose con la sacudida ambigua pero esperanzadora de la tumba abierta... Dios no estuvo y, sin embargo, Dios estaba en la vida, muerte y resurrección de Jesús «reconciliando al mundo consigo». La total secularidad del abandono está marcada por pequeños signos que llevan a la fe y a la confianza última en Dios. Desgraciadamente la teología no supo reconocer esta revelación de la actuación de Dios en Jesús como paradigma de su actuar en el mundo, porque, obsesionada por las teologías satisfaccionistas, creyó que la actuación de Dios en la persona de Jesús no era una revelación de su modo de actuar en el mundo, sino sólo *una excepción* motivada por la necesidad de recibir una satisfacción infinita por el pecado. Tras esa excepción Dios volvería a actuar en el mundo como esperan las religiones: interviniendo en él como una causa segunda más. Este desenfoque fue nefasto para la fe y la piedad cristianas.

Nos queda ahora la pregunta de cómo ha de ser *nuestra relación con Dios*, cuando estamos acostumbrados a relacionarnos falsamente con Él buscando sus intervenciones predicamentales o categoriales en nuestra realidad. Para este punto, que será la parte siguiente, nos puede servir de hilo conductor la célebre frase de san Agustín: Dios «nos creó con Su poder pero nos busca con Su debilidad» (*condidit nos fortitudine sua, quaesivit nos infirmitate sua*).

Consecuencias a nivel personal: una relación «secular» con Dios

Cabría abordar este tema desde el que fue su tratamiento clásico en la teología: la cuestión del conocimiento de Dios: que, cuando hablamos de Dios, nunca es tanta la semejanza que no sea mucho mayor la desemejanza (¡hasta cuando digo que Dios es bueno, o es amor!). El lenguaje verdaderamente creyente sobre Dios es siempre, por eso, bastante agnóstico: no sólo los clásicos de la teología llamada «apofática», sino el mismo Tomás fue en este punto muy radical. Al conocimiento de Dios no se llega ni se va por la línea de la inteligencia sino por la del amor.

Pero ocurrió que esa «mayor desemejanza» se afirmaba al nivel del conocimiento teórico, pero no al nivel de las instituciones: por mantener el autoritarismo eclesiástico, se insistía casi unívocamente en lo de «representar a Dios», «hablar en nombre de Dios» etc. y aquí no funcionó que la desemejanza era mucho mayor que la semejanza. Por eso los repre-

sentantes de las instituciones religiosas no se avienen bien con la realidad secular: ésta les exigiría más modestia. Simplemente.

Nuestra relación con Dios

Por eso voy a desarrollar esta parte no desde el campo del conocimiento teológico sino en el campo de nuestra relación creyente o «piadosa» con Dios. Pues todas las religiones, al menos hasta que se ilustraron, han vivido siempre contando con intervenciones predicamentales de Dios en la marcha del mundo. Conseguir esas intervenciones era en muchos casos la misión de sus sacerdotes.

Por ejemplo: la liturgia de la iglesia católica está llena de plegarias que presuponen esas intervenciones predicamentales de Dios, y que hoy no hacen bien a muchos que las escuchan. Pensemos en las misas para pedir la lluvia, en las peticiones de nuestras eucaristías o en otras oraciones («colectas») de nuestra liturgia, vg. «Oh Dios que te has dignado llamar hoy a Tu Presencia a nuestro hermano»... o: «que nos envías tal desgracia por nuestros pecados», etc. (¡son citas literales!)

Pero esas intervenciones predicamentales, tan buscadas por las religiones, no parecen darse. Dios actúa, sí, pero como ya dijimos, a nivel trascendental, no predicable como se predicán las actuaciones de otras causas en nuestra realidad. Y si se dieran, casi parecen acusar a Dios más que probarlo: pues si Dios está dispuesto a intervenir predicamentalmente para curar a un enfermo aislado, ¿por qué no lo hace para liberar a todas las víctimas del Holocausto, o del FMI o del sida? ¡Tan poco que le costaría!

Y en segundo lugar, la creencia en esas intervenciones excepcionales de Dios a niveles predicamentales da pie a una religiosidad egoísta e insolidaria en la que todo parece dirigido a apropiarse privadamente de Dios. ¿Por qué presupongo que Dios me ha de dar esto *a mí* cuando no lo da a otros mil que están en peores o iguales condiciones? ¿Es así como debo entender el mensaje de que Dios me ama?: ¿que ande yo caliente y ríase (o llore) la gente?...

Todo lo anterior puede ser sólo una parte de la verdad, que conviene compensar con otra, como siempre que hablamos de Dios, para que, junto a la semejanza, actúe también la «mayor desemejanza». Si los cris-

tianos aceptamos que en Jesús de Nazaret vimos la Presencia y Actuación de Dios en este mundo, es innegable que Jesús (pese a lo que acabamos de decir y pese a la reticencia de él mismo ante los milagros) acogía conmovido la petición de los enfermos: «si quieres, puedes curarme». No los reprendía por pensar sólo en ellos, sino que los remitía a la fe: «si crees, todo es posible». Esto indica que ese factor egoísta que he criticado no es el único a considerar en la relación con Dios: en el dolor o en el sufrimiento cambian los parámetros de lo que es el egoísmo. Y olvidar esto sería inhumano (mucho más cuando esa actitud «egoísta» no está referida al propio dolor sino al de una persona querida: vg. una madre ante su hijo). La petición en estos casos puede no ser egoísta ni supersticiosa sino expresión de nuestra angustia indefensa y de nuestra confianza en que ante Dios podemos al menos presentarnos tal y como somos y sentimos. Aunque sabemos también que Jesús curó (o hizo que se curaran) sólo unos pocos enfermos y no todos: pero hizo de esas curaciones una señal y un anuncio de que era posible la salud para todos. Y el creyente sabe también que el verdadero objeto de toda petición es el Espíritu Santo de Dios que nos configura y nos ayuda a aceptar esta creación de Dios (cf. Lc 11,13).

*Dios, por lo general, da
escondiéndose, como el amante
que busca el bienestar de su
amada más que la gratitud o la
dependencia de ella*

En conclusión: las religiones han de vivir en un mundo donde Dios no interviene como un factor causal más. Difícil tarea, que, además, exige multitud de cambios.

La anónima relación de Dios con nosotros

Como, a pesar de todo, al menos las religiones monoteístas profesan que Dios se interesa por este mundo y no se desentiende de él (frente a las tesis del llamado «deísmo»), hay que tantear un poco las actuaciones de ese interés: lo que Agustín llamó «buscarnos con Su Debilidad» frente al poder con que nos ha creado. Intentémoslo un momento.

Mi impresión es que Dios interviene pero «sin dejarse sentir», por tanto no a niveles apresables por nosotros (lo que llamamos predicamentales).

Si interviene, será no contra las causas segundas sino a través de ellas, como interviene también a través de las personas («no tiene otras manos que las nuestras», decía Santa Teresa en época mucho menos secular que la nuestra).

Afirmar que Dios puede actuar respetando la autonomía de las causas segundas y sin interferir en ellas, es proclamar por un lado la discreción de Dios que no quiere condicionar la libertad humana y, por otro lado, la tentación del hombre que siempre cree poder «atrapar» a Dios en los acontecimientos, juzgando vg. que tal desgracia es un castigo y tal suerte un premio o un regalo de Dios.

Por eso, el reconocimiento o identificación de Dios en estos casos no podrá hacerse a nivel experimental, dominador, científico, sino a ese otro nivel que no es experimental pero sí experiencial, y también de confianza y de entrega: más o menos como el amante que adivina una intención cariñosa en un gesto de la amada, y está seguro de ella aunque no pueda preguntárselo.

Este nivel experiencial (¡no experimental!) sigue expuesto al error, a la proyección subjetiva de los propios deseos o temores, a la duda (como pasa también con el amor) y, por eso, la seguridad de la acción de Dios será no sólo muy modesta sino probablemente incomunicable. En este sentido vale la frase de Anatole France: «el azar (la casualidad) es el seudónimo que Dios utiliza cuando no quiere firmar». No todos los azares llevan la firma de Dios, pero algunos pueden llevar su seudónimo. Así se manifiesta la discreción de Dios. Y esto sólo vale para los dones de Dios, no para lo que tanta gente lee como «castigos» suyos a propósito de una desgracia que nos ocurre por la trama misma de las causas segundas. Ni el sida es un castigo de Dios, ni lo es un terremoto, ni lo es que yo no apruebe una oposición o me venga una enfermedad, etc.

Permítanse unos ejemplos que ayudarán a comprender lo dicho. Recuerdo ahora el caso de un religioso que, en determinada etapa de su vida, creyó que no iba a poder cumplir su voto de castidad y se vio a las puertas de quebrantarlo. Durante aquellos largos días adquirió la costumbre de rezar a Dios: dispón de mi libertad, hazlo tú aunque no haya mérito mío, quítame la vida que ahora te ofrezco sin condiciones, antes de que quebrante mi voto... Muchos años después el religioso recordaba

y me contaba aquellos largos días difíciles y me decía: «Dios oyó mi oración, hoy puedo decir que, sin saber cómo, he guardado fielmente mi voto». Es claro que para este individuo la presencia de Dios y la escucha por Dios de aquella oración son un dato cierto. Pero sólo para él. Es una certeza incommunicable, y otros podrán decir que su buena trayectoria se debe a que nunca se vio puesto ante una situación límite, o a su temperamento más pasivo o a la misma fuerza que la oración de aquellos días dio a su psiquismo... Todo eso puede ser verdad y esas cosas han de poder ser dichas para que se mantenga la trascendencia de Dios: las causas segundas actuaron con plena autonomía y Dios no actuó además de ellas ni contra ellas, sino a través de ellas, escondido en ellas.

Este es un ejemplo de lo que he llamado discreción de Dios que, por lo general, sólo da escondiéndose, como el amante que busca el bienestar de su amada, más que la gratitud o la dependencia de ella. Y para el creyente que vivió esa experiencia, ésta valdrá aunque se le pueda objetar que otros quizá hicieron esa misma oración pero no tuvieron su éxito..

la noción de Reino de Dios llevó a una falsa concepción de la Iglesia como poder teocrático político

Esta actuación discreta de Dios no es, por tanto, su actuación trascendental universal, sino una actuación particular: como los milagros de Jesús, que no curaron a todos los ciegos y sordos del mundo, pero no dejaron de ser terapéuticos para quienes los recibieron.

Permítaseme otro ejemplo que me confió una religiosa hace poco. Un día, rezando el «Tomad Señor y recibid» de san Ignacio y tratando de rezarlo bien y no rutinariamente, se sintió movida a decir: tomad y recibid *toda mi salud*, quizá por solidaridad con los enfermos a los que vivía cuidando. Sintió cierto vértigo al decirlo, pero lo repitió varias veces, y luego ha seguido haciéndolo. Pues bien, a partir de esa fecha no ha dejado de tener problemas con la salud. Por supuesto ella es la primera en saber que todo tiene una explicación natural empezando por la acumulación de años que desgasta los organismos. Todo se puede explicar «sin recurso a la hipótesis Dios», incluso apuntando que ella misma se creó esos problemas entre su miedo y su deseo. Pero, aun con eso, concluía: me quedo sospechando que puede haber alguna relación causal entre mi oración y lo que luego ha sucedido. Y hablamos sólo de sospecha: la dis-

creación de Dios, como antes formulé, hará siempre que no se le pueda apresar como involucrado en los hechos. Es el contexto el que induce la sospecha que, para algún creyente que fue protagonista de los hechos (y que es el único que vivió hasta el fondo su contexto), se convierte casi en certeza.

Un ejemplo eximio de esa sospecha lo tenemos en la autobiografía de san Ignacio: tras narrar una profunda experiencia que tuvo durante su enfermedad y cómo a partir de ella se sintió liberado de todos sus problemas sexuales, hasta el momento en que escribe, comenta San Ignacio: «por este efecto *se puede juzgar haber sido la cosa de Dios*, aunque él no osaba determinarlo ni decía más que afirmar lo susodicho» (*Autobiografía*, 1. 10). Nada más: sólo esa sospecha.

*es imprescindible que la secularidad,
que fundamenta la sociedad laica, no
se idolatre a sí misma y no se
convierta en una nueva religión*

Se destaca en estos ejemplos: en primer lugar el contexto «nuevo» en que ocurrieron esas cosas². Este es un factor útil para concebir pálidamente el obrar trascendental de

Dios. Al pedir de la manera dicha, ponemos *un contexto nuevo* en el que, a lo mejor, pueden ser leídos los acontecimientos siguientes de nuestro vivir. Y en toda vida de fe habrá momentos en los que, debido a un determinado contexto en el que suceden las cosas, el creyente sospechará o estará personalmente seguro de una particular acción o presencia de Dios con él. No me refiero ahora a experiencias extraordinarias de las que hablaré luego.

En segundo lugar, la discreción de Dios que hace que Su acción no sea comunicable. Pues siempre se podrá objetar que otros pidieron lo mismo y no tuvieron éxito. Pero al sujeto de la experiencia le confirmará lo que estamos intentando decir: no simplemente una acción de Dios, sino que Dios por lo general, sólo da escondiéndose, como el amante que busca el bienestar de su amada más que la gratitud o la dependencia de ella.

²Ya hace bastantes años, en un libro fundamental para el estudio de los milagros, J. Mondin insistía en este punto: más que quebrantar o no las leyes naturales, ha de contar el contexto en que tiene lugar aquel hecho.

Antes hemos aludido a la oración de petición, lo que decimos ahora puede entenderse mejor desde la plegaria de acción de gracias. Cuando doy gracias a Dios, no es porque Dios me haya dado una cosa que no da a los otros: eso sería monstruoso, aunque así lo han vivido a veces las religiones. Es porque quiero reconocer que «los alimentos recibidos» o las vacaciones tenidas no me los merezco ni tengo derecho a ellos; reconocer que no puedo relacionarme con las positivities de mi existencia con actitud de propiedad, de exigencia o reclamo, sólo con actitud de gratuidad.

Sobrenatural, pues, no es lo que no tiene explicación natural. Más bien debemos decir que (casi) todo lo sobrenatural tiene también una explicación (o versión) natural. De ahí el cuidado que debería tener la Iglesia en la cuestión de los milagros y en ese afán de encontrar a Dios «in flagranti» o de atraparlo como atrapa al ladrón el policía. La acción de Dios no puede ser para nosotros accesible ni explicable: sería como la pretensión de imaginar o comprender o explicar qué es eso que llamamos «cuerpo resucitado»³.

Los casos excepcionales

Queda un último punto en el que la acción de Dios, por libre decisión Suya, puede ser más predicamentalmente perceptible, al menos para el sujeto de ella: me estoy refiriendo a las experiencias o dones místicos. He dicho «puede» y «al menos» porque seguramente no habrá experiencia mística que no pueda tener su versión psicológica o psiquiátrica.

Me ceñiré al ámbito cristiano que es el que conozco más en este punto. Pero creo que lo que digo vale para todas las religiones. El dato innegable es que hay algunos «testigos» que aseguran haber sido sujetos de experiencias como la «certeza de una Presencia» o formulaciones similares. No vayamos hasta Teresa o Juan de la Cruz porque nos quedan culturalmente muy distantes. Pensemos en los testimonios de Simone Weil o de García Morente. Y notemos que –como en el caso de los apóstoles con el

³Incluso en el ámbito que nosotros conocemos que es el de la causalidad predicamental, nuestros datos son mucho más limitados de lo que conocemos, pues no percibimos la totalidad del sistema de las llamadas «causas segundas» ni su interacción con los factores de indeterminación, azar o como se los quiera llamar.

Resucitado— son experiencias que cambiaron toda una vida. En los dos casos que cito no había además ningún supuesto previo: S. Weil cuenta que no tenía ni idea de que existía ese tipo de experiencias. Y García Morente no era creyente cuando le ocurrió «el hecho extraordinario».

Personalmente opino que esos testimonios son creíbles y las experiencias que cuentan son reales. Creería en el significado que ellos les dieron aunque algún día la psicología pudiera descubrirlas como efecto de algunas causas segundas (vg. en S. Weil un psiquismo zarandeado por la experiencia del año de trabajo en la Renault y por la experiencia de Asís y por su misma hambre de absoluto). En este caso, como el suceso es de entidad mucho más extraordinaria, las explicaciones «naturales» no parece que consigan desmentir del todo su carácter sobrenatural. Pero sí que seguiremos siendo libres de creernos o no esos testimonios. Lo que no tendría sentido aquí es preguntarse por qué a ellos sí y a mí no. Pues, como las apariciones del Resucitado, a ellos les fueron dadas *por nosotros*. Por eso he dicho que ellos (además de sujetos de experiencia) son sobre todo testigos.

En cambio en los otros casos antes narrados, el valor testifical es mínimo. Quedan como una pincelada particular de la relación de Dios con aquel sujeto: lo que me gusta llamar «la particular complicidad ente Dios y yo» en este o aquel momento o suceso. Si eso tan particular llega a tener valor testimonial, lo será sólo como indicio o pregunta para aquellos que hayan tenido (o creído tener) en su vida experiencias de ese mismo tipo. Por eso antes no hablé de testigos y ahora sí.

Consecuencias a nivel social: el fin de las teocracias

Igual que en la parte anterior, nos encontramos ahora con afirmaciones que parecen contradictorias: antes decíamos que Dios actúa, pero parece no actuar. Ahora: afirmamos que las religiones son intrínsecamente sociales (además de personales), pues la idea de Dios es una idea comunitaria, societaria. Pero no puede fundarse ninguna teocracia apelando a religión alguna.

Quizás las religiones del Oriente tienen esto mucho más claro. Pero en cambio les falta el elemento «societario» (universal): que Dios es para

todos y, además, para la convivencia entre todos. Con lo cual, o lo descubren más tarde (como cuando el budismo pasa de sabiduría a compasión) o les entra una teocracia desfigurada (que quizás apunta en cierta identificación actual, y peligrosa, entre hinduismo e India, que convierte a aquél en un nacionalismo camuflado).

Pero mejor será ceñirnos aquí a las clásicas religiones monoteístas.

El judaísmo nace como una pequeña teocracia. Y toda su gracia estaría en que esa teocracia es «pequeña». Israel es un pueblo objeto de la acción de Dios: pueblo destinado además a ser luz para otros pueblos. La Torá (que es casi una encarnación de Dios) es una ley para la vida del pueblo. Pero una parte del conflicto de Jesús con ella viene ya de aquí: el hombre está por encima de la teocracia (del sábado). Y la idea teocrática quedó tan metida en algunos niveles del judaísmo que, por paradójico que suene, hoy cabría hablar del Estado de Israel como una teocracia atea.

laicidad significa necesariamente pluralidad y tiene que ver con la aceptación de las diferencias

En *el Islam*, Dios es tan total que ningún ámbito de la vida puede quedar ajeno a Él. Probablemente hay un problema para el Islam en entender una sociedad laica (como lo hubo para el cristianismo en la Edad Media, y por razones similares). El Islam tiene que entender la laicidad sin perder su «entrega» a Dios (su «islamicidad»). Y probablemente las migraciones ayudarán a la larga a esto. Pero hoy por hoy, lo religioso y lo cultural están tan entremezclados que la trascendencia de Dios puede acabar padeciendo. Con un ejemplo muy actual: que uno sea kamikaze por desesperación, pase; pero porque eso agrada a Dios y abre las puertas del Paraíso, no. Personalmente creo que la mística sufi aportaría al Islam este elemento: porque la experiencia de Dios es tan fuerte y tan quemante que relativiza toda atadura y libera de ellas. Pero el sufismo está bastante mal visto y perseguido en los países islámicos oficiales.

En *el cristianismo*, como ya sabemos, es fundamental la noción de Reino (o reinado) de Dios (¡y hasta de ciudad de Dios!), que llevó a una falsa

concepción de la Iglesia como poder teocrático político (cesaropapismos, clericalismos y varios etcéteras más).

Las tres religiones contienen pues elementos teocráticos evidentes que luego intentaremos justificar. Pero a pesar de ello, la historia ha mostrado suficientemente que toda teocracia no hace más que falsificar profundamente a Dios porque contradice lo dicho en la parte anterior. Y el mismo Jesús que no dejó de anunciar la inminencia del Reino de Dios, dejó también claro en su pasión que ese reino «no es de este mundo», incluso que este mundo es la hora «del poder de las tinieblas».

Ahora bien, para que este fin de las teocracias sea posible, es también imprescindible que la secularidad, que fundamenta la sociedad laica, no se idolatre a sí misma y no se convierta en una nueva religión. Este es el peligro de nuestro Occidente actual, que acaba dando alas reactivas a los otros afanes teocráticos. ¿Por qué?

Pues porque la Modernidad Occidental concibió erróneamente el tema de la tolerancia al fundarla diciendo que todos somos *hombres* (en abstracto). Pero el hombre abstracto no existe y, tomado como fundamento de una sociedad, acabará fundando a ésta inconscientemente sobre el hombre *occidental*, al querer concretar a ese hombre abstracto. Todos somos hombres en nuestra diversidad, era la verdadera formulación. Por tanto: *laicidad significa necesariamente pluralidad* y tiene que ver con la aceptación de las diferencias que, al convivir, llevarán siempre una dinámica de aproximación, por el uso común de la razón. Repito pues: la laicidad no tiene que ver con la imposición de una idea abstracta de hombre que (dado que los abstractos no existen), siempre impondrá un concreto determinado. Y, en casos de conflicto, ha de ser el sufrimiento, y no la mera alteridad, el factor decisivo.

Pensemos desde aquí en dos ejemplos sobre los que recientemente se ha discutido en Francia. La mutilación genital femenina debe ser legalmente rechazada porque es un sufrimiento grande e innecesario. Y el musulmán que quiera seguir practicándola no tiene lugar en nuestra sociedad. En cambio, la cuestión del velo es diferente: el vestir es algo cultural, (¿por qué no prohibir entonces la estupidez del *piercing* que se acepta muchas veces por presión social?); mujeres musulmanas no han llevado o no llevan el velo; Holanda y Suecia no lo han prohibido... Otra cosa

sería si ese velo se prohíbe a la niña quitárselo para hacer gimnasia, etc. Entonces desbordamos los marcos culturales y volvemos a entrar en cuestiones de sufrimiento o de maltrato.

Por consiguiente, las religiones pueden aportar a la sociedad secular esa «mística de Dios en resistencia contra un mundo en que los hombres viven como si no fueran seres humanos y en el que tienen destrozado su rostro humano como si no hubiera Dios, como si no hubiera ningún misterio divino en la vida de los hombres»⁴. Probablemente, ésa será la única manera de que no haya dioses ocultos en nuestra sociedad secular. Porque esos dioses ocultos dificultan tanto la comprensión de la secularidad por algunas religiones, como la verdadera constitución de una sociedad laica. En cambio, la resistencia contra un mundo inhumano y vacío es algo que puede unir tanto a todas las religiones entre sí, como a éstas y a la sociedad laica. ■

⁴Palabras de J. B. Metz en la homilía pronunciada por los 50 años de sacerdocio de su maestro K. Rahner. En: *Den Glauben lernen und lehren*, München 1984.



CADA SEGUNDO
MUERE
UNA PERSONA
DE HAMBRE
EN EL MUNDO

Manos  Unidas

ONGD CATÓLICA DE VOLUNTARIOS

EL FUTURO DEL MUNDO ES COMPROMISO DE TODOS

manosunidas.org |  902 40 07 07