

# Pluralidad agnóstica en el Sur de Europa

**E**ntre los agnósticos españoles e italianos se constata una doble sensibilidad a la hora de abordar el concepto y la realidad que se pretende denominar con el vocablo *Dios*.

Jesús Martínez Gordo\*

## El grupo de los agnósticos tradicionales

**H**AY un primer grupo integrado, entre otros, por E. Tierno Galván (partidario de una abstención formal ante dicha cuestión), G. Puente Ojea (adscrito a una epistemología cientifista y, con él, M. A. Quintanilla y G. Bueno) y –sin ánimo de ser exhaustivo–, F. Savater (más inclinado a adoptar lo que se podría llamar la epistemología posmoderna, hermanada con la del italiano P. Flores d'Arcais).

El diagnóstico de este grupo de agnósticos viene a arrojar –salvadas las singularidades de cada uno de ellos–, las siguientes conclusiones de orden epistemológico, antropológico, cristológico y eclesiológico.

\* Facultad de Teología del Norte de España. Sede de Vitoria-Gasteiz.

### Conclusiones epistemológicas

SÓLO es verdadero –vienen a sostener la mayoría de los agnósticos que integran este grupo–, lo que es científico, lo que es verificable o, más contemporáneamente, falsable.

Evidentemente, podemos encontrarnos con muchos y variados matices que sería prolijo traer a colación. Basten como muestra dos botones: E. Tierno Galván y G. Puente Ojea.

El agnosticismo de E. Tierno Galván era aparentemente cauto y modesto y presentaba, si se me apura, hasta una cierta corrección epistemológica. Para el que fuera alcalde de Madrid, el agnóstico era quien reconocía la imposibilidad de conocer fundamentalmente lo que se enuncia en la proposición *Dios existe* porque no se podían aportar razones ni a favor ni en contra. Por ello, lo más correcto era suspender todo juicio, tanto afirmativo como negativo. Ése es, además, el significado etimológico de *agnóstico* (*a-gnoscere*). Que haya calificado en alguna ocasión esta epistemología como entreguista y conservadora es algo que se muestra cuando se oye decir a E. Tierno Galván que *el universo está simplemente ahí, eso es todo; el universo es lo que es*. O cuando se le escuchaba sostener que *la finitud es absoluta, aporoblemática y satisfecha*.

La posición de G. Puente Ojea es, en cambio, más cercana a la que tradicionalmente se ha tenido como antiteísta. Donde el que fuera alcalde de Madrid invitaba a una prudente abstención y, en coherencia con ello, a una suspensión de toda clase de juicio, G. Puente Ojea niega entidad (realidad o existencia) a la idea de *Dios* y concluye la necesidad de combatirla. La metodología científica es la que quita y da patentes de veracidad a cualquier discurso. Cuando se aplica este principio epistemológico no queda más remedio que concluir que la religión y la teología están totalmente huérfanas de verdad y racionalidad. Por ello, no es de extrañar que echen mano de la hermenéutica, de la analogía, de las anfibologías, de las parábolas y del lenguaje simbólico. Éstos son procedimientos y métodos despreciados en un lenguaje rigurosamente científico. La religión hunde sus raíces en el mundo de la mitología. Es, por ello, herencia de un pasado que sólo puede ser objeto de mofa en una civilización científica como la nuestra.

Es cierto que G. Puente Ojea se esfuerza por presentar su agnosticismo como resultado de aplicar una perspectiva científica y positiva. Sin embargo, la suya es una posición que –como la de todos–, hunde sus raíces en datos y condicionamientos mucho más profundos que los meramente racionales, lógico-formales o supuestamente científicos: por ejemplo, la nocividad de tal idea para la humanidad. Y sólo desde tal fondo, esforzadamente envuelto en

un ropaje racionalista, se explica su beligerancia. Sigue siendo verdad que la razón tiene motivaciones que la misma razón desconoce.

Ahora bien, reconocer la importancia de las motivaciones no supone dar carta de ciudadanía al irracionalismo, sino colocar la razón y su ejercicio en el marco de otras funciones humanas (por ejemplo, las volitivo-afectivas, las éticas, las simbólicas o las estéticas) que marcan considerablemente la perspectiva, la manera de acceder y posicionarse ante los fenómenos concretos, ante la realidad en general y que fundan otras perspectivas, además de la científico-positiva. Cuando esto no se tiene presente, es normal que no escapen al calificativo de irreal o inexistentes el amor o la libertad, a pesar de que haya personas con comportamientos generosos y libres. Ir más allá de lo empíricamente constatable hasta dar con la causa última o anteúltima es algo que el empirista se autoprohíbe en nombre del rigor y de la científicidad. Lo que es inverificable no existe, aunque, curiosamente, sea, de hecho, lo más importante y determinante del comportamiento humano.

G. Puente Ojea tiene pendiente demostrar científicamente (no le basta la argumentación lógica o filosófica) —como todos los positivistas— que el acceso o la perspectiva empirista sea la verdadera, es decir, la única verdadera y, por ello, la única digna de ser tenida en cuenta. Y tiene que demostrar que la asunción de tal principio no es algo estrictamente formal o, en el mejor de los casos, metafísico o epistemológico. Ignorar, aparcarse o abundar reiterativamente en este asunto sin aportar las razones debidas, es renunciar al debate sobre la consistencia de dicha perspectiva, pidiendo a los demás respetar un criterio que él mismo no aplica en la argumentación de su principio. Es desconocer —ingenuamente, por cierto—, que el empirismo es una perspectiva filosófica imposible de ser demostrada científicamente y que incapacita para percibir la realidad en la riqueza que presenta. La carga de la prueba también recae sobre la posición epistemológica que mantiene G. Puente Ojea. Y, si se me apura, recae con más fuerza sobre él porque ha de demostrar científicamente sus tesis filosóficas y su perspectiva cientista, algo imposible desde cualquier punto de vista.

### *Conclusiones antropológicas*

**P**ERO —en segundo lugar—, según este grupo de agnósticos, la religión no sólo es una herencia del pasado más remoto, ignorante e inmaduro de la humanidad. Cuando se analiza su génesis se detecta que es el resultado de una proyección, de una ilusión, de la

necesidad de poner orden en la realidad y de dotar de sentido a las cosas en medio de las cuales tiene que vivir la persona. El deseo humano de encontrar un sentido (un principio y un final) crea la fantasía de Dios. Como mucho, la religión es su historia de deseos y fantasías. La historia no da para más ni la mirada científica permite ir más allá del deseo de buscar un significado del que ingenua y engañosamente dota el ser humano a la realidad.

La teoría de la proyección de L. Feuerbach se alía con el animismo de Edward B. Tylor y, unida al azar y a la necesidad de J. Monod, arroja esta teoría-conclusión-especulación *científica* sobre el origen y la consistencia de la religión. No faltan en esta opción resonancias de la posición de S. Freud sobre la religión como enfermedad infantil de la humanidad y como neurosis obsesiva universal.

### *Conclusiones cristológicas*

**P**ERO las consideraciones apuntadas hasta el presente no son sino una preparación para la gran conclusión *atea-agnóstica*: Cristo es un mito. Hay que volver al Jesús histórico. Y éste no pasa de ser un fracasado celota que entusiasma en la medida en que se comparan sus tesis revolucionarias. La expectativa de una vida futura y definitiva (la resurrección) trata de soslayar —ingenuamente, por cierto— la frustración generada por el incumplimiento de una venida inminente del Reino y de un Mesías. Pablo es en realidad el gran inventor de esta mentira que es el cristianismo cuando proclama hasta desgañitarse que Jesús ha sido resucitado y que, precisamente por ello, se ha constituido en el Cristo. La resurrección es el gran mito fundacional del cristianismo.

Resuena en esta interpretación del cristianismo la mano larga de F. Nietzsche, convenientemente respaldado por la lectura de autoridades teológicas de tanto calado como, entre otros, R. Bultmann y su escuela.

### *Conclusiones eclesiológicas*

**L**A Iglesia es —en cuarto lugar—, el final insufrible e insoportable del cristianismo. Se *esperaba el Reino*, —siguiendo el comentario de A. Loisy —pero vino la Iglesia—. El afán de poder de esta organización milenaria, su pretensión proselitista e impositiva, su autoritarismo irrefrenable e inevitable, su dogmatismo insufrible e irracional, las creencias absurdas que fomenta, su historia plagada de torturas e inquisiciones indig-

nantes, las cruzadas y guerras bendecidas por ella, los asesinatos y crímenes callados o inducidos hacen de esta institución una prostituta perversa que es preciso combatir y erradicar, desenmascarando sus muchas mentiras. Todo ciudadano de este mundo con alguna entraña de humanidad no puede dejar de considerarla como el enemigo a batir. Como consecuencia, el anticlericalismo suele alcanzar en este grupo de agnósticos tonos y timbres propios, difícilmente igualables.

### El grupo de los agnósticos abiertos

EXISTE otro grupo de agnósticos más cautos a la hora de abordar el hecho religioso en general y el cristianismo en particular. Éstos se caracterizan por dialogar con los creyentes y cristianos desde el reconocimiento de la singularidad del objeto de su creencia y de su reflexión teológica, así como por adoptar una epistemología crítica de toda pretensión autoritaria y más atenta, por tanto, a respetar la diferencialidad de lo religioso y, por extensión, de lo que no puede ser llevado unívocamente al concepto. Tal es el caso —entre otros—, de A. García Santesmases (preocupado por la *verdad* de Dios desde una cercanía práxica con los cristianos progresistas), J. Muguerza, I. Sotelo y E. Trías (ocupado en mostrar la bondad de la razón simbólica, es decir, de la razón que integra y articula el misterio con el logos, lo indecible con lo explícito, lo formal con lo sustancial, lo aparente con lo hermético, la palabra con el silencio).

Una buena parte de estos agnósticos sintoniza con la posición de fondo de M. Cacciari cuando considera que la razón no puede ser reducida única y exclusivamente a su faceta positiva y falsificacionista y no lo puede ser porque la razón es también, además de positividad (como acertadamente definen de el primer grupo de agnósticos), capacidad de *maravillarse* ante lo que —vinculándole—, le sobrepasa; *lucha* —incluso agónica—, ante lo diferente e inaprensible, así como preservación y *cuidado* responsable (en esto consiste la ética) de lo inclasificable. M. Cacciari se ha encargado de recordar esto. Y lo ha hecho desde un posicionamiento escrupulosamente honesto y respetuoso con la inaprensibilidad de la realidad. Y con él, nos podemos encontrar con la posición de V. Vitiello.

Evidentemente, topamos en estos agnósticos con un ejercicio de la razón atento fundamentalmente a respetar la diferencialidad y lo inaprensible en su especificidad y singularidad sin, por ello, renunciar a asumir lo que presenta de cognoscible en su indudable historicidad y relatividad.

Obviamente, ésta es una concepción menos laminadora y más respetuosa con la diferencialidad. Y lo es porque muy probablemente tiene horror al totalitarismo ilustrado al que son proclives los partidarios de las evidencias racionales y al solipsismo posmoderno en el que desembocan las afirmaciones excluyentes de la singularidad. El sueño de la razón –ya inmortalizó Goya esta verdad en uno de sus grabados–, produce monstruos. Y el sueño posmoderno –hay que completarle, inevitablemente–, los alimenta con su indiferencia.

Hay que reconocer que, en general, la actitud dominante en una buena parte de los agnósticos españoles ante la fe cristiana se asemeja más a la que encarnan los integrantes del primer grupo que a la de quienes forman parte del segundo. Más aún, a diferencia de lo que sucede en otros países de Europa, son contadas las ocasiones en las que es posible dialogar sobre este asunto, sin descalificaciones previas o sin prejuicios igualmente insuperables. Una notable excepción fue el encuentro de septiembre de 1992 celebrado en Miraflores de la Sierra (Madrid) y que fue compilado por F. Duque. Allí fue posible un encuentro (tengo más dudas de que hubiera diálogo a fondo) entre agnósticos, algún teólogo y algún filósofo atento a lo religioso. Creo que este encuentro anticipó, en alguna medida, el habido en Capri (Italia, 1994) y recogido bajo las direcciones de J. Derrida y G. Vattimo.

### Una lectura empática de la situación

ANTE la situación actual del agnosticismo en el Sur de Europa, los teólogos están llamados a dar razón de la esperanza cristiana desde los retos epistemológico, antropológico, cristológico y eclesiológico que plantean y adoptando dichos retos como puntos de partida que superar críticamente.

Y, a la vez, están invitados a entender y practicar la empatía trascendental como reflexión crítica sobre las propias conclusiones teológicas y sobre los imaginarios religiosos en circulación. La empatía trascendental, así entendida, conduce a reconocer la parte de verdad que hay en tales posicionamientos críticos. Cuando se procede de esta manera, frecuentemente se acaba reconociendo que de un diálogo así entendido y practicado han surgido bienes inestimables para la misma teología. En particular, tal crítica ha contribuido a hacernos más conscientes de que nos referimos a un misterio que es inalcanzable por la palabra y que dicha realidad (en la que según Hech 17, 28 *nos movemos, vivimos y existimos*) sólo puede ser abordada al modo

humano, por tanto, proyectando, fantaseando y poniendo mucho de nosotros en ello. Este diálogo nos ha ayudado a tomar las formalizaciones humanas en lo que son: balbuceos sobre una realidad inabarcable con el concepto y discurso llamado a ser superado, precisamente por su inevitable carga desiderativa e imaginativa. Creo que éste es el contexto en el que hay que comprender aquella lapidaria frase de D. Bonhoeffer cuando sostenía que *el mundo adulto es más ateo y, por eso mismo, a lo mejor está más cerca de Dios que el mundo inmaduro.* Y también nos ha ayudado a descubrir, como han sostenido J. B. Metz —y más recientemente, B. Forte—, que el creyente en el fondo no es sino un pobre ateo que cada día se esfuerza en creer. Y probablemente, por ello, el ateo o el agnóstico es un creyente que cada día vive la lucha inversa de comenzar a no creer.

En síntesis, un diálogo así entendido nos humaniza a todos y a todos nos hace más humildes. Y concretamente, nos invita (a quienes queremos ser seguidores de Jesús) a pensar, entre otros puntos, la limitación congénita de todo lenguaje teológico, la capacidad seductora y comprometedora de la realidad percibida como inaprensible (Dios), la componente desiderativa de toda religión y de cualquier explicitación teológica, el carácter hipotético de lo que se entiende e imagina por Dios, así como la epistemología teológica que se considera más significativa en nuestros días.

### El deseo y la realidad en la representación de Dios

DE entre todos estos puntos, puede ser interesante detenerse en exponer —aunque sea esquemáticamente—, el papel que desempeñan el deseo y la fantasía creadora en toda representación de Dios.

Evidentemente, esa realidad inaprensible a la que se refiere el segundo grupo de agnósticos (y que es percibida por los creyentes y los teólogos o entre penumbras y/o como fuente de evidencia) es inevitablemente acogida a la humana manera y, por ello, es imaginada a la medida de la capacidad humana. Es entonces cuando el deseo de asentarse y descansar en lo que es percibido como el fundamento y la necesidad de hablar y de referirse a ello a la manera humana hacen que tanto el deseo como la fantasía (la proyección) tengan una enorme importancia en todo el lenguaje teológico y en su representación.

Y es con la ayuda del deseo y de la fantasía creadora como nacen y evolucionan los diferentes imaginarios sobre lo que se quiere denominar como

Dios o como fundamento de la realidad y de la vida. Los imaginarios son necesarios, inevitables y fuente de enriquecimiento continuo en su contingencia y limitación histórica (1).

Dos puntos merecen ser, cuando menos, abordados al hilo de esta consideración: el deseo y la búsqueda de Dios, por un lado, y el papel de la imaginación creadora en la configuración de la idea de Dios.

### *El deseo y la búsqueda de Dios*

EN nuestros días es incuestionable que para encontrarse con Dios hay que *desearlo y buscarlo*. Y esto último es particularmente importante, sin que ello suponga que la búsqueda y el deseo funden y den entidad a la realidad deseada. Se busca y desea porque la realidad —existente independientemente del deseo—, provoca el deseo. Por ello, la presencia o la ausencia del deseo de Dios marca una diferencia fundamental. Quien no desee la libertad o la fraternidad, difícilmente las buscará. Y si se encuentra con ellas, difícilmente las va a reconocer en lo que son. Lo normal es que tienda a interpretarlas más allá o más acá de ellas mismas. La dureza de la realidad —se podrá sostener—, hacer imaginar o fantasear tales ideales inalcanzables o es una herencia de un período infantil o mitológico de la humanidad.

Es particularmente sugerente el trabajo de Medard Kehl sobre el deseo de Dios (2). Este teólogo analiza tal deseo (el *desiderium naturale* de Santo Tomás) a partir de la doctrina sobre el Eros expuesta por Platón y del *cor inquietum* de San Agustín para concluir —de la mano, entre otros, de M. Blondel, H. de Lubac, K. Rahner, H. U. von Balthasar y L. Berger—, que la presencia en el hombre de tal deseo hace de él un ser paradójico ya que aspira a una vida cada vez más feliz que él mismo no puede proporcionarse y que sólo puede saciar si Alguien distinto de él se la regala. El deseo de Dios —ésta es la conclusión menos desfundamentada—, está puesto en el ser humano por Dios mismo y sólo Él puede saciar dicho deseo.

(1) Lo son en la historia de las ciencias. Y, también, en la historia del pensamiento sobre lo que denominamos como Dios. La historia de la teología está plagada de emergencias, luchas y extinciones (casi siempre dolorosas) de nuevos imaginarios. T. S. Kuhn no anda muy alejado en su diagnóstico sobre las revoluciones científicas. Y tal diagnóstico vale en buena medida para comprender la historia de la teología y la evolución del dogma, en este caso, cristiano.

(2) Kehl, M.: «“Shensucht” - eine Spur zu Got?», *Geist und Leben* 70 (1997), 404-414.



En nuestros días –a diferencia de otros tiempos–, la significatividad de tal deseo se ve oscurecida, en primer lugar, por la duda que Hegel introdujera en el alma creyente cuando apuntó que el cristianismo favorecería una conciencia desgraciada al desinstalar al sujeto humano de sí mismo y remitirlo a Dios como pura alteridad y positividad (3). Más recientemente, esa significatividad se ha visto nuevamente oscurecida por la duda que la metodología cientifista arroja sobre el objeto de tal deseo. En este apartado hay que inscribir la posición del primer grupo de agnósticos. Y también hay que reseñar todos los intentos –pasados y presentes–, de acallar tal deseo, obviarlo con la indiferencia, reprimirlo o ningunearlo considerándolo como una pasión inútil, como resultado de un desgarrón antropológico o como una inquietud imposible.

Pero la significatividad de tal deseo se encuentra oscurecida, en segundo lugar, por las diferentes *satisfacciones* que parecen proporcionar algunas ofertas de salvación ingenuamente optimistas sobre el final que aguarda a la condición humana (esoterismo, doctrina de la reencarnación, terapias y meditaciones de diferente signo). O por las reconducciones a que se somete tal deseo –simple secularización–, hacia metas intrahumanas tales como el progreso, la revolución, la libertad, la fraternidad, etc. Y lo interpelante es que tales satisfacciones y reconducciones se presentan, *de facto*, como alternativas a la fe cristiana (4).

Sin embargo, la necesidad de encontrar –también en nuestros días–, una roca firme en la que pueda descansar dicho deseo no acaba de ser satisfecha plenamente con tales respuestas. R. M. Rilke se hace cargo de este estado de ánimo cuando invita a ser audaz:

*lanzado fuera de tus pensamientos,  
ve hasta el borde de tu deseo:  
vístelo (5).*

(3) Cf. Santos Rodrigo, J. M.: *La realidad eclesial en los «Frühe Schriften» de G. W. F. Hegel (La Iglesia ante los presupuestos filosóficos de la modernidad en su encrucijada)*. Tesis manuscrita. Burgos, 1999.

(4) Cf. Marquès, A. «Claus interpretatives del món que va venint». *Ars Brevis*. Anuari de la càtedra Ramon Llull (1997), pp. 151-168. Es un magnífico trabajo que amplía y desarrolla este punto.

(5) Rilke, R.M.: *Stundenbuch, Bd. I*. Wiesbaden, 1975, págs. 294. Esta reflexión sobre *vestir* el deseo sintoniza con la formulación ignaciana del *desiderium desiderii* (Cf. *Constituciones*. «Examen general». 101-102). Según San Ignacio, para ser admitido en la Compañía de Jesús basta con el deseo de seguir al Señor Crucificado o, incluso sólo con la curiosidad por desear a Dios.

Es muy probable que en nuestros días tal viaje hasta el borde del deseo pueda ser *vestido* con experiencias concretas de gratuidad y desinterés o asociando el objeto del deseo a la fiesta y, ciertamente, estando al lado de los pobres ya que son ellos quienes pueden llamar con más convicción y significatividad –desde su situación de radical debilidad–, *Abba* a Dios (Cf. Rom 8, 15-27).

Quizá, por ello, el deseo y la hipótesis de Dios broten con particular fuerza y significatividad en situaciones históricas que contradicen frontalmente lo que se entiende por tal, de manera análoga a como el sufrimiento injusto evoca y remite al Amor y a la justicia. Nadie discute la razonabilidad de imaginar un mundo solidario y fraterno aunque la fuerza del dolor sea tal que haga palidecer la aspiración a la justicia. Es posible hablar de la fraternidad porque en el padecimiento de la insolidaridad también hay sitio –por sorprendente que resulte–, para evocar, añorar y desear el amor gratuito e inmerecido. *Hay una cosa que todavía deseo más que el poseerte* –trae a colación J. I. González Faus en su antropología–, *y es el no creermé nunca que tengo derecho a ello, el no perder nunca de mi horizonte esa sensación profunda de que no te merezco* (6).

No es de extrañar que desde un imaginario de este calado se propicie, a la vez, la rebelión contra dicha situación y la anticipación provisional de la situación añorada. *¡En tu luz vemos la luz, aunque tu luz adopte la forma de la oscuridad!* (7).

### *La imaginación creadora y la idea de Dios*

LA imaginación también juega un gran papel en la representación de la realidad, aunque sea bajo la forma árida de la representación matemática o lógico-formal. Así, por ejemplo, ante un ruido extraño y desconocido son posibles, entre otras, dos reacciones en las que la imaginación (o si se prefiere, la fantasía creadora) puede conducir o al miedo paralizante o a la curiosidad investigadora. La realidad es percibida según la capacidad perceptiva del sujeto y el modo como se recibe posibilita y condiciona el conocimiento de la realidad.

(6) González Faus, J. I.: *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*. Santander, 2.ª edición, 1991, pág. 131.

(7) Balthasar, Hans Urs von: *Gloria. Una estética teológica*. «1. La percepción de la forma». Madrid, 1985, pág. 434. Esta reflexión de H. U. von Balthasar se inspira en el salmo 35,9: *en ti está la fuente de la vida, y en tu luz vemos la luz*.

Evidentemente, siempre queda la posibilidad de tomar la representación como una simple proyección o confundir el dedo que apunta a la luna con el satélite en sí. Este es un riesgo que se incrementa si nos toca hablar de dicha realidad fundamental en un tiempo en el que prevalecen las nieblas, en plena tormenta o en medio de una noche cerrada. Siempre es posible sostener que lo que unos interpretan (llevados por su fantasía creadora, una vez más) como resultado de un gesto generoso, otros lo consideren como puro instinto de conservación, como simple inversión para otros tiempos mejores, etc. La ambigüedad siempre ha sido y será compañera de toda representación de la realidad. Y también, obviamente, de lo que se considera el fundamento de dicha apariencia, es decir, de Dios.

En este contexto hay que entender el toque de atención de Bonhoeffer a respetar el misterio en el que nos movemos, vivimos y existimos, así como a desenvolvemos en un nuevo imaginario, más adulto y responsable de la inaprensibilidad de dicho misterio: la experiencia —elevada a la categoría de imaginario—, en la que predomina el vacío y la ausencia. *No hay nada que pueda sustituir la ausencia de una persona querida; ni siquiera hemos de intentarlo. Hemos de soportar sencillamente la separación y resistir. Al principio eso parece muy duro, pero al mismo tiempo es un gran consuelo. Porque al quedar el vacío sin llenar nos sirve de nexo de unión.* Y concluía su reflexión sosteniendo que no es cierto decir que Dios es quien llena este vacío; Dios no lo llena sino que precisamente lo mantiene vacío, con lo cual nos ayuda a conservar —aunque con dolor—, nuestra antigua comunión. Por otra parte, cuanto más hermosos y ricos son los recuerdos, más dura resulta la separación (8).

Y en este contexto hay que comprender, igualmente, la permanente corrección a que está sometido el humano deseo de Dios y los imaginarios teológicos y espirituales que posibilita la fantasía creadora cuando se encuentra con el Dios cristiano: Éste se presenta donde y como tiene a bien, es decir, libremente y, por ello, donde frecuentemente no se le esperaba ni deseaba encontrar. Mt 25, 31 y ss es, entre otros, uno de esos pasajes evangélicos en los que se muestra un imaginario divino que tiene la virtud —cuando menos—, de hacer añicos determinadas representaciones modernas y posmodernas de Dios porque su rostro, sus manos y sus pies son los de los encarcelados, enfermos, sedientos, hambrientos y desnudos. La misma proclamación, adoración y seguimiento de un Dios Crucificado es la expresión suma de esta reconducción del deseo y de la fantasía humana.

Cuando ello sucede, reaparece la dialéctica. Y reaparece no sólo como

(8) Bonhoeffer, D.: *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca, 1983.

fecunda formalización lingüística sino, sobre todo, como expresión de una vida centrada en Dios y en el destino histórico de aquellos a los que Él ha querido asociarse libre y amorosamente. Tal emergencia de la dialéctica, a la vez que pretende hacerse eco del misterio de amor y libertad del Dios cristiano, es reconocimiento de que el centro de la existencia personal es excéntrico, es decir, pasa fuera de nosotros. Y cuando se produce tal reconocimiento, se percibe con particular claridad que sólo salva su vida y encuentra el sentido a la misma quien está dispuesto a perderla entregándola en beneficio de los preferidos de Dios (cf. Mc 8, 35).