

# Pronunciar el nombre de Dios en las sociedades plurales de occidente<sup>1</sup>

---

Javier M<sup>o</sup> Prades López  
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO  
MADRID

**RESUMEN** El secularismo, por el que gran parte de la sociedad europea no podían reconocer la existencia de Dios con la razón, parece dar paso a una vuelta de lo religioso pero, en gran medida, al margen de la razón. Nuestra tarea es, pues, narrar al hombre de hoy el nombre *verdadero* de Dios, que es barruntado como un desconocido. Para ello debemos aprender a leer la realidad a partir de la cual Dios mismo se nos dice: la de la creación; la del hombre, que asume la anterior; y la de la revelación, que asume con la Encarnación las anteriores, y a la que está vinculada la Iglesia. La imagen del Dios cristiano que resulta tiene implicaciones sumamente razonables para el hombre y hace suponer que el eclipse de Dios sólo será superado por el testimonio de los cristianos.

**PALABRAS CLAVE** Dios, Verdad, Amor, Experiencia elemental, Secularismo y postsecularismo.

**SUMMARY** *For a large sector of European society secularism is based on the inability to recognise God's existence by means of the use of reason. But secularism seems to give way to the religious factor although to a great extent without the help of reason. The task at hand is to tell modern man the true name of God instead of tossing the name about as an unknown factor. This is why we have to first learn to read the reality from out of which God Himself speaks to us: the reality of creation and of mankind as part and parcel of it; the reality of Revelation and of the Incarnation to which the Church is directly linked, and which presupposes both creation and mankind. The Image of the Christian God that emerges has highly reasonable implications for mankind, thus making us suppose that the eclipse of God will only be overcome by the testimony of Christians.*

**KEYWORDS** *God; truth; love; fundamental experience; secularism and post-secularism.*

---

<sup>1</sup> Estas páginas quieren expresar mi homenaje al Prof. Dr. D. Manuel del Campo Guilarte con motivo de su jubilación como Catedrático de la Facultad de Teología de la Universidad San Dámaso, a la que ha servido con fidelidad y sentido eclesial durante su vida académica.

## 1. DIOS NO HA DESAPARECIDO DEFINITIVAMENTE

La relación entre Dios y el mundo moderno/posmoderno se ha vuelto muy compleja, si atendemos a lo que nos dicen los hombres que rechazan cualquier presencia de Dios en su vida y en la sociedad. Pero también les resulta difícil relacionarse con Dios a no pocos creyentes que pasan por momentos de incertidumbre para conocerlo y reconocerlo<sup>2</sup>.

Para describir esa dificultad con exactitud sería necesario hacer no pocas precisiones, porque las situaciones del increyente y del creyente obedecen a motivos muy diferentes y son de índole muy diversa. En una intervención breve como ésta tenemos que limitarnos a sugerir, a modo de clave para entender la época moderna y posmoderna, la imagen del “eclipse” propuesta por Martin Buber en los años cincuenta<sup>3</sup>.

El pensador judío afirmaba ya entonces que algo se interpone entre el hombre moderno y Dios, pero añadía que ese obstáculo puede desaparecer y permitir la reaparición de Dios: “algo está pasando en lo profundo que no precisa aún de nombre alguno. Mañana puede suceder que se le dé la señal desde arriba, por encima de la cabeza de los arcontes terrestres. El eclipse de la luz de Dios no significa que ella se esté apagando; mañana mismo puede que se retire lo que se interpone y la oculta”<sup>4</sup>. Creo que esta imagen es más acertada para describir la situación de la Europa moderna que la de la oscuridad definitiva, propuesta por Friedrich Nietzsche en su famosa página de *El gay saber*. En su alegato, el filósofo alemán vaticinaba la desaparición para siempre de Dios y, con él, de todas las implicaciones antropológicas, éticas y sociales que le habían acompañado durante milenios, abriendo paso al superhombre y a un tipo de sociedad no imaginado hasta entonces<sup>5</sup>.

---

El artículo es la versión ampliada y con notas de mi intervención en el debate público sostenido entre el Prof. Dr. D. Xosé Manuel Domínguez Prieto y yo mismo, por un lado, y los Profesores Dr. D. Fernando Savater y Dr. D. Carlos Fernández Liria, por otro, en la Universidad Francisco de Vitoria el 2 de marzo de 2010 y titulado: “Dios: ¿Algo, Alguien o Nada?”. El video está disponible en: [www.elsentidobuscaalhombre.com/](http://www.elsentidobuscaalhombre.com/)

2 Para la línea argumental de fondo que seguiré remito al volumen colectivo: *Dio oggi. Con Lui o senza di Lui cambia tutto*, Cantagalli, Siena 2010, especialmente a la reflexión propuesta por A. SCOLA, “Fine della modernità: eclissi e ritorno di Dio” (81-104).

3 M. BUBER, *Eclipse de Dios* (Sígueme, Salamanca 2003) 55.

4 BUBER, *Eclipse*, 151.

5 Cf. F. NIETZSCHE, *El gay saber* (ed. Luis Jiménez Moreno), (Espasa-Calpe, Madrid 1986) 155-156.

Para Buber, el obstáculo que produce el eclipse se identifica con algunas formas del pensar moderno que efectivamente oscurecen la relación con Dios. El motivo es que han ido reduciendo a Dios a una idea, como si fuera simplemente el objeto de una teoría, según la epistemología que nace con el racionalismo moderno<sup>6</sup>. El juicio de Buber es matizado, en cuanto que remite a algunas corrientes del pensamiento europeo, por lo que cabría que otras líneas de pensamiento moderno no se hubieran convertido necesariamente en obstáculo para acceder al misterio de Dios<sup>7</sup>.

Pues bien, en lo que podemos considerar las corrientes dominantes de la modernidad, a las que se refiere Buber, lo que se interpone entre Dios y el hombre es una mentalidad que pretendería poder aferrar a Dios convirtiéndolo en una mera idea y que acabaría por negarlo si Dios, a pesar de todo, no se dejase aferrar en tal modo objetivante. En dicha forma de usar la razón, Buber destaca que Dios perdería su cualidad propia de ser un “Tú” eterno, quedando encerrado en un pensamiento –identificado mediante la fórmula “yo-eso”– que volvería cada vez más difícil hablar con Dios, recibir su palabra y responder a ella. Al perderse el carácter personal y misterioso del Tú divino –propio de la relación “yo-tú”–, la consiguiente reducción de Dios a una idea ya no puede evitar su progresivo empobrecimiento y, a la postre, su inutilidad para la vida concreta del hombre con sus preguntas y exigencias más radicales.

Según el diagnóstico de Buber, la verdadera dificultad para el acceso a Dios en las sociedades modernas sería de tipo epistemológico o, más ampliamente, espiritual, antes que de tipo cultural o moral, sin que por ello se deban perder de vista las consecuencias morales o culturales tan graves que se siguen de esta dificultad cognoscitiva. Dicho en otras palabras, si el hombre se concibe a sí mismo como proponen esas corrientes de la modernidad europea Dios pierde su capacidad de interpelar al hombre en cuanto tú personal y acaba por oscurecerse –provisionalmente según Buber, definitivamente según Nietzsche<sup>8</sup>–.

---

6 Cf. BUBER, *Eclipse*, 49 ss.

7 Cf. el diagnóstico de A. DEL NOCE, “L’idea di modernità”: AA. VV., *Modernità. Storia e valore di un’idea* (Morcelliana, Brescia 1982) 26-43.

8 *En passant* se puede señalar que algunos sociólogos de la religión distinguen entre la situación de la religión en Europa – donde podría tener vigencia la tesis de un oscurecimiento provisional o definitivo de Dios— y la de otras sociedades avanzadas de occidente como la estadounidense. Cf. J. CASANOVA, “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”: *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, 7 (Noviembre de 2007) 1-17.

No faltan quienes reprochan a Buber –con algún fundamento– el peligro de una comprensión subjetivista de la relación con Dios, que puede verse reducida a una experiencia sentimental de corte individualista<sup>9</sup>. Será necesario por tanto comprender la tarea del retorno de Dios a partir de bases no puramente subjetivas sino desde el conjunto de los datos de la realidad.

## 2. RETORNO DE LO RELIGIOSO Y SU VALOR PÚBLICO

El resultado social del planteamiento cognoscitivo y espiritual al que se refería Buber llega a ser lo que se denomina “proceso de secularización”. Parece innegable que este proceso desembocó, para amplias capas de la sociedad europea, en la efectiva dificultad para reconocer la existencia de Dios mediante el uso de la razón. No parece casual que en los países de raíces cristianas cuando un hombre culto abandonaba la tradición cristiana raramente conservase una actitud religiosa. Con más frecuencia, el abandono de la fe ha conducido directamente a posturas agnósticas o de ateísmo práctico. La “religiosidad natural”, que para la mentalidad ilustrada significaba la superación racional del cristianismo de la tradición, quedaba a su vez excluida de la razón en los ámbitos sociales secularizados. Tanto es así que se postulaba que si la religión podía pervivir en las sociedades plurales lo debía hacer al margen de la razón, entendida ésta como razón pública. ¿Cuáles son los rasgos contemporáneos de ese proceso, que equivaldría a la permanencia del eclipse?

Uno de sus estudiosos más acreditados, Charles Taylor, afirma que el núcleo de la secularización en las sociedades occidentales actuales, a diferencia de lo que ocurrió en otras épocas, no es tanto que se niegue formalmente la existencia de Dios, cuanto que en el contexto social la creencia en Dios es –y no puede ser más que– una opción entre otras. Ésta sería la condición insuperable de la *secular age*, también para los creyentes: todos se deben remitir a un “humanismo exclusivo” como marco común de referencia, de manera que cambia radicalmente el puesto de la religión en la sociedad<sup>10</sup>. La religión no es negada e incluso no es hostigada; es tolerada si acepta ese marco de refe-

9 Véase la crítica de S. Quinzio a Buber en SCOLA, *Eclissi*, 84.

10 Cf. C. TAYLOR, *A secular age* (HUP, Cambridge – London 2007) 1-22.

rencia, que la convierte en una especie de opción interior, puramente privada y ajena al ejercicio de la razón. Una posición similar a la de Taylor sería la de John Rawls, para el cual la religión no posee estrictamente el carácter de razón “pública” aunque reconozca que sus contribuciones no se pueden desconocer en el debate público<sup>11</sup>. En esta perspectiva, que sigue siendo mayoritaria tanto entre los especialistas como en los medios de comunicación, la religión no es excluida, dada su tozuda permanencia en todas las sociedades, pero debe mantenerse en el llamado “ámbito privado” como condición de posibilidad para su tolerancia.

Ahora bien, nuestros días nos reservan una sorpresa interesante: en el panorama cultural no nos encontramos tan sólo con instancias críticas frente a la religión, sino que algunos expertos comprueban que lo religioso se reafirma personal y socialmente. Desde finales de los años 90, sociólogos como José Casanova, Pierpaolo Donati o Sergio Belardinelli han mostrado que la sociedad occidental ya no es simplemente “secular” sino también “postsecular”. Estaríamos entrando en una sociedad que sí marca la diferencia entre el ámbito religioso y el profano pero que no asume la tesis del declive inexorable de lo religioso ni la de su necesaria privatización; más bien se sugiere lo contrario en cuanto que la religión reivindica un papel público en el mundo globalizado de la inmigración masiva, del multiculturalismo...<sup>12</sup>. Otros autores muestran que lo religioso ha retornado de hecho y se estudia tanto su lugar público en la sociedad como su contribución cognitiva<sup>13</sup>.

11 Citado por Benedicto XVI en: Discurso preparado por el Santo Padre Benedicto XVI para el Encuentro con la Universidad de Roma “La Sapienza” (17 de enero de 2008).

12 J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World* (UCP, Chicago 1994). P. DONATI, “Pensare la società civile come sfera pubblica religiosamente qualificata” en: C. VIGNA – S. ZAMAGNI, *Multiculturalismo e identità* (Vita e Pensiero, Milano 2002) 51-106. S. BELARDINELLI, “Identità religiosa, inclusione ed esclusione nell’epoca della globalizzazione”: *Annali di Sociologia* 16 (2006) 113-140.

13 Se pueden ver a modo de ejemplo, y con posturas diferentes entre sí: J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Surhkamp, Frankfurt 2002; R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht: Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne* (Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2007); U. BECK, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen* (Verlag der Weltreligionen, Frankfurt 2008); J. MICKLETHWAIT – A. WOOLDRIDGE, *God is back. How the Global Revival of Faith is changing the World*, Allen Lane, London 2009. J. BUTLER – J. HABERMAS – C. TAYLOR – C. WEST, *The Power of Religion in the Public Sphere* (Columbia U.P., New York 2011).

Para España se debe tener en cuenta V. PÉREZ-DÍAZ, *Monitoreo Religioso de España* (Fundación Bertelsmann, Madrid 2008). También entre nosotros se han multiplicado los libros dedicados al problema de Dios, no pocos para criticar su “reaparición” como tema de debate público, pero también otros para seguir dando testimonio razonado de su presencia social. Con el

Los especialistas dan por adquirido un “retorno de lo religioso”. La expresión es pertinente si nos limitamos a Europa porque en los demás lugares del globo la religión nunca “se ha ido” de la vida social, cultural y ética, al menos voluntariamente. Ahora bien, es un retorno que no está libre de equívocos y de ambigüedades, como se ha hecho notar desde la misma teología. Por un lado tenemos el peligro de una subjetivización extrema de la experiencia religiosa, que la convierte en una pura fuerza emotiva o sentimental, irracional y por tanto incapaz de contribuir eficazmente a la maduración personal y a la construcción social. Por otro lado tenemos la grave amenaza del fundamentalismo de distintas corrientes religiosas –el más extendido sin duda es el islamista—cuyo poder destructor no hay que enfatizar porque está a la vista de todos.

No nos podemos conformar con constatar el “retorno” de lo religioso, porque ni el subjetivismo religioso ni el fundamentalismo violento hacen presagiar nada bueno para nuestras sociedades. Es decisivo que la razón ayude a purificar estas formas aberrantes de la religiosidad humana. Y la solución que busca la compatibilidad entre la religión, la filosofía y la cultura al precio del relativismo posmoderno, diciendo “adiós a la verdad”, como ha sostenido repetidamente Gianni Vattimo<sup>14</sup>, ni hace justicia a la exigencia filosófica de conocer la verdad ni hace justicia a Dios.

### 3. ¿CÓMO CONOCER EL NOMBRE DE DIOS? LA CREACIÓN, EL HOMBRE, CRISTO

Si estamos entrando en un mundo “postsecular”, nuestra tarea ya no es la de una interminable justificación previa de la legitimidad de la pregunta por Dios en la sociedad occidental. Se trata más bien de expresar los rasgos esenciales de la fe cristiana, es decir de mostrar en acto la forma en que ese Dios se da, tal y como está sucediendo aquí y ahora, de acuerdo con el Evangelio.

---

precedente de J.A. Marina (*Dictamen sobre Dios* 2001), encontramos sólo en 2007 a Gustavo Bueno (*La fe del ateo*), Victoria Camps y Amelia Valcárcel (*Hablemos de Dios*), Alejandro Llano (*En busca de la trascendencia*) o Fernando Savater (*La vida eterna*) y en 2008 a Gustavo Bueno – Wael Farouq – André Glucksmann (*Dios salve la razón*) o en 2012 a Gabriel Elorriaga (*Sed de Dios*).

14 G. VATTIMO, *Adiós a la verdad* (Gedisa, Barcelona 2010).

Para afrontar la tarea debemos volver a las palabras de Buber: “Algo está pasando en lo profundo que no precisa aún de nombre...”. Parece estar aludiendo a una presencia de Dios oscuramente percibida, casi furtiva, como si se diera paradójicamente en la forma de una ausencia, como cuando las personas exclaman: “algo habrá”, pero no aciertan a describirlo mejor. Es un misterio ignoto y, por tanto, innominado, pero, en un cierto sentido, inexorable<sup>15</sup>. Con gran belleza evoca una experiencia análoga el premio Nobel Pär Lagerkvist: “Un desconocido es mi amigo, uno que no conozco... Por Él mi corazón está lleno de nostalgia... Porque Él no está cerca de mí, ¿Quizá porque no existe? ¿Quién eres Tú que llenas mi corazón con tu ausencia, que llenas la tierra con tu ausencia?”<sup>16</sup>. Los hombres de nuestro tiempo barruntan de modos diferentes ese carácter misterioso de lo real, cuyo significado a veces perciben como amigable, en el caso de Lagerkvist, y otras veces como amenazante. Una de sus expresiones más frecuentes es la insatisfacción, el anhelo de algo diferente a lo que se vive a diario, que se despierta precisamente en el contacto con lo real pero no queda saciado por la realidad tal y como se la conoce y se la trata<sup>17</sup>. A partir de esta primera modalidad elemental de reconocimiento bajo la forma de una “ausencia presente” caben ulteriores modos de llegar a presentir el carácter sagrado y, quizá, divino de una realidad que remite más allá de sí misma hacia “algo” desconocido, eventualmente hacia un “Alguien” indescifrable<sup>18</sup>.

A comienzos del siglo XXI la cuestión buberiana del eclipse y del retorno de Dios se puede transcribir así: ¿cómo se puede dar nombre ahora

---

15 Puede haber ciertas analogías con la tesis de Spaemann que se refiere a Dios como un antiguo rumor que no se puede acallar y que se refiere a un ser que no es parte del mundo sino su causa y origen, y del cual se pueden encontrar huellas y referencias en este mundo. Cf. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht*, cit.

16 P. LAGERKVIST, “El desconocido”. Una versión española se puede encontrar en la página web: <http://amediavoz.com/lagerkvist.htm>

17 Resultan muy llamativas las expresiones de búsqueda y de insatisfacción en muchas letras de la música de hoy: J. ALONSO, “¡Quiero vivir! El grito humano en el pop-rock actual” en: J. PRADES — E. TORAÑO (eds.), *La razón de la esperanza. Extensión Universitaria* (Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2010) 193-218.

18 Un ejemplo de este itinerario es el que propone X. ZUBIRI, “Introducción al problema de Dios”: *Naturaleza, Historia, Dios* (Editora Nacional, Madrid 1981) 341-360. Actualmente se concede su justo valor a la reflexión sobre Dios que pone el punto de partida en la experiencia religiosa o sentido religioso del hombre. Aunque no constituya todavía en sentido estricto una demostración de la existencia de Dios, la argumentación intelectual premetafísica es decisiva para anclar la demostración especulativa en la experiencia humana integral.

a eso que “sucede en lo profundo”, como se da nombre a ese “desconocido que es mi amigo”? ¿Se puede narrar una experiencia filosófica y religiosa de tal manera que se llegue a comunicar el nombre verdadero de Dios al hombre concreto de nuestros días?

La única posibilidad de “narrar” a Dios que cumpla con esas condiciones requiere escuchar lo que Él ha querido comunicarnos desvelando su nombre propio en una persona viva: Jesucristo. “A Dios nadie lo ha visto jamás: el Unigénito que está en el seno del Padre, nos lo ha dado a conocer” (Jn 1,18). La pregunta por Dios, y la respuesta que Él mismo ha querido ofrecer, se enmarca en el horizonte de un Dios que es *Logos* (Razón) y es *Caritas* (Amor). Es un Dios que se ha hecho como nosotros (*kénosis*) y ofrece a los hombres su mismo Ser que consiste en la Verdad y el Bien. No es un Dios “débil”, en el que la Verdad y el Amor se disocian, sino un Dios “amoroso” que sale a nuestro encuentro hoy en la historia con todo su poder para dar la vida, para restituirla a su grandeza y su dignidad injustamente atropellada, para elevar a los hombres a una plenitud inimaginada.

La presencia de este Dios en la historia no está asegurada por el esfuerzo de nuestras propias manos sino que sólo cabe reconocerla en la experiencia, por pura gracia: “Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y a los entendidos, y las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, porque así te ha parecido bien. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre; ni quién es el Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiere revelar” (Lc 10, 21-22).

Ahora bien, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que se puede conocer a Dios en la experiencia? Decimos que para dar nombre a Dios se debe partir de la realidad, ya que es en ella donde se encuentran los indicios o rasgos que nos lo atestiguan<sup>19</sup>. La primera gramática divina –casi como el “alfabeto” para poder deletrear el lenguaje divino— es la creación. En el conjunto de lo creado sin duda es el hombre el signo que nos habla de Dios con más elocuencia. Y, en la historia de la salvación, las palabras pronunciadas de muchas maneras culminaron en el Verbo de Dios que nos ha hablado personalmente en la plenitud de los tiempos. Veamos con suma brevedad cada uno de estos tres “alfabetos” para llegar a pronunciar el Nombre de Dios en la experiencia humana.

---

19 Se podrá superar de este modo el peligro de subjetivismo del “yo-tú” buberiano.



En efecto, por la Encarnación, el Hijo de Dios ha asumido la condición de criatura como modo para expresarse, para decir su Palabra a los hombres. Es necesario por tanto profundizar en esta gramática, en este lenguaje, el primero que ha usado Dios para que aprendamos su nombre: la creación. En el aprendizaje para llegar a leer la creación que nos habla de Dios nos iluminan los pasajes clásicos de la Sagrada Escritura (cf. Sab 13, 1-9 y Rom 1-2, a la luz de Jn 1,1-3.10; 1 Cor 8,6; Col 1,15-17; Heb 1,1-2.10). Y la teología y la espiritualidad cristiana de todas las épocas han sabido educar nuestra mirada sobre la belleza de la realidad creada que nos habla de Dios<sup>20</sup>. El primer paso para descifrar el nombre de esa realidad que está sucediendo en lo profundo es aprender a mirar lo creado, tal y como aparece, respetando su misterio.

Dado que el Hijo se ha hecho hombre, debemos aprender especialmente a interpretar la condición del hombre, que es *imago Dei* de una manera singular frente al resto de la creación (cf. Gen 1,26-27 a la luz de Rom 5, 14; 1 Cor 15, 45; 2 Cor 4,4). Cada vez que se reconoce al hombre en su plena dignidad espiritual, racional y libre, a través de las realizaciones de las culturas y civilizaciones de la historia, nos remite a su Creador. Cuanto más profunda es la vida humana, más fácil resulta ese reconocimiento, ya que, según uno de los aspectos de la muy repetida fórmula de san Ireneo: "*gloria enim Dei vivens homo, vita autem hominis visio Dei*"<sup>21</sup>. La mirada del creyente está atenta para reconocer la experiencia humana con sus rasgos más propios, porque ahí tenemos la siguiente forma con la que Dios se narra al hombre.

Estas dos dimensiones –la realidad creada y el hombre en ella– aparecen unidas en un encuentro indisoluble (entre lo real conocido y el yo que conoce) que constituye la experiencia elemental del hombre. A pesar de todos nuestros límites y pecados, que a veces oscurecen terriblemente la imagen del mundo y del hombre y llegan a hacer pensar en un "silencio de Dios", esta experiencia elemental no ha desaparecido y no ha dejado ni dejará nunca de reflejar al Creador. ¿Qué factores integran esta experiencia elemental? Dicho en términos muy sintéticos, se trata, en primer lugar, de lo real en su estructura epifánica que

---

20 Por limitarnos al medievo, recordemos la reflexión de San Buenaventura con su doctrina de los tres libros –el de la creación, el de la Escritura, el de Cristo–, o el *Cántico de las criaturas* de San Francisco de Asís o las poesías de Iacopone da Todi. Pero no podríamos olvidar, en plena cultura renacentista el *Cántico espiritual* de San Juan de la Cruz, hasta llegar a teólogos contemporáneos como Rahner y Balthasar.

21 IRENEO DE LYÓN, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7.

llena al hombre de estupor, de sorpresa y le remite más allá de lo que aparece, hasta el ser mismo y el Ser Subsistente personal (en un camino marcado por la “diferencia ontológica” y la analogía). Y, en segundo lugar, de la razón humana, inseparable del dinamismo del deseo y la libertad, en su capacidad transcendental de conocer y acoger lo real inteligible, hasta la unión afectiva. Aquí sería necesario recorrer paso a paso el camino de la razón y de la libertad que exploran la realidad, desde su aparecer (fenómeno) hasta el reconocimiento amoroso del Fundamento. Con ello habríamos puesto cabalmente los cimientos para dar una respuesta adecuada a la posición epistemológica que llevó al “eclipse” de Dios en la sociedad europea moderna.

Habíamos mencionado un tercer “lugar” privilegiado en el que reconocer dentro de la realidad de este mundo la presencia y manifestación de un Dios que es *Logos* y *Caritas*. Como ya sabía San Buenaventura, sólo gracias a este tercer “libro” se pueden descifrar el mundo y el hombre. “En muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo, al que ha nombrado heredero de todo, y por medio del cual ha realizado los siglos. Él es el reflejo de su gloria, impronta de su ser. Él sostiene el universo con su palabra poderosa” (Heb 1,1-3): en la plenitud de los tiempos, este Dios que ya había hablado de muchas maneras se ha manifestado a través de la humanidad del Hijo encarnado, en los misterios de su vida, pasión, muerte y resurrección. Él es personalmente el revelador del Nombre de Dios (cf. Mt 1,23) y quien se encuentra con Él puede decir que ha visto al Padre invisible (cf. Jn 14,9) y puede amarlo personalmente. El Fundamento de todas las cosas ha manifestado su nombre y se ha hecho presente en la historia de tal manera que la razón y la libertad pueden reconocerlo amorosamente, acogerlo y unirse a Él. Aquel que es la verdad y la consistencia de todo (cf. Col 1,17 y Jn 1,3) se presenta como un hombre que atrae por la autoridad de su palabra, por la bondad de su obrar, por su amor extremo a todos hasta el sacrificio en la Cruz. Por eso, seguirlo resulta, sorprendentemente, tan persuasivo y correspondiente con la experiencia elemental del hombre situado en la historia.

Mediante el don del Espíritu del Crucificado y Resucitado, la permanencia de este “alfabeto” para leer la Presencia de Dios en la historia está vinculada a su Cuerpo eclesial-eucarístico. Dada la condición histórica en la que nos encontramos los hombres, sacudidos por la experiencia del mal, a veces tan terrible, me limito a señalar tres rasgos inconfundibles de la presencia de

Dios en la historia, por medio de su Espíritu que vivifica la Iglesia, con un significado redentor: el *agape*, el perdón y la unidad. Allí donde los cristianos viven el amor gratuito hacia otros, donde resplandece el perdón y, aun más, donde se experimenta la misericordia, no “queda más remedio” que pensar en un *Deus Caritas*, porque para nosotros se trata de realidades simplemente imposibles. Pensemos especialmente en la unidad, que es el gran objetivo de todas las utopías y revoluciones, y que siempre acaba alejándose de los hombres, divididos al final en nombre de la unidad. Por eso la unidad de los cristianos tiene tanta importancia para reflejar la presencia buena de Dios en el mundo y las rupturas de su unidad no sólo han dañado a la Iglesia sino que han hecho mucho daño a los hombres que quieren/necesitan poder leer el Nombre de Dios en la historia.

#### 4. EL DIOS CRISTIANO: SUS IMPLICACIONES PARA EL HOMBRE

Aunque deberíamos ahondar en la descripción de estos “lugares” de la realidad en los que el Dios vivo habla a los hombres de nuestro tiempo, quizá sea mejor concluir esta breve intervención indicando algunas implicaciones para la vida humana que se siguen de la “narración” del Dios cristiano. En esta sociedad nuestra, algunos creemos que Jesucristo es el Hijo de Dios y por tanto que Dios es Uno en tres personas y otros no lo creen en absoluto, quizá algunos lo aceptan pero con dudas. Con lo que expongo a continuación no pretendo convencer a nadie de que Dios es como dice la revelación cristiana, en el sentido de “demostrarlo” con puros argumentos de razón. Ya santo Tomás nos previno sabiamente contra esa tentación que sólo puede confirmar al “adversario” en su rechazo de la revelación<sup>22</sup>. Pero sí pretendo argumentar que la fe trinitaria tiene implicaciones sumamente razonables para el hombre de todas las épocas.

Todos comprendemos que afirmar el misterio de la Trinidad es difícil. Aun más, los medievales decían del misterio de Dios: “*rationaliter comprehendit incomprehensibile esse*”<sup>23</sup>. Pero ha habido autores muy relevantes que han sostenido que, además de difícil, el misterio trinitario es inútil y no sirve

---

22 Cf. Contra Gentiles I,9,4.

23 S. ANSELMO, *Monologion*, 64.

para nada en la vida de los hombres, excepto para añadirles complicaciones perjudiciales a efectos de llevar una recta vida moral<sup>24</sup>. Lo que intento sostener, por el contrario, es que si Dios es Uno y Trino, y por tanto es a la vez la Verdad y el Amor, se sigue la máxima “utilidad” para la vida personal y social. Enuncio tres implicaciones muy interesantes para la vida humana *si* Dios es así. Supuesto que Dios es Uno y Trino, en esa hipótesis, ¿qué consecuencias benéficas se siguen para nosotros?<sup>25</sup>.

Como el único Dios vive en Tres personas, a su luz comprendemos que el fundamento del carácter positivo del otro se encuentra en Dios mismo. Dios no es Uno solitario, sino que en Dios hay eternamente uno y otro (el Padre es otro respecto al Hijo y viceversa...). El otro es un bien, tan divino como el uno. Por eso, a la luz de la vida trinitaria conocida por medio de Jesucristo, se puede descubrir que el otro es uno conmigo en la vida social, no somos nunca tan “distintos” que no podamos reconocernos en unidad. Y a la vez no necesitamos ser todos “idénticos” sino que existe el espacio para valorar críticamente la diversidad. Ambos aspectos unidad y distinción son igualmente legítimos en Dios.

En segundo lugar, si caemos en la cuenta de que en la vida intradivina el Padre es el principio que entrega todo y el Hijo es el que recibe todo, en la unidad del Espíritu, entonces comprenderemos que la receptividad, el acoger, el dejarse hacer, no son puros síntomas de debilidad, en un mundo cuyo símbolo parece ser la potencia, el poder, la autoafirmación a toda costa... sino que en el Dios Trino tan divina como la potencia es la receptividad, la acogida eterna del otro, y el dejarse hacer por el otro, junto con el otro.

En tercer lugar, Dios Trino ha creado el mundo y el Hijo se ha encarnado en la historia humana, de ahí que podamos afirmar que el tiempo y el espacio tienen un valor indudablemente positivo: no son una pura imperfección o un límite debido a una caída y mucho menos la apariencia de la nada, sino que son las condiciones finitas en las que ya participamos de lo eterno. A partir de esta comprensión del valor positivo del tiempo y el espacio se hace posible conciliar dos experiencias profundamente humanas, y que en la filosofía aparecen casi siempre contrapuestas, como son la del ser y la del devenir<sup>26</sup>. No

---

24 Con el precedente del unitarianismo sociniano, encontramos esta objeción en Lessing y Kant, y posteriormente en Goethe.

Y algo similar subyace en la resistencia de Rousseau a aceptar la mediación testimonial de la revelación cristiana.

25 Cf. HANS URS VON BALTHASAR, *Teodramática* (vol. 5: *El último acto*), (Encuentro, Madrid 1997) 61-96.

26 Por eso resulta tan interesante la reflexión filosófica de Edith Stein. Esta fenomenóloga se acerca al misterio del ser y el

es de extrañar que los misterios centrales de la fe cristiana toquen precisamente aspectos tan ligados al tiempo y al espacio, al devenir, como son la corporalidad y, en ella, la enfermedad, el dolor y la muerte, para poder rescatarlas e iluminarlas con un significado eterno, como sucede en la Encarnación, la Crucifixión, la Resurrección.

## 5. DAR TESTIMONIO DE LA VERDAD

A modo de conclusión, recordamos que el Dios cristiano es un Dios de amor (*Caritas*) y de verdad (*Logos*) pero no es un Dios “débil” al estilo de la postmodernidad. Su forma de comunicarnos la Verdad es el testimonio. Dar testimonio es la provocación que la Verdad amorosa dirige a la razón y la libertad humana, para que libremente tome postura a favor o en contra de su pretensión, y se desvele así lo que se oculta en lo profundo de los corazones (cf. Lc 2, 35). La salida del eclipse que Buber presagiaba sucederá a través del testimonio de los cristianos, siguiendo los pasos del Hijo que ha venido para servir y dar su vida en rescate por muchos (cf. Mc 10,45). En efecto, Jesús es el testigo fiel (Ap 1,5), que ha venido para dar testimonio de la verdad ante todos los hombres y ante el poder (cf. Jn 18,37), hasta entregar la vida en la Cruz. El Padre dio testimonio de que la pretensión de su Hijo era verdadera resucitándolo de entre los muertos por el poder del Espíritu (cf. Hch 2,32; 5,30-32; 13,30-33; Rom 1,4; Heb 2,3-4). Así se hace posible que nosotros podamos igualmente proponer hoy una verdad testimoniada, sirviendo cotidianamente al otro y, si llegase el caso y así lo dispusiera la gracia de Dios, entregando la vida de modo definitivo. De este modo culmina la “gramática” con la que el Verbo de Dios sigue hablando a los hombres de nuestro tiempo.

---

devenir, tal y como se atestigua inmediatamente en el ser propio de cada uno, en su propio estar siendo, donde sólo la actualidad presente del ser permite entender el ser y a la vez el no ser (ya pasado) o todavía no siendo (futuro). Cf. E. STEIN, *Ser finito y ser eterno (Obras Completas, t. III: Escritos filosóficos)*, (Editorial Monte Carmelo, Vitoria – Madrid - Burgos 2007) 648 ss.

