

SOBRE EL *DEUS ABSCONDITUS* Y LA RELIGIÓN SOCIAL

Por JOSÉ A. GÓMEZ MARÍN

Recojo hoy en estas páginas mi propia experiencia personal, mi reflexión individual (aunque ninguna reflexión deje de ser “social”, empezando por su lenguaje, pero disimúlenme ese detalle) sobre el hecho y el misterio de la Religión, que yo creo que resulta inabordable si antes no hilamos fino las diferencias que existen entre la experiencia religiosa propiamente dicha y ese otro fenómeno, frecuentemente desgarrador, en ocasiones plácido, que es la indagación que, como individuos, cada cual —supongo que no todos— hace de Dios.

Partamos de que el origen del concepto de Dios es una cosa y el de la Religión otra muy distinta. Aquel procede o estriba en esa búsqueda personal —individual, insisto, y me temo que intransferible— que el Hombre viene realizando desde siempre, mientras que ésta constituye ya un sistema organizado de creencias y ritos, basado en un mitologema complejo, y normalmente acompañado de una moral, es decir, en definitiva, en una institución social, en un hecho colectivo, vinculado a una comunidad, a su experiencia histórica, a su imaginario y a su lenguaje. Empezaré, por tanto, por contarles con brevedad, al hilo de mis lecturas de la Biblia, cómo veo yo aquella búsqueda y cómo entiendo esta construcción social.

EL *DEUS ABSCONDITUS*

Hay, sin duda, “*esprits forts*”, como dicen con cierta pretensión los ilustrados, que prescinden enteramente de Dios. No

lo buscan, no se interesan por él, no lo echan de menos. Hay otros muchos —y no sólo entre los “*esprits faibles*”, quede claro— a los que les ocurre lo contrario. Pero esa vieja propensión da lugar a que sea posible, me parece a mí, casi sistematizar semejante lucha —que ésa sí que es prometeica y no la del fuego—, o al menos tipificar las actitudes del Hombre que busca y las imaginarias o reales respuestas que recibe. Y lo intentaré, sumariamente, ateniéndome a la Biblia, como es natural, pues mi experiencia se basa en ella, mientras que mi conocimiento de otros Libros o doctrinas, y presumo que también el de muchos de ustedes, es incomparablemente menos preciso y cercano.

La primera constatación del “homo religiosus” es que Dios se esconde. “Verdaderamente eras un Dios escondido”, exclamará Isaías. Hay que buscarlo, sí, en consecuencia, pero además, contando con que el Buscado se esconde, con que rehúye el mismo contacto que se supone que reclama. Es el “*Deus absconditus*”, el Ser trascendente dueño no sólo de la Creación sino de su propio secreto. Ah, pero el Hombre insiste y, en consecuencia, se produce un efecto mítico trascendental y ese efecto no es sino la conciencia de la “respuesta de Dios”. Los hombres buscan a Dios, lo llaman —las llamadas del Psalmista, por ejemplo, son conmovedoras— y Dios “responde”, al parecer, y lo hace de manera que incluso podrían catalogarse sus modos de responder.

LA VOZ DE DIOS

Para empezar Dios habla directamente cuando quiere, conversa incluso, por así decirlo, con el fiel que lo busca o que se le entrega. Así inaugura la Biblia, en Génesis, el episodio del Paraíso, con ese “¿Dónde estás?” impresionante y paradójico, que nos orienta sobre el antropomorfismo que aún domina esa relación espiritual. Hace siglos que Hume señaló esa “tendencia natural” del Hombre al antropomorfismo, a ver en las cosas su propia imagen o verse a sí mismo, en el sentido de Protágoras, como la medida de todo lo real, la idea clásica de “*homeomensura*”, “*pantón crematón*”. Y Dios es una cosa más que navega en esa exterioridad, un concepto que debe encajar en nuestra propia autoimagen.

Pero desde el principio nos acecha la paradoja. Dios omnisciente, por otra parte, no sabe dónde está o se esconde un Adán avergonzado. Está claro que en este momento mítico el Hombre concibe a Dios dentro de su propio ámbito y, en consecuencia, sujeto a sus propias limitaciones: al parecer, Dios no es tan omnisciente como para descubrir a Adán. Pero habla, llama al Hombre, nótese esto. Y éste le responde sumiso, como demuestra en el conmovedor diálogo, el miedo de Adán, la defensa de Eva y la condena inmisericorde de ambos. Raro Dios omnisciente que no ve al hombre huido. Sólo mucho más tarde —en el Nuevo Testamento la visión de Dios es afirmada de modo tajante— cobrará esa visión absoluta que ya los propios patriarcas y los profetas saben que es infalible. Pablo especificará en la “Carta a los Hebreos” que “todo está desnudo y vulnerable a sus ojos” (Heb. 4,13). Pero, insisto, ya en otro “Testamento”, ya en otra “Palabra”. La terrible mirada de Dios —ese apasionante tema literario— también gana acuidad con el tiempo. El invento de la noción de “conciencia” —gran instrumento de control social en manos de la Religión y, por lo demás, también del Poder— evolucionará paralelo a aquella.

Dios le habla a Caín, tan misterioso personaje, en Gn. 4, 7 y s.s., para afearle su andar cabizbajo, tan explicable, desde luego, tras la arbitraria preterición de Dios en relación con su hermano. De nuevo es un diálogo normal, inserto en la perspectiva antropomórfica, sólo que en él se escucha exclusivamente la voz sin rostro del que habla para avisar, por segunda vez, de la presencia del pecado —el tabú—. En ese diálogo cabe hasta la insolencia de Caín —“¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?”, pregunta que no necesita respuesta, pues Dios vuelve a hablar sin pausa para condenarle (Gn. 4,9) y luego para protegerle con su enigmática alianza: “El que mate a Caín lo pagará siete veces” (Gn. 4,15). Pero también este diálogo comienza con el despiste de un Dios que “busca” a su vez como si no fuera omnisciente, cuando pregunta “¿Dónde está Abel, tu hermano”? (Gn. 4,9). Hay que insistir en ello: el Hombre busca a un Dios al que conoce en su propio plano: sólo los diferencia el Poder de ese Dios Vigilante que imaginará eternamente la propia conciencia del Hombre.

Dios habla a Noé, también coloquialmente, para reconocer su fracaso: “Borraré de la superficie de la Tierra al Hombre que he creado” (Gn. 6,7), que ya no vivirá 120 años, como se prometía cuatro versículos más arriba. Dios habla a Noé y a sus hijos (para maldecirlos) pero Noé no habla, sólo escucha y obedece. Figura del Elegido, bastante tiene con escuchar y obedecer. Es la primera vez que Dios habla sin esperar respuesta, es decir, que el Hombre escucha silencioso. No era para menos, dadas las circunstancias.

Pero sin duda donde la voz de Dios resuena más imponente es en sus diálogos con Abraham. A este patriarca Dios le habla para consagrar el Pueblo Elegido (Gn. 12,1), para orientarlo como Dios Providente (Gn.13,14), dueño del mundo y el destino, para darle el país. Abraham habla con Dios pero en una visión y, tras un dilatado diálogo, lleno de preguntas y respuestas, Dios le otorga definitivamente su tierra: “A tus descendientes les daré esta tierra desde el río de Egipto al Éufrates” (Gn.15,15). Aunque para “humano” el largo diálogo entre Dios y Abraham sobre la condena de Sodoma y Gomorra (Gn. 18,16 y s.s.). “Que no se enfade mi Señor si sigo hablando”, llega a decir el patriarca (Gn.18,30). Es un diálogo a la estricta medida del Hombre, a pesar de la distancia que lo separa de su interlocutor. Pero fijémonos en el gran episodio de esta historia.

Abraham reza y Dios le oye y concede lo pedido en el episodio de Abimelec (Gn. 20,17), al que también le habla Dios, esta vez en sueños (Gn. 20,3). Pero nada comparable a la historia del sacrificio de Isaac (Gn. 22 y s.s.). Aquí es donde aparece la fórmula más impresionante de la fe humana, la fórmula “Aquí estoy”. Dios –un Dios siempre a la medida de la imaginación antropomórfica-- llama terminantemente al patriarca: “¡Abraham!”. Y éste le responde “Aquí me tienes” (Gn. 22,1). Es la fórmula de obediencia absoluta, de la plena disposición, que evidencia una fe ya granada, sin fisuras, ante el apasionante misterio del Dios Escondido pero que habla, discute, ordena, provee y hasta exige sacrificios tan descomunales como éste que implica un parricidio sobre el hijo único (Gn. 22,2). Auerbach tiene escritas sobre este episodio unas páginas excepcionales en su libro *Mímesis*, y no será preciso recordar las que Kierkegaard escribió en *Temor*

y *Temblor*, de tan larga sombra en el pensamiento europeo, en especial en el existencialista.

El Hombre, más que buscar a Dios, lo ha encontrado ya, y vive instalado en la conciencia de su dependencia radical de Él, que no tiene límites en su voluntad, porque la capacidad del Hombre no abarca su entendimiento, sino sólo su voluntad. Más conminatoriamente, cuando el padre levanta la mano parricida, Dios clama para detenerle con una nueva fórmula, la repetición del nombre: “¡Abraham, Abraham!” (G. 22,11), que después se repetirá tantas veces, y que todavía “humaniza” más esa relación. Por decirlo a la manera de Rudolph Otto, el “*mysterium tremendum*” se confunde con el “*mysterium fascinans*”, y el Hombre responde con naturalidad cotidiana: “Aquí estoy” (ibídem).

Naturalmente, eludo de propósito cualquier enfoque doctrinal que presumo, además, conocido por cualquiera que disponga de más instrumentos conceptuales que yo para acercarse al problema de la teodicea. Yo solamente trato de rondar la cuestión tal como la encontramos en el texto viejo de nuestra Cultura, que me parece que es, aunque algo desvaído seguramente, como aparece también hoy en la mente del Hombre que busca a Dios, en el intento de explicar el origen y no tener que asumir sin mayor esperanza la función soteriológica que a Dios atribuye la intuición humana. Mucho se ha hablado, además, últimamente, sobre el fracaso de las teodiceas, de su imposibilidad y hasta de lo que Juan Antonio Estrada llama en un espléndido ensayo, la irrupción de las antropodiceas. Yo estoy hablando solamente del origen de la idea que el Hombre se hace de Dios, del resultado de esa búsqueda humana de la Trascendencia--¡y cuánto hay de materia prefilosófica en esa actitud ancestral!—, del viejo y eterno método que no es otro que la introspección disfrazada de indagatoria abierta.

EL INNOMBRABLE SIN ROSTRO

Dios es un misterio “*tremendum*”, también “*fascinans*”. Y el Hombre lo ha sabido y asumido siempre a pesar de estas “confianzas” míticas. Es, para empezar, un ente sin nombre siquiera, o mejor, un ente que se niega a ser nombrado. Recuérdese

el hermoso mito de la Zarza Ardiente (Ex. 3,4), en el que, tras la confirmación de la doble llamada –“¡Moisés, Moisés!”—resuena renovada la respuesta de Abraham: “Aquí estoy” (Ex.3,4). De nuevo el diálogo cotidiano, familiar por momentos, pero el diálogo misterioso aún inscrito en el “mysterium tremendum” porque ese hablante no tiene nombre. La célebre fórmula elusiva con que Dios se identifica, tras confirmar la tradición (“Yo soy el Dios de tus padres”, etc. Ex.3,6), ha quedado como testimonio de la radical distancia que separa a Dios del Hombre –fuera de los supuestos soteriológicos, por ejemplo, del enfoque cristiano--, pues la fórmula “Soy el que soy” o “Yo soy” (Ex.3,14) no constituye otra cosa, al margen de voluntarismos metafísicos, que la radical negativa a identificarse. Hace poco ha escrito sobre este asunto García Gibert cosas interesantes y hace mucho ya advirtió Paul Ricoeur sobre el carácter “irónico” de esa autodefinición que Fromm califica de “nombre paradójico”. Pero a mí ha de bastarme ahora con constatar que, en la búsqueda de Dios, el Hombre encuentra a un Ser anónimo y, encima, sin rostro.

Los Salmos ruegan con frecuencia a Dios que se manifieste, que muestre su rostro, es decir, el Hombre pide esa garantía suprema que es el conocimiento personal –ni siquiera haría falta que fuera sensorial—de lo que está rodeado de misterio. Pero en este mismo episodio bellísimo en el que el propio Abraham se siente invadido por el miedo –“Mysterium tremendum” al cabo, (Ex.4,10 y s.s.)--, hay más adelante una escena de subido lirismo: aquella en que Dios le niega a Moisés ese rostro, y le dice, además, que pierda toda esperanza porque nunca ha de verlo: “podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás” (Ex. 33,23). ¡La espalda de Dios! Se ha dicho que esa imagen es metáfora de la persecución agónica por parte del Hombre de la idea de Dios, idea que se escapará siempre, en última instancia, permitiéndole tan sólo ver esa espalda testimonial y huidiza. Ya en el prólogo del Tercer Evangelio, Juan constata radicalmente: “A Dios nadie lo ha visto jamás. Es el Hijo único, que es Dios y está al lado del Padre, quien lo ha explicado” (Jn. I, 18), enunciado en línea con al anterior de Lucas, en el que se afirma la revelación como único medio de conocimiento: “Quién es el Hijo lo sabe sólo el Padre; quién es el Padre lo sabe sólo el Hijo y aquel a quien el Hijo se

lo quiera revelar” (Lc. 10, 22). Ese conocimiento, la fe, en última instancia, es un asunto místico.

El asunto ha sido visto en profundidad por Erich Fromm, para quien ese Dios buscado, ese concepto, es invento judío, una genialidad de la “teología negativa” de un pueblo elegido que cree haber recibido de Dios la consigna principal de negar la competencia de los ídolos. También por Max Weber en su colosal estudio. Yahvé no quiere ídolos. Lo dice por boca de los profetas, de Hababuc, de Isaías (en especial 41, 6-7), se queja por boca de Jeremías: “Los ritos de esos pueblos son falsos: corta un leño en el bosque, lo trabaja el artifice con la gubia, lo adorna de oro y plata... Son espantapájaros de melonar...” (10, 3 y ss.). ¿Un becerro de oro? No, lo que el Hombre (Israel) recibe de Dios es el encargo de anular esos pródromos de la fe humana y sustituirlos con un concepto dotado de “vocación universalista”, instalado ya el que busca en la perspectiva de lo que en teología recibe el nombre de “plan de Dios”. Y así será, en tanto esa vocación no ceda ante el modelo icónico que le propone la cultura mediterránea clásica, greco-latina, y vuelva a cierto iconismo idólatrico, basado ahora en la piedad deducida del mitologema vigente. Por lo demás, no hace falta recordar que permanezco voluntariamente en el ámbito bíblico sin ignorar las advertencias de Max Weber sobre la estrecha dependencia funcional entre esa idea universalista de Dios genialmente descubierta por el judaísmo y los intereses de lo que él llama la “confederación israelita”. Por su parte, Fromm, hablando de este Dios bíblico que nos es más próximo, sostuvo que lo revolucionario que hay en Él es que se revela a sí mismo como “Dios de la Historia” y no como “Dios de la Naturaleza”. Y desde ese momento —desde el momento de su historicación— ya no es posible representarlo materialmente por imagen alguna. Ése es el fundamento último, con frecuencia no consciente, del rechazo iconoclasta, por ejemplo en el mundo protestante como antes en el hebreo o en el islámico. No tengo espacio para asomarme siquiera a esta tesis que será clave para explicarnos la relación “religiosa” del Hombre primitivo y su postura en las religiones ajenas al monoteísmo o incluso en ellas, un asunto estudiado por James, Redfield o Godfrey Linehardt, por no hablar del clásico y delicioso estudio de Lévy-Bruhl, “El

alma primitiva”. Pero ésa es ya harina de otro costal muy diferente. Volvamos ahora a la idea de que el Dios de la Alianza, el Dios providente, el Dios de la Tierra Prometida (Ex. 33 y s.s.), el Dios del Tiempo (que hasta propone su calendario, Ex.12,1 y s.s.), el Dios que extrema tanto el “trato personal” que llega a decirle al Hombre “gozas de mi favor y te trato personalmente” (Ex. 33,17), se niega, en fin, a mostrar su rostro y a revelar su nombre. La Fe no será ya nunca una empresa fácil, el esfuerzo del Hombre depende de sí mismo y Dios parece complacerse en un juego de rol en el que si da pistas, no facilita soluciones.

EL SILENCIO DE DIOS

Claro que Dios no responde siempre al Hombre. Calla a veces, aparte de que puede hablar de modo enigmático. Hay para mí, entre tantas otras, dos figuras emocionantes en este sentido. La de Samuel, al que Dios llama por tres veces en la famosa escena nocturna de su vocación, sin hacerse reconocer hasta que, al fin, el futuro profeta –tras repetir la fórmula tradicional, “Aquí estoy”-- emplea otra fórmula trémula de entrega y disposición plena: “Habla, Señor, que tu siervo escucha”, aconsejada también por el sacerdote. Y la del rey Saúl, trágica figura incomprensible del siervo preterido de Dios, trasunto de ese “silencio de Dios” que tantos hombres han conocido, devoto fidelísimo y creyente acérrimo, al que Dios le niega la palabra. Saúl no entenderá nada de su destino: ni el por qué de su elección real, ni la dureza de Dios, ni la sequedad de su mentor, Samuel, ni la “fortuna” de David, el bienamado, al que todo lo que se le tuerce a Saúl, le sale derecho. Es emocionante ver a Saúl creer hasta en la hora de su despótica muerte --o antes, cuando recurre a la nigromante de Endor violando su propia interdicción, desesperado, en busca del espectro de Samuel--, siempre a la escucha, siempre cumplidor, nunca, jamás respondido. El silencio de Dios es hermético a veces, aunque el Hombre crea que hay épocas más propicias para su palabra. Hablando de la niñez de Samuel, precisamente, dice el texto que “la palabra del Señor era rara en aquel tiempo” (Sm. I, 3, 2) pero, en grave contraste, la fe era portentosa. ¿Qué decir de ese sacerdote Elí, al que Samuel servía de monaguillo,

sumiso hasta la tragedia, escuchando con resignación suprema cuando Samuel le anuncia su muerte y el exterminio de su gente, para oírle decir : “¡Es el Señor! Que haga lo que la parezca bien” (Sm. I, 3,18)?

EL DIOS ELUSIVO DE JOB

Yo creo que la razón por la que el de Job ha sido, probablemente, el libro que más reflexión ha suscitado, no es otra que la aplastante “densidad” que el silencio de Dios adquiere en sus páginas. No puedo detenerme ahora en la desconcertante historia del bien conocido caso sino para resaltar el modo extremo en que el siervo Job —incluso cuando roza o sucumbe a la desesperación— soporta esa mudez de Dios y, sobre todo, para aludir al extraordinario recurso elusivo, tantas veces comentado, con que, al fin, Dios habla al sufriente. Ni siquiera la odisea de Job consigue que Dios se manifieste en su causa si no es como la voz sagrada que evoca su propia superioridad y magnificencia invocando la grandeza de la Creación. En el drama de Job, el Siervo representa a la humanidad doliente que, como han escrito Juan Mateos y Alonso Schökel, “busca audazmente a Dios”, mientras que Éste zanja el inhumano drama con preguntas y respuestas dirigidas al propio Job “para encaminarlo hacia el misterio de Dios”. Personalmente creo que en estas páginas alcanza su cénit esa lucha prometeica del hombre, y su clímax el soberano silencio de la divinidad. Ese Dios elusivo apunta hacia el carácter gratuito de la Fe y, de modo misteriosamente equívoco, parece cerrarle al ser humano cualquier otro acceso al conocimiento trascendente.

LA VOZ PRESTADA DE DIOS: ÁNGELES, APARICIONES Y SUEÑOS

En fin, no hemos de olvidar que Dios puede relacionarse con el hombre a través de enviados (eso quiere decir ángel), en escenas tan pavorosas como la pesadilla de Jacob, su lucha con el ángel hasta la aurora (Gn.32,26 y s.s.), cuando es rebautizado como Israel (ibídem, 29, y también en Gn. 35,10). Dejemos a un lado la voz angélica en el Nuevo Testamento donde se deja oír

junto a la propia voz del Padre, para fijarnos en incidentes más literarios. La pelea de Jacob, en este sentido, es significativa: significa, a mi modo de ver, una expresión proyectiva de la fuerza de la voluntad de cara a la Fe: no se consigue encontrar a Dios sin lucha: “No te soltaré —dice al Ángel— hasta que me bendigas” (ibídem). A cambio Dios es familiar con él, le habla con frecuencia, le proporciona sueños o visiones, como la hermosísima de la escala (Gn.28,12) en cuya cúspide se encuentra Dios. Lo ve, pues, pero en sueños, mas queda convencido: “Realmente —dice al despertar— Dios está en este lugar y no lo sabía” (ibídem). Y ello porque ver la cara de Dios es peligroso. Jacob exclama tras el episodio de Penuel, concluida la pelea citada, como aterrado: “¡He visto a Dios cara a cara y he quedado vivo!” (Gn. loc.cit). Es la fuerza del “tabú”, la prohibición de ver la cara de Dios (que está en el origen de toda iconoclastia) junto a la prohibición de pronunciar su nombre. El Hombre fracasa en su búsqueda de Dios o lo halla dentro de sí mismo (en el subconsciente, mientras sueña, por ejemplo), habla con Él, hasta puede discutirle o resistirse a sus órdenes, pero no nombrarlo ni verlo. Y le pide con fuerza que rompa su propósito y se deje ver: “Déjame ver tu rostro” repiten los Salmos (p.e., Sal. 44). Mas la conquista de la voluntad es, al cabo, siempre magra: un concepto, una idea, manifiesta en una voz mística, que, encima, se niega a identificarse y a dejarse ver. La búsqueda de Dios es un fenómeno psíquico que se produce en fase bastante avanzada de la evolución histórica. Antes de esas fases, mientras el Hombre está tan ceñido a la Naturaleza, en tanto es más “naturaleza” que “historia”, carece de sentido esta búsqueda individual: el individuo se encuentra a sí mismo en el conjunto (clan, tribu, horda acaso) ya pertrechado de su impedimenta cultural, que incluye la noción de trascendencia, es posible que alguna prefiguración divina, una idea, una imagen, un nombre, y en función de ello asume “colectivamente” esa realidad que lo desborda y supera, que lo determina incluso, sin margen para su libertad. Volveremos luego sobre esto. Ahora nuestro asunto es otro: el Hombre busca a un Dios inteligible, a un ser superior que ya no sea entrevisto en formas concretas (zoomorfismo, totemismo), sino que, en el fondo y en última instancia, comparta con él cierta homogeneidad esencial.

El primitivo sólo teme; su sucesor civilizado (aunque sea en grado precario), espera.

DIOS JUEGA AL EQUÍVOCO

Y el colmo es ver a Dios complaciéndose, aparentemente, en confundir al fiel, como hace en la historia arquetípica de Balaán, sobre la que prefiero no recordar las hilarantes aunque irrespetuosas páginas que escribió Leszek Kolakowski. Balaán recibió una orden de Dios, de palabra, la orden de ponerse en camino junto a los jefes de Moab (Nm. 22, 20) pero luego se vio interrumpido en su viaje por un ángel invisible plantado por Dios ante su burra, razón por la que apaleó al animal por tres veces. Pero “el Señor abrió la boca a la borrica” –dice el texto-- y ésta habló a su dueño (Nm. 22, 28) descubriéndole el prodigio y permitiéndole ver al ángel. Y Balaán, ajeno al absurdo de la situación y a la argumentación sofisticada del ángel, contestó sencillamente: “He pecado porque no sabía que estabas en el camino” (Nm.22,34). ¿Se puede entender esta sumisión del Hombre, esta fortaleza de la fe –recuérdese la conformidad de Elí--, esta conformidad con los más absurdos y dañinos equívocos sin postular que esa fe es poderosísima, que el Hombre vive “seguro” en esa relación con un Dios lejano, innombrable, invisible, arbitrario y hasta incomprensiblemente juguetón?

Salomón dice en el libro Primero de los Reyes (1 Re. 3, 9) una frase que es una oración tan elevada como clarificadora. Esta: “Enséñame a escuchar”. Y la dice en respuesta a una oferta que en sueños le hizo Dios: “Pídeme lo que quieras”, una oferta característica del folclorismo oriental pero no sólo de éste. “Enséñame a escuchar”: quizá no es posible expresar con más rigor y vehemencia la ansiedad del Hombre que busca a Dios, el hambre de trascendencia. Ni de clarear, en consecuencia, el carácter humano de esta búsqueda, su naturaleza proyectiva. Y su humildad, por descontado.

Dios es un hallazgo del Hombre, pero no un hallazgo casual sino el fruto de una pesquisa intensa y, a veces, paciente. Eso explicaría el antropomorfismo en general y el lado humano, oscuro, de esa divinidad que parece complacerse con el equívoco,

que elige arbitrariamente, que ordena violencias crudelísimas, que legisla con un primitivismo feroz. Pero estamos hablando del concepto de Dios, de su origen, de su desarrollo. El origen y desarrollo de la Religión es otra cosa y de ello vamos a ocuparnos ahora más sucintamente, porque ése es tema clásico al alcance de cualquiera en cualquier manual.

Naturalmente no me entretendré en las teorías sobre el origen de la Religión. Hay en todas ellas, en cualquier caso, un altísimo grado de arbitrariedad a la hora de formular hipótesis. Me intereso ahora sólo por el objeto que buscamos, que no es otro que la aparición de la Religión en nuestro horizonte mental. Para el resto, la discusión está servida en Frazer, Eliade, Weber, Marx o los funcionalistas, sin contar a los teóricos negativos y a otros ya mencionados. ¿Qué es Religión, para empezar? Pues abreviemos, si me lo permiten, proponiendo que no es sino un sistema de creencias deducido de un mitologema, en torno al cual se ha articulado un código de actitudes y desde el que se propone una Moral.

O sea, que si antes hablábamos de la búsqueda individual de la trascendencia, ahora hablamos de la inserción del Hombre en un hecho colectivo, “social”, en cierto modo coercitivo y estrechamente vinculado a la función integradora del grupo. A Dios “se le busca”, en la Religión “se está”. La búsqueda de Dios es personal —como sus consecuencias—, mientras que el hallazgo de la Religión es social. Miremos con Eliade el horizonte lejano de la primitiva “religión de los muertos” o con los teólogos de la liberación hacia la futura religión, secularizada a medias, que vuelve al Hombre, da lo mismo. El Hombre nace en un nicho cultural en el que la Religión vertebraba la moral social, y la acepta o rechaza —eso es indiferente a nuestro propósito— como un valor colectivo. Hay una distancia abismal entre el Dios de Moisés y el Dios de Lutero como hay una continuidad esencial entre el Dios de Lutero y el de Kant. Y sin embargo, es el mismo Dios que le niega a Moisés su nombre y su rostro quien le detalla la Religión que ha de imponer al pueblo. Dios está en el Monte Santo, en la Montaña Sagrada; la Religión vive abajo, en el llano propicio a la idolatría, ajeno al misterio.

La variada gama de religiones —culto funerario, totemismo, hilomorfismo, animismo, fetichismo— no se diferencia, des-

de esta perspectiva real y sociológica, de la llamada religión superior o monoteísmo, del que ya Freud nos desengañó no poco, al menos en su versión trivial. El cuadro es siempre el mismo, y nada mejor para definirlo que el doble ámbito descrito por Eliade al hablar de “lo Sagrado” y “lo Profano”, entre el territorio mental del “mana” y el del “tabú”, por seguir la exitosa jerga polinésica, en el que el Hombre acepta las reglas del común, aunque sea bajo la autoridad del sacerdote. La búsqueda de la Trascendencia ha recorrido siempre esas tres etapas que establecía Frazer —magia, ciencia y religión—, de la misma manera y con alguna dependencia de las que estableció Spencer en la historia del progreso. Curiosamente esas tres etapas dan título a la preciosa obra de Malinowski. Pero por lo que se refiere a la última, a la religión, hace tiempo que sabemos que su esencia pertenece a lo social, que su naturaleza ha sido transmutada por el Orden hasta convertirla en instrumento integrador. Y el Hombre —el mismo que buscaba y busca a Dios en soledad radical— entra o sale de aquella en otro plano, por más que trate de identificarse con lo colectivo. La subjetividad es ineliminable. La aventura en que consiste la búsqueda de Dios, también. La Religión, en cambio, es para él un mero hecho participativo, un apartado de la axiología del grupo, un recitativo que tiene poco que ver con el monólogo (¡o con el diálogo!) con el Dios Escondido.

El Dios de Spinoza tiene poco que ver con el de Pascal, el de Kant debe mucho al de Lutero, el de Rousseau debe más de lo que cree al de Voltaire, al que, sin embargo, combate sin tregua. La idea de Dios navega por la Historia, renovándose, fecundándose, también deteriorándose. Pero ese periplo es ajeno a la evolución de las Religiones, precisamente porque provienen de orígenes distintos. Hoy entendemos mejor la religión griega que antes de que Jaeger, Bremmer y otros nos desengañaran de la idea banal de que consistía en una mitografía más próxima al folclore que a la teología. El Esculapio al que Sócrates, a la hora de la muerte, manda pagar el gallo, es un dios muy distinto del Dios que deduce Kant, por supuesto, pero ambos tienen en común, creo yo, su pertenencia a la Religión como factor social.

La Religión, en suma, aparece en algún momento del desarrollo social, evoluciona con él, es baza del poder social para

integrar conciencias y voluntades en torno a un mandato supuestamente trascendente, dicho sea todo ello desde perspectivas no del todo coincidentes con las desarrolladas por el funcionalismo. El tema apasionante de esta era es precisamente la “secularización”, la “desacralización” del mundo y de las relaciones humanas, del propio sentido del mundo. Déjenme recordar una vez más a Fromm en su advertencia de que el “descubrimiento” de Dios por el Hombre, “esa idea que expresaba una experiencia, se ha transformado en una ideología”, dice él. Ya no hablamos de hombres frente a Dios sino de “sujetos”, es decir, “sometidos” a una interpretación “burocrática” del misterioso hallazgo. La teología sucede a la experiencia espiritual. Algún poder se eleva entre el Hombre y Dios para mediatizar (en todos los sentidos de la palabra) esa dramática pero atractiva relación. Y ello a pesar de que, al menos en nuestro ámbito, es Dios quien repetidamente revela al Hombre la Religión. Moisés ejemplariza el Hombre que busca a Dios y, al mismo tiempo, al que impone la Religión, aunque debamos insistir en que el ejemplo, como los anteriores, caen de lleno dentro del campo mítico.

Cambian los tiempos, cambian los hombres, se relevan las creencias y evolucionan las ideas. Pero ahí sigue el Hombre pidiendo con el psalmista a Dios que le permita ver su cara o con Salomón que lo enseñe a escuchar su mensaje. Curiosamente —se ha señalado más de una vez— el éxito de la secularización parece sólo relativo, y el de la “desacralización” más relativo aún. El misterio tienta al hombre, lo atrae, lo involucra. Y mientras la Religión es un complejo sistema de normas, Dios, hoy como siempre, es una Zarza Ardiente o una columna de fuego.