

El Dios oculto. Filosofía y Revelación

MARÍA JESÚS SOTO*



1. Preliminares

«... El parentesco que te ata a los dioses te impide echar sobre ellos la culpa de todo esto. Pero arrastrado a la vez por la fuerza de esta sinrazón, junto con la repugnancia que sientes a indignarte contra los dioses, has llegado a la disposición en que te encuentras en este momento; a saber, de creer que ellos en verdad existen, pero que se desentienden de los problemas humanos y no tienen de ellos ningún cuidado» (PLATÓN, *Leyes*, 900 a).

Cuando Platón advertía así al joven poseído por esta confusión acerca de la naturaleza de lo divino y de su relación con las gestas de los humanos, pretendía, a su vez, convencerle de que Dios no se ausenta u oculta tras ninguna de las hazañas de los hombres, ni aun cuando los sucesos en general despierten la existencia del dolor y del mal¹. En este contexto, el hombre a quien se dirige el filósofo griego reconoce naturalmente la existencia de los dioses, pues es heredero de toda la tradición de la

* Departamento de Historia de la Filosofía, Universidad de Navarra, 31080 Pamplona, España

¹ El problema del mal ha inquietado al hombre de todas las eras, haciendo, por una parte, desbaratar la cuestión de la teleología del universo; y, por otra parte, llevando al propio hombre a desembocar en el ateísmo práctico. Desde esta última perspectiva —de ateísmo— J. Quesada en nuestros días propone una vuelta a la consideración nietzscheana del mundo como juego. He aquí un texto suyo muy significativo: «De las madres del ser o de la tragedia —Voluntad, Ilusión, Dolor—, podemos deducir que el problema del mal es el padre o el abuelo de la teleología. Por eso se ponen las bases, al hilo de un Nietzsche “comentarista” de los Presocráticos, de la idea del mundo como Juego, y, precisamente, de un Juego que está unido en su propia raíz con el sufrimiento de los individuos», en su libro: *Ateísmo difícil. En favor de Occidente*, Barcelona 1994, p. 24. Pienso, por mi parte, que esta postura no constituye una salida que, especulativa o prácticamente, solucione de raíz tan compleja cuestión. Cfr. J. CRUZ, ‘*Sobria ebrietas*’. *Nietzsche y las perplejidades del espíritu*, «Anuario Filosófico», 23 (1990), pp. 29-50.

poesía arcaica que había transmitido que dioses y hombres son de una misma familia²; y que Platón, en efecto, recoge casi literalmente cuando asegura a aquel — de quien hablamos — «que admite la existencia de los dioses, pero niega que ellos tengan cuidado de los asuntos humanos»: «tu creencia en los dioses se debe posiblemente a un cierto parentesco divino que te arrastra hacia lo que es de tu raza y te lleva a creer en ello y a honrarlo»³. De hecho, en la edad homérica, esto era así hasta un punto tal que la definición del hombre mismo venía dada por sus limitaciones respecto a la divinidad⁴; «siempre habrá — nos dice Homero mismo — dos razas diferentes, la de los inmortales y la de los mortales que caminan sobre la tierra»⁵. Como es sabido, Platón completará este aspecto de “limitación” proponiendo, para el ser humano, el ideal de la imitación de la divinidad: «¿cuál es, pues, la conducta agradable a Dios y la que corre en su seguimiento? No hay más que una, y es un proverbio antiguo el que nos lo expresa satisfactoriamente: lo semejante se une en amistad a lo semejante, con tal que sea comedido: los seres desmesurados, en cambio, ni son amigos entre sí ni lo son de los comedidos. Ahora bien, según nosotros, la divinidad ha de ser la medida de todas las cosas, mucho más que el hombre, como suele decirse por ahí. Así pues, para ser amado por este dios, es necesario que uno se haga a sí mismo, en la medida de sus propias fuerzas, semejante a él»⁶. A la vez, y como veremos después, abordaba uno de los temas preferidos en todos los tiempos en el ámbito del tratamiento de lo religioso en cuanto tal, así como en el de la teología natural⁷, y que, en términos más amplios, puede enmarcarse dentro del siguiente interrogante: ¿hay algo que suceda al margen del cuidado de los dioses?, ¿se oculta realmente Dios ante el quehacer humano?, o, antes bien, ¿se muestra y manifiesta en este mundo “natural”, abriendo así la posibilidad de la existencia de lo “sagrado”?⁸.

Esta, por así decir, preocupación, ha estado presente en la historia de la humanidad desde la época de los héroes míticos y trágicos, y de su respuesta depende gran parte de la orientación de la vida humana hacia un sentido global. Pertenece, sin duda, al marco más ancho referido a la relación que mantiene el que es el Absoluto con lo contingente. Siempre, por lo menos en el orbe de lo religioso, se ha admitido esa actividad esencial de lo divino consistente en *providere*, esto es, en ver de ante-

² Cfr. PINDARO, Fr. N. 6, 1 y ss.

³ PLATÓN, *Leyes*, 899 d.

⁴ Cfr. F. RODRIGUEZ ADRADOS, *El concepto de hombre en la edad ateniense*, en *Palabras e ideas*, Madrid 1992, p. 183.

⁵ HOMERO, *Ilíada*, V 441-442; cfr. D. DES PLACES, *Syngeneia. La parenté de l'Homme avec Dieu, d'Homère à la Patristique*, París 1964, p. 20.

⁶ PLATÓN, *Leyes*, 716 b.

⁷ TOMAS DE AQUINO trata particularmente el clásico tema de la providencia divina en la cuestión 22, a.a. 1-4, de la *Suma Teológica* I; también en otros lugares, como: *De veritate*, 5; *Contra Gentes*, 3, entre otros. Aquí lo abordamos desde un enfoque práctico, es decir, desde la incidencia que el hecho de la divina providencia tiene en la vida humana, dependiendo, a su vez, de su reconocimiento o su negación por parte del hombre.

⁸ La “manifestación de lo sagrado” como “presencia” en el orbe de lo “natural” de algo trascendente es un tema tratado frecuentemente por M. ELIADE, de modo especial en su libro *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1992, p. 18 y ss. J. PIEPER, por su parte, en su obra *¿Qué significa ‘sagrado’?*, Madrid 1990, p. 96 y ss. habla de la “visualización de lo sagrado”.

mano y, por lo tanto, atender y cuidar del mundo⁹, pues, como se ha escrito, «Dios es “el que ve”, aquel ante el cual nada se oculta, y que acompaña al hombre en todos los instantes de su vida, sin olvidarse jamás de él»¹⁰. También en el ámbito de la mística, que tuvo en el Renacimiento una de sus máximas expresiones, se ha acudido en más de una ocasión a la etimología de la palabra *Theos* para definir a Dios como “visión absoluta”¹¹, admitiendo además que se trata de una mirada «conservadora y providente»¹². Pero no en todos los casos se ha puesto así de manifiesto cuando el hombre ha tratado de comprender este hecho, como ha ocurrido en la casi totalidad de los racionalismos. Es entonces cuando esa fundamental manifestación de la divinidad ha quedado oculta. En este breve artículo presentaremos tres diversas actitudes tomadas — a lo largo de la historia general de las ideas — ante tal cuestión, enmarcadas en otras tantas épocas del pensamiento.

2. El héroe sin Dios

«Los dioses inmortales han puesto en esa cima el sudor. Largo y empinado es el sendero que lleva a ella, y accidentado al comienzo; pero una vez se ha llegado a la cumbre resulta fácil de seguir, por difícil que sea» (HESÍODO, *Trabajos*, V V, 287/292).

Seguir el camino marcado por los dioses: esto es lo que rechaza el joven e intrépido Ajax en la tragedia de Sófocles que lleva por título el nombre de nuestro personaje. El escritor clásico narra ahí el siguiente suceso. La figura del Mensajero se presenta ante el Corifeo advirtiendo que, en ese día, Ajax debe ser retenido y no salir a luchar, según la orden de Teucro; y ello a causa de la sentencia del vidente Calcante¹³ de que «durante ese día le acosará el enojo de la divina Atena»¹⁴. El motivo de tan severo dictamen, según el adivino, es que «a cuerpos desmandados y sin provecho los derriban con funestas calamidades los dioses, siempre que, nacidos por naturaleza hombres, se olvidan de sentir como hombres»¹⁵.

En este fragmento y según la obra trágica de Sófocles, los hombres «se olvidan de sentir como hombres» cuando se enfrentan al “sentir” de los dioses sobre ellos¹⁶, como se explica a continuación. En efecto, se nos relata, Ajax, «en el momento de salir de casa se mostró insensato cuando tan verdaderamente le hablaba su padre:

⁹ Cfr. B. ALBERKTSON, *History of the Gods. An Essay on the Idea of Historical Events as Divine Manifestations in the Ancient Near East and in Israel*, Lund 1967.

¹⁰ J. L. ILLANES, *Hablar de Dios*, Madrid 1969, p. 98; cfr. *Gen.* 16, 13; *Ps.* 139.

¹¹ Me refiero a Nicolás de Cusa; esta concepción suya puede verse expuesta en el reciente libro de A. L. GONZALEZ, Traducción e Introducción a: NICOLAS DE CUSA, *La visión de Dios*, Pamplona 1995, p. 14.

¹² *Idem*, p. 22.

¹³ SOFOCLES, *Tragedias*, Intr. y Comt. de I. ERRANDONEA, Barcelona 1968, vol. III, *Ajax*, cfr. 720-751.

¹⁴ *Idem*, 755-756.

¹⁵ *Idem*, 757-760.

¹⁶ Cfr. *idem*, 775-776.

“Hijo, procura vencer en la guerra y con la lanza, sí, pero vencer siempre con la ayuda de la divinidad”¹⁷. A lo que “altanera y fatuamente” repuso él: «Padre, al amparo de los dioses incluso el que nada es podría conseguir triunfos, pero yo cierto estoy de que aun sin ellos he de conquistar tal gloria»¹⁸. Este su altivo lenguaje le hizo granjearse la enconada ira de la diosa¹⁹, pues, parafraseando el lenguaje de Sófocles, no “sintió” como hombre frente a la divinidad, sino que pretendió equipararse a ella al ocultarla o pretenderla ausente de sus actos.

La vivencia de nuestro joven héroe queda justificada en el marco del pensar antiguo. El mundo aquí es eterno, sujeto a un movimiento circular en el que todo ha de retornar. Dentro de este cíclico y permanente devenir aparece, en la práctica, la noción de inmortalidad; pues hay un ser que puede escapar al laberinto del eterno retorno y este es el héroe trágico en su grandeza: él no pertenece a “los mortales”, pues su vida permanecerá a través de los siglos, y ello en la medida en que sus gestas queden siempre ante la mirada de los demás hombres²⁰. Por ello nuestro Ajax aspira a una igualdad con respecto a la diosa y así reconquistar él solo el privilegio de la inmortalidad; pero esta conciencia es, a su vez, lo que le propina el castigo de la divinidad²¹.

Es verdad —incluso en este mundo antiguo— que, como señaló Platón, la divinidad debe ser la medida de la conducta humana, es más, del hombre mismo, y que, por lo tanto, el hombre debe hacerse a sí mismo y en la medida de sus propias fuerzas semejante a ella, a lo cual ya hemos aludido anteriormente²². Pero esto no significa que, sabedor de su vínculo con los dioses, haya de pensar que están ausentes o resultan superfluos cuando él realiza sus hazañas, sean éstas grandes o pequeñas²³. Por ello advierte —como indicábamos al principio— que es preciso dirigir exhortaciones

¹⁷ *Idem*, 765. En esta última frase he introducido algunas variaciones propias referidas a la traducción de la citada edición.

¹⁸ *Idem*, 766-769; también aquí he variado la traducción.

¹⁹ Hay que precisar, según interpreta el traductor de la edición que utilizamos, que, más adelante, durante toda su campaña de Troya, Ajax fue modelo de sensatez, prudencia, buen juicio y tacto en el obrar. De modo que esta falta estaría posteriormente olvidada y perdonada, 652, n. 1, a pesar de su trágico final.

²⁰ Cfr. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno*, Madrid 1993; A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Madrid 1987, pp. 155-167. D. INNERARITY ha abordado este tema históricamente bajo el concepto de “límite”. La comprensión y la vivencia humana de la idea de límite determina inevitablemente su actitud frente al Infinito, cfr. su artículo: *Estética del límite*, «Pensamiento», 1994 (198, 50), pp. 353-382.

²¹ Cfr. C. M. BOWRA, *Sophoclean Tragedy*, Oxford 1965; H. DILLER, *Göttliches und menschliches Wissen bei Sophocles*, Kiel 1950; J. C. OPSTELTEN, *Sophocles and Greek Pessimism*, Amsterdam 1952.

²² Cfr. PLATÓN, *Leyes*, 716 c.

²³ Cfr. F. RODRIGUEZ ADRADOS, *El héroe trágico y el filósofo platónico*, Madrid 1962; V.V. A.A., *El concepto de hombre en la Grecia antigua*, Madrid 1985. Sobre decir que en la filosofía griega no se vislumbra lo que será una novedad radical del cristianismo: la Teología de la imagen, cfr., entre otros, M. A. TABET, *El hombre es 'imagen de Dios'*, V.V. A.A., *Dios y el hombre*, VI Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1985, pp. 557-572; en esta misma línea C. IZQUIERDO señala que la auténtica verdad sobre el hombre no se alcanza sino teniendo en cuenta la encarnación del Verbo, por la cual «Cristo manifiesta el hombre al hombre mismo»: tal es el título de su artículo, publicado en el volumen que acabamos de citar, pp. 659-674.

«a aquel que admite la existencia de los dioses, pero niega que ellos tengan cuidado de los asuntos humanos»²⁴; a éste le explica la solicitud que los dioses tienen por las cosas de los hombres. En efecto —ésta es su argumentación— si los dioses existen, son buenos, y si tales, poseen todas las virtudes, no conviniendo, por tanto, «atribuir a la divinidad una manera de ser que la divinidad misma detesta»²⁵; y el no atender a las cosas pequeñas o al conjunto de la vida implicaría en ellos negligencia y descuido, lo cual es imposible de admitir, teniendo en cuenta que todos afirman que «los dioses lo saben todo, lo ven todo, lo entienden todo, y que nada puede escaparles de lo que capta la sensación o la ciencia»²⁶. En resumen, la indolencia y la flojedad, así como toda clase de debilidad, no son admisibles en ellos. ¿Cómo es posible entonces pensar —concluye Platón en boca del Ateniense— «que los dioses ignoran y que allí donde es necesaria la vigilancia la descuidan por ignorancia, o bien que, conscientes de esta necesidad, obran como se dice obran los hombres más despreciables, sabiendo perfectamente que hay cosas mejores que hacer que lo que ellos hacen, pero dejando de hacer esto, dominados no sé cómo por los placeres o los dolores?»²⁷.

En Platón, el ideal apolíneo, grabado en el templo de Delfos como «conócete a tí mismo», adquiere su sentido original de: «conoce tus límites con respecto a la divinidad», lo que significa el reconocimiento de lo que en el marco de la historia y de la vida individual queda por encima de las fuerzas y, muchas veces de la comprensión humana; la acción humana debe reconocer una norma existente más allá de los límites del poder humano, que le indica la presencia de lo incomprensible y misterioso del decreto de los dioses²⁸: «Varones —asegura—: ese dios que, que según el dicho ya antiguo, tiene en sus manos el principio, el fin y el medio de todos los seres, camina derechamente a su camino entre las revoluciones de la Naturaleza; y continuamente lleva en seguimiento suyo la justicia, vengadora de los que infringen la ley divina; a ella se atiene, siguiendo sus pasos, aquel que, modesto y comedido, quiere la felicidad; aquel otro, en cambio, que, hinchado por el orgullo (...) enciende su alma con la insolencia, como si no necesitare de gobernante ni de guía de ninguna clase, antes fuera él mismo capaz de conducir y orientar a otros, ese permanece abandonado por el dios»²⁹. A partir de aquí propone la idea de *areté* como imitación de lo divino.

A nuestros ojos, y siguiendo en este punto a Platón, Ajax aparece ciertamente como un héroe insolente e ingenuo; pues, efectivamente, si la divinidad es tal y se manifiesta como es, nuestro joven debería saber que todo sucede al abrigo y al amparo de los dioses. El pecado griego es aquí la *hybris* o desmesura, el no contrastar la acción humana con nada extraño a ella, lo que deja al hombre en el mayor desamparo y soledad: tal fue, más adelante, el ideal humanista forjado por los sofistas y que en cierto modo domina la modernidad occidental, en la cual ha quedado oculto el verdadero rostro de Dios.

²⁴ PLATÓN, *Leyes*, 900 a; también 888 c/d.

²⁵ *Idem*, 901 a.

²⁶ *Idem*, 901 b.

²⁷ *Idem*, 902 b.

²⁸ Cfr. F. RODRIGUEZ ADRADOS, *El concepto de hombre en la edad ateniense*, cit., p. 183.

3. La ocultación de Dios en su ausencia y en su inmanencia

«El Dios del siglo XVII, como sus jardines, era siempre geométrico» (A. O. LOVEJOY).

«Este Dios es sonido y humo, metal que retíne y campanilla que repica, un muerto “se” impersonal y no un yo vivo. Es un Dios que tiene vacías las cuencas de los ojos y sordos los oídos» (M. SCHMAUS).

A mi juicio, la pretensión de Ajax de que el ámbito de la acción humana quede fuera del alcance de la divinidad —esto es, la eliminación de la providencia y de la posibilidad de la ayuda divina para el hombre— representa, asaltando siglos y épocas, una reivindicación típicamente moderna y que, de un modo más sistemático desde el siglo XVII, ha llevado a la comprensión de un Dios que sólo lejanamente se manifiesta y se ocupa del mundo. Este Dios ha de quedar, en lo más íntimamente vital, oculto para el hombre.

Y ello ha ocurrido paralelamente en las dos direcciones que —en la Teodicea— abrió la modernidad. Primero en aquella —racionalista— que expulsó a Dios del universo, convirtiéndolo en un maravilloso relojero, perfecto geómetra o exacto arquitecto o matemático; en definitiva, en un *Dios en sabbath*, «que descansaba y que en gran parte se había ausentado del mundo, después del acto original de la creación»³⁰, de donde derivó el deísmo con su Dios ausente. Este es el que A. O. Lovejoy ha caracterizado en nuestros días como «el Absoluto de la ultramundaneidad», pensado como «autosuficiente, ajeno al tiempo, ajeno a las categorías del pensamiento y las experiencias humanas normales, sin necesidad del mundo ni de seres menores que complementaran o ampliaran su propia perfección autosuficiente»³¹; un Dios ausente de los acontecimientos, del rígido mecanicismo que impera en el mundo físico, «determinado únicamente por la lógica autónoma de sus signos en el espacio de la visibilidad»³². Y, segundo, en aquella otra dirección que afirmaba la omnipresencia de Dios en el mundo, hasta identificarlo con él en ciertos aspectos; tal es la dimensión romántica del pensamiento que deriva en el panteísmo, con su Dios inmanente³³. O, de nuevo con A. O. Lovejoy, el Dios que requiere necesariamente la existencia y su manifestación en la diversidad y totalidad de las criaturas³⁴, con las cuales y en las cuales queda confundido y, por tanto, definitivamente oculto. Con razón se ha dicho que «el Dios panteísta está enredado y mezclado en el devenir y morir de las cosas», de un modo tal que «la piedra del camino no es sólo una alusión al Dios presente y operante, sino que es un fenómeno y una aparición de Dios»³⁵;

²⁹ PLATÓN, *Leyes*, 716 b.

³⁰ Fr. BAUMER, *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio en las ideas, 1600-1950 (Modern European Thought. Continuity and Change in Ideas, 1600-1950)*, tr. J. J. Utrilla), México 1985, p. 78.

³¹ A. O. LOVEJOY, *La gran cadena del ser. Historia de una idea (The Great Chain of Being)*, tr. A. Desmonts), Barcelona 1983, p. 409.

³² D. INNERARITY, art. cit., p. 362.

³³ Cfr. Fr. BAUMER, o. c., p. 78.

³⁴ Cfr. A. O. LOVEJOY, o. c., p. 410.

³⁵ M. SCHMAUS, *Teología Dogmática. I: La Trinidad de Dios*, Madrid 1963, p. 362.

confusión ésta que no sólo menoscaba la trascendencia de lo divino, sino que hiere, como en su nervio central, la relación —siempre— buscada de lo finito y lo Infinito.

Aquí ciertamente —en uno y otro caso— ha quedado enterrado y velado el carácter propiamente personal de Dios, haciendo de Él, por así decir, un ente entre los entes del universo. El último motivo de ello, a mi parecer, proviene del no reconocimiento por parte del hombre de su limitación esencial con respecto al Absoluto y querer apresarlo de un modo meramente humano, dejando oculta la trascendencia, como antes le había ocurrido al antiguo Ajax. Ya advirtió, por cierto, el viejo Jenófanes que esto representa una arraigada costumbre del humano pensar; así, leemos en algunos de sus fragmentos: «Pero los mortales consideran que los dioses han nacido, que llevan vestidos, que tienen un lenguaje y un cuerpo suyo»³⁶, de donde deriva que «si los bueyes, los caballos y los leones tuvieran manos y pudieran, con sus manos, pintar y producir obras como los hombres, los caballos pintarían figuras de dioses parecidas a caballos, y los bueyes parecidas a bueyes, y les prestarían el cuerpo que ellos mismos tienen»³⁷. Y es que, efectivamente, no puede decirse o expresarse nada sobre Dios sin la recurrencia al principio de la analogía —realidad metafísica e instrumento conceptual a la vez—, clave, a mi juicio, para la comprensión del universo así como para la explicación de la relación entre el ser divino y el ser finito (del mundo y del hombre)³⁸. Pues, en efecto, sin esta analogía, o bien se aboca en la panteística identidad entre Dios y el mundo (spinocismo, romanticismo, idealismo), o bien en un *Deus absconditus* inexpresable; de ahí que la posibilidad misma de la teología se halle inevitablemente ligada al concepto de analogía³⁹.

4. La manifestación del Infinito en lo finito

«Dios es totalmente independiente del mundo en el que está íntimamente presente» (M. SCHMAUS).

A mi juicio, efectivamente, en esa doble alternativa a la que ha abocado la historia de la idea de Dios —si se nos permite dar esta denominación— se dibuja un rasgo característico de antropomorfismo que consiste en «atribuir a Dios las características de lo que para los hombres resulta máximamente familiar y venerable»⁴⁰; esto es, la permanente tendencia a apresar lo divino bajo categorías humanas, sin llegar a acce-

³⁶ JENOFANES, Fr. B 14, H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich-Berlin 1969, I, vol., 132.

³⁷ *Idem*, Fr. B 15, 132-133.

³⁸ Cfr. A. ARBER, *Analogy in the History of Science*, en M. F. ASHLEY MONTAGUE (ed.), *Studies and Essays in the History of Science and Learning*, New York 1947, p. 229.

³⁹ Para estas cuestiones y su confrontación en la modernidad considero como punto de referencia importante el siguiente artículo de H. POSER, *Von Denken in Analogien*, «Berichte zur Wissenschaftsgeschichte», 12 (1989), pp. 145-157, esp. p. 149. El autor tuvo la gentileza de enviarme una separata de este texto al exponerle el hilo de mis investigaciones.

⁴⁰ J. CHOZA, *Los otros humanismos*, Pamplona 1994, p. 52. ARISTOTELES ya declaraba que «resulta, en efecto, ridículo, asimilarlos (a los dioses) a nosotros», *Ética a Nicómaco*, I, 12. Cfr. T. ALVIRA, *El hombre y la trascendencia: entre la finitud y la infinitud*, en V.V. A.A., *Dios y el hombre*, o. c., pp. 243-252.

der a la trascendencia. O, en el extremo contrario, captar la trascendencia como algo absolutamente otro y totalmente independiente del mundo, como le ocurrió al propio Jenófanes cuando, después de rechazar los antropomorfismos, declaró: «hay un Dios por encima de todos los dioses y los hombres; ni su forma ni su pensamiento tienen nada en común con los mortales»⁴¹. Pues “algo en común” tiene que haber para poder escapar finalmente tanto del espectro del equivocismo como del laberíntico univocismo. De ahí la urgencia de tratar de articular bien la relación trascendencia-inmanencia, o finito-Infinito; labor —no se nos oculta— por esencia dificultosa, pues, como ya advirtió Platón, «es difícil hallar al Hacedor y Padre de todas las cosas y, una vez hallado, es imposible hablar de su naturaleza a todos los hombres»⁴².

Consideramos ante todo como una tarea de ineludible urgencia el precisar los términos o los extremos de la que ha sido presentada en muchos ámbitos actuales del pensamiento como una irreductible dualidad o alternativa excluyente: Dios y el hombre, o, más generalmente, Dios y el mundo⁴³. No abordaremos en este trabajo —breve por necesidad— el tratamiento que la metafísica clásica dio a este asunto, por haberlo considerado ya en otro lugar⁴⁴ y porque ello nos acercaría más bien a la vertiente teórica de tal cuestión. Aquí voy a proponer una vía de respuesta que se encuadra mejor, a mi juicio, en el ámbito práctico. Consiste en advertir el hecho —quizá ya inserto en el marco de la experiencia religiosa universal— de la propia manifestación o revelación divina a los hombres, como vía de reconocimiento por parte de éstos de su existencia y de su providencia y gobierno.

Pienso, en efecto, que un apunte de solución se encuentra en el campo del fenómeno religioso, y me refiero, más en concreto, a algunos tratamientos pertenecientes a la mística judeo-cristiana. En este contexto, la relación finito-Infinito, o, más generalmente, inmanencia-trascendencia queda delimitada y definida por mediación de la existencia de un ámbito no estrictamente natural que Dios ha reservado para manifestarse a los hombres. Tal es el marco en el que se inscriben los libros sagrados, en los cuales el que es Absoluto ha revelado al mundo —al hombre—, de un modo primordial, a Sí mismo⁴⁵; y, después, ha dicho multitud de cosas, entre ellas, ha hablado de su actividad fundamental de *providere*, que significa ver de antemano, divisar antes, para suministrar auxilios, y también sus designios fundamentales. Esa revelación divina desempeña —en lo que a nuestro tema se refiere— el papel de “modelo”, según el cual debe ser interpretado el orbe de lo creatural y a través del que el ser humano puede hallar una certera guía de sus actos. Expliquemos esto un poco más detenidamente.

Como ha señalado el teólogo M. Schmaus, la natural revelación de Dios puede considerarse como fundamento de cualquier teología. Dios, de hecho, siempre se ha manifestado al hombre, y esto aun considerado, como decíamos, desde un punto de

⁴¹ JENOFANES, *Fr.* B 23, pág. 135 de la edición citada.

⁴² PLATÓN, *Timeo*, 28 c.

⁴³ Por ejemplo en el existencialismo de J. P. Sartre, que tanta influencia ha tenido en el pensamiento contemporáneo, como bien puso de manifiesto J. J. R. ROSADO en su obra: *El tema de la nada en la filosofía existencial*, Madrid 1966, esp., pp. 93-123. Cfr. el libro de E. FORMENT, *Dios y el hombre*, Barcelona 1987.

⁴⁴ Cfr. mi investigación: *Expresión. Esbozo para la historia de una idea*, Pamplona 1994.

⁴⁵ Cfr. A. BLANCO, *La Revelación como ‘locutio Dei’ en las obras de Santo Tomás de Aquino*, «Scripta Theologica», 13 (1981), p. 29.

vista estrictamente natural. Así, sostiene: «por lo que respecta a la automanifestación divina en la creación, Dios expresa en ella su poder creador, su libertad, su belleza, su gloria, su majestad. Se representa en el mundo creado por Él como en un espejo, en los hombres como en una imagen, en las cosas como en una huella, de forma que mediante el mundo se revela lo escondido por Dios, y se hace visible lo invisible»⁴⁶. La advertencia de esto por parte del hombre, podemos decir, se incluye dentro de una experiencia religiosa fundamental, mediante la cual lo divino “puede ser sentido” como imperante en todas las cosas, como algo «santo y misterioso»⁴⁷. La atribución a Dios del mundo e incluso del acontecer histórico le permite entonces escuchar la palabra que Dios mismo le dirige en la creación; y éste fue el modo, por otra parte, por el que los pensadores y filósofos griegos llegaron a conocer muchas cosas relativas al que es Absoluto.

Ahora bien, hay otras muchas cosas que Dios no ha representado de Sí mismo en el mundo —afirmar lo contrario sería caer en la inmanencia de las teosofías idealistas, que interpretaban lo real como total autoexpresión o automanifestación del principio absoluto⁴⁸— y aquí precisamente, como señalábamos más arriba, aparecen los libros sagrados o lo que también se ha denominado *Revelación sobrenatural*: «de hecho, Dios se ha dirigido a los hombres de un modo que trasciende su manifestación en la creación. Nos ha dirigido otra palabra clara y evidente», que «revela una realidad que no puede ser deducida de los fenómenos que nos rodean»⁴⁹. Sin embargo, y esto es lo que más nos interesa resaltar aquí, este nuevo modo de manifestación *debe* estar vinculado a las formas y posibilidades expresivas del mundo, pues de otro modo el hombre no podría acceder a ella; y ello sin menoscabo del hecho que esa «Revelación contiene misterios en sentido estricto, verdades que sólo pueden conocerse si Dios las manifiesta, y que, aun después de reveladas, permanecen oscuras»⁵⁰; aunque —insistimos— ese misterio debe quedar abierto a las valoraciones racionales⁵¹. En definitiva,

⁴⁶ M. SCHMAUS, o. c., I, p. 19. Cfr. *Epístola de S. Pablo a los Romanos*, 1, 19 y s.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Cfr. J. CRUZ, *Conciencia y Absoluto en Fichte*, Pamplona 1994, esp., pp. 88-94; U. GUZZONI, *Werden zu sich*, Friburgo-Munich 1963, p. 2; B. LAKEBRINK, *Aus Hegels Logik: Sein und Existenz*, en V.V. A.A., *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburgo 1976, p. 320; M. J. SOTO, *La subsunción hegeliana de lo natural en lo racional*, «Anuario Filosófico», 19 (1986), pp. 227-233; G. W. Fr. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Ed. H. GLOCKNER, Stuttgart 1941, vol. XVIII, pp. 329-330; p. 390. Ver también la exposición sobre la revelación en el idealismo que hace C. IZQUIERDO en su artículo: *Dios Trino que se revela en Cristo*, en V.V. A.A., *Dios en la Palabra y en la Historia*, XIII Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1993, pp. 220-223.

⁴⁹ M. SCHMAUS, o. c., p. 20; cfr. A. BLANCO, art. cit., p. 35; M. OLIVETTI, *Wort, Schrift, Religion*, V.V. A.A., *Zur Philosophie des Zeichens* (Eds.: T. Borsche y W. Stegmaier), Berlín-Nueva York 1992, pp. 40-59; H. POSER, *Sprache, Zeichen, Wissenschaft*, en *idem*, pp. 151-166; J. PEPIN, *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París 1976, esp. pp. 247 y ss. Sobre la idea general de “símbolo”: A. R. FERNANDEZ GONZALEZ, *Imágenes y símbolos como expresión de la individualidad en la creación literaria*, «Anuario Filosófico», 17 (1984), pp. 31-51.

⁵⁰ A. BLANCO, art. cit., p. 35.

⁵¹ Cfr. C. IZQUIERDO, *Verdad y misterio*, inédito, pp. 5-6; se sostiene aquí que el misterio en sentido teológico no puede ser entendido como algo cuya comprensión quede enteramente oculta para el entendimiento; las indicaciones del autor me han resultado muy útiles para el ulterior esclarecimiento de este asunto.

pienso que puede afirmarse que la automanifestación de Dios por medio de los libros sagrados, aunque no procede del mundo, obtiene sus signos en las cosas y en los acontecimientos, porque entre ambos — Sagradas Escrituras y mundo en general — existe realmente «un parentesco y semejanza, a pesar de la profunda diversidad»⁵², una *analogia entis* que carga sin duda el acento en la desemejanza, pero que mantiene también la semejanza. Es decir, la estructura del mundo creado no puede ser ajena a la estructura misma de la Revelación sobrenatural: hay indicios en el orbe de lo creatural que pueden ser interpretados a la luz de aquélla. De hecho, ésta debe ser la relación adecuada entre la revelación natural y la Revelación sobrenatural: las verdades naturales han sido reveladas por Dios en orden a las sobrenaturales⁵³. De ahí precisamente obtiene su justificación el hecho de que en la tradición religiosa y mística — en sus diversas formas — haya sido habitual interpretar el mundo y el hombre mismo tomado como “modelo” la revelación divina en los libros sagrados, de inmediata procedencia de Dios.

Es verdad que el paralelismo que acabamos de asegurar se acentuó extremadamente en algunas vertientes de la mística judía y derivó en un insoslayable panteísmo⁵⁴; ahí se subrayó una estricta identidad entre el libro sagrado y el mundo, con el subsiguiente peligro de la pérdida del misterio. Resulta revelador al respecto el siguiente pasaje narrado por H. Blumenberg al trazar la historia de la idea de «la naturaleza como libro»: «Rabbi Jehuda cuenta cómo fue al Rabbi Jischmael, el cual le preguntó por su ocupación. Le contestó que escribía el Torah. Entonces aquel le repuso: “Hijo mío, se cuidadoso con tu trabajo, pues es un trabajo divino; si omitieras tan sólo una letra o repitieras demasiado algunas sílabas, destruirías el mundo entero”»⁵⁵. Por el contrario, lo que en la Edad Media cristiana, y posteriormente en esa línea, se conoció como paralelismo entre el libro de la naturaleza y la Biblia tiene otro sentido⁵⁶.

En efecto, la idea de que la naturaleza en su conjunto es una especie de libro en certero paralelismo con el libro de las Escrituras Sagradas es central en la ascética y en la mística del medioevo latino, especialmente reflejada en el *Itinerario de la mente a Dios* del franciscano S. Buenaventura; esa “metáfora del libro” ha de constituir además el eje de las especulaciones renacentistas⁵⁷. Así, al finalizar la Edad

⁵² M. SCHMAUS, o. c., p. 21.

⁵³ Cfr. TOMAS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 6, ad 1.

⁵⁴ Cfr. M. T. LIACI, *Precedenti Medievali nella Metafisica di Spinoza*, en V.V. A.A., *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (P. WILPERT, Ed.), Berlin 1963, p. 728; G. VAJDA, *Les études de philosophie juive du Moyen Âge 1950-1960. Bilan sommaire et perspectives d'avenir*, en *idem*, p. 126; del mismo autor: *Jüdische Philosophie*, Bern 1950; *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, París 1947; *L'Amour de Dieu dans la pensée juive du Moyen Âge*, París 1957.

⁵⁵ *Talmud Babilónico*, L. GOLDSCHMIDT, II, 5, en: H. BLUMENBERG, *Die Leserbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981, p. 28. Consultar, para una perspectiva cristiana y de trascendencia, G. ARANDA, *Función de la escritura en la revelación divina*, en V.V. A.A., *Dios en la Palabra y en la Historia*, vol cit., pp. 491-502.

⁵⁶ Cfr. J. LAGRÉE, *Le thème des Deux Livres de la Nature et de L'Écriture*, en V.V. A.A., *L'Écriture sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, París 1992, pp. 11-40. Veanse también los dos últimos capítulos del libro de M. ARTIGAS, *La inteligibilidad de la naturaleza*, Pamplona 1992.

⁵⁷ Cfr. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Bern 1953, p. 323;

Media, se abre una corriente de la mística para la que las criaturas son vistas como «espejos de la vida» y «libros de doctrina sagrada»⁵⁸; o, en el siglo XVI, Fray Luis de Granada, quien ya advirtió que era preciso filosofar en el gran libro de la naturaleza, en el que las criaturas se presentan como letras vivas e iluminadas que declaran la sabiduría y excelencia del Autor⁵⁹. Es decir, en el mundo natural, en el que el ser humano vive, interpreta y actúa, pueden encontrarse huellas e imágenes, según su mayor o menor claridad y transparencia — como ya advirtieron los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales⁶⁰— que revelan al hombre la presencia de Dios como guía de sus actos; y esto se concibió en estrecho paralelismo con la Revelación divina, por la cual Dios ha hablado al hombre. Desde aquí puede entenderse bien la estrecha relación entre el conocimiento natural y el conocimiento sobrenatural; o, como han enseñado algunos teólogos contemporáneos siguiendo a Santo Tomás, «la consideración de las criaturas es útil a la fe», pues «esta enseñanza hace al hombre de alguna manera semejante a Dios y le dispone así a recibir con más facilidad la luz de la Revelación»⁶¹.

En el contexto de las premisas que acabamos de mencionar Dios no queda oculto para el hombre en su actuación, pues el mundo en el que él vive le remite a la Palabra que Dios mismo ha hablado y que él, como persona, puede escuchar; aunque haya que subrayar siempre aquí, como hemos indicado más arriba, que la revelación es «algo distinto, absolutamente diverso, de la noticia de Dios que se halla en la creación, y de la religión que brota del corazón del hombre ante esa misma creación»⁶². Y todo ello no es porque deba existir un modelo prefijado para la conducta humana —se negaría así la libertad individual—, hipostasiado, además, en un utópico cielo platónico, sino porque el ser humano debe saber hacia dónde y a quién dirigir sus actos. Y sin duda puede aseverarse que los libros sagrados han constituido siempre un indicio seguro, ya que, «la revelación tiene dimensiones existenciales, pues al desvelar la verdad de Dios y la hondura de su designio le manifiesta al hombre su destino»⁶³. Cuando la modernidad separó el significado y el sentido de las Sagradas escrituras y de la ciencia de la naturaleza, siguió empleando la metáfora del libro, pero cambió de modelo: el arquetipo se fijó en la física matemática y ya no en la revelación divina⁶⁴; ello ha sido heredado en muchas corrientes actuales del pensamiento.

Por todo lo dicho, a mi juicio, es preciso reconsiderar —en nuestros días y

Schrift- und Buchmetaphorik in der Weltliteratur, «Deutsche Vierteljahrsschrift fuer Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 20 (1942), pp. 359-411.

⁵⁸ T. S. KEMPIS, *Imitatio Christi*, II, 4: «Si rectum cor tuum esset, tunc omnis creatura speculum vitae et liber sanctae doctrinae esset».

⁵⁹ Cfr. Fr. LUIS DE GRANADA, *Introducción al símbolo de la fe*, Tratado 3º, capítulo II: «Semejanza entre las obras naturales y las sobrenaturales», *Obras*, Madrid 1800, Tomo V, pp. 58-359.

⁶⁰ Cfr. M. SCHMAUS, o. c., p. 460.

⁶¹ A. BLANCO, art. cit., p. 46; cfr. *Contra Gentes*, II, c. 2.

⁶² C. IZQUIERDO, *Dios Trino que se revela en Cristo*, en V.V. A.A., *Dios en la Palabra y en la Historia*, vol. cit., p. 215.

⁶³ J. L. ILLANES, *En torno al concepto de revelación y las categorías que permiten expresarlo*, en V.V. A.A., *Dios en la Palabra y en la Historia*, vol. cit., p. 118.

⁶⁴ En las páginas 38 y siguientes de mi trabajo, ya citado, sobre la idea de *expresión* presento la bibliografía fundamental al respecto.

como orientación práctica— el antiguo paralelismo concedido a la naturaleza con los libros sagrados y reconocer entonces la automanifestación divina en el orbe creatural. Como se ha escrito, «nos hemos acostumbrado a pensar la trascendencia de Dios, su lejanía y, a veces, su ausencia. Ahora es el momento de ver a Dios en la creación, en las personas, en la marcha de la historia (...) Porque en la realidad está siempre la presencia oculta de Dios»⁶⁵. Pero ese Dios que se manifiesta “tras” las cosas y los acontecimientos no es el Dios de la ciencia —la idea de Dios— sino, frente a ése, se nos revela como un Dios mítico y poético, que quiere la felicidad de todo lo creado y que por ello es común a todos los hombres y épocas⁶⁶.

⁶⁵H. VALL, *Revelación y signos de los tiempos*, en V.V. A.A., *Dios en la Palabra y en la Historia*, vol. cit., p. 578.

⁶⁶Cfr. J. GÖRRES, *Glaube und Wissen*, 1805, en *Gesammelte Schriften*, III, Köln 1926, pp. 54-55.