

LAS RAZONES DE LA FE ANTE LA INCREENCIA

Desde que San Anselmo, con un argumento que lleva su nombre, afirmara que, partiendo de la idea de Dios, es posible probar su existencia, y Santo Tomás, para demostrarla, propusiera sus famosas cinco vías, que concluyen con el estribillo «a esto todos lo llaman Dios», la teodicea y la apologética clásica, como propedéutica de la teología, han defendido la posibilidad de afirmar la existencia de Dios sobre la base de argumentos de razón. La crítica de la razón, introducida por la modernidad en el campo del pensamiento, mostró la razón de la crítica al negar la posibilidad de hacer de la existencia de Dios la conclusión de un silogismo. El autor del presente artículo señala el cambio operado en la cuestión de Dios a partir, sobre todo, de la década de los ochenta. La opción de fe es, como mínimo, tan razonable como puede ser la opción atea o agnóstica. No constituye ciertamente la conclusión de una argumentación lógica, pero sí posee la lógica de lo razonable. Sin ser irracional, dispone de todos los ingredientes para dar sentido a la existencia humana y abrirla a la esperanza.

Las razones de la fe ante la increencia, Proyección 44 (1997) 23-36.

El ámbito religioso de una persona viene determinado por su familia, su educación, el momento histórico y el contexto sociocultural en que se ha desarrollado. Pertenecemos a una religión determinada, porque hemos nacido y nos hemos desarrollado en ella. Desde esta perspectiva, no hay razones para la fe, sino circunstancias que la hacen posible. El problema reside en pasar de una fe recibida a una fe asumida de forma libre y autónoma.

Crítica racional y experiencia religiosa

Acaso uno de los rasgos más característicos de la cultura occi-

dental esté en que esa fe recibida resulta insuficiente.

1. *La antinomia fe-razón.* En el mismo nacimiento de la filosofía occidental, que podemos datar en torno al siglo VI a.C., se dio ya una confrontación entre la razón crítica y la religión, y se planteó el porqué de las creencias religiosas a la luz de la razón. La «teología» natural que desarrollaron los presocráticos y culminaron los grandes filósofos griegos expresa el convencimiento de que la experiencia religiosa debe ser examinada crítica y racionalmente.

La interacción e incluso el conflicto entre fe y razón ha sido un factor constante en las distintas

épocas históricas. Ambas —religión y filosofía— han afrontado las grandes preguntas del hombre, se han interaccionado y han competido en sus respuestas. La conflictividad entre ambas se agudizó a causa de las religiones positivas que más han influido en Occidente: el judaísmo, el cristianismo y, en menor medida, el islamismo.

Las tres religiones del Libro rechazan la incompatibilidad entre fe y razón, entre lo que conocemos por revelación y lo que podemos alcanzar por la razón. Una cosa es que no todo pueda explicarse a base de la razón (pues siempre persiste el misterio de Dios, que es el equivalente religioso del enigma científico) y otra muy distinta que se pueda afirmar algo que sea irracional, es decir, lógicamente contradictorio.

2. *Intentos por resolver la antinomia: compatibilidad fe-razón.* El esfuerzo por racionalizar la fe religiosa ha generado la teodicea o *teología natural*, que parte de las estructuras de la subjetividad humana. Dicha teología se propone alcanzar a Dios racionalmente, a partir del análisis del cosmos y del hombre. A veces ha servido de prolegómenos a la teología positiva. Otras veces ha suplantado las religiones positivas. Pues ella permitiría alcanzar un consenso mínimo que haría posible la convivencia pacífica, mientras las distintas religiones positivas se prestan a desencadenar conflictos.

Es lo que ocurrió con el *deísmo* tras el periodo de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica. Las luchas internas del

cristianismo no sólo desautorizaron a la fe religiosa, sino que abrieron el camino a la preponderancia de una vía racional para llegar a Dios. De esta forma se puso el marco a una «religión dentro de los límites de la razón», en la que la revelación divina podía servir, en todo caso, de confirmación para los imperativos de la razón (Kant). La crítica de la religión respondía a la convicción típicamente occidental de que la cosmovisión religiosa tenía que ser criticada racionalmente.

La correspondencia entre razón y fe ha tenido límites. Al acentuar la incomprendibilidad de Dios, la *teología negativa*, puso límites a dicha correspondencia. «Si lo conoces es que no es Dios» —decía San Agustín. La filosofía se ha servido de ese eslogan para negar la validez de cuanto decimos sobre Dios. Pero, por otra parte, la misma concepción judeocristiana de un Dios trascendente que se hace presente en la inmanencia humana pone límites muy estrictos al discurso: Dios no puede identificarse con ninguna representación humana. La crítica profética había ya salido al paso de todo intento de definir a Dios, de manipularlo o utilizarlo.

Dios está más allá del horizonte de lo humano y sólo indirectamente se hace presente en el orden de la creación. Por tanto, la fe en Dios no puede fundamentarse racionalmente ni, mucho menos, científicamente. La crítica de Heidegger a la onto-teología y su rechazo de Dios como ente supremo integrable en un sistema filosófico es la expresión última de

esta postura. En este sentido, el misterio y la trascendencia limitan el saber de la misma religión.

No obstante, el principio de la compatibilidad entre razón y religión rechaza que la fe pueda ser irracional. La teología negativa no implica la irracionalidad de la fe. De hecho, la teología cristiana ha defendido siempre la correspondencia entre Dios y el hombre, «imagen y semejanza de Dios», y ha mantenido el *principio de analogía* que permite hablar de Dios a la luz de las huellas que ha dejado en la creación y en el mismo hombre. Aunque nuestra manera de hablar de Dios resulte siempre inadecuada, llegamos a él indirectamente a partir de nuestras experiencias y de la contemplación de lo creado.

La mística cristiana ha desarrollado un camino experiencial para vislumbrar el misterio de Dios y ha evitado el irracionalismo. Los sistemas místicos —Maestro Eckhardt, Juan de la Cruz, Teresa de Jesús— han servido de inspiración incluso a la filosofía. *La experiencia de Dios no se agota en la racionalidad, pero no puede prescindir de ella.*

3. *El nominalismo como negación de la racionalidad de la fe.* La afirmación que acabamos de hacer la cuestionó el nominalismo, el cual, en nombre de la trascendencia divina, negaba que Dios procediera racionalmente. Empalmaba así con el viejo principio de Tertuliano: *credo quia absurdum* (creo porque es absurdo). Sólo la voluntad de Dios y su condición de Dios escondido abrían la puerta a una experiencia religiosa refractaria a la razón. En

última instancia, esta tendencia desemboca en el fideísmo.

Un Dios que no se comunicara racionalmente, para el hombre, es como si no existiera. Si Dios existe y quiere comunicarse al hombre tiene que hacerlo de forma compatible con la razón. Si no, se expone a recibir legítimamente el rechazo del hombre. Es lo que expresó lúcidamente Kant cuando negaba que Abrahán debiera seguir el dictado de la presunta voz de Dios y sacrificar a su hijo, ya que Abrahán no sabía si el que hablaba era Dios, mientras que sí podía confiar en la voz de su conciencia, que prohibía el asesinato de su hijo.

La racionalidad humana se interroga sobre las hipotéticas revelaciones de Dios. Para discernir no tiene más remedio que recurrir a sus propias convicciones y presupuestos. En última instancia, somos nosotros los que creemos o no. Nos decidimos a asumir algo como verdadero a partir de los propios «standards» que establecemos para determinar lo que es creíble. Son, por tanto, creencias subjetivas, aunque podamos razonarlas. En cambio, no podemos asumir como divino lo que aparece como contradictorio a nuestra racionalidad.

4. *Progresiva racionalización de la experiencia religiosa.* Esta racionalización ha marcado la evolución de Occidente.

En un *primer estadio* se podían admitir sacrificios irracionales a la divinidad, en función del poder divino y del sometimiento humano. Luego se fue acentuando cada

vez más la dignidad del sujeto humano, que se reveló como un «fin en sí», mientras que, paralelamente, se cuestionaba el poder de Dios y, sobre todo, su capacidad para imponerse arbitrariamente a la conciencia del sujeto humano. En este primer estadio, la obediencia representaba la virtud cardinal de la religión respecto de Dios y a través de sus representantes.

En un *segundo estadio* se fue abriendo paso la idea del *discernimiento*: la evaluación crítica de la conciencia que discierne si la creencia o el presunto mandato es o no divino. La espiritualidad de la sospecha ha sido un correlato progresivo de la experiencia mística y alcanzó su clímax en los albores de la modernidad con San Ignacio de Loyola, que fue el primero en establecer un camino racional, sistemático y de constante evaluación para alcanzar la voluntad de Dios.

El planteamiento de Ignacio de Loyola es renovador, tanto en su metodología como en sus presupuestos, aunque tuvo un límite fundamental: parar el discernimiento cuando había un choque con la autoridad jerárquica, a la que había que someterse. Sin embargo, su praxis es mucho más compleja y más fiel a su inspiración inicial que su doctrina sobre la obediencia. En todo caso, una de las desgracias mayores de la tradición cristiana consistió en que este camino quedara, en buena parte, abortado, aunque resurge con fuerza hoy.

Asumir que Dios puede pedir algo absurdo, injustificable para la racionalidad moral, supone abrir

un espacio al fanatismo religioso y cuestionar la dignidad del hombre desde la conciencia autónoma como instancia última. No es la presunta palabra de Dios la que se convierte en referente último determinante de la conducta humana, sino la decisión del hombre que discierne y opta desde una libertad avalada por su capacidad racional. Lo contrario sería postular un Dios maligno, que exigiría el sacrificio de la inteligencia, para imponer despóticamente su voluntad. Esta concepción de Dios es inadmisibles tanto para la teología como para las tradiciones filosóficas de Occidente.

5. *La razón pertenece al mínimo irrenunciable del hombre.* La fe última en la razón es parte de nuestro patrimonio cultural. Ciertamente que, en última instancia, no es demostrable, porque nunca llegamos a lo último que nos permitiría actuar carentes de presupuestos. Pero, de hecho, la racionalidad está inserta en nuestro lenguaje y, siempre que nos comunicamos, la afirmamos como instancia última irrefragable. Se trata siempre de una razón fragmentaria, condicionada e inserta en una tradición cultural particular, en la que hay inevitablemente presupuestos últimos que hemos asumido con la cultura y que no son plenamente tematizables por la opacidad del mundo vital en el que vivimos.

Pero esta razón pobre y limitada es lo único que poseemos para abordar los problemas de la vida, que resultan también inevitables a la hora de abordar la religión. Por esto podemos y debe-

mos preguntarnos personalmente y ante los demás por qué creemos. Es necesario dar razón de nuestra fe. Debemos comprometernos con una fe razonable, ya que no demostrable, porque toda pretensión global de sentido para la vida humana rebasa el marco de lo comprobable empíricamente y de lo racionalmente fundamentable.

Los límites de la razón ante la creencia religiosa

Además de que nuestra capacidad racional es limitada, la razón no lo es todo para el hombre. Por otra parte, la religión es también hija del deseo y está impregnada de afectividad. Creemos no sólo porque tengamos razones, sino también por el testimonio vivo de otras personas. El doble mecanismo de identificación afectiva y de imitación, que marca la dinámica del desarrollo de la personalidad, no deja de arrojar sus sombras sobre la base racional de las creencias religiosas. La educación y la socialización han sembrado en nosotros la fe. Ésta resulta, pues, una respuesta no sólo racional, sino también afectiva, intuitiva y voluntaria.

Nadie cree por razonamientos filosóficos y posiblemente casi nadie deja de creer por una simple contradicción racional, aunque ésta pueda erosionar la fe. La racionalidad no es suficiente para fundar la religión. Desde la razón se podría llegar, a lo más, al Dios de los filósofos. Pero —como nos recuerda Heidegger— ante este Dios no podemos caer de rodillas y rezar. Este Dios no se puede

integrar en un sistema racional.

En cambio, la religión tiene mucho que ver con las preguntas de sentido, especialmente con las que conciernen al origen, significado y término de la vida humana. Estas preguntas están en la base de la religión y de la filosofía. Pero la religión se distingue de la filosofía en que no sólo cuestiona la validez racional de las distintas respuestas, sino que ofrece ánimo, esperanza y sentido allí donde surge la pregunta por la felicidad, por el significado de la finitud y por la necesidad del comportamiento moral.

Las religiones son soteriologías, o sea, mensajes de salvación. Responden a la angustia humana ante lo precario de nuestra existencia, ante el miedo a la finitud y ante los imperativos del instinto de supervivencia, que se transforma, en el hombre, en ansias de inmortalidad. Las expectativas humanas encuentran respuesta en la religión. Las llamadas pruebas de la existencia de Dios no lo son en sentido estricto, pero marcan los puntos de vista desde los cuales el hombre se plantea el problema de Dios y se abre a la religión.

La dinámica afectiva y vivencial es inherente a la religión y ha servido de inspiración a la misma filosofía. La religión responde al «¿qué puedo esperar?», que, para Kant, es una de las preguntas fundamentales que se plantea todo hombre. La esperanza no puede ser irracional. Pero no es sólo mera razón, sino que está abierta al sentido, a la intuición, a la expectativa de futuro, al coraje ante los conflictos, que son dimensio-

nes fundamentales del hombre. Por esto la religión se ha definido como una ilusión, fruto del deseo, y como una instancia que se abre razonablemente a la utopía. Mantiene abierto el futuro del hombre y se convierte en canalización, válida o no, de una racionalidad que se abre a lo posible, deseable y no demostrable.

Occidente ha aspirado siempre a la convergencia entre bien y ser. Cuando se toma conciencia de que, de hecho, divergen, surgen la *tragedia* —tradición griega— y la *utopía* —concepción judeo-cristiana. No hay correspondencia entre el sentido y el bien, por una parte, y la realidad, por otra. De ahí la dicotomía entre *deber* y *ser*. Y de ahí también la necesidad de superar ese dualismo haciendo viable el sentido a partir de la praxis humanista y la expectativa religiosa. Esta dinámica afectiva y dadora de sentido caracteriza a las religiones y es una de las explicaciones de la pervivencia de la religión, a pesar de la dura crítica a la que se le ha sometido en Occidente.

El cristianismo se presenta como una respuesta de sentido, que ofrece valores para la conducta y se abre al compromiso transformador y a la esperanza. De ahí su enorme influjo en la tradición occidental. La fe no sólo se basa en razones, sino también en necesidades existenciales del hombre. La creencia en Dios está en función de la totalidad de la vida del creyente, está enraizada en su biografía, no es algo puntual y aislable, sino que responde a una búsqueda, a unas experiencias,

desde las que se cree o no en Dios y en una determinada tradición religiosa.

Pero la religión no puede reducirse a la necesidad de sentido. Esa necesidad hace comprensible la búsqueda religiosa, pero no convalida su verdad y sus pretensiones de haber alcanzado a un Dios que es el último referente del sentido y la instancia que permite la esperanza. Por esto la fe religiosa es compatible con la duda. Más aún: la duda constituye un elemento humanizador de la religión, pues impide toda forma de fundamentalismo e integrismo, abre a las interpelaciones de otras religiones y de los no creyentes, y hace posible la autorrevisión.

Habría que hacer un elogio de la duda en relación con las creencias. Sólo cuando hay capacidad de crítica, cobra valor la adhesión a lo religioso. En cambio, la identificación con una religión determinada carece de validez última, cuando no es posible expresar la disidencia o indagar críticamente el valor de las creencias asumidas. La coerción de la duda y la recusación de la crítica es la que, en buena parte, ha limitado el valor del cristianismo para la modernidad y la que ha posibilitado la negación del mismo cristianismo.

Hemos visto que la religión motiva al hombre desde las vivencias más íntimas de la vida, que son las que tienen que ver con el nacimiento y la muerte, con el placer y el dolor, con la sexualidad y la búsqueda de poder. Este enraizamiento en las dinámicas más determinantes del comportamiento humano es el que hace de la

religión capaz de lo mejor y de lo peor, como muestra la historia de la humanidad. Baste recordar que la lucha por la tolerancia se ha desarrollado en Occidente contra las intolerancias confesionales, sobre todo a partir de las guerras religiosas del siglo XVI. La verdad de la conciencia se ha opuesto a la imposición confesional, que se legitimaba apelando a que «el error no tiene derecho a existir». Se confundía así una representación religiosa con la verdad, que es Dios y que no puede agotarse en una comprensión humana. Se olvidaba la finitud y la fragmentariedad del conocimiento humano, el carácter misterioso de la trascendencia divina y la dinámica escatológica del cristianismo, siempre en camino hacia la manifestación definitiva del Reino de Dios.

Por más que la duda pueda erosionar la adhesión religiosa y haya todavía quien considere que el ideal es la «fe del carbonero», la duda es la otra cara de la fe auténtica y madura, que no teme el cuestionamiento. En realidad, para abrirse libremente a las críticas, hay que tener una confianza última en las convicciones religiosas que se profesan. La duda puede servir también de purificación, abre a la búsqueda y hace posible el desarrollo de una tradición religiosa genuina, en la que la experiencia desplaza a la rutina de las verdades impuestas o aprendidas. La duda es, por tanto, inherente a la creencia y compatible con la fe. Sólo a partir de aquí podemos analizar las razones de la fe ante la increencia en nuestra sociedad actual.

De la fundamentación a la razonabilidad de la fe

1. *La crisis religiosa en nuestra sociedad.* En nuestra sociedad tradicionalmente cristiana, la fe se transmite por medio de la familia y la educación y, en la mayoría de los casos, se vive de una forma inicialmente aporosa. Para mucha gente, éste es el sustrato fundamental sobre el que se apoya su fe religiosa, que ha sido la gran dadora de sentido en nuestra sociedad tradicional, mientras que el ateísmo y el agnosticismo han sido fenómenos minoritarios desarrollados en algunos círculos cultos.

La ruptura con la fe de la mayoría del pueblo ha venido por otro camino. Por una parte, el gran obstáculo ha sido la Iglesia, identificada con una parte de la sociedad y legitimadora de la dictadura después de la guerra civil. Por otra, la progresiva secularización de la sociedad ha llevado a una pérdida de influencia de las instituciones eclesásticas, sobre todo en su poder de definir la realidad y dar sentido a la vida humana. Los medios de comunicación social, la sociedad de consumo y la crisis de valores generada por el pluralismo han hecho el resto.

La mayoría de la gente ha vivido su crisis de fe en la forma de un distanciamiento creciente de las tradiciones religiosas y de la Iglesia, más que como resultado de un cuestionamiento ideológico. La incapacidad de buena parte de la Iglesia para conjugar identidad cristiana y modernidad, patente sobre todo en lo que se refiere

a la eclesiología y a la moral, ha contribuido decisivamente a la crisis general de la religión. El resultado de este proceso ha sido el vacío e inseguridad ética, y una carencia de experiencias configuradoras de sentido. Diversas formas de «sobrenaturalidad» intramundana, de fideísmo y de emotividad sectaria han pretendido llenar el hueco que ha dejado la religión.

2. *Pervivencia de la religión.* Aunque hay una privatización de la religión y un distanciamiento de la autoridad religiosa y de las doctrinas «oficiales», no es verdad que estemos pasando a una sociedad posreligiosa y que la fe religiosa sea una anticualla que haya que sustituir por la ética racional o la mentalidad científica. Ésta, que ha sido opinión mayoritaria a mediados de siglo, ha comenzado a entrar en crisis en la década de los ochenta. La pervivencia y vitalidad de las tradiciones religiosas se manifiesta, no sin ambigüedad, en que juegan un creciente papel público como plataforma de contestación o reivindicación de los valores sociales.

La religión pervive como respuesta a las preguntas existenciales, como motivadora del comportamiento moral y como orientadora ante las experiencias del mal y del sufrimiento humano. La razón y la ciencia son incapaces de realizar estas funciones sociales. De ahí que la religión resulte más necesaria, si cabe, en la actual crisis de valores. Aunque las preguntas humanas de las que surge la religión no sirvan para legitimar

la verdad de las respuestas religiosas, se puede seguir defendiendo la hipótesis del «hombre siempre religioso».

Pero repitémoslo: la función social de la religión no equivale a su verdad. Hoy las razones para creer pasan también por la vuelta crítica a los contenidos religiosos de las religiones positivas, concretamente del cristianismo, y por el examen de los planteamientos racionales desde los que el hombre se pregunta por Dios.

3. *La situación actual.* A partir de la década de los ochenta, asistimos a un renovado interés por las implicaciones religiosas de los problemas filosóficos. El mismo desarrollo de la ciencia ha llevado al *replanteamiento del problema metafísico*: ¿por qué algo y no nada? Tanto respecto al origen y desarrollo del universo, que aparece como algo difícilmente explicable apelando al mero azar, como en lo que se refiere al origen y evolución de la vida, resurge la pregunta por Dios. Viejas pruebas de la teodicea se replantean en cuanto hipótesis globales que responden a problemas vigentes. Ya no hay pruebas, pero sí interrogantes y respuestas orientadoras.

También hay un *replanteamiento de la cuestión de Dios* en el campo de la teología filosófica tradicional. No se trata de que la hipótesis teísta pueda ser demostrada. A pesar de algunos intentos aislados, a esto se ha renunciado. Lo que sí se puede defender es la credibilidad de la hipótesis teísta, ya que no hay inconsistencia lógica en el mantenimiento de la fe

religiosa por parte del científico o el filósofo que procede racionalmente.

Es razonable creer en Dios, siempre que se den razones y explicaciones para justificar la propia fe. También puede serlo la respuesta agnóstica o atea, siempre que cumpla las mismas condiciones. Se puede defender la razonabilidad del teísmo y se puede argumentar contra los que predecían su desaparición. En este sentido, hoy el teísmo tiene mayor posibilidad racional que hace decenios, cuando parecía inevitablemente superado por el progreso científico y filosófico.

Pero, si el Dios de los filósofos y el de los cristianos no se oponen, tampoco se pueden equiparar. De hecho, lo que importa a la mayoría de nuestros conciudadanos es la razonabilidad de nuestra fe cristiana. Aquí es donde se ventilan hoy fundamentalmente las *razones para creer*. Una tradición religiosa, no se convalida sólo en función de sus fundamentos racionales, sino de la capacidad de arrastre y de motivación que puede tener. *La pregunta está en si el cristianismo puede seguir siendo hoy una tradición dadora de sentido, motivadora de la praxis, creíble al responder a las preguntas y abierta a la crítica.* Aquí es donde las respuestas varían.

Hoy existe un mayor conocimiento de la historia del cristianismo, de la formación de sus Escrituras sagradas y de los factores que han determinado sus dogmas y su praxis sacramental. El cristianismo aparece hoy, en gran medida, como preso de una tradi-

ción, que debe servir de pauta de identidad, pero que exige ser releída y replanteada. Se trata de una tradición dogmática con contenidos míticos, cuyos símbolos se han interpretado de forma literal y realista. Si la desmitificación de la Biblia se ha impuesto a la conciencia de los cristianos, al menos en los círculos cultivados, los contenidos dogmáticos están muy lejos de una necesaria reinterpretación acorde con la hermenéutica actual. La desmitificación del cristianismo pasa también por sus imágenes de Dios y de Jesús.

La crisis de credibilidad del cristianismo es hoy un obstáculo para la fe. No resulta fácil sentirse parte de la modernidad actual y asumir dogmas y principios que se llaman cristianos y que, expresados con un lenguaje que no es el nuestro, ofrecen contenidos desfasados, a veces, incompatibles con las adquisiciones científicas y filosóficas sobre el hombre y sobre el mundo. La modernidad y la posmodernidad siguen siendo un reto para el cristianismo actual, que erosiona sus creencias y limita la credibilidad de su fe.

A pesar de todo, son muchos los que piensan que es razonable ser cristiano y defender una comprensión de la vida en función de la imagen de Dios y de Jesús que nos ofrecen las Escrituras. La vida y personalidad de Jesús, tal como la conocemos a partir de ellas, es capaz de cautivar a muchos de nuestros contemporáneos, aunque esto no afecte a los símbolos, credos y praxis del pasado cristiano.

Nos hallamos en una *situación*

de encrucijada, ante la oportunidad de recobrar plausibilidad o perderla aún más, a finales del siglo XX. El nuevo orden internacional que ha de surgir en el siglo XXI pasa también por la colaboración de las grandes religiones. La situación es hoy muy distinta de la de finales del siglo pasado. Los cristianos tendremos que convivir siempre con los planteamientos agnósticos o ateos. No en balde se ha definido el cristianismo como la religión que posibilita la mayoría de edad del hombre y que incluso ayuda a crear las condiciones para la salida de la religión.

Dios no puede ser demostrado. Sería ésta una forma de apropiarse de él. Pero se puede optar por Dios y fiarse de la oferta de sentido cristiano. La conjunción

entre fe cristiana y crítica racional permite sostener la viabilidad de la opción cristiana y del postulado de Dios. También la dinámica de la razón moral, cuando se plantea la pregunta «¿por qué ser moral?» y se busca fundamentar universalmente lo bueno y lo malo de cada cultura, acaba aterrizando en el problema de Dios. La búsqueda de sentido hace que la fe aparezca como correlativa a un referente al que llamamos Dios. Se puede sostener de forma coherente que esta referencia teísta no es alienante ni empobrecedora de la existencia humana, sino que responde adecuadamente a las preguntas del hombre sobre *qué hacer* y *qué esperar*, que, como afirma Kant, se resumen en la cuestión fundamental: *¿qué es el hombre?*

Condensó: MÀRIUS SALA

Dios está necesariamente escondido. ¿Dios es posible? Si es posible está necesariamente escondido. Si se manifestase como Dios, no sería Dios, sino el rey del mundo. Y el hombre ya no sería libre para creer, sino constreñido a creer. Si se escondiera totalmente de los hombres, nadie hablaría de él: no tendría ni nombre ni concepto. Ahora bien, Dios se manifiesta bajo una forma ambigua; es presente y ausente a la vez. Es objeto de debate para la inteligencia; es objeto de fe para el corazón. Si de veras, como nos dicen, es bueno y respetuoso para con los hombres, no puede obligarnos a creer: se escuda en una postura intermedia, se ofrece sólo como algo «posible» que es presentado a la libertad del hombre.

ERIC-EMMANUEL SCHMITT, *El visitant*, Barcelona 1996, pp. 8-9.