

¿Incapaces de Dios? Are we Human Beings Incapable of God?

ENRIQUE R. MOROS CLARAMUNT

Universidad de Navarra, Pamplona

enriqueroberto@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6295-9327

Resumen. José Cobo sostiene que la visión del mundo del hombre contemporáneo no le permite creer en el sentido en que creían los primeros cristianos. Y argumenta que la principal causa de esa visión ha sido el desarrollo de la ciencia empírica. Aquí se sostiene que en realidad la causa puede ser mejor descrita como una equivocación antropológica, que conlleva un déficit metafísico. Por otro lado, rectificamos ciertos recursos intelectuales con los que se pretende salir de esta situación.

Palabras clave: creer; visión del mundo; Dios.

Abstract. José Cobo maintains that the worldview of contemporary man does not allow him to believe in the sense that the first Christians believed. And he argues that the main cause of that vision has been the development of empirical science. Here I argue that in reality the cause can best be described as an anthropological error, which carries with it a metaphysical deficit. On the other hand, we rectify certain intellectual resources with which we intend to get out of this situation.

Keywords: belief; worldview; God.

* José Cobo, *Incapaces de Dios. Contra la divinidad oceánica*, Fragmenta Editorial, Barcelona, 2019. El presente escrito es resultado del proyecto “El problema del mal: de Leibniz a la filosofía analítica de la religión” (FFI2017-84559-P: Ministerio de Ciencia e Innovación, Gobierno de España).

José Cobo no pretende haber escrito un tratado en el que se exponga linealmente un conjunto de tesis bien armonizadas, sino que retoma el símil judío de la escritura circular. Las cuestiones iniciales vuelven a salir una y otra vez en diferentes niveles que les dotan de unas características singulares. Pero el propio autor no renuncia a expresar ya en el proemio la cuestión fundamental: “La cuestión es si, hoy en día, un bautizado aún puede encontrar un sentido a las fórmulas de la fe sin deformarlas” (Cobo, 2019, 11). El libro se divide en dos partes cuyo título expresa perfectamente su contenido: “La pérdida de legitimidad del cristianismo” (Cobo, 2019, 19–111) y “Una crítica de la subjetividad moderna” (Cobo, 2019, 113–211). Y cierra con una exposición de los hitos a partir de los cuales el autor ha desarrollado su propio pensamiento. Por último, añade una breve nota bibliográfica sumamente esclarecedora (Cobo, 2019, 231–233).

A mi entender el título principal del libro se ajusta perfectamente a la cadencia de los pensamientos del autor: los hombres occidentales contemporáneos nos hemos vuelto – en gran medida – incapaces de pensar a Dios y, por esa razón, tampoco podemos hablar personalmente con Él. Por eso, Dios se ha vuelto irrelevante para la vida del hombre occidental y para todas sus empresas. Es claro que estamos ante un diagnóstico religioso de la contemporaneidad y de una evaluación negativa del estado de nuestra cultura. En realidad, el punto de partida de la constitución cultural occidental se sitúa, según el autor, en Copérnico y tiene que ver directamente con el espíritu del que surge la ciencia y la tecnología contemporánea, que constituyen la “mentalidad científica”, pero en la cual “Dios no es objeto de experiencia” (Cobo, 2019, 35).

La descripción de la cosmovisión contemporánea reza así: “el mundo que habitamos es un mundo inerte. La desmesura de lo real hace tiempo que dejó de invocarnos. En lo que respecta a la verdad, la perspectiva *exterior* – la visión del espectador que se pretende omnisciente – prima sobre la *interior*. El mundo moderno es un mundo donde la verdad se da desde un punto de vista ajeno al sujeto de carne y hueso, de tal modo que lo que de verdad acontece, en ausencia de una *dramatis personae*, no puede ya ser honestamente interiorizado. El significado no reside en la natura-

leza de las cosas, sino en la mente de un sujeto que es incapaz de soportar un mundo sin sentido” (Cobo, 2019, 179)

Por esa razón, la verdad de Dios no puede ser objetivamente pensada, tan solo puede ser narrada. Por eso, “en lo que respecta a Dios, siempre hay una historia detrás, y una historia que afecta a Dios mismo” (Cobo, 2019, 35). De ahí que el problema de Dios sea la cuestión de la verdad, “y esta es indisociable del sujeto de la verdad” (Cobo, 2019, 35). Y así, “no deja de llamar la atención que el subjetivismo moderno se asiente, precisamente, sobre la despersonalización del sujeto del conocimiento” (Cobo, 2019, 33). Queda en el aire el tema de si el supuesto progreso no lleva consigo “un notable empobrecimiento del hombre” (Cobo, 2019, 35). De tal modo que “el sujeto moderno no puede encontrarse naturalmente ante Dios en la posición de la criatura” (Cobo, 2019, 39). El resultado es claro: “La teodramática cristiana ha perdido su fuerza originaria porque el sujeto moderno no es alguien que comprenda su necesidad espiritual, de tenerla, en los términos de una redención... Y nadie hoy día se toma espontáneamente en serio que vivamos en *pecado*” (Cobo, 2019, 38).

Somos, pues, incapaces de Dios en nuestro tiempo. Pero es preciso entender bien esto: somos incapaces del Dios vivo que da la vida y ha querido tener una historia que depende de nuestra libertad, de nuestra historia. Al considerar esta situación nos aparece el sentido del subtítulo: “contra la divinidad oceánica”. Pienso que el subtítulo apunta a una declaración de intenciones: difícilmente hoy los que hablan de religión saben nada del Dios cristiano, el único que realmente es Dios, porque no pueden reconocerle en el crucificado y resucitado. “¿Acaso la crítica moderna a la superstición no nos fuerza a optar por la divinidad impersonal de las místicas orientales?” (Cobo, 2019, 41). Mientras que “el cristianismo supone una significativa alteración de lo que se entiende religiosamente por Dios” (Cobo, 2019, 43). Por lo que no puede ponerse en paralelo sin más con las demás religiones: la encarnación, la redención y la resurrección de Jesús no tienen paralelo y son el mismo punto de partida de la experiencia cristiana. Por eso no cabe un cristianismo actualizado (cfr. Cobo, 2019, 44–51). Y de ese Dios es del que nos hemos vuelto incapaces.

Aquí es preciso detenerse un momento. El discurso fluye abundante por las líneas definidas por la filosofía moderna, según la cual no hay verdad sino representaciones. Y, de la misma forma que no hay verdad, tampoco hay personas. En el gran teatro del mundo solo cabe representar un papel. Aunque sea tan histriónico como el del Zaratustra de Nietzsche o el que representan los actuales adelantados del posthumanismo. ¿No sería excesivo que con esas herramientas hermenéuticas pudiéramos encontrar al Dios verdadero? El autor recorre las ideas fundamentales de la fenomenología de la religión sobre la experiencia religiosa y aquella experiencia de Dios que desborda toda fenomenología: “el *kerigma* cristiano desborda el marco de la religión que lo hace posible, convirtiéndose literalmente en católico, esto es, universal” (Cobo, 2019, 62); y ese “plus del *kerigma* se da en contraste con los hechos que podemos admitir desde un determinado marco cultural” (Cobo, 2019, 63). “Ciertamente, nosotros ya no podemos *ver* las cosas *como* las vieron los primeros cristianos. Sin embargo, lo que no cabe hacer sin faltar a la verdad es traducir el *kerigma* a nuestros esquemas mentales como si los primeros cristianos en el fondo hubieran querido decir lo que no dijeron” (Cobo, 2019, 68). Esta formulación suscita la cuestión de si el propio *kerigma* desbordaba también a los primeros cristianos. En realidad el autor no se plantea el problema de la infinita trascendencia del anuncio cristiano, quizá no se trata de solo discursos sino de la fuerza de Dios que se manifiesta en quien ofrece un testimonio personal. Porque si tenemos en cuenta que es el propio Espíritu Santo el que suscita la fe en Cristo, una fe sobrenatural, entonces no es necesaria ninguna cultura y ninguna adaptación a ningún marco cultural. Solo así, por otro lado, la fe puede ser católica, esto es universal y contener un aliento que renueve toda cultura y permita renacer a cualquier civilización. En este punto se encierra tanto el presupuesto de la misión apostólica universal que Jesús transmitió a los apóstoles y a la Iglesia, como la realización efectiva de una cultura humana que puede unificar todas las naciones y civilizaciones de la tierra, que ya latía en el pensamiento estoico y ahora justifica todos los organismos internacionales en los que nadie quiere estar ausente.

Para Cobo la clave hermenéutica para leer la Biblia es el relato de la caída (cfr. Cobo, 2019, 88). “La fe no se decide del lado del hombre” (Cobo,

2019, 67). El pecado original no solo dice del hombre, sino también de Dios, “que queda sin imagen en la que reconocerse... De ahí que, hasta el Gólgota, Dios fuera el Dios que tenía pendiente su quién” (Cobo, 2019, 89). Porque “Dios no quiere ser sin el hombre” (Cobo, 2019, 90). Por eso crea voluntariamente, por amor. Pero aquí se deja entrever la ausencia de distinción entre la Trinidad y la historia de la salvación. “El hombre es sujeto porque originariamente se encuentra sujeto a aquel con quien se encuentra en deuda. Fuera de esta sujeción originaria, el hombre no es nadie, aunque crea lo contrario. Al igual, sin embargo, que Dios no es nadie sin el cuerpo en el que se reconoce” (Cobo, 2019, 93).

El autor sigue describiendo las influencias que las distintas cosmovisiones que se suceden en la historia permiten entender la fe cristiana. Esa es la perspectiva desde la que se analiza la contraposición pascaliana del Dios de Abraham y el Dios de los sabios y los filósofos. El problema consiste en que el hombre se sitúa de entrada frente a la alteridad o sospecha de ella. “El creyente, en su duda, sigue dirigiéndose a Dios. Aun cuando no sienta a Dios” (Cobo, 2019, 165). La segunda condición consiste en que la fe consiste siempre en un compromiso existencial total, del que no tiene experiencia el filósofo en cuanto filósofo. “Una alteridad que no penetra hasta el tuétano de nuestra existencia desde su esencial invisibilidad no es nada – o nadie – absolutamente otro, sino a lo sumo una idea, aunque sobrecogedora... De ahí que el diálogo entre el creyente y el filósofo, en tanto que su postura existencial es distinta, no sea posible sin una crítica – y una crítica demoledora– del oponente, mejor dicho, del tipo de sujeto que hay detrás. Un diálogo entre el creyente y el no creyente que no se diera como un asunto personal... terminaría por darle la razón al no creyente” (Cobo, 2019, 165).

A mi modo de ver, el planteamiento tiene algo de gnóstico. La distinción entre creyentes y no creyentes se establece como una contraposición sobre un único plano, pero eso no se ajusta a las pretensiones apostólicas universales del cristianismo. El cristiano dialoga siempre con no creyentes (incluso en el diálogo íntimo consigo mismo uno se ve siempre como no suficientemente creyente). Pero el “no” del “no-creyente” no es una pura negación, sino un “todavía no”: el “no-creyente” es una persona que busca

la verdad y que se examina a sí misma y sigue el camino del razonamiento hasta donde le lleve, aunque no pueda anticipar adónde va y muchas veces incluso cómo ir. Otro asunto es si la institucionalización contemporánea del ateísmo no impide la existencia de auténticos “no-creyentes” al amputar la tensión y el deseo de la verdad que puede enamorar su corazón y así hacerle crecer.

En este punto conviene ir a la “breve nota bibliográfica” que aparece al final de estas páginas. Allí el autor afirma que la primera y decisiva influencia en su pensamiento es Barth y lo es precisamente por subrayar que la diferencia absoluta y radical entre el Dios de la fe y el dios de la religión (Cfr. Cobo, 2019, 231). Y no es menos destacable el balance del pensamiento platónico del *Parménides* y *El sofista* – a una con Heidegger – “a través de ellos llegué a la convicción de que no hay pensamiento profundo que no termine en las perplejidades de la dialéctica” (Cobo, 2019, 232). La pregunta que se suscita es si ese Platón es el mismo del *Fedón*, del *Banquete*, del *Fedro*... Los primeros cristianos siempre vieron a Platón como un prólogo providencial para el desarrollo de la fe.

El libro tiene un aspecto de ensayo, de experimentación sobre cómo usar algunos conceptos para explicar las realidades que acontecen, para decir lo que todavía no sabemos decir pero ya creemos y sabemos. Como tal, estas páginas considero que son un éxito. Sin embargo, aun será preciso añadir algunos detalles de la argumentación de fondo cuya coherencia no es obvia. En lo que sigue intentaré formular estas observaciones de la forma más concisa y clara posible, aunque solo sea para dar que pensar, tanto al autor como a los futuros lectores de un libro que merece ser leído con agradecimiento.

Por empezar por el principio, no considero obvio que tengamos que enfrentarnos intelectualmente a la creación divina con las herramientas intelectuales de los judíos contemporáneos, por ejemplo, Hans Jonas (1998). En particular, afirmar que la creación de la libertad suponga la retirada de Dios me parece que no acierta en expresar ni la idea clásica de creación ni, por supuesto, de libertad.

La cuestión crucial entiendo que es “el sujeto moderno”, concepto protagonista de estas páginas. Considero que si se entiende la persona libre

como sujeto entonces no se está en condiciones de expresar en qué consiste realmente la aportación cristiana a la filosofía griega. Quizá, es verdad, late en la filosofía moderna el esfuerzo por pensar la realidad de la persona y la excelencia del amor más allá de lo que fueron capaces los filósofos griegos. Pero, pienso que, en vez de superar el sustancialismo griego, la filosofía moderna incurre en un desequilibrio, que es también un error.

El objetivo de la filosofía griega era la búsqueda del fundamento del universo, mientras que la filosofía moderna parece entenderse como el intento de pensar a la persona humana como fundamento y dueño supremo, aunque sea de sus propios pensamientos (quizá esto se vea especialmente claro en la noción de “autoafección” del *Opus Postumum* de Kant y en los escritos populares de Fichte). Este es el concepto clave de autonomía donde se apoya la idea moderna de libertad. Pero la libertad no puede ser fundamento de la verdad, porque entonces no podría amarla, ni siquiera enamorarse de ella como explica Platón en el *Symposium*. La libertad necesita un contexto cognoscitivo que abra el mundo y le permita expresar su riqueza personal en el desarrollo de la técnica, en el dominio del mundo, en la armonía de una sociedad de islas que incluso se niegan a conformarse en penínsulas.

Un ser libre no puede tener lugar en soledad. La libertad está siempre acompañada por otras libertades, pues su tarea es establecer relaciones y crear vinculaciones originales. De la filosofía judía contemporánea podemos aprender, ciertamente, acerca del abismo del mal en la acción humana sobre los hombres; pero también podemos acoger el discurso personalista que ve a los demás con respeto, con la dignidad de ser una imagen única del absoluto. Si Dios se apartase del hombre para hacerlo libre, cómo podría el hombre amar a Dios. Apartar a Dios del mundo para hacer lugar al mal, nos deja un universo sin providencia. En esas condiciones, ¿cómo podríamos pensar que Dios es el padre del pueblo elegido para conversar, educar y cuidar?

Pero el sujeto moderno no permite ninguna auténtica alteridad, porque es incapaz de amar, ya que el fundamento funda, pero no ama. ¿No es esa posibilidad, la de amar a Dios y a los demás, lo más alto de la condición humana? Si Dios tuviera que retraerse para hacer libre al hombre,

entonces cómo podríamos pensar la libertad humana de Jesús que le llevó a obedecer hasta la muerte. La dinámica del amor no puede expresarse a través del fundamento, del sujeto concebido como fundamento. Dejar al hombre en manos de su libertad es correr el riesgo de que no sea capaz de amar. El pecado original – un gran acierto del autor es, sin duda, la valoración central de esta noción en la estructura intelectual del cristiano– nos excluyó del paraíso, pero no de la presencia divina y de su cuidado. Sin embargo, ningún sujeto autónomo puede reconocer ningún pecado; puede equivocarse o errar, pero no puede concebir algo como querer mal. Si es así, no cabe duda que tendría razón Hanna Arendt (1999) sobre que los peores males que el ser humano puede cometer son banalidades, elementos defectuosos, quizá, de un proyecto que no puede ser sino bueno. Pero sin ser capaz de un pecado serio, entonces la libertad es inane y vacía y resulta indiferente lo que quiera, porque solo puede querer cosas pequeñas – cumplir órdenes o elegir entre cosas semejantes–, aunque cometa auténticas barbaridades.

Considero muy valiosos el análisis y la descripción del sujeto moderno y de la cosmovisión contemporánea que hace Cobo. Sin embargo, quisiera añadir algunas ideas que quizá permitan ampliar la perspectiva. En primer lugar, sobre la singularidad de la cosmovisión contemporánea: si solo a nosotros nos pasara lo que nos pasa probablemente ni siquiera podríamos pensarlo. Me parece que no considerar de entrada la diferencia entre cosmovisiones desde la antigüedad es una simplificación ahistórica. Los hombres siempre hemos pensado distinto que nuestros vecinos. Y la filosofía comienza precisamente como una advertencia de esa diferencia y como el intento de superar las perspectivas particulares y alcanzar la verdad a través de la teoría. Solo si la verdad puede ser común e íntima a cada persona el hombre puede ser un animal político y vivir en sociedad.

En segundo lugar, el sujeto moderno no es, sin más, el hombre del S. XXI. Primero, porque la propia noción de sujeto desvela su origen cartesiano y arrastra consigo todas las paradojas de la modernidad. Segundo, porque la propia noción de sujeto hace referencia a la epistemología, como si el conocimiento agotara las posibilidades de las personas o al menos definiera su plenitud. Tercero, remontarse a Copérnico para exponer

la visión contemporánea respecto del universo no cuadra bien con el propio progreso científico. Siempre hemos vivido en y *del* universo, en realidad eso es sinónimo de estar en el mundo. La ciencia positiva no tiene ningún problema con Dios, aunque pueda haber científicos ateos. Tampoco el saber científico es único porque hay muchas ciencias diferentes y porque los hombre sabemos de muchas maneras diferentes, además de la científica. Si hoy el problema radical del hombre fuera una cosmovisión tendencialmente atea, ¿cómo podríamos dar significado a un pecado original anterior a la propia historia de los hombres? ¿Cómo fue posible que los judíos condenaran a muerte al Rey de la Gloria? ¿Cómo podríamos colaborar ahora en la construcción de un mundo más humano si el amor que Dios nos tiene no alentara nuestra débil esperanza?

Es preciso, pues, ahondar en la diversidad y orden de las formas humanas de conocer, para no caer en ningún reduccionismo ni unilateralidad. El hombre es más rico que todas sus realizaciones. Aquí hay, quizás, otro problema no suficientemente valorado: ¿qué diferencia hay entre un sujeto moderno y un “buen” burgués? ¿No es acaso casi toda la filosofía y la teología contemporánea una revuelta en toda regla y con todas las armas contra los burgueses que, como toda revolución, no sabe dónde va porque la cultura burguesa ha cerrado todo camino hacia la trascendencia? Es una lástima que el autor no haya profundizado suficiente en el concepto de conversión, más allá del concepto de “experiencia disruptiva”. Ser cristiano no ha sido nunca fácil, es preciso renunciar a la autonomía para amar, es necesario descentrarnos de nosotros mismos para ser capaces de alcanzar la verdad en la medida de lo posible y es decisivo aceptar de todo corazón el don de Dios.

Este libro hace pensar. Vale la pena dedicar un tiempo a su lectura. Es bueno empaparse de una buena parte de su espíritu para adquirir sensibilidad y alejarnos prudentemente de todo fideísmo. Ser creyentes maduros exige poner en juego nuestra libertad y nuestra inteligencia, porque no se puede decir que creamos sino sabemos qué creemos. Juan Pablo II (1998, 79) cita a este respecto la afirmación agustiniana: « El mismo acto de fe no es otra cosa que el pensar con el asentimiento de la voluntad [...] Todo el que cree, piensa; piensa creyendo y cree pensando [...] Porque la

fe, si lo que se cree no se piensa, es nula (S. Agustín, *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5: PL 44, 963) ». Y como nadie puede saber algo él solo, puesto que todos aprendemos el idioma de nuestra cultura (como sugiere Wittgenstein), uno no puede ser un auténtico creyente sino sabe expresar su fe ante sus contemporáneos. Y lo que creemos es que Dios nos ama con su omnipotente voluntad y espera nuestra respuesta libre a su don incomparable.

Bibliografía

- Arendt, Hanna. 1999. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Cobo, José. 2019. *Incapaces de Dios. Contra la divinidad oceánica*. Fragmenta Editorial, Barcelona.
- Jonas, Hans. 1998. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Herder: Barcelona.
- Juan Pablo II. 1998. "Fides et ratio." En http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html