

DIOS COMO APUESTA

P. Pedro Trigo*
(ITER)

Mi aporte consistiría en desarrollar dos tesis: la primera, la homología estructural entre las pruebas de la existencia de Dios y la experiencia de Dios, y la segunda, el carácter de apuesta que revisten ambas, que no es otra que la apuesta en la que consiste cada quien.

Correlación entre la inferencia del desfondamiento de lo real al que lo está fundando y la experiencia de religión

Parto de las vías de santo Tomás. La percepción de que ningún ente se funda en sí mismo y que, por tanto, si existen, es porque existe un ser que se funde en sí mismo y los haya puesto en la existencia, es correlativa a la experiencia

*El **P. Pedro Trigo Durá** es jesuita venezolano de origen español riojano, nacido en 1942. Estudió Letras y Filosofía en las Universidades Católicas de Caracas y Quito, donde se licenció en Filosofía en 1966. Luego se doctoró en Teología en la Universidad de Comillas (Madrid) en 1980. De 1964 a 1966 tuvo contacto con Monseñor Proaño en Ecuador sintiéndose desde entonces comprometido con el tipo de Iglesia y de pastoral que él representó. En 1973 fue discípulo de Gustavo Gutiérrez en Lima. Desde 1972 ha participado regularmente en encuentros de teólogos latinoamericanos. Desde el año 1973 pertenece al Centro Gumilla (Centro de Investigación y Acción Social de la Compañía de Jesús en Venezuela), del que ha sido director. Es profesor de teología en el ITER de Caracas. Vive en una parroquia popular y acompaña a comunidades cristianas populares. Anima y asesora a la Vida Religiosa en Venezuela y América Latina, comprometido en un esfuerzo intercongregacional en orden a una Vida Religiosa inserta e inculturada en los medios populares. Escribe regularmente en varias revistas de pensamiento españolas y latinoamericanas, sobre todo en temas de teología. Además de ser profesor en los niveles de bachillerato y licenciatura en Teología Pastoral y Teología Espiritual, es Director del Departamento de Investigaciones del ITER desde 1996. Tiene numerosa publicaciones y escribe en varias revistas, entre ellas RLaT, Iter, Sic, Anthropol, Nuevo Mundo...

de que los entes, y en primer lugar el ente que es uno mismo, son hábiles, como también lo es la realidad, una experiencia que por una parte sobrecoge porque es la experiencia de que todo es de suyo desfondado, pero que también maravilla porque, a pesar de que los entes no se fundan en sí, no se desmoronan, no tornan al vacío sino que están en la realidad como si pisasen terreno firme. Es la experiencia que hace preguntar por qué hay ente y no más bien la nada.

Esa pregunta tiene dos respuestas: la primera es que lo que existe existe como hecho desnudo, es decir, sin lógica, sin sentido, sin explicación. Esa respuesta no satisface a la mente que cree que todo tiene que tener una razón de ser. Pero otro puede responder que esa búsqueda es una mera necesidad mental, que no tengo por qué imponerla a lo que existe. Este atenerse a la medida de lo dado equivale a nivel de experiencia a la del que acepta que todo y en primer lugar uno mismo tienda a desmoronarse, a descaecer, y acepta el trabajo continuo de luchar en contra de la tendencia a la disolución de la propia entidad; cree que así es la vida, acepta que tiene la batalla perdida, pero la da sin excesivo dramatismo, incluso a veces con entusiasmo porque entre tanto se dan algunos logros e incluso algo así como la felicidad.

La segunda respuesta consiste en afirmar que, si existen entes y no más bien la nada, es porque existe el ser que se funda en sí mismo y que funda en sí todo lo que ha creado fuera de sí. Esta respuesta equivale a nivel de experiencia a la de saberse y sentirse fundado, es decir, a la vez sin fundamento propio y religado al fundamento trascendente. Estas personas viven en la confianza absoluta de tener un fundamento infundado, que no son ellas mismas ni nada de la realidad ni la realidad como sistema, como estructura dinámica. Se saben ante un fundamento infundado, es decir, gratuito respecto de la realidad y de uno mismo, es decir, que nos funda, no por ningún comportamiento nuestro sino porque es así, en nuestra terminología, porque es bueno, porque ama. Estas personas no confunden el fundamento con el funcionamiento inmanente: el fundamento no es un andamio o una conducción empírica; no proporciona, pues, ninguna seguridad psicológica suplementaria. No equivale siquiera al Todo, a sentirse en el todo como en el humus nutricio o como en el hogar. El sentirse religado puede vivirse igual con sentido de pertenencia que con impresión de desabrigo, ya que pertenece a un nivel trascendente. Este saberse fundado y por tanto esta noticia del fundamento, en cuanto está fundando, no se percibe como un saber producido por la mente sino como un dato del que la mente toma noticia. No deriva de la necesidad de la mente de buscar una razón suficiente de la existencia sino de su capacidad de abrirse perceptivamente a la realidad.

Correlación entre la inferencia de lo que cambia al acto puro que lo origina y la experiencia de partición del que es la vida de la vida

La percepción de que uno produce y es producido, de que todo cambia y es cambiado, la percepción de esa estructura dinámica que es la realidad como tal, mueve a pensar en el acto puro, la dinamicidad absoluta, infinita, que por eso no sucede ni cambia, no es temporal, y que origina permanentemente el producirse, el flujo incesante de la vida. Esta inferencia encuentra su correspondencia en la percepción del que experimenta su ser y el ser de todos los seres como participado, no como chispas del incendio eterno ni como gotas del océano insondable sino como puestos en la vida por el que de modo trascendente es la Vida de la vida.

Hay sin embargo personas que de la percepción de que todo fluye infieren más bien que la vida es un juego incesante, que hay que saber captar su ritmo y dejarse sorprender por su gracia y renacer en esa innovación constante, sin pretender fijar ninguna secuencia sino pasar con ellas viviéndolas, aceptando que la vida no es un estado sino esa fluencia a la que no se ve ningún principio ni fin. Otros se sienten aturdidos por esta mutación cada vez más vertiginosa, les asusta la contemplación de lo inmensamente grande y de lo inmensamente pequeño y prefieren atenerse a magnitudes medias y fingir, si no pueden forjar, un mesocosmos (como decía Teilhard) medianamente ordenado y estable en el que habitan, aunque una y otra vez irrumpen como un caos estas mutaciones que dan al traste con esa impresión de estabilidad. Podría decirse que una minoría creciente de nuestros contemporáneos se entregan con creciente excitación a esta mutación constante, incluso la provocan cada vez más aceleradamente con la ciencia-técnica, mientras que la mayoría la vive cada vez más asustado sintiéndose víctima de tanto trastorno, luchando con todas sus fuerzas, pero cada vez con menos éxito, por obtener seguridades básicas que les permitan jugar seguros el juego de la circulación cada vez más acelerada de la mercancía para que pueda seguir aumentando siempre la producción y la ganancia necesaria para acceder a las mercancías.

Hoy no resulta fácil concebir al acto puro, que no es un movimiento tan vertiginoso que da la impresión de estabilidad sino el amor absoluto que consiste en el acto por el que se da a la vez la entrega y la recepción, el vaciamiento de sí y colmo, la posición del otro y la comunión con él, en suma la relación como el grado máximo de densidad del ser. Desde este punto de vista, lo que más se parece al acto puro es la fidelidad, que no es estabilidad inerte sino entrega siempre renovada y nunca desmentida. Sólo desde la experiencia de fidelidad

puede vislumbrarse el sentido de la participación. Desde este horizonte el amor, como acto puro, es el origen de la vida, y la vida es participación de ese amor, participación que tiene como armónicos recibir este amor gratuito y ejercitarlo en todos los niveles de la vida. Esto no es posible pensarlo ni experimentarlo desde la entrega a unas reglas de juego en las que todos contribuyen a la innovación buscando cada quien su propio provecho.

Las inferencias no son necesarias

De lo susodicho resulta que ni las inferencias son necesarias, es decir, que no son unívocas, ni las experiencias son meros sucesos empíricos carentes de luz ni de sentido. Afirmar el fundamento que nos funda y el amor del que participamos no es la consecuencia lógica del uso correcto de la razón, de tal manera que cualquier otra conclusión sería rebatible como paralogismo. Pero también al contrario. Confinarse en la mera facticidad y entregarse al cambio constante no son tampoco el único modo razonable de vivir la existencia; como tampoco lo es concluir que no existe ningún sentido y que cualquier opción personal, desde la pretensión de conquistar el mundo hasta el suicidio, es igualmente válida, aunque aquí la palabra válida no tendría ningún significado.

¿Por qué podemos afirmar que cada inferencia tiene su propia congruencia? Porque el uso de la razón no es absoluto. Por eso cuando se desborda el terreno de lo meramente tautológico, tenemos que reconocer que existen diversas lógicas. Ahora bien, eso no significa que todo dé igual. No es así: cada modo de usar la razón tiene determinadas consecuencias, y unas parecen más deseables que otras o, para decirlo con otra palabra, más humanas que otras, aunque se diga que se pueden desear cosas distintas y tener diversas concepciones de qué es lo humano. ¿Podríamos hablar entonces de un uso responsable de la razón? ¿No habría que apuntar en esa dirección?

Las experiencias tienen sentido, incluso tienen primacía sobre las lógicas

Partamos ahora de las experiencias. No se puede afirmar que el terreno de las experiencias sea un terreno meramente subjetivo que carece de universalidad porque está librado al puro empirismo del que no podemos extraer ninguna luz. Las experiencias religiosas no son asuntos meramente biográficos, dependientes del temperamento o de la educación o de la herencia o de alguna

eventualidad azarosa. Tienen, por el contrario, tanto sentido que no sólo se puede establecer una correlación con las distintas lógicas sino que incluso puede apuntarse la primacía de la experiencia sobre la lógica. En efecto, ¿qué es antes la experiencia de religación o la inferencia de que lo infundado de los seres que existen postula la existencia del fundamento que los funda? No hablo de la posibilidad de que a mí me hayan informado de esta inferencia antes o después de tener esa experiencia sino de que yo hago mía esa inferencia y le veo toda su profundidad y sentido cuando tengo ya la experiencia de estar religado, cuando vivo desde esa religación. Lo mismo pasa cuando yo he optado por fundarme en mí mismo, por nacer de mí, por ser hijo de mis obras, por vivir autárquicamente. Desde ese tipo de vida, aunque yo conozca la inferencia de lo infundado al fundamento, no la puedo realizar, será para mí una lógica vacía, porque yo he desechado cualquier fundamento que no sea yo mismo y en definitiva porque no me veo infundado. Así como si he optado por vivir sin fundamento, sea porque vivo arrojado al vacío o porque me atengo a lo relativo con su relativa positividad, tampoco puedo concluir de lo desfondado al fundamento porque en un caso no puedo pasar de la dramaticidad de lo que carece de fondo y porque en el otro no veo lo que existe ni a mí mismo como desfondado sino meramente como limitado y me muevo exclusivamente en este terreno que me parece que es el terreno de lo real.

Insisto que no carece de consecuencias el vivir desde una experiencia fundamental o desde otra. Son vidas realmente distintas. Pero todas son vidas posibles y plausibles. Y esto lo tengo que aceptar sea cual sea mi opción. Si la absolutizo, estoy pretendiendo que mi lógica es la única posible porque es la única concluyente; estoy pretendiendo que ella me lleva a un conocimiento absoluto de la realidad, que la desvela completamente. También pretendo que mi experiencia es una experiencia tan absoluta de la realidad, que la aprehende tan completamente que descalifica a las demás como espurias.

De la insuficiencia de la ciencia se puede inferir la existencia de Dios, pero no necesariamente

Para confirmar lo dicho vamos a pasar de las vías que Tomás de Aquino propone positivamente para llegar a la existencia de Dios, a las dificultades que plantea, que hacen pensar que no existe. Son dos. La primera, que cada nivel de realidad encuentra explicación dentro de sí mismo. Si de esta manera podemos, al menos en principio, hallar explicación de cada ser y de cada fenómeno ¿para

qué poner otro ser que lo explique? No hay que multiplicar entes sin necesidad. Lo contingente encuentra o es susceptible de que encuentre explicaciones contingentes ¿para qué recurrir a un ser necesario? Tomás admite que el razonamiento es válido en su nivel. Es decir, que, como la realidad compone una estructura dinámica, cada elemento de la estructura halla inteligibilidad dentro del desenvolvimiento progresivamente complejo de esta estructura de estructuras. Dicho de otro modo, la ciencia explica o podrá llegar a explicar cada fenómeno y cada ser a su nivel. El que yo me confine a ese nivel o me pregunte por la existencia del todo como tal, de la realidad, es una decisión que no se me impone. Es claro que el nivel de la existencia personal no es el nivel de la ciencia y por tanto que no basta la respuesta de la ciencia, pero entonces puedo, como dijimos, dejar de preguntar o ser yo mismo el que cree con mi actuar mi respuesta. Es decir, que se puede constatar la insuficiencia de la respuesta científica y no por eso concluir en la necesidad de postular a Dios. Depende, decíamos, de cuál sea mi lógica y en definitiva mi experiencia.

La existencia del mal torna no evidente la existencia de Dios

La segunda dificultad que plantea Tomás proviene de la realidad, aunque más propiamente de la experiencia, del mal que hay en el mundo. No puedo pensar a Dios sino como infinitamente bueno y poderoso. Si existe el mal, sobre todo el mal moral en una escala tan escalofriante, es o porque Dios no lo quiere quitar y entonces no es infinitamente bueno o porque no lo puede quitar y entonces no es infinitamente poderoso. Elijamos cualquiera de las dos hipótesis, tenemos que concluir que no existe Dios. La respuesta que da Tomás nos satisface completamente. Él acepta la lógica, pero propone que si de ese mal que él no ha causado pero que existe, él puede sacar mayores bienes, sí es compatible su existencia con la existencia de Dios. Esta respuesta toma completamente en serio que el mal desmiente a Dios. No nos satisface decir que Dios nos ha creado libres y que luego nos juzgará por el uso de nuestra libertad. Menos nos satisface aún afirmar que Dios no puede eliminar el mal, porque es anejo a cualquier realidad que no sea la de Dios. Esta explicación vale para el mal de imperfección e incluso para el de debilidad. En efecto, gran parte de la violencia de la historia de la humanidad, tal como podemos asomarnos a ella desde lo poco que conocemos, está, si no causada, sí fortísimamente condicionada por la necesidad, en definitiva por el escaso desarrollo de las fuerzas productivas de la humanidad y de sus formas de convivencia. Además tenemos que contar con los pecados humanos de debilidad: todos los pecados capitales. Hasta ahí

aceptamos que, si Dios decide crear, tiene que aceptar la existencia de este mal. Según lo que estimemos la existencia, diremos que Dios es un irresponsable por haber creado sabiendo que la creación acarrearía tantos males o diremos que los bienes que hemos vivido los humanos, aun con todos los dolores, superan con creces los males y que por tanto hizo bien y tenemos que estarle agradecidos. Pero el mal del siglo XX, para no referirnos a lo anterior, no se limita a esos dos tipos de mal. Es un mal, diríamos, desproporcionado, un mal tan despiadado, tan masivo, y además de eso tan evitable, que llega a la categoría de misterio, es decir, que tiene una densidad de ser tan aplastante que hace pensar en una negatividad suprahumana, en cierto modo absoluta, y lleva por tanto a preguntarse dónde está Dios. ¿Podemos decir que de esos males Dios saca bienes mayores que ellos y que es tan claro que los saca que quien no lo vea es porque tiene mala fe? Si, por más que agucemos la vista, no acabamos de ver en bastantes casos esos bienes mayores, ¿es tan claro que Dios exista?

Si esta lógica es razonable, ¿qué decir del que afirma la existencia de Dios independientemente de este mal? ¿Afirma en realidad la existencia de Dios? ¿Qué es más escandaloso, negar la existencia de Dios al dejarse afectar por esa hecatombe o afirmarla con indiferencia por esa monstruosidad? ¿Quién habla peor (maldice) de Dios, el que calla por no poder componer su existencia con tanto mal o quien habla como si Dios fuera ajeno a él o se resignara a su existencia? Quien define a Dios por la ley y el culto y afirma su existencia independientemente del mal o quien, confinándose a su experiencia de cosmos bien ordenado, afirma a Dios porque no quiere salir al mundo global y dejarse afectar por él ¿afirma a un Dios infinitamente bueno?

La existencia de Dios, una apuesta esperanzada

Según la lógica de Tomás, desde una experiencia encarnada solidariamente en el mundo, desde un humanismo que se define principalmente por la responsabilidad ante el hermano y ante la historia (GS 55), no podemos afirmar que es evidente la existencia de Dios. Lo más que podemos decir responsablemente es que es una apuesta esperanzada, que es la apuesta esperanzada de que por fin el verdugo no prevalezca sobre la víctima, de que por fin nos comprometamos en serio a reducir la brecha entre ricos y pobres, a compensar la competencia con la emulación simbiótica, que nos comprometamos, en fin, con el libre ejercicio de la fraternidad universal. Sin este ejercicio concreto, masivo y eficaz de la fraternidad no será visible el rostro paterno-materno de

Dios. Cualquier apologética que no pase por esa praxis solidaria, no es hablar a favor de Dios sino blasfemar de él, profanar su nombre. Pero ni esta praxis basta ¿podemos llamar bien mayor a llegar por fin a un estado más humano de humanidad cuando quedan sin redención tantos millones de asesinados y, más aún, muchos más millones de muertos antes de tiempo por enfermedades de pobres? Si no podemos esperar la resurrección de las víctimas, no es pensable la existencia de Dios.

No da lo mismo cualquier opción

Ahora bien, si afirmar la existencia de Dios no es la conclusión necesaria del uso correcto de la razón pura, tampoco puede decirse que dé lo mismo cualquier opción. No da lo mismo. Ya tenemos suficiente experiencia para poder concluir que atenerse a la medida de lo relativo, si en algunos especialmente conscientes puede dar lugar a un auténtico humanismo, en el que no se da ninguna sacralización, es decir, absolutización, de lo que no pasa de relativo, y la conciencia de la propia limitación se combina con el aprecio por la limitada positividad propia y la apertura a la de los demás, en la mayoría lleva a la banalización propia y ajena, a la igualación de todo tipo de experiencias y al vaciamiento de lo humano. Se impone el individualismo y los más desfavorecidos son excluidos desde la indiferencia. En abstracto no concluye la máxima de Dostoievski que dice por boca de uno de sus personajes que si Dios no existe todo está permitido; pero en la práctica, en los grandes números, sí es así y crecientemente, no, pues, por el efecto momentáneo de una etapa de transición de una ética teónoma a otra inmanente. Esto sucede así porque la realidad es misterio o, mejor, está anclada en el misterio. No apreciar ni vivir de este modo la realidad es reductor. Esta reducción o priva de densidad o sacraliza lo que no la tiene. La auténtica religación no escamotea el carácter deleznable de la condición humana ni suprime la radical apretura de la historia que puede conducir a un desastre o enrumbarse hacia crecientes cotas de humanidad o mantenerse en un claroscuro, pero sí hace capaz de vivir en libertad y dotar de dirección a la propia vida y de encaminar a la historia en una dirección humanizadora en lo que depende de él.

Aunque también habría que decir que tampoco es fácil mantener la opción de la religación. Ordinariamente se degrada a religación a un dios disponible, de algún modo a la mano o, lo que es una variante de lo anterior, a una institución, expresada en la adhesión a unas doctrinas y ritos y, sobre todo, a sus personeros.

En estas condiciones no se da la participación en el Amor trascendente sino la participación en un ámbito y unas reglas de juego sacralizados. No equivale, pues, decir que se opta por Dios a optar realmente por él. La religación que libera es la religación a un Dios enteramente libre, que a la vez que religa descuadra y desconcierta. No es fácil vivir en este ámbito de libertad, que es experimentado como no ámbito, como no suelo nutricio, como no seguridad, sólo o nada menos que como confianza. Ahora bien, el que acepta la religación trascendente y gratuita que lo funda estará dispuesto a religarse solidariamente a los demás. El que se experimenta participando del Amor trascendente que le da vida será proclive a hacer partícipes a los demás de ese Amor incondicional.



UCAB



La Facultad de Teología de la UCAB, Universidad Católica «Andrés Bello» de Caracas, ofrece las siguientes opciones de carreras con los correspondientes certificados y títulos.

TÍTULOS CIVILES EXPEDIDOS POR LA UCAB

-UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO, DE CARACAS-

- *Licenciatura en Teología*, tras los seis años de estudios filosóficos y teológicos, como estudios de pregrado para obtener la Licencia.

- *Maestría en Teología*, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

- *Maestría en Teología Pastoral*
- *Maestría en Teología Espiritual*
- *Maestría en Teología Bíblica Pastoral*

Para el acceso a los estudios de las Maestrías, se exigen estudios de pregrado en Teología con el título correspondiente; o haber cursado la nivelación teológica ofrecida en el *Diploma de Estudios Avanzados en Teología* o su equivalente en el área de postgrados.

Estos estudios están abiertos especialmente al laicado católico con títulos universitarios y se tienen en la sede del mismo ITER de Caracas. Puede verse mayor información a propósito del CIET aquí mismo en esta revista.

Para mayor información dirigirse a ITER- Instituto de Teología para Religiosos, 3ª Avenida con 6ª Transversal (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. o llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. E-mail: contacto@iter-ups.org.