

*JOSÉ LUIS ILLANES (Pampeluna)*

## **ANTE LA REALIDAD DEL DIOS VIVO**

### **Apuntes a partir del dialogo entre Juan Pablo II y Pascal**

Un Dios que estuviera “allá lejos, donde brillan las estrellas”, indiferente a la suerte de los seres humanos, sería ajeno a nuestras vidas, que deberían en consecuencia estructurarse al margen por entero de toda referencia a El. Pero Dios no está en la lejanía, sino “a nuestro lado”, y no de cualquier modo, sino “como un Padre amoroso –a cada uno de nosotros nos quiere más que todas las madres del mundo puedan querer a sus hijos–, ayudándonos, inspirándonos, bendiciendo y perdonando”<sup>1</sup>.

Las palabras que acabamos de escribir, tomadas en parte de uno de las figuras más representativas y más influyentes en el desarrollo de vida cristiana de nuestro siglo, se hacen eco de una de las dimensiones básicas de la vivencia espiritual cristiana, e incluso, podríamos decir, de su dimensión básica o constitutiva. En ellas se patentiza además –y es esto lo que nos interesa subrayar– la íntima conexión entre los aspectos teológicos o teologales y los antropológicos. Nos sitúan, en efecto, de modo directo, ante el tema de la imagen de Dios y, más específicamente, ante la contraposición entre la afirmación del Dios vivo y actuante en la historia, que alcanza su expresión suprema en la fe cristiana de Dios, y aquellos planteamientos que, aún sin negar la realidad de lo divino, conciben a Dios como un ser confinado en la pura trascendencia o incluso como una fuerza impersonal. Pero, a la vez, e inseparablemente, ante la cuestión acerca de la actitud que implican una u otra imagen de Dios; más aún, ante la cuestión acerca de la actitud que debe adoptarse para acceder a una comprensión verdadera y auténtica del ser de Dios.

¿Qué alcance conceder a la contraposición entre el Dios vivo y el Dios inerte? Y, más concretamente, ¿de qué modo, con qué actitudes y por qué vías se abre la inteligencia humana a la afirmación del Dios vivo? Estas son las cuestiones que aspiramos plantearnos siguiendo para ello las reflexiones desarrolladas por dos grandes creyentes: Blas

---

<sup>1</sup> J. Escrivá de Balaguer, *Camino*, n. 267

Pascal y Juan Pablo II y, más concretamente, la relectura del *memorial* pascaliano que Juan Pablo II ha realizado en esa entrevista a la vez intelectual y autobiográfica a la que dio como título *Cruzando el umbral de la esperanza*.

### EL TESTIMONIO PASCALIANO SOBRE EL ENCUENTRO CON DIOS

La vida de Pascal estuvo profundamente marcada por el acontecimiento espiritual que tuvo lugar al anochecer del 23 de noviembre de 1654, y del que dejó constancia en el recordatorio o *memorial* que llevó consigo hasta el día mismo de su muerte<sup>2</sup>. Al narrar ese suceso Pascal emplea expresiones –fuego, certeza, sentimiento, alegría, paz– que permiten entrever las resonancias, también psicológicas, de lo experimentado. Pero en su substancia ese momento decisivo de la vida Pascal dice referencia no a la psicología, sino a la teología, más concretamente, a la vivencia de la fe. Lo que aconteció al caer de esa jornada fue un encuentro entre el hombre Pascal y el Dios vivo, como lo subraya la frase con la que se inicia, y en la que se resume, el memorial: “Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob. No de los filósofos y de los doctos (...). Dios de Jesucristo”.

Al hablar en el *memorial* de “filósofos” que Pascal piensa, sin duda alguna, en los deístas. Como confirman otros textos, Pascal tomó, en efecto, posición neta y decidida frente al deísmo, frente a toda presentación de Dios entendido como mero “autor de verdades geométricas y del orden de los elementos”<sup>3</sup>; como ser supremo al que, siguiendo a Descartes, es necesario acudir para que mediante un “papirotazo” ponga “al mundo el movimiento”, pero al que, a partir de ese momento, no hace falta acudir de nuevo, ya que el mundo funciona por sí mismo, según sus propias leyes<sup>4</sup>.

Dios –afirma con fuerza– no es un Dios que crea y, después, se refugia en su trascendencia permaneciendo indiferente ante la realidad creada o, al máximo, contemplándola desde la lejanía, sino el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob y, más radicalmente aún, el Dios de Jesucristo: un Dios que interviene en la historia, un Dios que ama, un Dios que se conmueve; en suma, y como el propio Pascal escribe en los *Pensamientos*, “un Dios de amor y de consuelo; un Dios que llena el alma y el corazón de aquellos que El posee; un Dios que les hace sentir interiormente su miseria y su misericordia infinita; que se une al

<sup>2</sup> Para un enmarcamiento biográfico del *memorial*, ver J. M e s n a r d, *Pascal. El hombre y su obra*, Madrid 1973, pp. 66 ss.; para un comentario, H. G o u h i e r, *Blaise Pascal. Commentaires*, París 1971, pp. 11–66.

<sup>3</sup> *Pensées*, n. 556 (citamos por la edición de Brunschwig y la traducción realizada por Zubiri y publicada por Espasa Calpe en 1940).

<sup>4</sup> *Pensées*, n. 77

fondo de sus almas; que las llena de humildad, de alegría, de confianza, de amor; que las hace incapaces de otro fin que no sea él mismo"<sup>5</sup>.

Pero si el *memorial* pascaliano, y los otros textos con él relacionados, se explican por la oposición de Pascal al deísmo e implican una denuncia decidida y sin ambages de la imagen de Dios propugnada por esa corriente de pensamiento, su alcance no termina ahí. La punta crítica frente a los filósofos que esos textos contienen va de hecho más allá, puesto que connota una toma de posición, tan decidida como la denuncia anterior, respecto no ya a una determinada imagen o idea de Dios, sino a la actitud intelectual y existencial que esa imagen implica o, más exactamente, de la que esa imagen depende<sup>6</sup>.

A un Dios concebido como mero autor de verdades geométricas y de leyes físicas, como mera causa última garante del mundo, como simple ser supremo que habita en la lejanía, se puede llegar por la vía del puro raciocinio, del ejercicio frío y despegado de la inteligencia. A un Dios que es un ser vivo y amante se accede en cambio —Pascal lo señala con fuerza— con toda la persona, o sea, con el corazón, según el modo de hablar pascaliano<sup>7</sup>. La limitación de la filosofía —al menos de la filosofía entendida como ejercicio de la pura razón— resulta patente, no ya porque la filosofía, incluso la filosofía así entendida, sea falsa, porque la argumentación y el raciocinio no conduzcan a la verdad, sino porque es insuficiente. A Dios no se le puede alcanzar en la plenitud de su verdad, es decir, como Dios vivo, que interpela y compromete al hombre, en virtud del mero proceder de una inteligencia que analiza y explica: es necesario, para llegar a El, ir más allá del mero pensar, situarse en la existencia, ya que es en la existencia, y sólo en la existencia, cómo puede comprenderse y entenderse vitalmente la vida, y cómo cabe, en consecuencia, captar la realidad del Dios vivo<sup>8</sup>.

El deísmo, la tendencia a concebir a Dios como un ser lejano y al hombre como un ser que puede dar razón del mundo, captar sus leyes, dominarlo y, de esa forma, sentirse seguro, y, en su raíz, la actitud intelectual que lleva a situarse ante la realidad con una actitud fría, descomprometida, impersonal, se le presentan así a Pascal como dos momentos integrantes de una de las tentaciones básicas de la inteligencia humana. De ahí la fuerza con que denuncia el callejón sin salida al que conduce todo conocimiento de Dios que no vaya unido al re-

<sup>5</sup> *Pensées*, n. 556.

<sup>6</sup> Sobre toda esta temática, ver las observaciones de H. G o u c h i e r, *Blaise Pascal. Conversion et apologétique*, París 1986, pp. 135–145.

<sup>7</sup> Sobre el concepto pascaliano de corazón y las relaciones entre corazón y conocimiento intelectual, ver J. L a p o r t e, *Le coeur et la raison selon Pascal*, París 1950, Ch. B a u d o u i n, *Pascal ou l'ordre du coeur*, París 1962 y J. R u s s i e r, *La foi selon Pascal*, París 1949, vol. I, pp. 153–227.

<sup>8</sup> Romano Guardini ha subrayado bien este aspecto del proceder pascaliano, poniéndolo en relación con el de Kierkegaard: ver *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Buenos Aires 1955, especialmente los capítulos I y V.

conocimiento de la propia miseria, es decir, de la personal necesidad de ser salvado y, por tanto, al compromiso existencial<sup>9</sup>.

De ahí también, y en consecuencia, la peculiaridad de la obra pascaliana en la que la afirmación del valor de la inteligencia, siempre presupuesto, se une a un recordatorio, igualmente constante, de la proclamación de los límites del humano razonar. No ya, huelga decirlo, para humillar a la inteligencia, sino para salvarla: el peligro mayor que amenaza a la inteligencia, desde la perspectiva pascaliana, es, en efecto, no tanto el error, cuanto, más radicalmente, el olvido de la situación existencial en la que el ser humano, con la consiguiente tendencia a quedarse en la superficie, a divagar, a distraerse o, peor aún, a desembocar en una falsa y equivocada sensación de autosuficiencia<sup>10</sup>. Es, pues, necesario alabar a la filosofía y, a la vez e inseparablemente, denostarla: sólo así, en efecto, se conseguirá que el hombre advierta tanto su capacidad de verdad, cuanto su limitación y su miseria, es decir, que tome conciencia de que esa verdad para la que está hecho no es la verdad de un postulado o de un principio, sino la verdad de una existencia, más aún, de un amor, y adopte, en consecuencia, esa actitud de apertura sin la que no puede haber ni amor ni encuentro.

Muchas otras cosas podrían decirse a fin de glosar, e incluso precisar, el planteamiento pascaliano, como la abundante literatura existente a su respecto pone de manifiesto. Baste, sin embargo, la sintética descripción recién realizada y pasemos a analizar lo que constituye el centro de nuestro escrito: el eco que Pascal encuentra en el Juan Pablo II de *Cruzando el umbral de la esperanza*, o, dicho en otros términos, el modo en que Juan Pablo II recibe ahí a Pascal, lo acoge o, en su caso, lo modifica.

#### JUAN PABLO II ANTE PASCAL. ENTRE LA ACEPTACIÓN Y EL DISTANCIAMIENTO

Vittorio Messori, cuya entrevista da lugar a *Cruzando el umbral de la esperanza*, alude a Pascal, y más concretamente al texto pascaliano sobre la necesidad de apostar respecto al sentido de la existen-

<sup>9</sup> Ver, en otros lugares, *Pensées*, n. 527, donde, como es usual en Pascal, esta consideración se prolonga con una reflexión cristológica, es decir, con la presentación de Cristo como el mediador en quien, al revelárenos tanto nuestro pecado como el perdón otorgado por Dios, se hace posible que conozcamos con plena verdad a Dios y a nosotros mismos.

<sup>10</sup> La diversión, el *divertissement* resupone, en efecto, la advertencia, más o menos confusa, de la dramaticidad del existir, que se intenta olvidar precisamente mediante la dispersión; la autosuficiencia implica una decadencia ulterior, puesto que, al ocultar por entero la enfermedad, hace inalcanzable la curación. Sobre el concepto pascaliano de *divertissement* ver, entre otros textos, *Pensées*, n. 139, así como el estudio de R. L a c o m b e, *L'apologétique de Pascal*, Paris 1958, pp. 161-175.

cia, al comienzo mismo de la entrevista<sup>11</sup>. Juan Pablo II no recoge de inmediato esa referencia, pero lo hace algo después, cuando, continuando la reflexión sobre la relación del hombre a lo trascendente, se enfrenta directamente con la pregunta sobre el lugar que, en la experiencia religiosa, corresponde al proceder inquisitivo y racionador de la razón humana.

“Su pregunta –afirma, dirigiéndose directamente a Messori– se refiere, a fin de cuentas, a la distinción pascaliana entre el Absoluto, es decir, el *Dios de los filósofos* (los *libertins* racionalistas), y el *Dios de Jesucristo* y, antes, el Dios de los patriarcas, desde Abraham a Moisés” “Solamente este segundo –añade– es el Dios vivo. El primero es fruto del pensamiento humano, de la especulación humana, que, sin embargo, está en condiciones de poder decir algo válido sobre El”<sup>12</sup>. El texto evidencia, como resulta patente, una clara oscilación: de una parte, recoge la instancia pascaliana según la cual sólo el Dios de Jesucristo es realmente el Dios vivo, pero, de otra, evita todo intento de llevar la contraposición hasta el extremo, dejando constancia expresa de la validez del itinerario filosófico.

Esa oscilación se hace aún más clara en los párrafos que siguen, y en los que traza una breve panorámica del desarrollo del pensar cristiano. Platón y Aristóteles –señala– propugnaron y siguieron una vía que va “del mundo visible al Absoluto invisible”: se establece pues, en sus obras, un itinerario filosófico que conduce hacia Dios. El pensamiento patrístico –prosigue– acogió en un principio ese intento filosófico: estuvo, de hecho, inicialmente muy ligado a Platón, particularmente en Agustín de Hipona, pero fue distanciándose del platonismo, y ello como fruto de un distanciamiento general respecto a la filosofía. “Para los cristianos –comenta– el Absoluto filosófico, considerado como Primer Ser o como Supremo Bien, no revestía mucho significado. ¿Para qué entrar en las especulaciones filosóficas sobre Dios –se preguntaban– si el Dios vivo había hablado, no solamente por medio de los profetas, sino también por su propio Hijo? La teología de los Padres, especialmente en Oriente, se distancia cada vez más de Platón y, en general, de los filósofos”<sup>13</sup>.

Ese proceso es, a los ojos de Juan Pablo II, como manifiesta su lenguaje, un proceso no exento de una lógica interior. No obstante, inmediatamente después, dando un salto en esa reconstrucción histórica, apostilla: “Santo Tomás, en cambio, no abandona la vía de los filósofos” Así lo confirma –prosigue– el hecho de que inicie la *Summa* con la pregunta, *An Deus sit*, ¿existe Dios?, dando así entrada desde el principio a la razón humana, a la que invita a interrogarse sobre Dios

<sup>11</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, Madrid 1994, p. 27

<sup>12</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 50.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

y a recorrer un itinerario que desemboque en su afirmación. Esa pregunta tomista –añade– ha dejado profunda huella en la tradición teológica; más aún, sigue en pie, y con ella la actitud intelectual de la que proviene, con cuanto connota de confianza en un esfuerzo de busca racional, contribuyendo a que el Aquinate pueda ser considerado como “el maestro del universalismo filosófico y teológico”<sup>14</sup>, como el maestro de un modo de pensar en el que la fe no niega la fuerza de la razón sino que la connota, más aún, que apela a ella.

El itinerario filosófico es, en suma, para Juan Pablo II, plenamente válido, también desde una perspectiva creyente; es decir, no queda excluido ni declarado contraproducente o inútil por la automanifestación de Dios que aconteció en los profetas y en Cristo, y a la que sigue y responde la fe: la fe no excluye la razón, sino que la connota, y ello precisamente porque lo acontecido en Cristo no fue una revelación sectorial o privada, sino el desvelamiento pleno de una verdad –la verdad de Dios– que afecta a todo hombre, más aún, a la que la razón humana está ordenada.

Pero el reconocimiento del valor de la filosofía y la opción por Tomás de Aquino que los textos recién citados manifiestan, no apartan a Juan Pablo II de la tendencia existencial, y en ese sentido agustiniana, que marca el conjunto de su planteamiento. “La pregunta *An Deus sit?* –precisa, en efecto, inmediatamente después– no es sólo una cuestión que afecte al intelecto; es, al mismo tiempo, una cuestión que abarca toda la existencia humana” “El interrogante sobre la existencia de Dios –añade– está íntimamente unido a la finalidad de la existencia humana”. “No es –insiste, presentando esta afirmación no sólo como una convicción personal, sino como una clave hermenéutica también del pensamiento de Tomás de Aquino al que antes se ha referido– solamente una cuestión del intelecto, sino también una cuestión de la voluntad del hombre”. “Más aún –concluye–, es una cuestión del corazón humano”, con frase cuyo alcance precisa enseguida remitiendo expresamente, y a modo de aclaración de lo que acaba de decir, a “*las raisons du coeur* de Blas Pascal”<sup>15</sup>.

La oscilación en la actitud de Juan Pablo II respecto a Pascal, a la que antes nos referíamos, llega así a su momento terminal: a una neta aproximación a Pascal, pero presuponiendo la matización implicada en la interpretación de la historia del pensar cristiano que acaba de ofrecer. De forma sintética podríamos decir que Juan Pablo II no acepta la contraposición entre el Dios de los filósofos y el Dios de Jesucristo en un plano objetivo, como si, por naturaleza, el itinerario filosófico condujera a una imagen o representación de Dios falsa o engañadora, pero acoge en gran parte la instancia pascaliana en la me-

<sup>14</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 50–51 y 52.

<sup>15</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 52.

didada en que afirma que la razón no procede independientemente de su trasfondo existencial. Lo que está en juego es, en suma, la comprensión de la naturaleza de la razón y sus condiciones de ejercicio, y, en el trasfondo, la comprensión de las relaciones entre Dios y el mundo, cuestiones capitales sobre las que conviene que continuemos reflexionando, es decir, analizando la reflexión que desarrolla el Pontífice.

### DIOS NO FUERA, SINO DENTRO DEL MUNDO

Si entre el planteamiento de Pascal y el de Juan Pablo II hay, a la vez, sintonías y diferencias, estas últimas se deben no sólo a la diversidad de horizontes intelectuales sino también, al menos en parte, a la diversidad de contextos culturales: Pascal escribe en el contexto de un racionalismo naciente; Juan Pablo II concede su entrevista en un momento, nuestra propia coyuntura intelectual, en la que permanece el riesgo de una negación racionalista de la religión, pero en la que incumbe además el peligro el de una aceptación de lo religioso pero a costa de reducirlo a mero sentimiento o, más radicalmente aún, de identificarlo con lo irracional. Pero, prescindiendo ahora de las diferencias, en parte ya aludidas, insistamos en la sintonía de fondo; más concretamente en la concordancia de ambos en una percepción, mejor, en una vivencia igualmente sentida de la presencia del Dios vivo en el mundo y en la historia y, en conexión con ello, en un mismo diagnóstico histórico-cultural: la consideración del deísmo como núcleo de la crisis intelectual y religiosa que afecta, desde sus inicios, a la época moderna.

Pascal percibió con absoluta claridad que el deísmo constituye una amenaza decisiva para la vivencia religiosa: afirmar a Dios, excluyendo a la vez que Dios intervenga en la historia humana, implica, de por sí y desde el inicio, destruir la religión como religación, como relación personal e inmediata entre el hombre y Dios, y, como lógica consecuencia, desencadenar un proceso que, a medio o largo plazo, desemboca inevitablemente en la negación de Dios mismo. Un Dios lejano, inactivo, más aún, inerte, es, en realidad, un Dios inexistente. De ahí el enfrentamiento con “el Dios de los filósofos” tal y como el texto del *memorial* los entiende, y la proclamación neta del Dios vivo testificado por las Escrituras y manifestado de modo pleno en Jesús de Nazaret.

Juan Pablo II se encuentra situado no ante el inicio del proceso histórico que Pascal vivió y presintió, sino ante su culminación: el ateísmo, al que el deísmo estaba abocado, es ya una realidad. Desde esta perspectiva podría pensarse que el deísmo es sólo un recuerdo del pasado, la expresión de una etapa histórica superada, y, por tanto, un riesgo o una desviación ya no resulta necesario combatir. No es ése, sin embargo, el parecer de Juan Pablo II. No ignora, ciertamente, que

la filosofía deísta ha dado paso sea a un ateísmo militante, sea a una indiferentismo religioso mucho más radicales que el deísmo primitivo. Pero piensa a la vez que un deísmo difuso o larvado continúa presente en la cultura contemporánea. Más aún, considera que el planteamiento deísta, activo aunque, en ocasiones, a niveles subliminares de la conciencia, es uno de los factores determinantes de la crisis religiosa de nuestro tiempo y uno de los errores o tentaciones que es necesario develar si se aspira a promover la plena vitalidad de la vivencia de la fe cristiana.

De hecho, en coherencia con esa convicción, va a dedicar a esa tarea amplio espacio en su entrevista con Vittorio Messori. La Ilustración, tal y como se desarrolló en Europa a partir del siglo XVII, representó, sin duda alguna –comenta–, el “alejamiento del Dios de los Padres, del Dios de Jesucristo, del Evangelio y de la Eucaristía”, pero –añade– ese alejamiento no trajo consigo una ruptura absoluta con el Dios trascendente: la realidad fue, en efecto, que se continuó hablando de Dios, pero –advierte enseguida– ese Dios del que se siguió hablando no era ya el Dios cristiano, sino el “el Dios de los deístas”, es decir –y ahí radica la gravedad de la crisis provocada–, “un Dios fuera del mundo”<sup>16</sup>.

“A una mentalidad formada sobre el conocimiento naturalista del mundo”, es decir, basada en la premisa de que “la existencia del Creador o de la Providencia no servía para nada a la ciencia” –continúa, explicitando así el alcance de esas expresiones–, la idea de “un Dios presente en el mundo” no sólo le parecía inútil a nivel estrictamente científico-positivo, sino que le resultaba coherente e incluso inevitable extender ese planteamiento, afirmar esa inutilidad también respecto al saber que versa sobre el hombre, a la ciencia que examina los “mecanismos conscientes o subconscientes” según los que funciona el ser humano. La consecuencia lógica fue que el hombre se sintió impulsado a “vivir dejándose guiar exclusivamente por la propia razón, como si Dios no existiese. No sólo había que prescindir de Dios en el conocimiento objetivo del mundo (...), sino que había que actuar como si Dios no existiese, es decir, como si Dios no se interesase por el mundo” El racionalismo ilustrado aceptaba, en suma, a Dios, pero sólo a condición de que “se le colocara fuera del mundo”, de que se lo presentara como “un Dios más allá del mundo”, más exactamente, como “un Dios fuera del mundo”, ajeno al mundo<sup>17</sup>.

El ideal ilustrado llevó en consecuencia –y lleva hoy, en la medida en que continúa vigente– a postular una plena autosuficiencia humana, es decir, una plena capacidad del hombre para explicar desde sí

<sup>16</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 69.

<sup>17</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 69–70.

mismo, desde su propio saber, la realidad del mundo y el papel que en ese mundo él, en cuanto hombre, está llamado a desempeñar. La apologética cristiana, y religiosa en general, se ha ocupado, en más de un momento, en denunciar esa pretensión, glosando con diversos acentos la limitación humana. Juan Pablo II sigue otro camino: lo que subraya no es tanto la limitación del hombre, cuánto su capacidad de infinito, de donde deriva, ciertamente, la necesidad que el hombre tiene de abrirse al más allá de sí mismo, puesto que el infinito le tiene que ser dado, pero ello como consecuencia no ya de su pequeñez sino de su grandeza.

“El Papa –ha escrito Adriano Bausola– aplica aquí de forma original el método pascaliano de la «inversión del pro en el contra»<sup>18</sup>. La afirmación según la cual Dios, el Absoluto trascendente, se hace presente en la historia que ha sido criticada, en ocasiones, como negadora del hombre, que se desvanecería destruido o absorbido por lo divino, es, en realidad –viene a decirnos–, la única que da razón de la grandeza del hombre y la única, a la vez, que respeta la verdad de Dios: sólo un Dios que pueda y deba ser afirmado no ya fuera, sino dentro del mundo abre al hombre la vía a su plenitud; sólo un Dios no ya fuera, sino dentro del mundo es el verdadero Dios. Dios, mundo y hombre.

Para la mentalidad ilustrada –escribe en un texto poco más allá de los recién citados, que termina de completar su pensamiento– “Dios no es en primer lugar amor; es en todo caso intelecto, intelecto que eternamente conoce” Y el mundo, a su vez, no tiene necesidad de Dios, ni de su amor, ni de su intervención en el transcurrir de la historia, ya que se considera “autosuficiente, transparente al conocimiento humano, que gracias a la investigación científica está cada vez más libre de misterios, cada vez más sometido por el hombre como recurso inagotable de materias primas” El hombre, en suma, también según la mentalidad ilustrada, aspira a la armonía y a la dicha, pero confía en alcanzarlas en y través del mundo: al mundo, en cuanto realidad susceptible de progreso, le otorga el pensamiento ilustrado la tarea de “dar la felicidad al hombre”<sup>19</sup>

Ahí, precisamente ahí –prosigue Juan Pablo II–, radican el error y el engaño. Porque el mundo es ciertamente bueno, como proclama la Escritura, pero ese hecho no autoriza, en modo alguno, a postular su “absolutización salvífica” “El mundo no es capaz de hacer al hombre feliz. No es capaz de salvarlo del mal en todas sus especies y formas” La inmortalidad, y con ella la plenitud, no pertenecen a este mundo,

<sup>18</sup> A. B a u s o l a, *Quel libro che qualcuno si diverte a non capire*, en “Avvenire” (Roma), 6–XI–1994, p. 15.

<sup>19</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 72.

sujeto a la precariedad, por lo que pueden venir “exclusivamente de Dios”: “la vida eterna puede ser dada al hombre solamente por Dios, sólo puede ser don Suyo”<sup>20</sup>.

Todo ello fue desconocido, olvidado, por el racionalismo ilustrado que “puso entre paréntesis al verdadero Dios y, en particular, al Dios Redentor”<sup>21</sup>. Al actuar así —concluye Juan Pablo II, llevando a término su diagnóstico— no sólo se alejó del cristianismo, que es, decidida y netamente, una “religión de salvación”, una “religión soteriológica”<sup>22</sup>, sino que emprendió un camino que hacía imposible tanto el reconocimiento de Dios como la salvación o realización del hombre. Juan Pablo II reencuentra de esta forma —aunque no los cite expresamente— los textos pascalianos en los que se afirma la insuficiencia, más aún, la tendencial peligrosidad existencial de un conocimiento de Dios que no vaya unido al reconocimiento de la limitación y de la apertura a la trascendencia que caracterizan al ser humano: sólo un conocimiento de Dios que vaya unido al reconocimiento de la necesidad que el hombre tiene de El se ajusta a la verdad de las cosas y hace posible, en consecuencia, una adecuada actitud existencial<sup>23</sup>.

#### AUTOMANIFESTACIÓN DE DIOS Y SALVACIÓN DEL HOMBRE

Los textos que acabamos de citar y analizar nos ofrecen lo que, a nuestro juicio, constituye el núcleo del pensamiento de Juan Pablo II, tal y como se expresa, en diálogo con Pascal, en *Cruzando el umbral de la esperanza*. Cabe, no obstante, glosarlo y precisar ulterior-

<sup>20</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 72–73; cfr. también p. 85. Esta argumentación presupone una tesis antropológica básica, que Juan Pablo II no explicita aquí, pero que glosa con amplitud en otros momentos, y en alguno acudiendo precisamente a Pascal: “Sólo superándose a sí mismo —escribe— el hombre es plenamente hombre (Blas Pascal, *Pensées*, n. 434: *Apprenez que l’homme passe infiniment l’homme*: «Sabed que el hombre supera infinitamente al hombre»)” (*Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 117): el ser humano está abierto al infinito, y sólo en referencia al infinito puede encontrar su plenitud y su acabamiento.

<sup>21</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 69.

<sup>22</sup> La expresión aparece en diversos momentos a lo largo de *Cruzando el umbral de la esperanza*: ver, especialmente, pp. 84 y 88–89.

<sup>23</sup> La referencia al pecado, visto en su negatividad y, más radicalmente aún, en cuanto realidad decisiva en orden a la toma de conciencia de la necesidad de abrirse a la misericordia y al don, y la referencia a la redención, como oferta efectiva del amor que salva, ocupan así, en Pascal y en Juan Pablo II un lugar central en el conjunto de la obra, dotando a la totalidad del mensaje de una decidida coloración cristológica, ya que es Cristo, en su muerte y resurrección, donde pecado y gracia, necesidad de salvación y don divino, se desvelan de modo definitivo. Respecto a Pascal, ver, por ejemplo, *Pensées*, nn. 527 y 537; y, respecto a Juan Pablo II ver, por ejemplo, *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 73–74, además de los textos ya precedentemente citados.

mente sus contornos considerando dos cuestiones íntimamente relacionadas con lo ya dicho, presentes ambas en la entrevista: la consideración del amor y la entrega como actos manifestativos de la persona; el análisis del lugar que ocupa el mundo en la relación hombre-Dios.

### *La entrega como acto manifestativo de la persona*

El rechazo racionalista e ilustrado del Dios de Jesucristo, es decir, de un Dios que puede sufrir e incluso ser crucificado, ha revestido, en ocasiones, acentos piadosos, presentándose como la reivindicación del honor de Dios, a quien, se afirma, corresponderían el poder y la trascendencia, pero no la humillación: pensar de otra forma sería pensar de un modo indigno de Dios, cuya majestad se pondría en entredicho. “Dios —escribe Juan Pablo II, haciéndose eco y tipificando esa actitud— únicamente puede ser potente y grandioso, absolutamente trascendente y bello en Su poder, santo, e inalcanzable por el hombre. ¡Dios sólo puede ser así! No puede ser Padre e Hijo y Espíritu Santo. No puede ser Amor que se da y que permite que se le vea, que se Le oiga, que se Le imite como hombre, que se Le ate, que se Le abofetee y que se Le crucifique. ¡Eso no puede ser Dios...!”<sup>24</sup>.

La realidad es, sin embargo —advierde enseguida el Pontífice—, que el rechazo de un Dios que se entrega no es, en modo alguno, un acto de honor a Dios, sino más bien un signo de que se desconoce su infinitud y su grandeza. Más concretamente, una nueva manifestación de esa incompreensión del verdadero Dios, reduciéndolo a principio inerte, que caracteriza al deísmo. Dios no es un ser inerte, ni una inteligencia que se agota en el puro pensar, sino amor y vida; en suma, persona. Dios es persona, y, precisamente porque es persona, puede entregarse y de hecho se entrega, y su manifestarse a los hombres no ha consistido en un patentizar de modo frío y distante su infinito poder, sino en un darse a conocer de forma vital y concreta como un Tú que ama, invita y se entrega.

En uno de los primeros capítulos del libro, Messori plantea una objeción o dificultad en relación con el conocimiento de Dios: si Dios existe, ¿por qué se esconde?, ¿por qué es tan difícil reconocerle? Juan Pablo II esboza una primera respuesta aludiendo al valor del itinerario racional en orden a la demostración de la existencia de Dios: Dios, en suma, no está nunca oculto por entero a la inteligencia humana. Pero, apenas sentadas esas afirmaciones, da un paso más, acudiendo de nuevo a la inversión pascaliana del contra en el pro: ¿no debe decirse más bien que la presencia de un cierto silencio, de un entremezclarse

<sup>24</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 33.

de luz y oscuridad, es un signo de autenticidad, ya que la tensión que ese entremezclarse implica es uno de los elementos constitutivos de la presente condición humana en cuanto condición peregrinante, es decir, en cuanto vida no llegada todavía a plenitud?

Ya Pascal había seguido de algún modo ese camino en los textos en los que señala que, respecto a Dios, hay suficiente luz para que sea razonable creer y suficiente oscuridad para que el creer implique mérito<sup>25</sup>. Entre el itinerario pascaliano y el de Juan Pablo II hay, no obstante, netas diferencias de perspectiva. Pascal aspira a analizar, en efecto, el acto de fe o, por mejor decir, su génesis y el modo cómo en ella se entrecruzan luz y oscuridad, racionalidad y amor, evidencia y entrega. Juan Pablo II dirige su atención no al hombre sino a Dios, no al acto por el que el hombre acoge la manifestación divina sino al manifestarse de Dios.

“¿Por qué no hay pruebas más seguras de la existencia de Dios? ¿Porqué El parece esconderse como si jugara con su criatura? ¿No debería ser todo mucho más sencillo?”, se pregunta Juan Pablo II, haciendo suyos los interrogantes formulados por Messori. Son interrogantes –prosigue– que “pertenecen al repertorio del agnosticismo contemporáneo”; pero también, paradójicamente, interrogantes que “contienen formulaciones en las que resuenan el Antiguo y el Nuevo Testamento”: también en la Escritura se alude a que Dios se esconde y juega, y se afirma, por tanto, “que la Sabiduría de Dios se da a las criaturas pero, al mismo tiempo, no desvela del todo Su misterio”<sup>26</sup>. ¿Qué sentido tiene todo eso?, ¿qué explica ese alternarse, mejor, ese coexistir de desvelación y ocultamiento?, ¿por qué Dios no se manifiesta en plenitud de claridad, sino en claroscuro?

Para responder a esos interrogantes es necesario precisar qué se entiende por claridad, más concretamente, cuál es la claridad que en cada contexto se requiere. Ese es el camino que sigue Juan Pablo II, afirmando con frase neta: “la autorrevelación de Dios se actualiza en concreto en Su «humanizarse»”<sup>27</sup>. ¿Hablar así –prosigue– no es acaso incidir en la reducción de lo divino a lo humano, propugnada por Feuerbach? “Las palabras son, sin duda, de Feuerbach –responde–, “pero –*ut minus sapiens* («voy a decir una locura», cfr. 2 Corintios 11, 23)– la provocación proviene de Dios mismo, puesto que El realmente se ha hecho hombre en Su Hijo y ha nacido de la Virgen. Precisamente en este Nacimiento, y luego a través de la Pasión, la Cruz y la Resurrección, la autorrevelación de Dios en la historia del hombre alcanza su cenit: la revelación del Dios invisible en la visible humanidad de Cristo”<sup>28</sup>

<sup>25</sup> *Pensées*, nn. 288, 564, 578.

<sup>26</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 58–59.

<sup>27</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 59.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

Una inteligencia que medite sobre la realidad de Dios desde la perspectiva que nos descubre Cristo, es decir, la de un Dios que es amor, advertirá enseguida la coherencia profunda de esas afirmaciones. Precisamente porque Dios es un Dios que ama, porque Dios desea comunicarse al hombre, resultaba necesario que se acercara al hombre, y se acercó de hecho de modo pleno: haciéndose El mismo hombre hasta el extremo, es decir, asumiendo la concreta condición humana, manifestando así, de forma visible, humanamente tangible, su amor. El humanarse de Dios, su hacerse hombre, su nacer, su llegar hasta la pasión y la muerte, aunque pueden parecernos un oscurecimiento de su poder y de su grandeza, no constituyen, en realidad, tanto un ocultarse de Dios, cuanto un desvelarse, un darse a conocer como quien ama, ya que el amor se manifiesta precisamente en la entrega.

“Intentemos ser imparciales en nuestro razonamiento”, prosigue Juan Pablo II. “¿Podía Dios ir más allá en Su condescendencia, en Su acercamiento al hombre, conforme a sus posibilidades cognoscitivas? Verdaderamente, parece que haya ido todo lo lejos que era posible. Más allá no podía ir” “En cierto sentido –continúa, corrigiendo en parte la afirmación anterior–, ¡Dios ha ido demasiado lejos!” “Desde una cierta óptica –concluye– es justo decir que Dios se ha desvelado incluso demasiado en lo que tiene de más divino, en lo que es Su vida íntima; se ha desvelado en el propio Misterio. No ha considerado el hecho de que tal desvelamiento Lo habría en cierto modo oscurecido a los ojos del hombre, porque el hombre no es capaz de soportar el exceso de Misterio, no quiere ser así invadido y superado”<sup>29</sup>

Dios no se ha quedado corto en su revelación, no ha escondido su cariño, sino que, al contrario, lo ha manifestado de tal manera, con tal claridad, que esa manifestación puede ofuscarnos, suscitar ese miedo que provoca, incluso en lo humano, un amor llevado hasta el extremo, puesto que no sólo maravilla, sino que compromete y no deja más salida que llevar el propio amor hasta la plenitud de entrega. No hay falta de luz, sino, más bien, exceso de luz, ya que hay exceso de amor y el amor es la luz verdadera<sup>30</sup>

### *El mundo en el contexto de la relación hombre-Dios*

“Cristo es el sacramento, el signo tangible, visible, del Dios invisible. Sacramento implica presencia. Dios está con nosotros. Dios infinitamente perfecto no sólo está con el hombre, sino que El mismo se ha

<sup>29</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 59–60; cfr. también pp. 82–83.

<sup>30</sup> Juan Pablo II entronca aquí con consideraciones ya esbozadas por algunos filones de la teología contemporánea, desde Karl Barth a Hans Urs von Balthasar; ver, por ejemplo, de este último el breve pero penetrante ensayo *Glaubhaft ist nur Liebe (Sólo el amor es digno de fe)*, Einsiedeln 1963.

hecho hombre en Jesucristo”<sup>31</sup>. Dios –reitera en párrafo particularmente vibrante–, “no es el Absoluto que está fuera del mundo, y al que por tanto le es indiferente el sufrimiento humano. Es el Emmanuel, el Dios-con-nosotros, un Dios que comparte la suerte del hombre y participa en su destino” La imagen de Dios que aceptó y difundió la Ilustración –prosigue– constituye, respecto al Evangelio, “un evidente paso atrás, no un paso en dirección a un mejor conocimiento de Dios y del mundo, sino un paso hacia su incompreensión” Dios –continúa– no es alguien “feliz de ser en Sí mismo el más sabio y omnipotente”, sino más bien alguien que sale de sí y se entrega, ya que “su sabiduría y su omnipotencia se ponen, por libre elección, al servicio de la criatura”<sup>32</sup>.

De ahí la invitación que recorre, desde el principio hasta el final, no sólo *Cruzando el umbral de la esperanza*, sino la totalidad del magisterio de Juan Pablo II: “¡No tengáis miedo a recibir a Dios!, ¡No tengáis miedo a abrir las puertas a Cristo!”<sup>33</sup>. Dios no es un Dios fuera del mundo, un Dios indiferente al hombre y, menos aún, el rival del hombre, sino, al contrario, su creador y su salvador, es decir, el fundamento y la raíz última de su vida y de su plenitud. Al dar este paso, al realizar estas afirmaciones, Juan Pablo II tiene presente no sólo al deísmo y su consideración de Dios como un ser lejano, ajeno a los avatares del mundo, sino además esa tendencia a presentar omnipotencia divina y libertad humana como fuerzas incompatibles que, presente en otras épocas históricas, opera también en nuestra cultura.

“El esquema hegeliano amo-esclavo –escribe, saliendo al paso de esa interpretación– es extraño al Evangelio”, en el que no hay lugar para el temor servil, para el miedo que esclaviza y aniquila, sino sólo para el amor y, en ese contexto, para el temor filial, para un amor que, precisamente porque es amor, sólo teme una cosa: lo que puede dañarle como tal amor. “Del paradigma hegeliano –continúa– nace la filosofía de la prepotencia”, de la violencia y del dominio, de la afirmación de sí a través de la negación del otro. En el mensaje evangélico “la postura amoesclavo es radicalmente transformada en la actitud padre-hijo”, dando así entrada a un paradigma que tiene su eje en el amor, en la confianza y en consecuencia en la acción”<sup>34</sup>.

El cristianismo es, sin duda alguna, una religión de salvación, una “religión soteriológica”, pero la soteriología evangélica no es una soteriología negativa, sino positiva. Y ello en un doble sentido. En primer lugar, y ante todo, porque no implica la negación de la libertad hu-

<sup>31</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 30.

<sup>32</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 79.

<sup>33</sup> Ver *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 28–30, 34 y, especialmente –también por lo que tienen de autobiográficas–, 213–222.

<sup>34</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 219–221; ver también p. 141.

mana, que al contrario presupone y potencia. Pero además –punto en el que interesa detenerse ahora– porque tampoco connota la negación del mundo. El cristianismo no es, reitera en otro momento –y desde otra perspectiva, enfrentándose no ya con Hegel, sino con toda religiosidad de signo puramente intelectualista–, “solamente una religión del conocimiento, de la contemplación”, sino “una religión de la acción de Dios y de la acción del hombre”<sup>35</sup>. Y de una acción que, al desarrollarse en la historia, connota el mundo, más aún, lo incorpora a su dinámica.

Lo que explica la historia no es la caída del espíritu en una materialidad, en la que estaría la fuente de la dispersión y del mal, sino el juego entre dos libertades, la de Dios y la del hombre, que se manifiestan y articulan en el decurso del acontecer histórico, en el devenir y desplegarse de un mundo que surge como consecuencia del acto creador de Dios y que el hombre está llamado a asumir en respuesta a la invitación divina. Colocar a Dios no fuera sino dentro del mundo es afirmar la cercanía divina, una cercanía que no implica en modo alguno la destrucción o desvanecimiento del mundo, sino su afirmación. Reconocer a Dios no es sentirse impulsado a abandonar el mundo, sino más bien a valorarlo en cuanto realidad integrada en el relacionarse del hombre con Dios<sup>36</sup>

#### PARA UNA DETERMINACIÓN DEL ESTATUTO EXISTENCIAL DEL FILOSOFAR

“La vida humana entera es un «coexistir» en la dimensión cotidiana –«tú» y «yo»– y también en la dimensión absoluta y definitiva: «yo» y «Tú». La tradición bíblica gira en torno a este Tú, que en primer lugar es el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, el Dios de los Padres, y después el Dios de Jesucristo y de los apóstoles, el Dios de nuestra fe”<sup>37</sup> El párrafo que acabamos de citar evoca no sólo la moderna filosofía del diálogo<sup>38</sup>, sino también, y ante todo, el texto bíblico y, punto que aquí nos interesa subrayar, los planteamientos pascalianos.

<sup>35</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 137–138.

<sup>36</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 41–44. La referencia a la relación Dios-mundo juega un papel importante, en la presente obra de Juan Pablo II, no sólo al interpretar la historia de la cultura occidental –y más concretamente la línea de pensamiento que va de Hegel a Marx, a la que aluden los textos recién citados–, sino también al valorar las diversas religiones, cuestión en la que no podemos detenernos ahora, pero que conviene al menos apuntar, remitiendo a las páginas más significativas: pp. 62 y 99–101, respecto al budismo, y p. 106, respecto a la religión mahometana.

<sup>37</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 56; expresiones parecidas en p. 206.

<sup>38</sup> Así lo señala expresamente el propio Juan Pablo II que, en los dos lugares mencionados en la nota anterior, remite a los “filósofos del diálogo”, particularmente a Martin Buber y a Emmanuel Lévinas.

Acercándonos ya al final de nuestras consideraciones, resulta claro a la luz de todo lo dicho hasta ahora, que esa tensión entre cercanía y distanciamiento, entre aceptación y matización crítica que caracteriza la relación entre Juan Pablo II y Pascal se resuelve en una sintonía profunda respecto a cuestiones nucleares; más concretamente, respecto al modo de plantear la relación entre el hombre y Dios. Ambos coinciden, en efecto, no sólo en afirmar —como lo hace todo cristiano— que el hombre tiene en Dios su fin y su meta, sino, además, en sostener que no puede hablarse exacta y adecuadamente de Dios y del hombre sin implicar su mutua referencia. Un discurso sobre Dios que no connote la realidad del amor de Dios al hombre y, a la inversa, un hablar sobre el hombre que no implique la consideración de su apertura al infinito, más aún, de su necesidad de lo infinito, son no sólo incompletos, sino deficientes, en cuanto que transmiten una visión del mundo y promueven unas actitudes existenciales que alejan de la verdad. Y todo ello tiene, como resulta obvio, amplias repercusiones a la hora de analizar, valorar y definir el proceder de la inteligencia.

Como ocurre en Pascal, aunque sea —como ya lo hemos hecho notar, en más de una ocasión— con acentos diversos, en Juan Pablo II las afirmaciones antropológicas y las teológicas, las referidas al hombre y las referidas a Dios, se funden en unidad en cuanto que ambas implican, honda y consubstancialmente, dimensiones salvíficas, soteriológicas, redentoras. La antropología, si aspira a reflejar la realidad del ser humano, tiene que ser soteriológica, abierta al problema de la salvación captada y sentido en toda su hondura, y, en consecuencia, teológica, ya que sólo Dios verdaderamente salva. E igualmente soteriológica y antropológica ha de ser también la teología, puesto que sólo un teologizar que presente a Dios como el salvador y ponga de manifiesto la referencia al hombre que, en virtud de su amor, anida en el seno mismo de la divinidad, da razón de lo que Dios es y de su actitud hacia el hombre<sup>39</sup>

Desde la perspectiva así alcanzada podemos dirigir de nuevo nuestra atención a la cuestión del acceso a Dios, planteada al principio. No ya, ciertamente, para abordarla de nuevo de forma temática, sino para considerar algunas de las conclusiones que de ahí derivan respecto a la naturaleza, mejor, al estatuto existencial de la filosofía.

De forma sintética podemos formular esas conclusiones recalcando una vez más que si Dios es realmente el Dios vivo de que habla la tradición cristiana, si el hombre es realmente un ser que necesita del infinito, resulta claro que a ese núcleo no se accede, ni en él se pro-

---

<sup>39</sup> Sobre la conexión entre teocentrismo, antropocentrismo y cristocentrismo en el pensamiento de Juan Pablo II, puede verse nuestro estudio *Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II*, en "Scripta Theologica" 20 (1988) 643–665.

fundiza con la sola razón, sino con la totalidad de la persona. No es, pues, extraño que los textos de Juan Pablo apunten o, al menos, evoquen un modo de filosofar en el que la persona del filósofo se encuentra vitalmente comprometida y ello no por razones extrínsecas o accidentales, sino substantivas, en cuanto que el acto filosofar enfrenta al hombre, de modo neto, con el problema de su propio y personal destino. Lo que a su vez, como anverso de la medalla, implica un distanciamiento crítico respecto de todo filosofar que contribuya de una forma o de otra a obscurecer o dejar en segundo plano las dimensiones existenciales.

También a este respecto Pascal y Juan Pablo II coinciden, aunque con diferencias significativas, en parte ya. Tanto en el *memorial* como en los *Pensamientos*, al hablar del encuentro del hombre con Dios Pascal se sitúa en un plano que podríamos calificar de estrictamente existencial: a lo que aspira es, a subrayar la cercanía de Dios, la realidad de Dios como el Dios vivo, así como, paralelamente, a promover en el hombre las actitudes ético-existenciales que hacen posible captar la luz que de Dios viene. De ahí que, en su reflexión antropológica, acentúe cuanto contribuye a potenciar en el hombre la advertencia, a la vez, de su grandeza y de su miseria, las ansias de infinito y la conciencia de que el infinito tiene que sernos dado. Y que, al enfrentarse con Descartes, critique especialmente el determinismo que lastra sectores importantes del sistema cartesiano, hasta convertirlo en una manifestación —o, según se mire, en un antecedente— de esa imagen de Dios como Dios fuera del mundo propia del deísmo.

Juan Pablo II —ya lo hemos visto— es muy sensible, extremadamente sensible, ante toda esa problemática, pero, situado en una etapa ulterior de la historia del pensamiento, conoce también el hilo intelectual que desde el *cogito* cartesiano conduce a Kant y posteriormente al idealismo, es decir, a planteamientos primariamente no existenciales sino noéticos y, en última instancia, metafísicos, aunque con hondas repercusiones existenciales, puesto que el idealismo, encerrando al hombre en la idea, le impide todo verdadero acceso al encuentro interpersonal y a la vida.

Entre las muchas implicaciones que de ahí derivan, señalemos una, decisiva por lo que al planteamiento de Juan Pablo II se refiere: una mayor atención a la problemática gnoseológica. De ahí que la contraposición pascaliana entre el Dios de los filósofos y el Dios de Jesucristo tenga eco en el pensamiento de Juan Pablo II pero, en cuanto tal contraposición, un eco matizado: si Pascal aspiraba a que sus contemporáneos, liberándose de un modo de filosofar que les impedía ir a lo hondo de las cuestiones existenciales, se abrieran a la palabra de la revelación; Juan Pablo II, buscando ese mismo fin, advierte la necesidad de precisar ante todo el estatuto y la naturaleza del filosofar.

En su respuesta a las preguntas de Messori sobre el manifestarse—ocultarse de Dios y sobre el itinerario que implica la fe, Juan Pablo II, después de haber hecho referencia a la realidad del Dios vivo y al encuentro como encuentro interpersonal, completa su reflexión señalando que algunas de las dificultades que las preguntas de Messori evocan, resultarían extemporáneas en el contexto de la tradición intelectual judeo-cristiana tal y como la testifican un Santo Tomás o un San Agustín, ya que esa tradición tuvo clara conciencia de la condición histórico-existencial del hombre; presuponen, en suma, el proceso filosófico moderno “cuya historia se inicia con Descartes, quien, por así decirlo, desgajó el pensar del existir y lo identificó con la razón misma: *Cogito, ergo sum* («Pienso, luego existo»)", desdibujando así la historicidad de la condición humana<sup>40</sup>.

Descartes —añade en otro lugar— “no sólo marca el comienzo de una nueva época en la historia del pensamiento europeo, sino también (...) inaugura el gran giro antropológico en la filosofía” Con él —prosigue— se produjo un alejamiento de “la filosofía de la existencia” y, en términos más generales, de todo proceder filosófico que desemboque, más allá del pensamiento, en la realidad, en el concreto y comprometedor existir<sup>41</sup>. Descartes, en suma, desexistencializó el pensar, lo privó de concreción vital y, de esa forma, cerró o, al menos, dificultó el camino para acceder a todo lo que implique alteridad, distinción, y por tanto a Dios, ya que Dios “no es sólo un problema del pensamiento, sino el fundamento del vivir”<sup>42</sup>.

Un doble empeño resulta así necesario a los ojos de Juan Pablo II. En primer lugar, y ante todo, superar el deísmo, recuperar la verdad de Dios como el Dios vivo, como Dios no fuera del mundo, sino dentro del mundo por su amor y su entrega. Y, en segundo lugar, volver a entroncar con la gran tradición de la filosofía de la existencia para la cual “no es el pensamiento el que decide la existencia, sino que es la existencia, el *esse*, lo que decide el pensar”<sup>43</sup>, ya que de esa forma,

<sup>40</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 57

<sup>41</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, pp. 67–68.

<sup>42</sup> J. R a t z i n g e r, en el acto de presentación del original italiano de *Cruzando el umbral de la esperanza* que tuvo lugar en Milán el 19 de octubre de 1994 (publicado en “*Bollettino della Sala Stampa*” della Santa Sede, 20–X–1994).

<sup>43</sup> *Cruzando el umbral de la esperanza*, p. 57 “Pienso del modo que pienso —prosigue el texto— porque soy el que soy —es decir, una criatura— y porque El es El que es, es decir, el absoluto Misterio increado” “Si El no fuese Misterio” —continúa, dando así entrada a las consideraciones sobre revelación precedentemente citadas y comentadas—, “si el hombre con su intelecto creado y con las limitaciones de la propia subjetividad, pudiese superar la distancia que separa la creación del Creador, el ser contingente y no necesario del Ser necesario”, “no habría necesidad de la Revelación, o mejor, hahlando de modo más riguroso, de la autorrevelación de Dios”, y, en consecuencia, el conocimiento de Dios, no estaría acompañado de la experiencia de claroscuro que ahora lo caracteriza (pp. 57–58).

existencializando el pensar, se contribuirá a que el hombre se sitúe ante el mundo y ante sí mismo con autenticidad y, por tanto, con capacidad para realizar esa profundización en la existencia de la depende el encuentro con Dios y, por tanto, la radicación en la plenitud de la verdad del propio ser y, en consecuencia, de la praxis.

Una conclusión se impone: en Juan Pablo II el Dios de Jesucristo y el Dios de los filósofos no se contraponen; el Dios al que abre la filosofía es —para el Romano Pontífice— el Dios que en Jesucristo se revela con plenitud. Pero con una condición: que la filosofía proceda de acuerdo con la verdad del hombre, que sea una filosofía que no anule o desdibuje la hondura —la dramaticidad— de la existencia, sino que al contrario ayude a tomar conciencia de ella. En todo momento, también a nivel filosófico— es decir, no sólo en relación con la vida en su conjunto, sino también en relación con el proceder teórico de la razón— sigue siendo verdad para Juan Pablo II que a Dios se accede con la totalidad de la persona. Sólo, en efecto, cuando el filósofo —el hombre que filosofa— se sitúa de modo vital y comprometido, existencial, ante la propia existencia, estará en condiciones para hablar de Dios de modo plenamente veritativo, es decir, como salvador.

Ciertamente, la filosofía no otorga la salvación —como tampoco lo otorga ninguna otra actividad o realidad humana, ya que la salvación no es conquista sino don—, pero ha de estar no sólo abierta al problema de la salvación, sino profundamente penetrada por él. De ahí su condición paradójica, ya que se ve conducida a hablar de aquello que le trasciende, más aún, que sólo avisora o vislumbra; pero también su importancia —siempre a los ojos de Juan Pablo II— en cuanto reflexión que, al versar sobre las dimensiones nucleares del ser humano, puede y debe contribuir a situar al hombre, con autenticidad y seriedad existenciales, ante aquello, mejor, ante Aquel, en relación con El cual se juega la substancia de su vivir.

#### WOBEC RZECZYWISTOŚCI BOGA ŻYWEGO.

#### UWAGI OPARTE NA DIALOGU POMIĘDZY JANEM PAWŁEM II I PASCALEM

#### Streszczenie

Autor stawia pytanie: jakie znaczenie przyznać przeciwstawieniu Boga żywego (Objawienia) Bogu obojętnemu (filozofii)? Inaczej: w jaki sposób, dzięki jakiej postawie otwiera się człowiek na obecność Boga żywego? W poszukiwaniu odpowiedzi na tak postawiony problem posłużono się w artykule dziełem *Myśli* Pascala i książką *Przekroczyć próg nadziei* Jana Pawła II.

Stanowisko obydwu autorów jest zgodne w tym, że nie można mówić o Bogu i o człowieku w sposób adekwatny bez uwzględnienia ich wzajemnych implikacji.

Refleksja na temat Boga, która abstrahowałaby od prawdy o Jego miłości względem człowieka, i na odwrót mówienie o człowieku, bez zaznaczenia jego otwarcia na nieskończoność, są nie tylko niekompletne, lecz także błędne. Jeżeli Bóg jest rzeczywiście Bogiem żywym, o którym mówi tradycja chrześcijańska, i jeżeli człowiek jest rzeczywiście bytem, który potrzebuje tego, co nieskończone, to w konsekwencji człowiek ma dostęp do Boga poprzez zaangażowanie całej swej osobowości, nie tylko przy pomocy rozumu, ale również poprzez swą postawę etyczno-egzystencjalną.

W koncepcji Pascala i Jana Pawła II istnieje jednak, obok podobieństw, pewna różnica w rozłożeniu akcentów. Pascal zmierza w swej filozofii do zwrócenia uwagi swoim współczesnym na najgłębsze zagadnienia ich egzystencji, by w ten sposób otworzyć ich na słowo Objawienia. Tymczasem Jan Paweł II, szukając tego samego celu, zwraca uwagę na konieczność sprecyzowania statusu i natury filozofii. Uważa on, że filozofia winna przewyciężyć deizm, odnowić koncepcję Boga żywego, rozumianego nie jako Boga poza światem, lecz obecnego w świecie, a także winna wrócić do wielkiej tradycji filozofii istnienia, w której nie myśl decyduje o istnieniu, ale istnienie, *esse*, decyduje o myśleniu.