

## 1. LOS COMIENZOS

29

Podría comenzar afirmando que mis primeros contactos con la filosofía datan del trienio 1963-1966, fecha en la que inicié su estudio académico en la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares. Pero tal afirmación no sería del todo correcta. La llegada a Alcalá de Henares venía, para un jesuita (yo lo era entonces), precedida de dos años de formación humanística en el Centro Superior de Humanidades de los jesuitas en Córdoba. Formación humanística que prestaba especial atención al legado griego y latino, incluyendo naturalmente su filosofía. Es más: previamente yo había cursado el bachillerato en el seminario diocesano de Córdoba, dirigido por los jesuitas. Y también en aquel ambiente convivíamos, además de con el frío y con una disciplina espartana, con la reflexión y con las preguntas elementales de la vida. Habíamos nacido en la inmediata postguerra y sabíamos de privaciones. La mayoría procedíamos de familias humildes.

Casi todos los que llenábamos las aulas de aquel seminario de San Pelagio estábamos familiarizados con relatos de sufrimiento y con la palabra «escasez». Escaseaba todo menos nuestro entusiasmo por adquirir una sólida formación intelectual, humana y religiosa. Reconozco que retorno con frecuencia, y con honda emoción, a contemplar el impresionante edificio, junto al Guadalquivir, que un día, ya muy lejano, cobijó tantas ilusiones.

Al redactar estas páginas experimento la dificultad de la «autopercepción» de la que hablaba Ortega. Es complicado, y arriesgado, reconstruir el propio pasado recordando días lejanos y acontecimientos que, aunque algo desdibujados por el paso del tiempo, continúan densamente presentes. Uno comprende bien a los que se refugiaron en el «de nobis ipsis silemus» (callemos sobre nosotros mismos).

Cabe, naturalmente, un relato cargado de sobriedad donde el «yo» desaparezca en la propia «obra» y en el discurrir académico del sujeto. Pero, mi

30

modesta obra ha tenido como referente decisivo la religión y, como escribe Gianni Vattimo, «un discurso sobre la religión no puede por menos de formularse en primera persona». Será, pues, inevitable la autorreferencia.

Mi trabajo intelectual, y mi trayectoria personal, ha consistido, efectivamente, en un prolongado forcejeo con la religión. El título de uno de mis libros, *A vueltas con la religión*, sería el rótulo que podría presidir toda mi andadura intelectual. Es lo que siempre he hecho: asediar a la religión, intentar arrancarle sus mejores secretos, relacionarla con esferas afines como la ética, y analizar su articulación en los diversos credos existentes, sobre todo en los monoteístas. El discurso occidental, casi metafísico sobre la religión ha cedido, no sin traumas, su protagonismo al discurso empírico sobre las religiones. El asunto es de una trascendencia que no puedo analizar aquí.

Siempre me acerqué al hecho religioso, creo, desde el aprecio y la simpatía. Nunca consideré acertado que la ira prevaleciese sobre el estudio sereno y objetivo de la religión; algo que ocurrió con excesiva frecuencia en la historia de España. Podría afirmarse que, en nuestro país, mientras se creyó se hizo sin filosofía ni teología y, cuando se dejó de creer, se hizo de nuevo sin filosofía ni teología. El resultado, lamentable resultado, es que ni cuando creíamos sabíamos en qué creíamos, ni cuando hemos dejado de creer sabemos qué fe o qué creencias hemos abandonado.

Todos mis libros manifiestan comprensión y simpatía hacia las personas que buscan un sentido para sus vidas en sus diversas religiones. A lo difícil del vivir y, sobre todo, a lo

terrible del morir deben las religiones, como tan sagazmente vio Feuerbach, su largo perdurar. Es el aspecto funcional del hecho religioso, tan insistentemente elogiado por Unamuno. Siempre se opuso a renunciar al consuelo, al «contentamiento», que tan generosamente brindan las religiones. Pero, al mismo tiempo, Unamuno no se conforma con la visión funcional del tema: «No concibo», escribe, «a un hombre culto sin esta preocupación y espero muy poca cosa en el orden de la cultura [ ... 1 de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y solo lo estudian en su aspecto social o político».

Por lo que se refiere al otro aspecto del fenómeno religioso, al sustantivo o metafísico, siempre reconocí mi fracaso: se me escapa la verdad de las religiones. Es más: no son pocos los que piensan que las religiones perduran porque hemos renunciado, desde el comienzo de la Ilustración, a preguntar por su verdad. Lo he explicado en mi libro *El cristianismo. Una aproximación*. Incluso el cristianismo, la única religión que conozco algo -de las demás solo tengo información- me desborda ampliamente. En primer lugar me desborda el ámbito «científico»: el cristianismo viene de muy lejos, ha sido la religión de un Occidente culto, ha acumulado historia, vivencia y reflexión y conoce complejos sistemas filosófico-teológicos. Como consecuencia de todo ello, nada de lo que se afirme sobre él será totalmente correcto. Una dilatada historia de herejías lo pone de manifiesto. Con razón se ha hablado de «la imposible ortodoxia» (Alfredo Fierro).

Pero, en segundo lugar, el cristianismo me desborda porque se me escapa su verdad. Algunos de mis críticos lo atribuyen a un exceso de racionalismo. Es posible, probable incluso. No se me oculta, sin embargo, que otros, mejores que yo, tropezaron en la misma piedra. Y es que la verdad del cristianismo tiene una cita obligada con la realización de su promesa más crucial y desmesurada: la existencia de otra vida más allá de la vida presente. Otra vida, cuya existencia, incluso el fiel y leal cristiano que fue Aranguren dejaba en puntos suspensivos... A favor de esa posible «otra vida» pocas razones pesan tanto como los versos de H. Heine:

Y seguimos preguntando,  
una y otra vez,  
hasta que un puñado de tierra  
nos calle la boca.  
¿Pero es eso una respuesta?

Sin duda, no es una respuesta, pero no se puede excluir que sea lo único que hay. Aunque Unamuno -que también podría haber compuesto los versos de Heine- rechazaba con fuerza «el eterno ignorabimus» (el eterno no saber), no parece posible, en el tema que nos ocupa, salir de él. El mismo Unamuno se preguntaba si Dios será «algo sustancial fuera de nuestra conciencia, fuera de nuestro anhelo». Si lo postulaba era para escapar a la definitividad del sepulcro, para «no morir del todo», para soñar con nuevos escenarios después de la bajada del telón de la muerte. Y, finalmente, para escapar del amargo veredicto de los versos de otro poeta, E. Fried:

un perro  
que muere  
y que sabe  
que muere  
como un perro  
y que puede decir  
que sabe

que muere  
como un perro  
es un hombre.

Una ya prolongada navegación por el tema religioso no me ha conducido más allá de Unamuno ni de los estremecedores versos de Heine. Es más: compartiendo con él -y con tantos otros- el anhelo por un futuro «sanado» en el que se haga justicia a las víctimas de la historia, desconfío, probablemente más que Unamuno, de que la salvación prometida por las religiones encuentre alguna vez, espacios de realización. Me quedo más entre el «sí» y el «no» del Maestro Eckhart. Ni afirmación rotunda ni negación definitiva. Un halo de problematicidad, de pregunta abierta, de «esperanza enlutada» (Bloch) me aguardaba en todas las esquinas de mi

32

indagación sobre la verdad del hecho religioso. Me siento tentado, como Protágoras, de echar la culpa «a lo oscuro del asunto y a la brevedad de la vida humana». Otras veces recuerdo la dialéctica de Pascal: «Incomprensible que exista Dios e incomprensible que no exista».

Finalmente: dejo, con mucho gusto, la última palabra a Unamuno, uno de mis permanentes compañeros de viaje. No creo que hubiera sido capaz de articular mis inquietudes filosófico-teológicas sin su ayuda. En un momento clave de su peregrinar literario dejó escrito: «Lo más santo de un templo es que es el lugar a donde se va a llorar en común». Y añadía, con su peculiar fuerza: «Un miserere, cantado en común por una muchedumbre, azotada del destino, vale tanto como una filosofía». La filosofía de la religión intenta hacerse cargo de los misereres del mundo. Es la principal tarea que le asignaron siempre sus más lúcidos cultivadores.

Casi sin pretenderlo, constato que he comenzado revelando el resultado final de mi indagación filosófico-teológica sobre la religión. Pero quizás no sea incorrecto decirlo todo desde el comienzo.

## 2. LUGARES, MAESTROS Y EXPERIENCIAS

### Alcalá de Henares

Por los años en los que estudié en Alcalá de Henares, la Facultad de Filosofía de la Compañía de Jesús en aquella ciudad gozaba de merecido prestigio. Sus profesores habían roto ya el cerco escolástico. Aquella Facultad era ya un edificio con «ventanas» hacia otros horizontes. Incluso la filosofía escolástica residual, a la que también nos asomábamos, era herencia de la mejor escolástica. Allí estaba, visitado asiduamente por Xavier Zubiri, el inolvidable padre José Hellín. Nos explicaba e interpretaba textos de Suárez y de santo Tomás. Ante nosotros hablaba, con inmensa dignidad, un mundo en ruinas: el de la gran filosofía escolástica. Toda nuestra aversión frente a su alambicado aparato conceptual, carente para los jóvenes de entonces de vigor transformador, cedía ante la venerable figura de Hellín.

Pero, por aquellas fechas, el padre Hellín era ya un octogenario profesor jubilado. Su cátedra de Metafísica hacía poco tiempo que había sido ocupada por José Gómez Caffarena, entonces un profesor joven y entusiasta, hoy una figura consagrada, octogenaria y venerable como el padre Hellín de aquellos años. Volveré enseguida sobre él.

Pero antes debo mencionar al carismático profesor de Antropología filosófica, Andrés Tornos. Sus clases provocaban entusiasmos difíciles de evocar. Aquello era realmente algo nuevo. Su bien dosificada mezcla de datos empíricos y reflexión filosófica abría grandes horizontes. Además, Tornos encarnaba muy bien lo que enseñaba. Su talante, siempre a medio camino entre el genio y la dejadez, era un reflejo bastante fiel de sus clases. Fue, continúa siendo, uno de esos maestros o iniciadores que dejan huella.

Pero había otros. Allí estaba, con poca voz y mucha sabiduría, Luís Martínez Gómez, profesor de Historia de la filosofía. Sus clases eran un acontecimiento espiritual de lujo. Con humildad, casi sin énfasis, recreaba magistralmente las grandes ideas de la tradición filosófica.

Los restantes profesores, Belda (Ética), Salcedo (Crítica), Gómez Nogales (Ontología) y Gómez Muntán (Historia de la filosofía), eran el rostro amable de la filosofía tradicional; la enseñaban sin dogmatismos, casi a hurtadillas, conscientes de que los nuevos aires no soplaban a su favor. Pero, en la elegancia de aquella Facultad, había sitio para lo añejo y para lo nuevo. Lo que no podía ser incorporado como proyecto de vida se aceptaba como herencia cultural. La filosofía escolástica era para nosotros un capítulo de la historia de la filosofía, una especie de borroso retrato de familia en el que apenas te reconoces, pero que nunca romperías. Probablemente, nuestra benevolencia ante aquel pasado filosófico se debió a que nunca se nos obligó a fraternizar con la escolástica decadente; solo nos asomamos a los maestros decisivos, a la gran escolástica.

Y decisivo fue para mí en aquellas fechas el magisterio de José Gómez Caffarena. Su Metafísica fundamental, por la que comenzábamos, era algo así como una antropología existencial en un bien urdido diálogo con la cultura moderna. Había un centro nítido: el ser humano, firmemente anclado en el mundo y en diálogo con sus semejantes. El arranque, por tanto, no era solipsista. No podía serlo, ya que el ser humano al que nos asomábamos era un ser tendencial, abierto al amor, la libertad, el lenguaje, la admiración. Era alguien radicalmente inquieto. La metafísica fundamental iba a la caza de esa inquietud. Ejercía una cierta labor detectivesca. Algo parecido a lo que hacía Bloch en el tema de la esperanza. También él procuraba detectarla y sacarla de sus escondites. A nosotros no nos faltaron descripciones atinadas de esa inquietud radical. Las buscábamos en la novela, el teatro, la poesía y, por supuesto, la filosofía.

Pero no todo quedaba en descripciones. Bien pronto se anunciaba el alcance teórico del proyecto. La encargada de explicitarlo era la Metafísica trascendental. Del brazo de la argumentación postuladora se buscaban buenos finales: la inquietud radical no podía frustrarse; el carácter absoluto de la exigencia moral parecía preludear la posibilidad de un bien no finito; el amor y el conocimiento parecían apuntar hacia el mundo de las mayúsculas: Amor y Conocer absolutos; la contingencia, bien documentada a todos los niveles, exigía un fundamento último, no-contingente. Y, así, un largo etcétera.

Para todo lo genuinamente humano se buscaban correlatos mayores. Se rechazaba la tesis de que los seres humanos sean una pasión inútil en perpetua tensión hacia metas inexistentes. La sed argüía en favor de la fuente o, al menos, en favor de la existencia del agua.

La faena la culminaba la Metafísica religiosa, que hoy formaría parte de lo que llamamos Filosofía de la religión. La metafísica religiosa no se desconectaba de la trascendental. De hecho es sabido que los grandes sistemas

metafísicos nacieron en el ámbito de importantes cosmovisiones religiosas. La metafísica religiosa era la encargada de dar el paso de lo absoluto filosófico a un Dios personal, caracterizado por el amor, el conocer y la libertad. Un Dios, amor originario, creador y destino último de la historia humana. La metafísica religiosa se cerraba con amplios desarrollos sobre el problema del mal, tan omnipresente en casi todos mis escritos, pero, sobre todo en mi libro, *Dios, el mal y otros ensayos* (2004). Deseo aún evocar, ya más brevemente, otros lugares y maestros. Eso sí: sin el bagaje de Alcalá de Henares, sin sus maestros, no me hubiera sido posible comprender el pensamiento de los que aún mencionaré.

Por último: Alcalá de Henares tuvo para mí un final «extraño». En lugar de hacer la tesina de licenciatura con Gómez Caffarena sobre el tema que ofrecía aquel año - fenomenología de la religión-, me sentí fuertemente atraído por Nietzsche y escribí la tesina sobre él. Pasé, así, de una metafísica, bien ordenada y compacta, a ocuparme a fondo del destructor de tantas metafísicas, aunque él haya sido considerado como el último metafísico de Occidente. En algún sentido, Nietzsche era la destrucción entrecortada de todo lo que yo había recibido en Alcalá de Henares. Fue él, junto con Dilthey, quien me condujo al fragmento, como refleja el título de mi libro *Fragmentos de esperanza*. Debo reconocer que no fui «presa fácil». De hecho, el director de mi tesis doctoral en teología, el hoy cardenal Walter Kasper, me propuso que la hiciera sobre la crítica nietzscheana al cristianismo y decliné su invitación. En parte porque consideré que a Nietzsche ya «me lo sabía» y quería ampliar horizontes. Pero, tal vez también porque tenía presentes las líneas que, en vísperas de su derrumbamiento psíquico, envió a su descubridor danés, Georges Brandes: «Después de que me has descubierto, no ha sido una gran cosa el encontrarme; la dificultad es ahora el perderme...» (carta del 4 de enero de 1889). Es posible que inconscientemente también yo quisiese «perderle», pero ni lo deseaba de verdad ni lo logré nunca. Eso sí: puse mucho empeño de mi parte. De hecho, en lugar de hacer la tesis sobre Nietzsche, la hice sobre el teólogo protestante y filósofo de la religión Wolfhart Pannenberg. Es difícil imaginar mayor lejanía de Nietzsche que la que representa Pannenberg en el ámbito del pensamiento contemporáneo. Pero, Pannenberg volverá después. Ahora debo continuar evocando lugares y maestros, no sin dejar constancia de que «el fragmento» ha quedado incorporado a mi pensamiento filosófico, y a mi forma de ver la vida.

### Nápoles

De Alcalá de Henares pasé a Nápoles. Fue el año 1967. Se trata de una estación sin apenas relevancia filosófica. Pasaré, pues, de puntillas sobre ella. Era costumbre entre los jesuitas de entonces dedicar un tiempo, al terminar la filosofía, a practicar la enseñanza en algún colegio de los que regentaba la Compañía. La provincia jesuítica de Nápoles andaba ya entonces

escasa de vocaciones y pidió ayuda a la provincia jesuítica de Andalucía. Se me ofreció el encargo y lo acepté. Durante un año enseñé latín, griego y filosofía en una pequeña y hermosa ciudad, Vico Equense, situada a treinta kilómetros de Nápoles, en un entorno de belleza indescriptible. Con el paso del tiempo he comprendido que aquel primer contacto con «lo diferente» -otro país, otra lengua, otras costumbres- fue bastante decisivo en mi andadura posterior. Andadura que continuó en Austria.

## Austria

En efecto: de Nápoles pasé a Innsbruck para iniciar los estudios de teología. Obviamente la diferencia» se acrecentó. Italia, al fin y al cabo, tenía un aire de familia con España. Ese perfil familiar no existía con Austria. Persistía, eso sí, la belleza geográfica y artística.

Innsbruck, su Facultad de Teología, no ofrecía grandes alicientes. La mayoría de sus profesores vivían pacíficamente instalados en una teología tradicional, de corte escolástico. Este fue el principal motivo de que solo permaneciese un año en aquella Universidad. Año que dediqué, guiado por el profesor de teología fundamental, E. Gutwenger, a «descubrir» a Bultmann. Fue una aventura fascinante, casi febril. Se había llegado a sostener que el cristianismo no sobreviviría a Bultmann. Con su exégesis crítica se tambaleaba todo el edificio cristiano. Su interpretación del Nuevo Testamento, su demoledora crítica de los milagros, su teoría de la desmitologización en confrontación con Karl Jaspers, sus reflexiones sobre «creer y comprender», su comentario al Evangelio de Juan, su libro sobre Jesús y su análisis de los evangelios sinópticos forman parte, probablemente, de lo más novedoso, libre y bien argumentado que se haya escrito jamás sobre el cristianismo. Para un estudiante de teología, al que alguno de sus profesores en España le había dicho que Unamuno era un hereje porque «negaba el concepto de sustancia», Bultmann significaba la novedad radical, el riesgo más estremecedor. A la edad de casi cuarenta años se había sentado, como un alumno más, en el aula donde Heidegger disertaba sobre *Ser y tiempo*. Bultmann creía que la analítica existencial desarrollada por Heidegger era una lograda explicitación filosófica del mensaje del Nuevo Testamento. Mérito suyo fue empujar al filósofo de la religión H. Jonas al estudio de la gnosis. Estudio que culminó en una magistral tesis doctoral dirigida por Heidegger. El pensamiento de Bultmann, sobre todo su exégesis histórico-crítica del Nuevo Testamento, se convertiría para siempre en mi acompañante habitual. Algo que muestra, creo, mi libro, *El cristianismo. Una aproximación* (1997). Bultmann es invitado de honor de la mayoría de sus páginas.

Pero Innsbruck, la teología allí cultivada, estaba más encariñada con el pasado que con el presente. En cambio, nos llegaban rumores de que en las Facultades de Teología de la vecina Alemania soplaban aires nuevos, más desenfadados y atrevidos. Fue así como solicité permiso a mis superiores jesuitas para continuar el estudio de la teología en la Universidad de

Münster. La razón principal no podía ser más poderosa: allí enseñaba el más importante teólogo católico de la segunda mitad del siglo XX, el jesuita Karl Rahner.

Pero, antes de abandonar Innsbruck, debo recordar al filósofo Emerich Coreth. Sus clases, brillantes y rigurosas, me traían a la memoria la cercana vivencia filosófica de Alcalá de Henares, en concreto las metafísicas de Gómez Caffarena. Miembro de la «Escuela de Pullach», E. Coreth encarnaba la elegancia de una filosofía heredera de la escolástica, pero atenta a las nuevas formas de pensar y sentir. Entre paréntesis: en Pullach, pequeña ciudad situada en las cercanías de Munich, tenían los jesuitas por aquellas fechas una importante Escuela Superior (Hochschule) de filosofía. Figuras relevantes de aquella Escuela, trasladada posteriormente a la ciudad misma de Munich, dieron nombre a la «Escuela de Pullach». Entre los miembros fundadores de aquel grupo recuerdo con afecto a J. B. Lotz. Durante mi breve estancia en Pullach (un verano) encontré siempre tiempo -y paciencia- para «adivinar» el contenido de las preguntas que en mi incipiente y desastroso alemán le planteaba.

Alemania

Münster

Y ahora sí, ahora (1968) aterrizo por fin en la Universidad de Münster, en Alemania. Ya he señalado que la voz que me llamaba desde Münster era K. Rahner. Era, sin duda, la gran «estrella» de la Facultad de Teología católica de aquella inolvidable Universidad. Pero antes de evocar brevemente aquella Facultad de Teología, deseo mencionar, aunque sin la relevancia que merecerían, a los dos filósofos que escuché con asiduidad: Josef Pieper y Willi Oelmüller.

El primero, Josef Pieper, gran conocedor de santo Tomás, otorgaba una buena dosis de solemnidad a sus clases, impartíendolas los sábados a las doce de la mañana. Eran un rito. Su figura, muy alta y estilizada, su impecable alemán (hochdeutsch), su cultivo elegante de la forma y el gesto convertían su aparición semanal en una especie de evento escénico. El contenido de sus clases, y de sus libros, abarcaba temas de antropología, de historia de la filosofía y, sobre todo, el asunto de las virtudes. Son numerosas las monografías que fue dedicando a cada una de ellas. Y, claro está, su permanente invitado de honor era Tomás de Aquino. Producía sana envidia el conocimiento que de él poseía Josef Pieper.

Bien diferente era el magisterio filosófico de Willi Oelmüller. Muy pronto se decantó por la filosofía de la religión, ámbito en el que nos ha dejado una notable y rica herencia. El joven profesor de entonces se ha ido convirtiendo en una figura integradora que lograba reunir, en seminarios y coloquios, a las más diversas tendencias filosóficas y teológicas de Alemania. Buena prueba de ello es la serie *Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie*, edi

37

tada por él. Su fuerte en aquellos años era la búsqueda de una síntesis entre filosofía y teología, línea que ha continuado hasta su reciente fallecimiento. Para alguien que pretendía algo similar -era mi caso- Oelmüller supuso un poderoso estímulo. Su producción filosófica me continúa acompañando.

La Facultad de Teología católica de la Universidad de Münster era un auténtico lujo. Sin embargo, dada la extensión que, sin pretenderlo, va tomando este relato, deberé ceñirme a las tres figuras, hoy mundialmente conocidas, que mayor riqueza me aportaron: J. B. Metz, W Kasper y K. Rahner.

El primero, Metz, puso en marcha la versión actual de la teología política, de la que recibió inspiración e impulso la teología de la liberación. Dotado de gran vigor intelectual y de una brillante oratoria, sus clases se convertían en un acontecimiento espiritual de primera magnitud. Muy tempranamente fue central en su pensamiento el tema del sufrimiento, el de Jesús de Nazaret y el de las otras víctimas de la historia. *Memoria passionis* es el título de uno de sus últimos libros. Su reflexión nunca pierde de vista a las víctimas de la barbarie nazi. Siempre miró con valentía, y avergonzado (en cuanto alemán), aquellas terribles fechas. Metz había sido discípulo, el discípulo por excelencia, de K. Rahner en Innsbruck en los años cincuenta. Ahora se encontraban ambos en la Universidad de Münster.

Rahner venía de sufrir un notable fracaso en Munich. Allí había sucedido a Romano Guardini en la cátedra de Filosofía de la religión. Pero un abismo separaba la brillante oratoria del filósofo y teólogo ítalo-germano de la adusta y difícil expresión oral de Rahner. El alumnado lo percibió con rapidez y fue dejando a solas con sus elucubraciones al gran teólogo. Las aulas que llenaba Guardini se fueron quedando

elocuentemente vacías. Por suerte, de Münster llegó la salvación. Rahner fue llamado a ocupar la cátedra de Teología dogmática, su fuerte, y todo cambió. El auditorio máximo de la Facultad católica de Teología se llenaba día tras día a las 8,15 de la mañana (amanecer aún incompleto en los inclementes inviernos de Münster) de estudiantes que deseaban escuchar justo eso: la teología dogmática de Rahner. Entre ellos me encontraba.

No es este el lugar para exponer el sistema filosófico-teológico de Rahner. Tal vez lo que más me impactó de él por aquellos años fue su decidida afirmación de la esperanza cristiana. Rahner encarnaba el cristianismo con un espectacular vigor afirmativo. Estaba convencido de que el ser humano se tomará siempre a sí mismo lo suficientemente en serio como para no renunciar a un futuro absoluto. Y, para él, solo el cristianismo garantizaba ese futuro. En diálogo con el marxismo y con otras cosmovisiones, más recatadas en lo referente a la esperanza, Rahner insistió siempre en dos axiomas: la esencial determinación esperanzada de los seres humanos y la respuesta escatológica que el cristianismo ofrece. A diferencia de Bloch, que no sabía qué hacer con la muerte, Rahner la incorporaba con suavidad a la vida, arrancándole así todo atisbo de desesperación. Se negaba a otorgar a la muerte honores de instancia última. Siempre era lo penúltimo. En Rahner, la muerte pierde todo sesgo de dramaticidad absoluta.

El Dios cristiano era una especie de dique frente a la frustración total representada por la muerte. Esta se convertía en la gran oportunidad de «hacer sitio» a los demás. El Rahner de aquellos años ponía mucho énfasis en esta idea. Su paso profundo por las filosofías de Kant, Hegel y Heidegger, además de por la mejor escolástica, avalaba su hondo saber. Su libro, *Oyente de la palabra. Una fundamentación de la filosofía de la religión* (1963) fue mi primer contacto con la disciplina que terminaría siendo mi principal campo de trabajo.

Mi propósito de hacer la tesis doctoral bajo la dirección de Rahner coincidió con la fecha de su jubilación. Tuve, pues, que pensar en otro director. Pensé en Metz, pero su «teología política» no era mi principal preocupación intelectual. Prefería teología a secas y, a ser posible, una «teología filosófica». Yo estaba, debo reconocerlo, más obsesionado por la teoría que por la praxis.

Fue así como aterricé en el por entonces jovencísimo profesor Walter Kasper. Su libro sobre Schelling, *Das Absolute in der Geschichte* (Lo absoluto en la historia) me había impresionado. La relación entre fe e historia fue siempre el centro de su reflexión. De hecho, en 1970, publicó una de sus principales obras, *Glaube und Geschichte* (Fe e Historia), fruto de sus clases en Münster. Encontré en Kasper una especie de equilibrio humano e intelectual que yo siempre había buscado. Especial relevancia tenía para mí su valoración de la tradición. Su tesis doctoral había versado sobre un momento determinado de la tradición: el de la Escuela romana. El título exacto fue, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule* (1962) (La doctrina de la tradición en la Escuela romana). Siempre pensé que, sin preguntar a los que nos precedieron, no hay futuro posible. De ahí que me decidiese a trabajar con aquella joven promesa que muy pronto se iría convirtiendo en uno de los principales valores teológicos de Europa. Nació así una amistad para la que no han sido obstáculo los olopeles cardenalicios que hoy adornan al joven profesor de entonces. Algunos discípulos de aquellos primeros años nos seguimos encontrando con el maestro una vez al año en la «Fundación Cardenal Walter Kasper», en el atractivo enclave de Vallendar, en las cercanías de la hermosa ciudad de Coblenza.



## Tubinga

La elección de W. Kasper como director de tesis tuvo una consecuencia inmediata, casi fulgurante. El nombre de Kasper era ya un valor seguro y la prestigiosa Universidad de Tubinga quiso hacerse con sus servicios. Kasper aceptó encantado y yo me vi de nuevo cargando con mi desvencijada maleta y cambiando de aires y de universidad. Acompañé a Kasper a Tubinga donde él mismo se ocupó de buscarme alojamiento. Atrás quedaban dos años de permanencia en Münster. Comenzaba una nueva experiencia. Tal vez deba hacer constar que tanto en Münster como, sobre todo, en Tubinga, acompañé muy de cerca a los trabajadores españoles, tan numerosos

39

por aquellos años. Acompañamiento que se traducía en un amplio espectro de ayudas: hacerles la declaración de la renta, acompañarles, como traductor, a los médicos y hospitales y un extenso etcétera. La situación más delicada era, sin duda, la enfermedad. Les producía gran angustia no poder comunicar al médico en su idioma los síntomas de la enfermedad. Era la ayuda que nuestros compatriotas más necesitaban y agradecían. Todavía hoy mantengo contacto con muchos de ellos.

Son muchas las páginas que merecería Tubinga, pero este escrito está sobrepasando ya los límites señalados por los coordinadores de esta obra. Es inevitable, sin embargo, informar de que Tubinga es una pequeña ciudad de 90.000 habitantes, custodiada por el río Neckar y protegida por el recuerdo de los grandes pensadores que buscaron la verdad recorriendo sus empinadas callejuelas. Hegel, Schelling y Hölderlin plantaron el «árbol de la libertad» en el patio del seminario protestante en el que estudiaban para celebrar los nuevos tiempos que alumbraba la Revolución francesa. Los tres amigos corrieron suerte bien diversa: mientras Hegel y Schelling conocieron las mieles del triunfo académico, Hölderlin pasó tres décadas encerrado en el recinto que hoy se denomina «*la torre de Hölderlin*», en la orilla misma del Neckar. Es, naturalmente, la primera cita cultural y turística obligada del recién llegado. Los lugareños suelen decir que «Tubinga no tiene una Universidad, sino que es una Universidad».

Tubinga, según H. Küng, «el mejor lugar del mundo para estudiar teología», contaba con dos filósofos de enorme calado. Allí enseñaba con inusitada elocuencia Walter Schulz, el autor de *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (El Dios de la metafísica moderna). Era especialista en el idealismo alemán y en pensadores como Kierkegaard y Wingenstein. Sobre este último escribió el libro *Wingenstein. Die Negaflon der Philosophie* (Wingenstein. La negación de la filosofía). Y nunca olvidaré sus clases sobre Nietzsche.

Pero mi principal «hallazgo filosófico» en Tubinga fue E. Bloch. Bloch, no hay que decirlo, fue un filósofo marxista y ateo. El título de su obra principal es *El principio esperanza*. Pocas veces se habrá tratado el tema de la esperanza desde perspectivas tan diversas y tan ricas. Contemporáneo de Heidegger, se propuso ofrecer un cuadro de la vida completamente opuesto al que nos dejó el controvertido filósofo de la Selva Negra. La visión heideggeriana del hombre y de la vida es existencialmente dramática. El hombre es un ser para la muerte. Su destino consiste en lidiar permanentemente con la angustia. Es un ser eternamente «preocupado».

En cambio, la visión blochiana de la vida y de la historia es utópica y esperanzada. «Lo importante -dice Bloch- es aprender a esperar». Estas palabras no las escribe un filósofo acomodado ni ingenuo. Para poder dedicarse a escribirlas tiene que fregar platos por las noches en los hoteles de Estados Unidos. Había llegado allí huyendo, como tantos otros, de la barbarie de Hitler. Su vida fue una permanente emigración: Berlín, Heidelberg, Zurich, Viena, París, Praga, Nueva York, Cambridge, Leipzig y, finalmente,

Tubinga fueron las estaciones de su largo caminar. En un mundo dominado por el pesimismo y la resignación, aturdido por el miedo y el aburrimiento, Bloch insiste en la alternativa: transformar el mundo en hogar, en tierra cálida, en salvación. Bloch sueña con plenitud y experiencias de sentido. Sueña, por ejemplo, con la eliminación del hambre sobre la tierra. «El estómago -escribe- es la primera lámpara que reclama su aceite». Los sueños, las utopías, las esperanzas son el tema central de su obra. Hay que ayudar al hombre a que desentrañe lo mejor de sí mismo. Nuestras más brillantes posibilidades están aún ocultas. El auténtico hombre está aún por descubrir. Solo somos un fragmento de lo que podríamos llegar a ser.

Bloch es consciente de que la esperanza tiene que vérselas con un gran enemigo: la muerte. Por eso, su esperanza no es ingenua. Es, como dirá él, una esperanza «enlutada», crítica con los optimismos fáciles y vinculada siempre con la rebelión. La esperanza blochiana no desconoce la categoría «peligro». Bloch conoció los fascismos, los campos de exterminio, el sufrimiento de los niños, Y se niega a racionalizar, como hacía Hegel, todo ese amplio espectro de negatividad. No quiere que la posible armonía del futuro brote del estiércol del presente. No comprende que el hombre, limitado en todo, tenga que sufrir sin límite. Es consciente de que, incluso si la sociedad lograra acabar con los males de origen social, quedarían otros males, los metafísicos. Se trata de la negatividad que no podemos atribuir a la ordenación social capitalista. Superada esta, quedarían grandes temas pendientes, el principal de ellos la muerte. Bloch repite que es más fácil alimentar al hombre que salvarlo.

Pero, ni ante la muerte claudica Bloch. Y eso que la conoció de cerca: su primera mujer murió a los veinticuatro años. Bloch le dedicó páginas conmovedoras. La muerte es para él «lo más brutak La llama «hacha de la nada», «devoradora de toda teleología», «epifanía fundamental de las negaciones oscuras y potentes». Le parece absurdo que el hombre acabe igual que el ganado. De ahí que nuestro filósofo se rebelara frente a la muerte. «Lo hago -dirá- por dignidad personal». Bloch se lanzará a la búsqueda de antídotos contra la muerte. Pero Bloch es ateo. De ahí que la solución al problema de la muerte no pueda venir de arriba, del cielo. Lo que Bloch indaga es lo que da de sí la tierra. Es en la tierra donde busca experiencias que afirmen la vida frente a la muerte. Y da nombre a estas experiencias: la sonrisa de un niño, la alegría que se experimenta al socorrer a un necesitado, la solemne entrada de un buque en un puerto. Bloch valora también el ingente acervo de las religiones que afirman que el final biológico del hombre no es su final absoluto. También la música le ayuda a trascender la muerte. «Las demás artes -dice- nos acompañan hasta la tumba: la música, como las buenas obras, más allá de ella».

Bloch no se engaña. Sabe que estas experiencias no prueban que perduremos más allá de la muerte. Se trata solo de cifras, de signos, de símbolos. Pero les otorga una gran fuerza. Conozco pocos pensadores que hayan intentado, con la fuerza que lo hace Bloch, arrancarle a la vida lo mejor de sí misma. Se

entendía a sí mismo como una especie de detective, siempre a la caza de lo positivo, de lo bello, de la esperanza. Llegó incluso a postular la permanencia de un núcleo en el hombre, que escaparía al dominio de la muerte. Afirmaba que el auténtico hombre no existe aún. De ahí que, al no estar aún objetivado, al hallarse *in fieri*, escape a las mandíbulas de la muerte.

Bloch pensó la esperanza. Lo recuerdo, ya anciano y casi ciego, hablando sobre la esperanza. Aquel hombre, encorvado ya y débil, se había pasado la vida evocando al hombre «erguido» que no se rinde ni claudica ante nada. Su vigor antropológico carecía de límites. Ya en su lecho de muerte, pocos días antes de su final, J. Moltmann le preguntó cómo encaraba este último reto. Bloch le respondió: «La muerte, aún me queda esa experiencia ... ». Respuesta vigorosa donde las haya. Su vida se extinguió a los 92 años, pero su legado permanece. Sus restos descansan en el pequeño cementerio de Tubinga. Sobre su tumba, que visito siempre que vuelvo a Tubinga, puede leerse el mejor compendio de su filosofía: «*Denken heisst überschreiten*» (pensar es trascender). Es el pensamiento que con más frecuencia repetía. Mi agradecimiento a este gran pensador de la esperanza es sincero y permanente. Muchas páginas de mi libro *Fragmentos de esperanza* (1992) serían impensables sin él.

Las Facultades de Teología de Tubinga, tanto la católica como la protestante, ofrecían lo mejor del momento. Allí estaba, por citar solo al más representativo de la teología protestante, Jürgen Moltmann. En 1964 había publicado un libro fascinante: *Teología de la esperanza*. Obviamente era manifiesto el influjo de *El principio esperanza*, de Bloch. Por azares de la historia, Tubinga se había hecho fuerte en el tema de la esperanza. Allí coincidieron sus dos principales valedores. El paso del tiempo no ha logrado desdibujar en mí el recuerdo de aquellos careos filosófico-teológicos entre dos de los más lúcidos pensadores de los años sesenta. De ambos espero haber heredado algo; pero, probablemente, quien haya leído mi recién citado, *Fragmentos de esperanza*, se habrá percatado de la invasiva presencia de Bloch. Su esperanza entrecortada, y tantas veces derrotada, triunfa en él sobre la articulación cristiana del esperar, ofrecida por Moltmann, y ha triunfado no solo en mis libros, sino también en mi vida.

Moltmann tal vez puede ser incluido entre los que Heidegger llama «poetas proféticos». Son ellos los encargados de balbucear lo poco que se puede afirmar sobre Dios y sobre la esperanza. Este gran teólogo protestante marcaba sus diferencias con Bloch distinguiendo entre *futurum* y *adventus*. El *futurum* es algo que brota de las posibilidades mismas del ser humano y de la materia. Es un resultado que podemos prevenir y preparar, un logro íntegramente humano. El *futurum* se provoca cuando se activan las potencialidades ocultas de la materia, cuando se lucha para que el «todavía no» acelere su aparición. No hay más *futurum* que el que los humanos logremos activar. *Adventus*, en cambio, significa venida. Se trata de una venida no provocada ni forzada. El protagonista, en este caso, no es el ser humano ni la

materia, sino Dios, que irrumpe libremente en la historia. Su presencia no se debe al esfuerzo humano. No es resultado lógico de acciones bien concebidas y sabiamente realizadas. Es algo gratuito, en discontinuidad con lo que Bloch llama «*las potencias y latencias*» del ser humano.

La escatología de Bloch (sería más correcto, como aconsejaba M. Buber, no hablar en el caso de Bloch de «*escatología*», sino de «*utopía*») es *escatología de futurum*. Da de sí lo que den de sí los seres humanos y las posibilidades inmanentes de la historia. La teología de Bloch desemboca en un gran humanismo. Su «*melancolía de la plenitud*» no exige, por ejemplo, que los muertos resuciten. La utopía no llega a tanto. La muerte se afronta como la última experiencia humana. Se absolutiza una esperanza cuyo único contenido es el *horror vacui*, el miedo al vacío. Se mantiene siempre una lucidez que no permite extralimitaciones escatológicas. El más allá cristiano se convierte en un más acá mejor. Entre paréntesis: nunca olvidaré el día de su entierro. Una multitud de estudiantes protestaba a gritos, ante su tumba abierta, por la ausencia del Canciller de la

República. Unos días antes había sido asesinado un poderoso banquero y el Canciller, Helmut Schmidt, había asistido al entierro. Era inevitable que los estudiantes nos preguntásemos si Alemania debía más al banquero que a Bloch. Es lo que hicimos en aquel día triste.

La escatología de Moltmann, en cambio, presente en el entierro de su amigo, es *escatología de adventus*. Y su «patria de la identidad» coincide con la resurrección de los muertos, con la justicia plena, con la humanidad nueva. Más que una «teología de la esperanza», lo que Moltmann quiso escribir fue una «teología de la resurrección». En realidad, para él ambas cosas son lo mismo.

No puedo, ni debo, decir adiós a Tubinga sin mencionar al maestro y al amigo Hans Küng. Lo conocí en 1970, al comienzo de lo que podríamos llamar su «década prodigiosa». Durante tres años escuché sus clases y participé en sus seminarios y reuniones de doctorandos. Küng era un profesor joven, brillante, cercano y comprometido con todas las grandes causas del momento. Fueron los años en los que se gestó su libro *Ser cristiano* (1974). Era, continúa siendo, una obra repleta de información histórica, reflexión teológico-filosófica y, digámoslo, pasión creyente.

Es, tal vez, el más genial de sus muchos libros. Su impacto fue enorme. A sus páginas se asomaba un dilatado pasado cristológico con sus grandes concilios y decisiones magisteriales. La historia y el mensaje de Jesús de Nazaret se acercaba magistralmente a los hombres y mujeres del siglo XX. Se afirmaba lo de siempre, pero se expresaba de forma diferente. Küng no partía de fórmulas abstractas. Su punto de arranque era el gran protagonista del hecho cristiano: Jesús de Nazaret. Desde él, Küng miraba hacia atrás y hacia adelante, es decir, hacia las fórmulas consagradas del concilio de Calcedonia y hacia las necesidades del siglo XXI. El entusiasmo fue general. Solo desentonó una voz: la del magisterio. Los guardianes de la fe continuaban pensando que lo genuinamente cristiano solo es reconocible en fotografías

muy antiguas. Pensaban en blanco y negro. Y, por supuesto, desconfiaban, y siguen desconfiando, del color, de la innovación, de la chispa, de la originalidad, de la libertad de las que hace gala el discípulo teólogo suizo.

Desde los días de Tubinga, he seguido con expectación la publicación de todos y cada uno de sus libros. Especial atención he dedicado a los que abordan temas de filosofía de la religión. Es el caso de *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (1978). Alguien escribió por aquellas fechas que la investigación histórico-filosófica que subyace a esta publicación podría ser la obra de toda una vida. Se trata, en efecto, de un libro de 972 páginas que evoca los avatares del tema «Dios» desde que se desencadenaron las turbulencias de la Modernidad. A sus páginas se asoman todas las sacudidas experimentadas por Dios y los dioses desde que Descartes, el primer filósofo moderno, dio vía libre a la duda. Es un recorrido apasionante, expuesto con rigor histórico-filosófico y fuerza literaria. A Küng se le entiende «todo», incluso cuando escribe sobre Hegel. Tal vez por eso ha sido el teólogo más leído del siglo XX. Por eso, y porque ha abordado temas de enorme relevancia para las sociedades actuales.

Desde que, incomprensiblemente, el 15 de diciembre de 1979, el papa Juan Pablo II le retiró la *venia docendi* y lo declaró teólogo no católico, Küng se dispuso a roturar terrenos por los que no solían transitar las teologías clásicas. Volcó su increíble capacidad de trabajo en dos grandes asuntos: las religiones y la ética.

De su dedicación al primero nacieron obras como *El cristianismo y las grandes religiones* (1984); *El judaísmo. Pasado, presente y futuro* (1991); *El cristianismo. Esencia e historia* (1994); *El islam. Historia, presente, futuro* (2004).

Al mismo tiempo, el antiguo profesor de teología abrió otro frente de investigación: el de la ética. Una ética concreta y, a ser posible, universal. Küng ha embarcado a las religiones en una búsqueda de mínimos éticos compartidos. Su tesis es que no habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones; y no habrá paz entre las religiones sin diálogo entre ellas. No habrá, por último, diálogo entre las religiones si no se investigan sus fundamentos últimos.

Obras como *Proyecto de una ética mundial* (1990) y la publicación programática, *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo* (1993) han prestado un notable servicio a la Filosofía de la religión. Y, siempre atento a la búsqueda de la concreción, Küng ha intentado introducir la ética en el proceloso mundo de la economía y la política. Son numerosas las publicaciones que en los últimos tiempos dedica a estos temas.

Finalmente: mi encuentro con Küng fue un encuentro con consecuencias (que solo deseo insinuar). En primer lugar, consecuencias profesionales: mi defensa pública de su teología y la crítica, igualmente pública, de los métodos inquisitoriales con los que Juan Pablo II le privó de su condición de teólogo católico estuvieron en el origen de mi obligado paso de la teo

logía a la filosofía de la religión (de profesor de Teología fundamental en la Pontificia Universidad Comillas pasé, no sin duras estaciones intermedias que no viene al caso evocar, a profesor de Filosofía de la religión e Historia de las religiones en la Facultad de Filosofía de la UNED).

Pero la principal consecuencia de mi lejano encuentro con Küng ha sido, además del gran caudal de conocimientos recibido, la pervivencia en el tiempo de una amistad, obviamente no entre iguales, algo que dice mucho en su favor. Me gustaría también que se me hubiese contagiado algo de su espíritu libre. *Libertad conquistada* (2002) es el título del primer volumen de sus *Memorias*. En realidad sería una especie de incoherencia vivir o estudiar en Tubinga y no quedar «tocado» por el aura de libertad que respiran sus calles y su Universidad. Aura que es muy anterior a la fecha en que los tres amigos del *Stift* protestante (Hegel, Schelling y Hölderlin) plantaron el árbol de la libertad en su patio. Eso sí: con el tiempo, los tres amigos terminarían enseñándonos que la «idea de libertad» es la mejor herencia de la tradición occidental. A ella debemos nuestro esplendor, nuestra fuerza y, también, nuestra tragedia. Pero no debo continuar por este camino. Es hora de decir adiós a H. Küng e incluso de abandonar Tubinga, su río Neckar, y sus recuerdos.

Pero mis despedidas de Küng siempre fueron seguidas de cálidos reencuentros. El último de ellos tuvo lugar el 27 de enero de 2011. Ese día, la UNED, a propuesta de su Facultad de Filosofía, le otorgó el doctorado *honoris causa* en Filosofía. Se trató de un acontecimiento que, como decano de la Facultad, viví muy de cerca. Me cupo incluso el honor de pronunciar la *Laudatio* (el elogio del nuevo doctor). Fue un acto académico memorable del que numerosos medios de comunicación se hicieron eco. Hans Küng colmó todas las expectativas. En el recuerdo de todos queda su cercanía humana, su inmenso saber y su honda espiritualidad cristiana. La UNED se siente muy honrada de tenerle entre sus doctores.

My peripecia personal en Tubinga concluyó con la tesis doctoral. Se observará que no escribo «defensa» de la tesis doctoral. Y es que, en realidad, la tesis no se defendía. El director y otro profesor de la Facultad emitían sendos informes sobre ella. Si resultaban favorables, el doctorando tenía el camino despejado para «someterse amablemente» a los famosos «ocho *Rigurosa*». Se trataba de ocho exámenes orales, de una hora cada

uno, sobre las principales materias de la carrera. Para hacer más llevadero el duro trance, el doctorando se examinaba primero de cuatro asignaturas (el rito duraba toda una mañana) y, seis meses después, de las cuatro restantes. El suspenso en alguna de ellas, aunque fuese la última, implicaba la repetición de todo el proceso. Inevitablemente los no-alemanes estábamos en desventaja: si el examen era por ejemplo de Antiguo o Nuevo Testamento había que leer y traducir los textos del hebreo o del griego al alemán... Todo, por tanto, en lengua extranjera. En fin, que por algo se llamaban «*Rigurosa*».

El título de la tesis que me dio acceso a estos ocho exámenes (¡a veces, aún sueño que me queda alguno por hacer!) era *Das Sprechen von Gott bei*

*W. Pannenberg*. La traducción correcta, de acuerdo con el contenido de la tesis, sería: *El acceso a Dios según W. Pannenberg*. Años después la publiqué en castellano, convenientemente adaptada, bajo el título: *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg*.

Solo añadiré que la lectura de la obra de Pannenberg, central en mi trayectoria intelectual, me condujo de sorpresa en sorpresa. Estaba ante una mente altamente privilegiada que, en la segunda mitad del siglo XX tras dos guerras mundiales e incontables holocaustos, leía los avatares del mundo y de su historia en clave teocéntrica. Este gran ilustrado se había asomado a buena parte de los abismos del pensamiento humano sin que su convicción cristiana sufriese merma alguna. Después de conocer tantas ofertas de sentido mantenía, sin titubeos, la firmeza de su fe cristiana.

Nacido en 1928, Pannenberg pertenece a la generación de teólogos protestantes alemanes que se vieron ante la nada fácil tarea de recoger la antorcha de Barth, Tillich y Bultmann, los tres grandes maestros de la teología protestante del siglo XX. Hoy podemos afirmar ya, sin ningún género de vacilación, que Pannenberg ha cumplido dignamente su cometido. Dotado de gran originalidad y de un increíble poder sistemático, se ha convertido en uno de los pensadores más relevantes de nuestros días. Su obra, de gran calado interdisciplinar, dialoga con la filosofía (Hegel y Dilthey son sus dos grandes fuentes de inspiración), la antropología, la historia, la sociología y restantes ciencias del espíritu. Unos conocimientos casi enciclopédicos le colocan en una situación privilegiada para comprender la cultura moderna.

Pero, lo que Pannenberg en realidad se propone es hablar responsablemente de Dios. Esa es la meta hacia la que tienden los gruesos volúmenes dedicados a la revelación, la cristología, la ética, la antropología o la teoría de la ciencia. En 1996 publicó *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*. La finalidad última de todo este poderoso esfuerzo intelectual es ofrecer una cosmovisión coherente y unitaria en la que Dios, garante imprescindible de sentido, no tenga que procurarse un hueco vergonzante. La tesis sería: nada se explica bien sin Dios. Dios no se identifica sin más con la realidad, pero, sin Dios, la realidad se asemeja a una estatua muda y vacilante.

Pannenberg pretende relacionar la idea de Dios con la realidad en su conjunto. Surge la dificultad de que esa realidad está aún en camino, no ha llegado a su final. Pero Pannenberg, acudiendo al concepto de «anticipación», de Heidegger, vislumbra la posibilidad de anticipar ese final en la resurrección de Jesús. A él ya le ha ocurrido lo que, para la humanidad, aún es futuro. La polvareda que levantaron esta y otras provocadoras tesis fue memorable. Considero que, si no hubiera sido por el vigor intelectual de su autor, muy superior al de sus críticos, ni la filosofía ni la teología se habrían hecho eco de afirmaciones tan problemáticas.

Finalmente: sería inútil buscar en este discípulo de Hegel inquietudes existenciales. No es el talante de Unamuno, Kierkegaard o Pascal el que predomina en el sistema filosófico-teológico de nuestro autor. Ya al señalar

46

que tiene un sistema estamos alejándolo de los pensadores mencionados. En Pannenberg prevalecen la lógica y la coherencia. Su lenguaje es austero y preciso. No hay concesiones a la retórica ni al sentimiento. No se abordan los grandes temas desde la angustia existencial, sino desde la sobriedad de rigurosos planteamientos filosóficos y teológicos. Desde luego, no es un teólogo «agónico». En él no se encontrarán rastros de la poesía teológica de Moltmann. Su fuerza es la precisión y la sobriedad.

Y es que su camino hacia el cristianismo fue eminentemente racional. Durante el Tercer Reich, sus padres abandonaron la iglesia. Por este motivo, el joven Pannenberg no tuvo acceso a una educación cristiana. Ni siquiera cuando empezó a estudiar teología sabía si era cristiano. «A Dios, por la razón» podríamos resumir. Algo de veras extraño en un protestante (Pannenberg cuenta que algún obispo protestante le pasó factura negándole el saludo en público) y en un intelectual de la segunda mitad del siglo XX. Por supuesto fue tildado de racionalista católico. Muchos lo consideran el Rahner del protestantismo. Ambos reivindican decididamente el valor de lo racional, aunque ninguno de ellos debería, creo, ser tildado de racionalista. Insistir en la racionalidad interna del cristianismo no equivale necesariamente a racionalizar el cristianismo. Tanto Pannenberg como Rahner son conscientes de que ni Jesús ni los hombres que recogieron su legado descuidaron la argumentación. Nunca apeló el cristianismo únicamente a lo emocional. Siempre procuró «dar razón» de la fe. Los contenidos deben ser sometidos a riguroso examen, por supuesto no con criterios de verificación empírica.

El proyecto filosófico-teológico de Pannenberg intenta ofrecer una respuesta a la pregunta por el sentido de la historia. Personalmente siempre he pensado, y así queda reflejado en mis libros, que lo verdaderamente importante es mantener abierta esta pregunta. Se trata de procurarse cada día el «temple» (Dilthey) necesario para vivir en la aporía que los acontecimientos históricos ponen ante nuestros ojos.

Es necesario convivir con las fechas de muerte que cada agenda personal va registrando. Mientras continúe la historia, todo es posible. Considero, pues, conveniente, en contraposición a Pannenberg, dejar abierta la pregunta por su sentido último. Esto equivale a dejar también entreabierta la pregunta por la verdad de las religiones, que afirman poseer la clave del sentido de los devenires históricos. Si, por ejemplo, el cristianismo estuviese en lo cierto, la historia «terminará bien», conocerá un final plenificante. En cambio, si, como pensaba Marx, el cristianismo solo es «la expresión de una protesta», quedará pendiente para siempre el problema de la historia y de sus víctimas inocentes. Las promesas de las restantes religiones se enfrentan a los mismos interrogantes que las ofrecidas por la tradición judeocristiana. Todas compiten en el anuncio de desbordante gloria futura; gloria que a todas luces escasea en el presente discurrir del tiempo. Ninguna religión aclara qué puede haber movido a su Dios, o a sus dioses, a crear un mundo presidido por tanto dolor y sometido a tanta destrucción. Las más atrevidas, las monoteístas, nos invitan a familiarizarnos con la idea de la resurrección

47

de los muertos. Obviamente, la filosofía no sabe qué hacer con semejante desmesura. Ni siquiera aceptó nunca el término, aunque se le aproximó mucho acumulando pruebas en favor de la inmortalidad del alma. San Agustín pensaba que la creencia en la

inmortalidad suavizó considerablemente el carácter de provocación que, sin duda, fue siempre inherente al asombroso anuncio de la resurrección de los muertos.

En muchos de mis escritos he evocado esas dos fuerzas que luchan en el fondo de cada ser humano: el ímpetu del deseo, que se resiste al perecimiento y a la frustración definitiva, y la pausada y serena interpelación de la razón que nos recuerda permanentemente las obligaciones que tenemos contraídas con la sobriedad y el límite.

Aquí podría concluir este relato. Estas son las fuentes en las que bebí y los grandes pensadores a los que tuve la fortuna de conocer. Ellos son los «culpables» de mis modestas aportaciones escritas sobre la esperanza, la filosofía de la religión, la fenomenología del hecho religioso, el cristianismo, el diálogo interreligioso, la verdad de las religiones, la utopía, el sentido de la vida, la resurrección, el mal y el devenir histórico, la ética en confrontación con las religiones, los proyectos filosóficos ilustrados, las grandes teologías del siglo XX, y tal vez algún tema más.

En mis libros me he limitado a «recrear» lo que vi y oí en los escenarios que acabo de intentar describir. Ante tanto «elefante» he asumido gustoso la condición de «ratón», la única a mi alcance. Con todo, si se me «obligase» a destacar algún atisbo de originalidad propia tal vez lo situaría en la actitud intelectual con la que me aproximo al hecho religioso. (Así lo han destacado además algunos de los que se han pronunciado sobre mis libros). Tal actitud rehúye tanto la adhesión precipitada (Nietzsche era contrario a cualquier género de adhesión) como el rechazo rotundo. Considero que ningún Dios ha sido lo suficientemente explícito como para que le podamos otorgar una confianza ilimitada. La verdad de las religiones solo se podrá contemplar, como suele decir el filósofo de la religión J. Hick, cuando doblemos la «última curva». Es lo que él llama la «verificación escatológica». Desde luego, la verificación intrahistórica de la verdad de las religiones es imposible. Así lo vio, con total lucidez, Lessing. Es sabido que dejó la verdad plena a Dios para quedarse él con la «búsqueda de la verdad».

A esa búsqueda creo haber consagrado mis energías intelectuales. Se me puede exigir, decía Diderot, que busque la verdad, pero no que la encuentre. Tampoco yo la he encontrado. Es más: considero, con Hegel, que la meta más importante en las maniobras de aproximación a las religiones es la «lucidez». No se trata de adherirse a una u otra religión, sino de ser lúcido frente a todas ellas. Lucidez que conducirá inevitablemente a dejar abierta la pregunta por su verdad última. Algo que pretenden todos mis intentos de aproximación al hecho religioso. Nietzsche mostró toda su agudeza al sustituir, en la pregunta de Pilato a Jesús, el signo de interrogación -con el que el evangelista Juan transmite el texto- por el de admiración: ¡qué es la verdad! Mostró así el carácter escurridizo de esta.

Pilato, en realidad, ni preguntaba ni, por tanto, esperaba una respuesta. Lo suyo fue un ademán escéptico.

Debo decir, para concluir, que desearía mantener hasta el final el signo de interrogación. No me gustaría quedarme incluso sin preguntas. Pero sé que es el destino de muchas filosofías. Y el filósofo de la religión, si es radical, si atraviesa el desierto de la negatividad, es un firme candidato al mutismo, al silencio. Las grandes preguntas, eternamente insatisfechas, pueden perder su carácter interrogativo y terminar en una especie de gesticulación impotente. Tampoco es el peor de los destinos. Siempre conviene estar preparado para esa hora. Las religiones son candidatas naturales al apofatismo. Todas ellas se mueven, como destacó Feuerbach, en el ámbito de la «invisibilidad». Una invisibilidad que, en palabras de D. Bonhoeffer, «nos destroza», nos condena al eterno tanteo, a la fe, a la «apuesta» de Pascal.



Queda abierto el interrogante de cómo algo tan inseguro puede generar tanta seguridad y certeza como anuncian las religiones. Seguridades y certezas que, con demasiada frecuencia, nos embarcaron en guerras, cruzadas, procesos inquisitoriales y quema de herejes y brujas. Algo he escrito sobre el tema. Pero es hora de concluir esta narración. «Yo no enseño; narro», repetía Montaigne; frase que entusiasmaba a Goethe. Narrar es también lo único que han pretendido estas páginas.

### 3. DOCENCIA

Obviamente, tras mi dilatada dedicación a la docencia, aquí podría empezar otro extenso relato. No hay espacio para él y debo limitarme a una información telegráfica.

Concluidos los *Rigurosa* en Tubinga, me incorporé enseguida (1974) a la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Comillas en Madrid como profesor de Teología fundamental. Se me encomendaron dos materias muy atractivas para un teólogo fundamental: cristología y revelación. Impartía, además, cada año un curso de doctorado. Fueron años (hasta 1981) muy fecundos. El alumnado traía una elevada preparación intelectual y un buen acopio de inquietudes existenciales y sociales. La palabra «compromiso» hacía horas extraordinarias.

Aunque radicado en la Universidad Comillas, fui profesor invitado, durante un semestre, en la Facultad de Teología de los jesuitas, en Granada.

Otra invitación me condujo, durante otro semestre, a la Universidad Católica de Santiago de Chile, donde impartí diversos cursos sobre materias de teología fundamental y un curso de doctorado sobre el problema del mal. Eran los días de la dictadura y el «mal» más inmediato se llamaba Pinochet. En compañía de un jesuita chileno, visité con cierta asiduidad a presos políticos en huelga de hambre. Lo que nunca había hecho en España, lo hice en Chile. El impacto fue indeleble.

49

Desde Chile pasé a Argentina, Uruguay, Paraguay y Brasil. Fueron estancias breves, aprovechadas para impartir conferencias o cursos. De ninguno de esos países salí como había entrado. En todas partes recibí sencillas y cálidas lecciones de humanidad. Sus gentes me acogieron con una cordialidad sin límites. No tenían nada (material), pero enriquecían al visitante. Posteriormente, ya desde la UNED, visitaría repetidas veces México y Venezuela, siempre por motivos docentes. Motivos que me han conducido también a otros países como Alemania, Italia y Portugal. Mi actividad como conferenciante es, tal vez, uno de los aspectos más destacados de mi currículum. Existe una considerable demanda de los temas de mi especialidad.

Por los motivos anteriormente indicados (el tema H. Küng) me vi obligado a abandonar la Universidad Comillas, en la que también fui director de su Colegio Mayor durante tres años.

Aterricé, de esta forma, en la que desde octubre de 1984 es «mi» casa: la UNED. En ella enseño, primero como profesor titular y, desde 1997 como catedrático, Filosofía de la religión e Historia de las religiones. Son materias muy afines a todo lo que yo había trabajado durante mis anteriores etapas. Además la UNED posee una manifiesta orientación social -poner la enseñanza universitaria al servicio de quienes, por diversos motivos, no pueden acceder a la universidad presencial- que también responde a viejas inquietudes personales nunca abandonadas.

Tendría que llenar muchas páginas para evocar mi deuda con la UNED y con su Facultad de Filosofía. Como ello no es posible quisiera concluir destacando los siguientes puntos (y dejando otros injustamente en la penumbra):

Mi docencia e investigación se desarrolla en el Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política, del que fui director desde el año 2000 al 2003. Está integrado por un grupo de profesores y amigos de gran valía intelectual y humana. Fue aquí, a través de Javier Muguerza, donde entré en contacto con José Luis López Aranguren. Nunca fui alumno suyo, pero lo considero un gran maestro, cuyo magisterio me ha enriquecido profundamente. Durante muchos años fue el alma, con José Gómez Caffarena, del «Foro sobre el hecho religioso» y un asiduo colaborador del Instituto Fe y Secularidad, dependiente de la Universidad Comillas. Eran nuestros lugares seguros de encuentro. Su libro, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia* (1952), tal vez su mejor libro, es una excelente obra de filosofía de la religión, cuando esta aún no se practicaba en nuestro país. Haber gozado de su amistad es una de las cosas buenas que me han pasado. En repetidas ocasiones, la última en el Congreso organizado en Madrid por varias Universidades madrileñas (Complutense, UNED, Carlos III, Autónoma e Instituto de Filosofía del CSIC) con motivo del primer centenario de su nacimiento (1909-2009), he analizado y evocado aspectos de su obra.

Mi incorporación a la Facultad de Filosofía de la UNED fue decisivamente apoyada y favorecida por Javier Muguerza y otros miembros de la Facultad, que comprendieron la necesidad de que la filosofía de la religión formase parte del currículo del estudiante de filosofía. Desde su reconocida

increencia, Javier Muguerza ha ido, en los últimos años, acrecentando su interés por la filosofía de la religión y esferas afines. Como muestra mi bibliografía, hemos mantenido un fecundo diálogo al respecto. Además -y es lo más importante- de cultivar una honda amistad que me ha marcado profundamente.

Por último: en el año 2003 fui elegido decano de mi Facultad. Y últimamente, a petición de la Conferencia de Decanos de Filosofía de España, he asumido también la presidencia de dicha Conferencia, con el firme propósito de continuar el excelente trabajo de su anterior presidente, mi amigo Juan Manuel Navarro Cordón, exdecano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense. Tal vez sea este un buen lugar para manifestar mi agradecimiento a todos los que me han otorgado su confianza.

El decanato de una Facultad, de nueve mil alumnos, en tiempos de Adaptación al Espacio Europeo, ha supuesto, en mi caso, una considerable merma de mi dedicación a la investigación. Pero me ha brindado la posibilidad de conocer a fondo los problemas de la Universidad española y, sobre todo, de sus estudiantes. Tal vez sea el decanato el lugar más privilegiado para conocer los retos de la Universidad.

Y, sobre todo, mis ocho años de decano -mi segundo mandato ha concluido el 30 de septiembre de 2011- han querido ser una forma de agradecer a mi Facultad que hace veinticinco años, en días nada fáciles para mí, me acogiera entre su profesorado sin apenas conocerme. Desde aquellas fechas he deseado no defraudar en exceso a los que confiaron en mí. Me gustaría haberlo logrado.