



Wittgenstein y el apofatismo

DARÍO MARTÍNEZ M.*

RESUMEN



Este artículo busca relacionar algunos pensamientos que sobre el cristianismo tiene el filósofo austriaco, y que se encuentran consignados en la obra Aforismos-cultura y valor, con los planteamientos más relevantes de la teología apofática que se han desarrollado en nuestra cultura. Los teólogos que se consideran prominentes en este modo de hacer teología, y que serán considerados aquí, son: Karl Barth, Martín Lutero, Guillermo de Ockham y Tertuliano. No son, obviamente, los únicos autores para ser tenidos en cuenta, pero esta selección puede permitir una visión panorámica de lo que ha sido esta corriente teológica en Occidente. Por tanto, se reitera, que de lo que se tratará a continuación será de poner en contacto las consideraciones de Wittgenstein sobre el cristianismo (primer momento) con los planteamientos más relevantes de algunos teólogos del apofatismo (segundo momento) para intentar articular o relacionar esas dos perspectivas provenientes de campos distintos como lo son la filosofía y la teología, tercer momento.

Palabras Claves: Religión, cristianismo, creencia, apofatismo, teología, razón, fe.

* Diplomado y Maestría en Filosofía. Candidato a la Maestría en Teología y al Doctorado en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Estudios de Fotografía y Producción de Televisión, Volkshochschule-Wilmersdorf de Berlín, Alemania. Profesor en la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Oficina: Carrera 5 No. 39-00, 3er. piso. Correo electrónico: dario.martinez@javeriana.edu.co

Abstract

*This article tries to show the relation between some thoughts that the Austrian philosopher Ludwig Wittgenstein has proffered on Christianity, which are laid down in his work *Culture and Value*, and the most relevant positions of apophatic theology that have evolved in our culture. The most prominent theologians that have developed this line of thought and are considered here are Karl Barth, Martin Luther, William of Ockham, and Tertullian. Obviously, they are not the sole authors that had to be mentioned, but this selection can allow us to take a panoramic view of what has been this theological way of thinking in the West. In this way, the first step will be to take a look at Wittgenstein's propositions on Christianity, the second step will be to show the relationship of this author to the most prominent propositions of some apophatic theologians, and the third step will be to interrelate those two perspectives coming from different fields such as philosophy and theology.*

Key words: Religion, Christianity, believing, apophatism, theology, reason, faith.

El escrito que se presenta a continuación busca, como su título sugiere, relacionar el pensamiento que sobre el cristianismo tiene el filósofo austriaco con los métodos y planteamientos más relevantes de la teología apofática que se han desarrollado en nuestra cultura. Obviamente, por los límites que impone este tipo de artículo, el acercamiento que se realiza dista de ser exhaustivo y queda abierta la posibilidad de que esta investigación pueda ser enriquecida y completada.

Los planteamientos que recogen la posición de Wittgenstein respecto del cristianismo se encuentran consignados mayoritariamente en la obra *Vermischte Bemerkungen* publicada por primera vez en 1977 por la prestigiosa editorial Suhrkamp de Alemania, edición preparada por Georg H. Von Wright y Heikki Nyman, quienes seleccionaron y recopilaron una serie de anotaciones que Wittgenstein había hecho a lo largo de sus escritos como apuntes laterales o que no pertenecían estrictamente a las obras filosóficas. En 1978 apareció la segunda edición con material añadido y en 1980 se tradujo esta edición al inglés con el título de *Culture and Value*. En ella se recopilan manuscritos wittgensteinianos que van del año 1914 al año 1951.

La primera traducción en español se hizo en 1981 y la edición de Siglo XXI Editores apareció bajo el título de *Observaciones*; no obstante, en nuestra lengua será más conocida bajo el título de *Aforismos*, bajo el cual la casa editorial Espasa-Calpe presenta la obra. Como quiera que se llame, dicha obra contiene diversos aforismos sobre arte (música, arquitectura, literatura), religión, filosofía, cultura y la vida misma, que retratan a veces no con toda la claridad que se quisiera las preocupaciones y obsesiones del filósofo austríaco sobre los mencionados temas.

Es importante, igualmente, hacer claridad sobre el otro término de la relación que se presenta en el título de este escrito. Recurramos al diccionario:

La palabra apofatismo se deriva del verbo *apofasko=apófemi*, que significa “negar”. Ordinariamente se refiere a la teología; por “teología apofática” se entiende aquella vía teológica que procede por medio de negaciones, negándose progresivamente a referir a Dios los atributos sacados del mundo sensible e inteligible, a fin de acercarse a Dios –que está más allá de todas las cosas creadas y de todos los conocimientos relativos a ellas–, trascendiendo todo conocimiento y todo concepto.

Los teólogos que se consideran prominentes en este modo de hacer teología, y que serán considerados en este escrito, son Karl Barth, Martín Lutero, Guillermo de Ockham y Tertuliano. No son, obviamente, los únicos autores para ser tenidos en cuenta, pero esta selección puede permitir una visión panorámica de lo que ha sido esta corriente teológica en Occidente.

Por tanto, se reitera, a continuación se tratará de poner en contacto las consideraciones de Wittgenstein sobre el cristianismo, primer momento, con los planteamientos más relevantes de algunos teólogos del apofatismo, segundo momento, para intentar articular o relacionar esas dos perspectivas provenientes de campos diversos como lo son la filosofía y la teología, tercer momento.

WITTGENSTEIN: RELIGIÓN Y CRISTIANISMO

Los aforismos de Wittgenstein tienen la dificultad, como todo aforismo, de ser una sentencia corta o larga de la que se desconoce el contexto. O tal vez precisamente sea esa la fuerza del aforismo, que impone cierta certeza sin la necesidad de circunstancias especiales o preámbulos, diciendo las cosas

son así aunque tú, lector, no las comprendas o entiendas del todo. Conocer la vida del filósofo o comprender algo de su obra podría ayudar a entender mejor sus sentencias aforísticas, pero no es condición sin la cual se pueda acceder a su contundente y enigmática belleza. Un aforismo se ve y se entiende o no se ve y no se entiende. Es la inmediatez de una evidencia propuesta y arrojada que se despedaza cuando se intenta explicar o hacer accesible. Los chistes también tienen este rasgo: si se explican se destruyen en su intención.

Así, lo que sigue es la presentación de algunos aforismos de Wittgenstein centrados en los temas de la religión y del cristianismo específicamente, acompañados de algunos comentarios de mi parte, que no buscan argumentar sobre un tema, ni construir una justificación sistemática que conduzca a una conclusión o algún resultado. Lo que se pretende más es una exhibición donde se quiere que aparezcan las cosas mismas en su evidencia.

El primer aforismo que se presenta perfectamente podría relacionarse con una confesión de fe similar a las que se encuentran en los diarios de guerra (Wittgenstein, 1991).¹ Sin embargo, el punto a destacar aquí no es la creencia religiosa de Wittgenstein, sino la sorprendente condensación de elementos que une y sintetiza alrededor de su meditación sobre la resurrección, escribe:

¿Qué me inclina también a mí hacia la fe en la resurrección de Cristo? Juego, por así decir, con el pensamiento. Si no resucitó, se pudrió en el sepulcro como cualquier hombre. Está muerto y podrido. Es, pues, un maestro como cualquier otro y ya no puede ayudar; estamos de nuevo desterrados y solos. Y debemos conformarnos con la sabiduría y la especulación. Estamos como en un infierno, donde sólo podemos soñar, separados del cielo por una cubierta. Pero si *realmente* debo ser redimido, necesito certeza –y no sabiduría, sueños, especulación– y esta certeza es la fe. Y la fe es fe en aquello que necesita mi corazón, mi alma, no mi entendimiento especulativo. Pues mi alma, con sus pasiones, por así decirlo, con su carne y su sangre, debe ser redimida, no mi espíritu abstracto. (Wittgenstein, 1996: 79)

En un estado de orfandad, de angustia, de soledad en el límite, la resurrección de Cristo aparece como un acto de real salvación del ser humano, redención que no se evidencia a través de un acto intelectual o por disquisiciones especulativas de la razón o el conocimiento, sino por la fe religiosa entendida como una pasión. Así, el cristianismo es menos un acuerdo

1. Anotaciones hechas como combatiente en la primera Guerra Mundial.

con determinadas afirmaciones, y más una adhesión apasionada que se hace urgente ante las profundas necesidades de nuestra vida emocional.

Esta constelación de conceptos que gravitan alrededor de la consideración sobre la resurrección puede ser posiblemente mejor comprendida si se observan otros aforismos más simples donde se encuentran aislados los elementos que la constituyen. Así, el carácter anti-intelectual que debe acompañar la religión para Wittgenstein se hace todavía más claro si se lee con atención el siguiente par de anotaciones:

La sabiduría es algo frío y, en esa medida, tonto. (La fe, por el contrario, una pasión.) También podría decirse; la sabiduría sólo te encubre la vida. (La sabiduría es como la ceniza gris y fría que cubre las brasas.) (*Ibidem*: 111)

La sabiduría es gris. En cambio, la vida y la religión son multicolores. (*Ibidem*: 120)

Parece que la especulación racional y todo el conocimiento que el ser humano pueda alcanzar por el poder de la razón sólo taponara y encubriera el camino a lo realmente importante en la vida. Para Wittgenstein la sabiduría es gris, tonta y fría; y al contrario, la fe y la religión son una pasión ardiente y multicolor que tienen incidencia directa sobre la vida misma. La fe es una pasión tan vigorosa que no precisa de acontecimientos históricos certificados para su afirmación. Así escribe:

Por extraño que suene: podría probarse que los relatos históricos de los Evangelios son falsos en sentido histórico y con ello la fe no perdería nada; pero no porque se remita quizás a "verdades racionales universales", sino porque la prueba histórica (el juego de pruebas histórico) nada tiene que ver con la fe. Esta noticia (los Evangelios) es aprehendida por la fe (es decir, el amor) de los hombres. Esta es la certeza de este dar-por-cierto y no otra cosa. (*Ibidem*: 78)

Así que el cristiano no tiene como base de su creencia que unos acontecimientos hayan sucedido realmente. Se podrían comprobar algunos relatos evangélicos como falsos y esto no cambiaría las cosas. Desligar el cristianismo del acontecimiento histórico no es una posición exclusiva de Wittgenstein. Otros autores han mostrado el profundo abismo existente e infranqueable entre el Cristo de la historia (de quien se conoce casi nada) y el Cristo de la fe (quien tendría poco que ver con una persona histórica concreta). Para el filósofo austríaco el punto consiste claramente en que la evidencia de la fe sostiene y da sentido a la información propuesta y no en que los datos fácticos, cualquiera que sean, sostienen la fe. De tal forma, es

la perspectiva desde la que se asumen las cosas la que se hace el rasgo distintivo del creyente. Wittgenstein afirma:

El cristianismo no se basa en una verdad histórica, sino que nos da una información (histórica) y dice: ¡Ahora, cree! Pero no creas esta información con la fe que corresponde a una noticia histórica, sino cree sin más; y esto sólo puede hacerlo como resultado de una vida. Aquí tienes una noticia; no te comportes a su respecto como harías con cualquier otra noticia histórica. ¡Deja que tome un lugar completamente distinto en tu vida! ¡En ello no hay paradoja alguna! (*Ibidem*: 77)

Este aparte subraya la diferencia con que debe enfrentar un creyente la narrativa evangélica y cualquier otra narrativa histórica. Ante esta última podrá ser frío y desapasionado, porque finalmente se están poniendo a su consideración algunos actos que en su provisionalidad y contingencia no conmueven lo decisivo de su vida. Ante la narrativa evangélica, en cambio, el creyente debe exhibir una actitud distinta, acogerla con una exclusividad apasionada que hace significativamente singulares dichos acontecimientos, constituyéndolos en centrales o fundamentales para su vida, pues esas son las noticias que guían y regulan su existencia.

Hasta aquí se ha pretendido mostrar que para Wittgenstein la fe religiosa, y específicamente el cristianismo, tienen que ver más con una pasión que con una búsqueda intelectual o con el acaecimiento de ciertos hechos históricos. El cristianismo más ortodoxo que nos es más familiar busca enfatizar, a la inversa, tanto el carácter intelectual y razonable de la creencia como su aspecto histórico. En este sentido, los planteamientos de Wittgenstein presentan una posición heterodoxa y alternativa que se hace más singular cuando se reconsidera la criatura huérfana (*verwaist*) y sola de la que se hablaba en el aforismo dedicado a la resurrección. Wittgenstein pregunta:

¿Qué sentimientos tendríamos si no hubiésemos oído hablar de Cristo? ¿Tendríamos el sentimiento de la oscuridad y el abandono? ¿Acaso no lo tenemos sólo en la medida en que no lo tiene un niño que sabe que hay alguien con él en la habitación? (*Ibidem*: 49)

La relación que se establece entre la situación de un niño en la oscuridad y abandono y el ser humano, y luego la presencia de Cristo como la compañía que da seguridad y tranquilidad al infante señala la dirección en que Wittgenstein apunta a la hora de dilucidar el cristianismo. Lo entiende más como una especie de protección o abrigo ante la situación de labilidad y desgracia de la vida humana. Así, atestigua:

No puede haber un grito de angustia mayor que el de un hombre. Como tampoco puede haber angustia mayor que aquella con la que puede encontrarse un ser humano concreto. Un hombre puede, por tanto, encontrarse en una infinita angustia, necesitando, en consecuencia, una ayuda infinita. La religión cristiana es sólo para aquel que necesita una ayuda infinita, es decir, para quien siente una angustia infinita. El planeta entero no puede sentirse más angustiado que un alma concreta. La fe cristiana –eso pienso– es el refugio en esta angustia suprema. (*Ibidem*: 159-160)

El cristianismo como refugio en la angustia está lejos de ser un cuerpo de doctrinas o un sistema de creencias como se presenta en otras versiones. La concepción que Wittgenstein defiende se opone a hacer de la religión un espacio donde se reúnen un grupo de tesis doctrinales que brindan una explicación sobre el universo y sobre realidades supernaturales. Toda pretensión teórica en religión que avance una descripción de los hechos que acontecen en la realidad es impugnada por el filósofo austriaco. Así, por ejemplo, la doctrina de la predestinación, que propone la cuestión de que Dios escoge desde la eternidad quién se salva y quién se condena, es entendida por Wittgenstein desde una perspectiva absolutamente novedosa. Afirma:

Predestinación: así sólo puede escribirse bajo el más espantoso dolor; y entonces significa algo muy distinto. Pero por el mismo motivo, nadie puede citarlo como una verdad, aun cuando él mismo lo dijera bajo tormento. No es una teoría. O también: no es la verdad la que a primera vista parece expresarse con esas palabras. Más que una teoría, es un suspiro o un grito. (*Ibidem*: 74)

La predestinación como teoría explicativa, a todas luces, carece de garantías que dieran alguna confiabilidad o prestancia aun para los creyentes. Dichos enunciados no se refieren a una realidad pasada, que acontece, o por venir, sino que deben ser entendidos como una expresión semejante al suspiro o al grito que se emite ante una situación de terrible desamparo o desconcierto. Se podría pensar mejor que las proposiciones empleadas para explicitar la predestinación buscan expresar la profunda turbación humana ante una vida fútil o banal que no signifique algo en alguna dirección. Wittgenstein también se refiere, en similar temática, a ciertas preguntas que se hace el creyente y que son interpretadas inmediatamente en una falsa dimensión, como si fueran preguntas de orden científico o cotidiano, y que hubiera que contestar igualmente en dichos ordenes, iniciándose esfuerzos perniciosos por racionalizar y teorizar en religión. Escribe:

Cuando quien cree en Dios mira en torno a sí mismo y pregunta: “¿De dónde proviene todo lo que veo? ¿De dónde todo esto?” no exige una explicación (causal), y el chiste de su pregunta es que es la expresión de esta exigencia. Así pues, expresa una actitud hacia toda explicación. (*Ibidem*: 153)

Como se podrá prever, ante esa negativa wittgensteiniana de entender las expresiones religiosas como teoría o doctrina, las vías racionales para comprobar la existencia de Dios no le serán mayormente significativas. Llegarán demasiado antes o demasiado después de lo que se puede llamar la experiencia realmente religiosa. Así, dice:

En realidad, una prueba de Dios debería ser algo por medio de lo cual se pudiera uno convencer de la existencia de Dios. Pero opino que los creyentes que nos ofrecieron tales pruebas querían analizar y fundamentar con el entendimiento su “fe”, aun cuando ellos mismos nunca hubieran llegado a la fe por medio de tales pruebas. “Convencer de la existencia de Dios” a alguien podría hacerse quizás por una especie de educación, mediante la conformación de la propia vida de este y aquel modo. (*Ibidem*: 154)

El punto que se esclarece en el final del aforismo es de máximo interés porque sugiere que el cristianismo, al alejarse de cualquier forma de explicación teórica del mundo y concebirse como una apasionada tabla de salvación vital, es más un modo de orientar la vida de cierta forma o de determinada manera. Ello implica que el creyente adopte una forma de vivir, ciertas formas de acción o de comportamiento. Afirma Wittgenstein: “Opino que el cristianismo dice, entre otras cosas, que todas las buenas doctrinas no sirven de nada. Debe cambiarse la vida (o la dirección de la vida).” (*Ibidem*: 106)

De esta forma, un cristiano no sería únicamente alguien que se aferra con pasión a un abrigo para todas sus angustias, sino alguien que asume un modo de vida o una forma de vida que muestra o patentiza ese apasionamiento. La creencia cristiana no es un acto personal invisible en la vida, pues lo que da sentido a las palabras del creyente no son exclusivamente sus expresiones sino su obrar. Es lo que se hace cuando se utilizan determinadas expresiones religiosas, lo que da sentido a dichas expresiones.

Por ello, todas las imágenes contenidas en la narrativa del Evangelio, más que argumentar sobre cierta perspectiva del mundo, buscan impulsar o invitar a asumir ciertos comportamientos específicos. Como si en el obrar se decidiera la transparencia de la creencia. Escribe Wittgenstein: “Las reglas de

la vida se disfrazan con imágenes. Pero estas imágenes sólo pueden servir para describir lo que queremos hacer, no para fundamentarlo.”

EL APOFATISMO

Siendo consciente del peligro de simplificación que conlleva la presentación sumaria de los autores que se consideran más significativos de esta corriente, paso a destacar los elementos que considero más importantes de la propuesta de cada uno de ellos y que emparento bajo este aparte dedicado a las teologías apofáticas.

Mientras Wittgenstein se inscribía a sus 17 años como estudiante de ingeniería mecánica en la Technische Hochschule de Charlottenburg en Berlín, en el 1906, el joven Karl Barth, apenas tres años mayor, se matriculaba en la Universidad de la misma ciudad en el curso de Adolf von Harnack sobre historia de los dogmas y en su seminario sobre los Hechos de los Apóstoles. Esa admiración y respeto del joven Barth por Harnack, a quien consideraba el teólogo más brillante del momento, se diluyó en la decepción cuando vio el nombre de éste encabezando la proclama de 93 intelectuales que apoyaban las decisiones bélicas del Kaiser, quien declaraba la primera Guerra Mundial. Barth interpretó esta iniciativa como un fracaso ético que manifestaba o que era únicamente un síntoma de la invalidez de los fundamentos exegéticos y dogmáticos con que se había construido la teología de Harnack y de todos los seguidores de la así llamada teología científica.

En la publicación de su *Carta a los Romanos*, en 1919, Barth establece los rasgos de una nueva teología (la renombrada teología dialéctica) que entra en claro conflicto con la teología científica de Harnack. La polémica abierta y pública para 1923 trascenderá la muerte de Harnack, acontecida en 1930, y se conservará sin el menor asomo de acercamiento hasta mediados de 1967, año en que Barth termina de escribir su monumental *Dogmática eclesial*. Las siguientes divergencias en cuanto a los modos de hacer teología servirán a su vez para presentar la posición de Barth.

Mientras que Harnack aboga por una investigación histórica y una reflexión crítica, Barth busca el conocimiento más en la profundidad de la propia subjetividad, y establece un abismo o disyuntiva entre la verdad de Dios y la verdad de la investigación humana. Postula la fe como una vía de

conocimiento, que independientemente de todo saber y reflexión accede a la verdad de Dios obsequiada como milagro en su palabra revelada. Afirma:

La pístis correctamente entendida es gnosis; el acto de fe es también un acto de conocimiento. Creer significa conocer (...) La fe cristiana tiene por objeto aquello de lo que habla el Credo: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y a la índole y esencia de dicho objeto, a la naturaleza de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo pertenece sin duda el hecho de ser incognoscible para la capacidad del entendimiento humano; sólo es captable y captado en virtud de la propia libertad, decisión y acción de Dios. Lo que el hombre puede conocer por sus propias fuerzas, según el grado de la capacidad natural de su entendimiento y sensibilidad, será, todo lo más, algo así como un ser supremo, una esencia absoluta, la quintaesencia de un poder libre por antonomasia, de una realidad que está por encima de todas las cosas. Ese ser absoluto y supremo, eso último y profundísimo, esa "realidad en sí", nada tiene que ver con Dios. Pertenece a las intuiciones y posibilidades límite del pensamiento humano, de la lucubración humana. El hombre puede pensar esta esencia pero no por ello ha pensado a Dios. Se piensa y se conoce a Dios cuando él mismo, por su propia libertad, se hace captable (...) El conocimiento de Dios se da allí donde efectivamente Dios habla y se presenta al hombre de tal manera que éste no puede dejar de verlo y oírlo; allí donde el hombre, en una situación que él no ha originado y en la que resulta incomprensible para sí mismo, se ve ante el hecho de que vive con Dios, y Dios con él, porque tal ha sido el beneplácito divino. El conocimiento de Dios se da allí donde tiene lugar una divina revelación e iluminación del hombre por parte de Dios, donde queda convicto el conocimiento humano, donde el hombre es instruido por ese maestro sin par. (Barth, 2000: 31-32)

Mientras para Harnack las mediaciones de la historia, la crítica literaria, la moral y otros saberes se hacen fundamentales, Barth no ve en ellos más que peligros culturales que empañan, cuando no niegan explícitamente, el mensaje de la revelación. Harnack atribuye a la razón la capacidad de hacer traslúcida la creencia. Su oponente la juzga como preambular y nunca suficiente para comprender lo que sólo por la fe se revela.

Para Harnack los peligros de la teología dialéctica se hacían patentes en el subjetivismo y el iluminismo sin limitaciones que podrían florecer en una teología que se libera de la estructura histórico-crítica y de las condiciones que esta estructura impone. Para Barth, quien reconoce el elemento histórico-crítico de la revelación, lo inaceptable es que una investigación humano-histórica pueda dar cuenta de la encarnación de Cristo. Pues para él la realidad histórica de Cristo no es el "Jesús histórico" solamente, sino el Cristo testimoniado como vivo y operante en la vida de los seres humanos y que permanece y permanecerá incomprensible y actuante en los creyentes de todos los tiempos. Escribe:

La verdad de Jesucristo es también, en el sentido más escueto, verdad de hechos. Su punto de partida, la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, es un hecho acontecido en el espacio y el tiempo, tal y como lo cuenta el Nuevo Testamento. Los apóstoles no se contentaron con dejar constancia de un hecho interior, sino que hablaron de lo que vieron y oyeron y de lo que palparon con sus manos (...). Pero –no se pueden separar las cosas– se trata de una verdad de vida. El concepto de saber, de *scientia*, no basta para definir lo que es el conocimiento cristiano. Para comprender en su plenitud el saber de la teología debemos más bien remontarnos a lo que en el Antiguo Testamento se denomina sabiduría, a lo que los griegos llamaban *sophia*, y los latinos *sapientia*. *Sapientia* se distingue del limitado concepto de *scientia*, la sabiduría se distingue del saber, no porque aquélla no contenga también un saber, sino porque además dicho concepto entraña un saber práctico que abarca la existencia entera del hombre. La sabiduría es el saber del que podemos vivir efectiva y prácticamente; es al mismo tiempo la experiencia y la teoría cuya fuerza estriba en el hecho de ser inmediatamente práctica, de ser el saber que domina nuestra vida, que es realmente luz en nuestro sendero. No una luz para suscitar asombro y reflexión, no una luz con la cual encender toda clase de fuegos artificiales –¡aun cuando sean las más profundas especulaciones filosóficas!–, sino la luz de nuestro camino, que debe regir nuestro hacer y nuestro hablar; la luz de nuestros días de salud y de nuestros días de enfermedad, de nuestra pobreza y de nuestra riqueza; la luz que no sólo luce cuando creemos tener momentos de inteligencia, sino que nos acompaña también al interior de nuestra necesidad, que no se extingue cuando todo se extingue, cuando la meta de nuestra vida se hace patente en la muerte. Vivir de esta luz, de esta verdad: eso significa conocimiento cristiano. (*Ibidem*: 33-34)

Al presentar la polémica entre estos dos grandes teólogos del siglo XX y al contraponer estas dos formas de hacer teología se está buscando empezar a caracterizar el apofatismo que en Barth está signado por el rompimiento con la cultura de su época, en el sentido de su negación a buscar una síntesis con ella y sus logros. Ningún dato de la ciencia, de la filosofía o de la razón en general puede ajustarse plenamente con los de la revelación por la fe. Quizás mucho de sus presupuestos arranquen directamente de su cercanía con los planteamientos de Lutero, quien también vio en la razón y en el humanismo renacentista un peligro para el auténtico cristianismo.

Con Lutero, en diversos sentidos, se modificó el modo de hacer teología que prevalecía antes del siglo XVI. La aparición de la imprenta, que hizo posible la difusión de textos al gran público lector, dio nueva forma al debate teológico hasta la fecha obligadamente oral. Los tratados y publicaciones luteranas se sucedieron y difundieron a granel y su autor fue bastante consciente de la magnitud de este nuevo medio para difundir ideas y crear opinión. La teología se volvía libro y esta nueva forma alteraba significativamente la misma disciplina. La traducción de la Biblia del latín al alemán y

en general a las lenguas vernáculas hizo posible que a la teología se integraran más y mejor los estudios bíblicos y la narrativa bíblica. Además, abrió el quehacer teológico al influjo y cosmovisiones propios de cada lengua. En fin, los cambios acontecidos al inicio de la modernidad modificaron para siempre las formas del hacer teológico, que se sumiría por algún tiempo en unas de sus más profundas crisis ante el impacto de la nueva época.

Hacia 1518, en Heidelberg, Lutero sostuvo una controversia, en uno de los capítulos de su orden agustina, sobre el tema del pecado y la gracia. De aquí datan sus primeros planteamientos sobre la teología de la cruz, que va a oponer a la teología de la gloria propia de la escolástica reinante. En las tesis 19 y 20 Lutero abre fuego diciendo: “No puede llamarse en justicia ‘teólogo’ al que crea que las cosas invisibles de Dios pueden aprehenderse a partir de lo creado. Sino, mejor, a quien aprehende las cosas visibles e inferiores de Dios a partir de la pasión y de la cruz.” (Lutero, 1977: 82)

Con esta afirmación busca separarse de cierto tipo de teología escolástica que intentaba, a partir de la especulación sobre las cosas visibles del mundo creado, concluir la omnipotencia, divinidad, justicia o bondad de Dios. Según Lutero, el teólogo no puede más que captar la humanidad, la locura, la enfermedad, de cara a la cruz, que es donde está la verdadera teología y el verdadero conocimiento de Dios. La teología escolástica busca por medio de las obras, en este caso a través de la obra teórica de la razón, encumbrar el saber humano hasta llegar a Dios haciéndose con su naturaleza divina. Esto es un abuso humano, en el sentido en que el hombre cree que por sus propias fuerzas (sus obras) le es lícito alcanzar la gracia de Dios. Por el contrario, el que se abaja y no busca el saber humano, el que desconfía de su fuerza racional y aceptando su nada pone todo en Dios, recibe en Cristo golpeado y crucificado el verdadero conocimiento. Este si es el teólogo.

Lutero realmente lo único que está haciendo aquí es acoger en su radicalidad las palabras de San Pablo a los Corintios que dicen:

Pues la predicación de la cruz es una locura para los que se pierden; más para los que se salvan –para nosotros- es fuerza de Dios. Porque dice la Escritura: Destruiré la sabiduría de los sabios, e inutilizaré la inteligencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el docto? ¿Dónde el sofista de este mundo? ¿Acaso no entonteció Dios la sabiduría de este mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la necedad de la predicación. Así, mientras los judíos piden señales y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Cristo

crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles; más para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Cristo, fuerza de Dios y sabiduría de Dios. Porque la necedad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres (...) Pues yo, hermanos, cuando fui a vosotros, no fui con el prestigio de la palabra o de la sabiduría a anunciaros el misterio de Dios, pues no quise saber entre vosotros sino a Jesucristo, y éste crucificado. (Co 1,18-25; 2.1-2)

En su tesis 21 Lutero dice: “El teólogo de la gloria llama al mal bien y al bien mal: el teólogo de la cruz llama a las cosas como son en realidad.” (Lutero, 1977: 82). Obviamente, al ignorar la cruz, el sufrimiento de Cristo y el sufrimiento de Dios que está tras la cruz, el teólogo especulativo prefiere su obrar racional, la sabiduría humana, las obras, la gloria, el bien; mientras que el teólogo que se ilumina en la cruz prefiere el sufrimiento, la pasividad para que Dios pueda actuar, la locura y el mal del escarnio. La inversión que efectúa el teólogo de la gloria es fruto de pretender alcanzar a Dios bajo el dispositivo de la razón humana que busca comportarse en el ámbito de lo religioso como si se moviera en el campo de lo natural. Para Lutero no es posible acceder a Dios sino por la fe que es regalo suyo.

A través de su experiencia espiritual Lutero descubre que la acción salvadora de Dios –su justicia– no es la ley sino Jesucristo. Que salva no a los justos o a los hombres virtuosos que cumplen los mandamientos de Dios, sino a los pecadores y a todo aquel que crea en él. La justicia de Dios es absolutamente gratuita y viene exclusivamente de él y por su iniciativa. La justificación consiste en que el hombre recibe la justicia de Dios por medio de la fe en Jesucristo. La acción salvadora de Dios –su misericordia– es Jesucristo, al cual se vincula el creyente por la fe.

La fe no consiste en el asentimiento intelectual a unas proposiciones, sino en la entrega vital que compromete todo lo que somos con Cristo. La fe es una obra divina y transformadora en el hombre, es un regalo de Dios al cual se debe responder con una apertura incondicional. Él mismo dirá que “la fe es una viva e inmovible seguridad en la gracia de Dios, tan cierta que un hombre moriría mil veces por ella (...) Por eso está dispuesto y contento sin ninguna imposición para hacer el bien y servir a cualquiera, para sufrir todo por amor y alabanza a Dios que le ha mostrado tal gracia. Por consiguiente, es imposible separar la obra de la fe, tan imposible como es separar el arder y el resplandecer del fuego... Ruega a Dios para que produzca en tí la fe, de lo contrario quedarás eternamente privado de ella, aunque inventes o hagas lo que quieras o puedas” (Lutero, 1977a: 132-134).

Así, la certeza inquebrantable del monje agustino descansa en la fe en Cristo Jesús, quien trasforma al pecador y hace de él su obra. Este convencimiento lo logró Lutero en su contacto íntimo con Dios y es fruto no de la especulación racional, sino de su experiencia espiritual vital y colmada de cuestionamientos. No obstante lo afirmado, hubo fuentes intelectuales que reforzaron esta posición y ayudaron a que se hiciera más sólida. En su época de estudios, con tanta angustia vital de por medio, el sistema escolástico y el tomismo más concretamente no le deben haber servido de mucho. No digo que no los haya conocido y estudiado ¿pero acaso a las influencias intelectuales decisivas no se sale al encuentro ansiosamente y para lo demás no se tiene ojos? ¿No acontece también hoy así?

Lutero recibe de lleno la influencia del nominalismo a través de los escritos de Gabriel Biehl y de la mística renana a través de los escritos de Juan Tauler. De Ockham aprende, por el *Comentario sobre las sentencias* de Biehl, que la teología no es una ciencia en sentido estricto, pues no se basa en principios evidentes de la razón ni en percepciones sensoriales directas o elaboradas por silogismos, sino en la autoridad de la revelación. La teología está fundada en la fe de la verdad revelada. El uso de la dialéctica racional en los asuntos de fe pervierte la teología, como lo demuestra la escolástica y conduce a consecuencias inaceptables y absurdas.

Por ejemplo, mientras que la escolástica distingue la *fides infusa*, la *fides acquisita*, la *fides formata*, la *fides informis*, Lutero simplifica ese tratamiento aceptando únicamente la fe que justifica, la fiducia en la misericordia que nos es dada a causa de Cristo. Las maromas del intelecto parecen inútiles ante la simplicidad de la revelación. La fe es un don de Dios dado a través de su Palabra, su misterio es inaccesible a la razón y toda especulación racional para quererla esclarecer es vana.

La mística de Tauler y la influencia de un texto anónimo de Frankfurt que Lutero hizo imprimir, al creer que era un compendio de la teología de Tauler bajo el título de *Ein deutsch Teologia*, muestran igualmente el profundo influjo que pudieron causar estos pensamientos en el monje alemán. Dice Tauler:

Para que Dios obre verdaderamente en ti debes hallarte en un estado de pura pasividad; todas tus potencias deben estar completamente despojadas de toda su actividad y de sus hábitos; hay que permanecer en un puro renunciamiento a todo ello, privados de su fuerza, permanecer en su nada pura y simple. Mientras

más profundo sea este anonadamiento, más esencial y verdadera es la unión. (Tauler)

No son por tanto las facultades humanas de la razón o de la voluntad con su libre albedrío las que logran la adhesión con lo divino, sino precisamente es en su supresión donde se logra disfrutar de la gracia de Dios.

Guillermo de Ockham innova con su estilo la forma tradicional de hacer filosofía y teología consistente en construir sistemas. Lo suyo fue antes que todo un análisis crítico y razonado de las afirmaciones y doctrinas consolidadas en filosofías y teologías precedentes.

Ockham defendió por encima de todo la omnipotencia y libertad de Dios frente a los estrechos encasillamientos racionales de los seres humanos. Su crítica a los sistemas filosóficos imperantes en los siglos XIII y XIV era en el fondo una crítica a las más importantes ideas griegas que el cristianismo había hecho propias: identidad y comunidad de esencia, unidad en la pluralidad, permanencia en lo cambiante, eran los conceptos que buscaban garantizar para los griegos la racionalidad y el orden del universo.

Ockham creía que la filosofía griega ponía en peligro la libertad y omnipotencia de Dios; por eso, el primer principio de los dos que sintetizan su pensamiento, dice que "Dios puede hacer todo lo que, por ser hecho, no incluye contradicción" (De Ockham, 1957). Su imagen del universo, donde sólo hay individuos, es la de un orden fruto de una voluntad divina caprichosa que hubiera podido crear otro mundo con un orden totalmente distinto. Así, el orden del universo es puramente contingente.

Ockham elimina la base común que pueda proponerse entre fe y razón, pues considera que el dato racional y el dato revelado son informaciones distintas con contenidos disímiles y diferentes. Las verdades de fe no pueden tornarse objeto de demostración racional y numerosas verdades de fe que Santo Tomás considera racionalmente demostrables le parecen inconsistentes, relegándolas al ámbito de la religión.

Ockham niega que se pueda acceder a través de la razón al conocimiento de los atributos divinos y que su existencia pueda ser demostrada racionalmente. Existencia y atributos pertenecen al ámbito de la fe.

Su estudio del principio de causalidad, principio fundamental utilizado por Santo Tomás en sus famosas cinco vías, arroja resultados que contradicen la pretensión del Doctor Angélico. Que todo efecto tiene causas es una

afirmación innegable. Pero esa afirmación no es suficiente para determinar cuál es la causa en cada caso. Sólo la observación detenida y rigurosa permite descubrir la causa concreta de cada fenómeno. Esta interpretación del principio de causalidad hace imposible la demostración de la existencia de Dios. Pues aunque se puede estar seguro de la existencia de una causa primera del universo, ello no autoriza a concluir que se trate del Dios creador del que habla la fe cristiana. Con este planteamiento Ockham adelanta una tesis que será decisiva para el futuro del empirismo y el desarrollo de la ciencia moderna.

Su segundo principio –“No hay que multiplicar los entes sin necesidad” (*ibidem*), que busca oponerse a las explicaciones donde abundan elementos inútiles y superfluos, obliga a precisar los elementos que son estrictamente necesarios e imprescindibles en una explicación. En este orden de ideas, lo que pareció estrictamente necesario a Ockham fue: en la teología, sólo aquellas entidades exigidas por la fe; en la ciencia y la filosofía, sólo las realidades de las que se tiene conocimiento intuitivo y las demás realidades que puedan deducirse directamente a partir de las conocidas por intuición.

Usualmente el cristianismo es presentado como producto o fusión de dos tradiciones; una experiencia de raigambre judía que se expresa en pensamiento griego. Es encuentro de un contenido que tiene su significación en un contexto cultural judío con formas acuñadas en el ámbito cultural griego. Esta unidad, lograda propiamente entre una experiencia de fe y un tipo de pensamiento de la razón, se constituirá en el eje o columna vertebral de la tradición cristiana occidental. No obstante, antes de que se consolidara tal unidad entre fe y razón, sobre todo, con la síntesis magnas del pensamiento cristiano elaboradas por San Agustín (patrística) y Santo Tomás (escolástica), se presentaron algunas resistencias y serios reparos en torno a dicha síntesis. Autores como Taciano y Tertuliano llamaron la atención sobre el peligro que conlleva para la creencia religiosa pretender apoyarse en la razón. La sabiduría pagana no fue vista con muy buenos ojos por estos autores, para quienes más bien el saber de la razón era una amenaza para profesar la verdadera fe. Ellos distinguían el cristianismo, tanto de su ascendiente judío, como de la filosofía griega, reclamando para él un estilo de vida novedoso y original.

Tertuliano, quien vivió entre los años 160 y 220 de nuestra era, defendió con ahínco apasionado y una retórica latina vigorosa a los seguidores de Jesús de la persecución llevada a cabo por los paganos y por las autoridades

del imperio romano. La verdad es para él lo que distingue a los cristianos de los paganos. El Dios de los cristianos es el Dios verdadero. Específicamente, en su obra *El apologético*, dirigida a los magistrados de Cartago, y en las más finas formas del derecho romano reclama para los cristianos al menos la misma libertad de culto que se permite a las demás religiones y los defiende mostrando que su asociación es lícita, su doctrina verdadera y su conducta irreprochable. También estudia la relación del cristianismo con la filosofía, precisando que el cristianismo no se puede asimilar a ninguna filosofía, porque es una verdad revelada por Dios. A continuación se entrará a examinar en detalle el aparte 46 de la obra *El Apologético*, que Tertuliano titula “¿Qué hay de semejante entre el filósofo y el cristiano?” Ahí se clarificará mejor lo esbozado hasta aquí.

En el capítulo 46 se intenta separar y diferenciar el cristianismo de la filosofía y el cristiano del filósofo. Esto es, se busca deslindar el ejercicio de la razón del de la fe puesto que los paganos consideraban al cristianismo un tipo de filosofía. Dice Tertuliano:

Mientras nuestra verdad se hace manifiesta a cada uno, la incredulidad no la considera ciertamente obra de Dios sino un género de filosofía (...). Dice vuestra incredulidad: las mismas cosas aconsejan y confiesan los filósofos: la inocencia, la justicia, la paciencia, la sobriedad, la pureza.” (Tertuliano, 1997: 46-2, 167)

Tertuliano va a argumentar en contra de la identificación del cristiano como un filósofo más. Al introducir el tema plantea dos preguntas, si es cierto lo que los paganos dicen, de por qué los cristianos no son equiparados en la libertad y en la inmunidad de los filósofos y por qué ellos no son obligados a las prácticas a las que son obligados los cristianos (sacrificios, juramentos, luces vanas delante de la casa durante el día). En últimas, se responde, porque se les considera filósofos y no cristianos.

Los simuladores y despreciadores filósofos falsifican hostilmente la verdad; y, falsificándola, la corrompen, como quienes buscan la gloria; los cristianos la buscan necesariamente y la profesan íntegramente, como quienes procuran su salvación. (*Ibidem*: 46-7, 168-169)

Aquí se puede observar que la diferencia fundamental entre filósofos y cristianos para Tertuliano es que los primeros van tras la gloria del conocimiento, mientras los segundos no buscan gloria alguna, sino su salvación.

Cualquier obrero cristiano encuentra a Dios y lo muestra; y después demuestra con su vida todo lo que se puede buscar en relación a Dios; aunque Platón afirme que no es fácil hallar al hacedor de todo y que, una vez encontrado, es difícil explicarlo a todos. (*Ibidem*: 46-8, 169)

La diferencia se hace evidente al no ser Dios una cuestión de capacidad intelectual o investigación teórica racional al estilo de los filósofos, sino una experiencia a la que cualquiera puede tener acceso porque el Dios de los cristianos es para el que lo necesita y lo descubre entrando en relación con él gracias a la fe.

Pero la diferencia central entre el filósofo y el creyente, entre la filosofía y el cristianismo, la constituye el modo de actuar y de vivir, el estilo o la forma de vida que se tiene. Los filósofos pueden conciliar cualquier tipo de vida con su labor, mientras que el cristiano muestra su verdad en su comportamiento o modo de actuar. Una respuesta ética de comunión y servicio son primordiales para el seguidor de Jesús. El cristianismo no es una doctrina o un conocimiento, sino una manera de actuar y de vivir. Tertuliano afirma:

El cristiano ni siquiera en relación a los pobres es arrogante ni se ensoberbece (...) el cristiano no aspira ni a ser edil, da gracias incluso cuando es condenado (...) es llamado fiel incluso por los extraños (...) no daña ni a su enemigo (...) Hipias es asesinado mientras conjura contra su ciudad. Ningún cristiano intentó jamás cosas semejantes para vengar todas las atrocidades cometidas contra los suyos. (*Ibidem*: 46-12/13, 170-171)

Así pues, la conducta es el sello distintivo del cristiano. Nótese como la identidad cristiana, en estos primeros años del movimiento que generan los seguidores de Jesús, está sostenida sobre una verdad a la que se accede mediante la fe y se muestra y se demuestra en la forma de vida del creyente.

Por lo tanto ¿qué tiene de semejante el filósofo y el cristiano, discípulo de Grecia el uno y del Cielo el otro, negociador de la fama el uno y de la vida el otro, operario de la palabra el uno y de los hechos el otro, edificador el uno y destructor el otro, falsificador de la verdad el uno y recuperador el otro, el que hurta la verdad y el que la guarda? (*Ibidem*: 48-18, 171)

La pregunta con que cierra Tertuliano la cuestión de la que se viene ocupando pretende guardar y diferenciar el cristianismo de la teoría de la razón. Infortunadamente, esta tendencia no fue dominante en la futura Iglesia convirtiéndose el cristianismo en una doctrina.

Se puede afirmar que entre más se está cerca de los orígenes del cristianismo y por consiguiente a Oriente, más se diluye un acercamiento

conceptual o filosófico a Dios y más se enfatiza su carácter incognoscible en la experiencia vital de comunión con él. Así, los textos del Nuevo Testamento son explícitos en atestiguar la desconceptualización de Dios cuando lo llama árretos (indecible: 2 Co 12,4), anexereúnetos (insondable, inescrutable: Ro 11,33), aprósitos (inaccesible: 1 Ti 6,16).

WITGENSTEIN Y EL APOFATISMO

Al hacer este recorrido por algunos de los más importantes autores del apofatismo en la cultura occidental, se hace claro que la unidad teológica de sus inquietudes está más en los temas y las problemáticas abordadas que en la metodología con que accedieron a dichos planteamientos. El apofatismo no es un método teológico; es más una visión o perspectiva de la teología que se elabora a través de diversos métodos. La familiaridad de los autores presentados salta a la vista, en la actitud que asumen frente a la razón, en la distancia que guardan respecto de la filosofía, en lo decisivo que resulta para todos la revelación en la fe, en el énfasis que efectúan sobre la experiencia vital; no en las formas que adoptan para presentar tales posiciones. Los métodos teológicos empleados no son comunes; por el contrario, son heterogéneos y diversos. Se espera haber dado ya aquí algunas pistas que puedan caracterizar cada uno de ellos.

Lo que sí se hace evidente es que la problemática contenida en el apofatismo se sostiene intermitentemente en Occidente hasta llegada la modernidad. El deslumbramiento que produce la entronización de la razón subjetiva en el núcleo de la cultura hace que desaparezcan las voces discordantes que se alcen contra el imperio y dictadura de la razón humana. Es loable que Barth, en la esfera de la teología, y Wittgenstein, en el campo de la filosofía, vuelvan a poner en primer plano un asunto tan importante en la constitución de la religión y de la cultura en general. Creo que lo que hace de Barth una de las figuras indiscutibles de la teología es haber sostenido su posición contra viento y marea en pleno siglo XX. El pensamiento de Wittgenstein expuesto aquí –y afín sin duda con varias de las tesis centrales del apofatismo– es de cierta manera exótico, ya que trata y aborda una discusión que exclusivamente había sido de incumbencia teológica. Al recobrar para la cultura actual la vieja polémica y abrir la problemática una vez más, está indicando el cambio de paradigma que se registra hoy respecto de la religión.

No sé si Wittgenstein leyó algo de Tertuliano o de Ockham. De Lutero y de Barth hace mención en algún pasaje de sus anotaciones, lo cual indica que estos autores no le eran desconocidos. De Lutero recupera dos afirmaciones. La primera de ellas, sorpresivamente en una meditación sobre los estados internos y el modo de hablar que se tiene respecto de ellos, temática en la que no hay que inmiscuirse en este momento. Dice: "Lutero: la fe se encuentra debajo de la tetilla izquierda." (Wittgenstein, 1988: 367, 589). La segunda, a mi manera de ver decisiva para el futuro de la teología, dice: "He leído en alguna parte que Lutero habría escrito que la teología es la gramática de la palabra Dios." (Wittgenstein, 2000: 121, 203). Aunque quizás tal no sea el asunto del presente escrito, es importante tomar en serio esta insinuación, pensando en el método de la teología del porvenir.

Se aspira a establecer una nueva forma de entender la teología como gramática de las palabras y de las afirmaciones que realizan los usuarios del lenguaje religioso. La teología mostraría en este sentido, por ejemplo, cómo la palabra "Dios" es usada en una conversación determinada. Más que una ciencia o teoría explicativa, la teología sería un juego lingüístico descriptivo y aclaratorio del lenguaje usado por los creyentes religiosos, y en este sentido le sería legítimo en su competencia trazar a manera de reglas para el uso de las palabras, siempre y cuando esos usos sean "acompañados" de formas de vida correlativas que "ratifiquen" el significado que se establece para dichos términos.

Bueno, volviendo a las alusiones de Wittgenstein, ésta es la que hace respecto de Barth:

¿Cómo puedo saber que dos hombres mientan lo mismo cuando cada uno de ellos dice que cree en Dios? Y lo mismo puedo decir con respecto a las tres personas. La teología que insiste en el uso de ciertas palabras y frases y prohíbe otras no aclara nada (Karl Barth). Por así decirlo, manotea con las palabras, porque quiere decir algo y no sabe expresarlo. La praxis da su sentido a las palabras. (Wittgenstein, 1996: 153-154)

La insistencia una vez más en que el lenguaje religioso y teológico necesita un *plus* más allá de las meras palabras para completar su sentido, porque las meras palabras no son suficiente para entender qué se busca decir. Cuando por ejemplo digo que "creo en Dios" el significado de esa expresión se entiende plenamente si se tiene en cuenta mi comportamiento, mis valores de vida y lo que ellos me llevan a hacer, mis compromisos y mi

obrar en general. Estas acciones completarían el sentido de mi afirmación; si se desconocen o no se tienen en cuenta, la afirmación resulta bastante incierta o incomprensible.

Si se pasa a abordar la cuestión del apofatismo y sus directas afinidades con el pensamiento wittgensteiniano se detectará de inmediato esa negativa a entender la religión y el cristianismo como una teoría o una construcción racional. La religión es identificada más a través de la experiencia de fe, entendiéndose ésta como una pasión, un desquiciamiento, una locura, un exceso. Obviamente, no se trata de tomar partido aquí por la razón, en contra de la fe, o a la inversa, por la fe, en contra de la razón; ni mucho menos de infravalorar todo el esfuerzo de legitimación racional con que algunos teólogos de la Iglesia han entendido su tarea en teología. Se trata, mejor, de ver cómo desde el origen del cristianismo hasta nuestros días esa tensión entre razón y fe ha sido imposible de ser resuelta o disuelta.

Y es que parece que una necesita de la otra para poder afirmarse y ejercer en cuanto tal. Sin locura, excentricidad, desesperación, exceso, exaltación, la razón no sería nada. Su configuración como razón sólo acontece en la resistencia a dichas fuerzas, por decirlo así, aguantando el embate de la furia primitiva de la vida. Por otra parte, sin la medida de la razón, la locura colapsaría, para sucumbir en la nada. El sistema, la estructura, el orden, la búsqueda de lo armónico, le son precisos para consolidarse y lanzarse en su exceso. En todos los casos la pasión es una exaltación respecto de un estado de cosas que se juzga en el equilibrio.

Wittgenstein dice que "si en la vida estamos rodeados por la muerte, así en la salud del entendimiento por la locura" (*ibidem*: 95). Y esto aplicado a nuestro caso alude a la tensión que existe en religión y en teología entre fe y razón. Fe que se identifica como pasión, locura y exaltación; y razón que se constituye en doctrina, teoría, sistema. Es bastante dicente que con excepción de Barth, y por obvias razones, los demás autores presentados en el aparte del apofatismo se vieron enfrentados y cuestionados por el poder institucional de la Iglesia católica tan afecto a la síntesis entre razón y fe, teología y filosofía, y en general a una versión del cristianismo medida que busca encontrarse a sus anchas en todas partes.

Tanto Wittgenstein como los teólogos apofáticos, quizás rodeados de un contexto particular bastante asfixiante, en cuanto a racionalización y

sistematización de la creencia religiosa se refiere, reaccionaron radicalmente poniéndose en las antípodas de semejante concepción. Ha de recordarse entre otras cosas que el cristianismo, si es auténtico, es una excentricidad para la razón; y que la teología, si es realmente teología y no filosofía religiosa, debe estar más del lado de la inconmensurabilidad de la creencia y de la experiencia religiosa que de cualquier sistema racional, por más prestante que éste sea.

En nuestra Facultad, católica, contrareformista, tradicional y conservadora, el apofatismo realmente no ha sido tenido muy en cuenta porque el otro lado de la tensión ha imperado predominantemente, absorbiendo todas las energías e inquietudes de los teólogos. La espiritualidad católica, igualmente, es controlada por el dispositivo racional para que no se salga de los moldes ya instituidos. En la práctica, si la mayoría de los estudiantes no son afectos a la racionalización de su fe, lo son por otros motivos: su facilismo, su precaria preparación intelectual o su incapacidad académica. Se puede decir que sólo desde hace treinta años Barth y Lutero dejaron de representar un peligro para nuestra fe institucional, cabría esperar que con el apofatismo en general y con las implicaciones que de él se siguen pueda pasar otro tanto.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTH, K., *Esbozo de dogmática*, Sal Terrae, Bilbao, 2000.
- BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclee de Brouwer, Bilbao, 1976.
- DE OCKHAM, G., *Sobre los principios de la teología*, Aguilar, Buenos Aires, 1957.
- LUTERO, M., *Obras. Controversia de Heidelberg*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- LUTERO, M., *Obras completas*, Vol. 6., La Aurora, Buenos Aires, 1977a.
- TAULER, SERMO LX, citado por P. Pourrat, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, París, Edit. Vetter, Vol.XV, col.72.
- TERTULIANO, *El apologético*, Ciudad Nueva, Madrid, 1997.
- VARIOS, *Diccionario teológico enciclopédico*, Verbo Divino, Navarra, 1996.
- WITTGENSTEIN, L., *Aforismos-cultura y valor*, Espasa Calpe, Madrid, 1996.
- WITTGENSTEIN, L., *Diarios secretos*, Alianza, Madrid, 1991.

WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Critica, Barcelona, 1988.

WITTGENSTEIN, L., *Movimientos del pensar*, Pretextos, Valencia, 2000.

