

ESTUDIOS

DESTINO Y PROVIDENCIA A LA LUZ DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

PEDRO RODRÍGUEZ PANIZO*

Fecha de recepción: diciembre de 2021

Fecha de aceptación y versión final: enero de 2022

RESUMEN

Providencia y destino señalan en el universo religioso a la condición activa del Misterio, que el sujeto religioso vive como una presencia viva y actuante, preocupada hasta de las cosas pequeñas de los seres humanos. El siglo-eje supuso en la historia de la humanidad un salto cualitativo que posibilitó considerar ambos aspectos de una forma nueva y personal.

PALABRAS CLAVE: Destino, providencia, siglo-eje, Jaspers, Taylor.

DESTINY AND PROVIDENCE IN LIGHT OF THE HISTORY OF RELIGIONS

ABSTRACT

Providence and destiny point in the religious universe to the active condition of the Mystery, which the religious subject experiences as a living and acting presence, concerned even with the little things of humans. The century-axis marked a qualitative leap in the history of humanity that made it possible to consider both aspects in a new and personal way.

KEY WORDS: Destiny, providence, century-axis, Jaspers, Taylor.

* Profesor de Teología Fundamental. Universidad Pontificia Comillas. panizo@comillas.edu

1

En el universo de la religión todo lo determina la realidad trascendente del Misterio. La fenomenología de las religiones se refiere con esta categoría a la Realidad más santa de la religión (a su vez un término analógico), verdadero análogo homeomórfico de lo que en todas las tradiciones figura como en la nuestra la representación de Dios (aunque configurado de las más diversas formas); aquella sin la cual ninguno de los elementos que componen la realidad religiosa, ni el orden en que están inscritos, estarían bañados por la luz trascendente de lo santo que los constituye en un ámbito originario de realidad, con un *logos* interno específicamente religioso, donde puede expresarse una experiencia humana peculiar de reconocimiento y adoración del Misterio vivido como sumo Bien para el hombre.

Si el Misterio es el elemento central del ámbito evocado, se comprende que, para el sujeto religioso, tenga la iniciativa en todo, dé sentido a cualquiera de las mediaciones organizadas de la realidad religiosa que lo simbolizan, y suscite, con su acto de presencia, la actitud religiosa del creyente que se expresará, a su vez, en los actos más variados. De ahí que hablar de destino y providencia en el interior del hecho religioso, exprese la conciencia del sujeto de que el Misterio no es una idea para explicar el conjunto de la realidad o el enigma de la condición humana, sino una Presencia viva y actuante a la que no le es indiferente la suerte de los hombres, sino que quiere intervenir en su vida para salvarla. Juan Martín Velasco se ha referido a este aspecto capital de la religión como al carácter activo del Misterio, que no se añade a su total alteridad, sino que «constituye una explicitación de su condición de trascendente y de Presencia»¹.

En un aspecto tan central y originario de la realidad religiosa como es la oración, lo dicho hasta aquí supone que el creyente, en la profundidad de su mundo interior, no encuentra el eco de su propia voz o de su esencia, como dice bellamente Söderblom, rebotando en los oscuros

1. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006, 147.

abismos del pozo de su personalidad, sino la huella de una Presencia, la llama del santuario, la misteriofanía que lo apunta: la desproporción constitutiva en que su vida consiste, y que le dota de un dinamismo que no descansará hasta llegar a su destino definitivo y último². Cosa diferente es cómo logre el sujeto dar razón de este hecho en el que confía de forma absoluta, y en el que está incondicionalmente implicado y concernido, como gustaba de decir Paul Tillich. Más todavía, es precisamente su irrupción desinstaladora de todas las seguridades del sujeto religioso, la que provoca a donar agradecido por su acto de presencia, todas las fuerzas de la dimensión racional del creyente, como un homenaje, en esa dimensión esencial del hombre (ser que tiene *logos*), a la iniciativa originante del Misterio.

Destino y providencia son, pues, expresiones del carácter activo del Misterio (Dios en la tradición judeocristiana), que para el creyente interviene en su vida personal y comunitaria dotándola de sentido y salvándola. El fulcro de la relación religiosa estará en vivir este hecho en el espesor tantas veces contradictorio de la existencia, sin ceder al desánimo o a la desesperanza cuando no parecen percibirse signos de la acción providente de Dios, o cuando el abismo de la maldad del mal tienta a vaciar de confianza y sentido la existencia creyente. Como canta el salmista bíblico: «El Señor es el lote de mi heredad y mi copa, mi suerte está en tu mano: me ha tocado un lote hermoso, me encanta mi heredad» (Sal 15, 5-6). Una confianza tan grande en su amor redentor que lo lleva a decir: «hasta de noche me instruye internamente. Tengo siempre presente al Señor, con él a mi derecha no vacilaré» (v. 7-8), de manera que ahí encuentra la fuente de su alegría y su felicidad, «porque no me entregarás a la muerte ni dejarás a tu fiel conocer la corrupción» (v. 10). Un destino que se imagina como plenitud de alegría perpetua y gozo en su presencia. La providencia activa de Dios es la que le muestra el sendero de la vida y se desvela como el Bien perfecto («Tú eres mi bien» [v. 2]) que no tiene parangón entre los «dioses» y señores

2. Cf. N. SÖDERBLOM, *När stunderna växla*, I, 37 (citado en F. HEILER, *Das Gebet. Eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuchung*, Erns Reinhardt, München ⁵1969, 491).

de la tierra, pues es el único que en el fondo permite refugiarse en él y encontrar protección. El creyente israelita que se expresa en la oración sálmica, no se representa a Dios como un absoluto pasivo, alejado de los hombres e incapaz de relacionarse con ellos. La imagen de tener la propia suerte en sus manos lo dice todo. No es difícil imaginar que, quien ora así, podría haber prolongado el contenido de esa suerte en una letanía interminable: «mi suerte está en tu mano, y mis sueños y mis anhelos y mis insondables dolores y mis pecados y mis pensamientos y mis estimaciones...», porque la vida toda del creyente reposa en ese fundamento que resiste cualquier avatar de la existencia, y que evoca de modo tan extraordinario la imagen de las manos de Dios.

Hasta en las religiones de las culturas tradicionales, en las que el Misterio se representa bajo la figura del «ser supremo», se pueden encontrar rasgos de «un ser del que depende el bien y el mal, y por tanto el destino de los individuos y las comunidades»³. Es cierto que en muchas de ellas esta representación adquiere unos rasgos tan elevados (*high God*) que se desliza hacia la figura de un *deus otiosus*, dejando el terreno más concreto de las necesidades humanas elementales en manos de otros seres intermedios. Mircea Eliade veía aquí una prefiguración de la muerte de Dios en la historia religiosa de la humanidad⁴, y Edwin Oliver James la imposibilidad de considerarlo un verdadero monoteísmo⁵. Ha sido este último estudioso de las religiones el que ha llamado la atención sobre el hecho de que la misma idea de providencia es una de las primeras representaciones de la divinidad. Lo que se vincula, más que a una causa primera, «a la fuente trascendental de beneficencia en el verdadero corazón de toda existencia, con la cual es posible la comunión para que la vida pueda ser sostenida, retenida y renovada en su centro dinámico»⁶. Según James, esta Providencia supramundana sostiene el mundo por dentro y por encima de él, y, en

3. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión, o.c.*, 148.

4. Cf. M. ELIADE, *Tratado de historia de las religiones*, Cristiandad, Madrid 1972, vol. I, 73-78.

5. Cf. E. O. JAMES, *The Concept of Deity. A Comparative and Historical Study*, Routledge, London 2016 (1950), 15-30.

6. *Ibid.*, 30.

sus múltiples formas, es «el fundamento objetivo y la norma moral soberana del universo, la fuente personal y conservadora del valor, el criterio último de conducta, un valioso objeto de culto, la guía del hombre de la cuna a la tumba y la esperanza de inmortalidad»⁷.

2

La religión de la Grecia antigua, por ejemplo, está transida de una intensa conciencia de lo efímero de la vida humana, y de la suma de miserias que la acompañan. La imagen de Homero es de lo más elocuente: la existencia del hombre es como una hoja de árbol en otoño: «Como el linaje de las hojas, tal es también el de los hombres. / De las hojas, unas tira a tierra el viento, y otras el bosque / hace brotar cuando florece, al llegar la sazón de la primavera. / Así el linaje de los hombres, uno brota y otro se desvanece»⁸. Poetas del siglo VII como Mimnermo de Colofón, o su contemporáneo Semónides, son conscientes de que no se sabe cómo llevará el dios a cada uno hasta su destino, cuando no se piensa que es el propio Zeus el que envía a los humanos males incontables⁹. Un trágico como Sófocles, pero también Píndaro, pensará que, en estas circunstancias, es mejor no haber nacido, o, en el caso de estar ya en la vida, morir lo antes posible, aunque esto no solucione nada porque lleva a vivir la vida infausta del Hades: «Y quien viene a poner remedio trae igual fin a todos; cuando se presenta la Moira del Hades, sin cantos nupciales, sin música de lira, sin coros, la muerte, para poner fin [...] El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene. Porque, cuando se deja atrás la juventud con sus irreflexivas locuras, ¿qué pena se escapa por entero? ¿Cuál de los sufrimientos no está presente? Envidia, querellas, discordia, luchas y muertes, y cae después en el lote, como última, la despreciable, endeble,

7. *Ibid.*, 152.

8. HOMERO, *Iliada*, VI, 146-149 (Gredos, Madrid 1991, 217).

9. Cf. para lo que sigue: M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. I. *De la prehistoria a los misterios de Eleusis*, Cristiandad, Madrid 1978, 275-279.

inconciliable, desagradable vejez, donde vienen a parar todos los males peores»¹⁰

El propio Homero hace decir al fantasma de Aquiles desde el Hades algo que criticará después, con toda razón, Sócrates (crítica que se recoge en el libro tercero de la *República* platónica): «No pretendas, Ulises preclaro, buscarme consuelos / de la muerte, que yo más querría ser siervo en el campo / de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa / que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron»¹¹. El destino de los mortales o ley de la *Moirā* o *fatum* está en manos de los dioses, pero, en ocasiones, ni el mismo Zeus se atreve a modificar el destino, por ejemplo, el de su hijo Sarpedón, aunque lo intenta, porque Hera le hace ver que pondría en peligro la ley que rige el universo, la justicia (*dikē*)¹².

Es de sobra conocido el papel que la providencia juega en el estoicismo antiguo grecolatino. Dios es concebido como la razón espermática (*lógos spermatikós*) universal que permea el universo entero como su principio racional vinculado a la ley del destino. La tendencia panteísta y monista de la Stoa aflora en su concepción de la sustancia última (*hylé*) relacionada con el aliento divino (*pneuma*) que lo penetra todo. El estrecho vínculo de estas ideas con la doctrina de la providencia (*pró-noia*) permitió a los estoicos antiguos poner a tono su teología con la tendencia grecorromana a elevar a Zeus y Júpiter por encima de todos los dioses del panteón. El discípulo de Zenón, Cleantes de Assos (331-233 a.C.), verdadero creador de la teología estoica es autor del conocido himno a Zeus, recogido en las *Églogas* de Stobeo (I, 1, 12). En él se dice que Zeus impone su ley a todo: «A ti todo este ancho cosmos, que en torno / a la tierra gira, obedece, y a donde lo llevas / se deja conducir, contento de que lo guíes. / Tú sostienes en tus manos invencibles, / siempre a punto, el doble rayo flameante, / el trueno siempre prolongado. / Con sus golpes la naturaleza a todo pone fin. / Por ella guías tú el

10. SÓFOCLES, *Edipo en Colono*, 1119-1238 (*Tragedias*, Gredos, Madrid 2006, 447).

11. HOMERO, *Odisea*, XI, 489-491 (Gredos, Madrid 1982, 279). Cf. PLATÓN, *República*, III, 386a-387b; 387d-338b.

12. Cf. ID., *Iliada*, XVI, 433ss. (Gredos, Madrid 1991, 428-429).

instinto certero / que todo lo penetra, y aún embebe / las estrellas del cielo, grandes y pequeñas. / ¡Porque rey soberano tú eres por siempre! // Nada en la tierra en tu contra se hace, oh Dios, / ni en la alta esfera etérea que gira / sobre su polo, ni en el mar, sino sólo / cuando el malvado maquina en su extraña locura, / y aun así, sabes tú lo torcido enderezar. / Corta todo exceso, ordena el desorden, / pues contigo aun lo no amado es amable. / Y así, todas las cosas se armonizan unidas, / el mal con el bien, de modo que una sola Palabra / en todas las cosas permanezca por siempre»¹³.

3

Basten estos pocos ejemplos para mostrar esa dimensión de providencia activa con la que el sujeto religioso vive la alteridad suma del Misterio, a la vez inmanente a su mundo y a la hondura de su persona. Se dé el valor que se dé a la hipótesis del tiempo eje, ayuda a comprender el gran cambio que se produjo en la historia religiosa de la humanidad en el primer milenio antes de Cristo, cuyas consecuencias para la idea de destino y providencia fueron de primera magnitud. Según Karl Jaspers, el filósofo que hizo famosa esta teoría, el siglo eje (*Achsenzeit*) podría estar situado alrededor del año 500 a.C., en el arco que va del 800 al 200 a.C.; para el pensador alemán, se trata del corte más profundo de la historia, en el que tiene su origen el ser humano que llega hasta hoy¹⁴. Parece una coincidencia que, en tres culturas muy diversas, casi simultáneamente, se produjesen verdaderos volcanes de elevación religiosa. En China, Confucio y Lao-tsé; en India, el nacimiento del budismo y la reforma del brahmanismo que fueron las Upanisad; en Irán, el profeta Zaratustra y su impresionante doctrina de la lucha entre el bien y el mal; en el Próxi-

13. Citado en M. ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. IV. *Las religiones en sus textos*, Cristiandad, Madrid 1978, 296-297. También en E. O. JAMES, *The Concept of Deity*, o.c., 100 (versión de James Adam).

14. Cf. K. JASPERS, *Origen y meta de la historia*, Revista de Occidente, Madrid ³1965, 15-43; 79-90 (original: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis, Zürich 1949). Hoy de nuevo accesible en Acantilado, Barcelona 2017.

mo Oriente, en Palestina, los profetas, desde Elías hasta el Deuterocanónicos, todos llamando a la conversión o la vuelta a Dios de la que el individuo y el pueblo son protagonistas. En Grecia, los filósofos, en especial el salto cualitativo que supusieron Sócrates y Platón, en cuya filosofía hay más religión que en toda la religión tardo antigua.

La novedad de este siglo, según Jaspers, se encuentra en el hecho de que, en estos tres mundos tan heterogéneos, y a pesar de las enormes diferencias entre esas grandes religiones que nacieron ahí, «el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y salvación, y mientras cobra conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia»¹⁵. El filósofo citado no duda en calificar de *espiritualización* la asombrosa transformación en todos los órdenes que se produce en el tiempo axial¹⁶. De hecho, se distingue desde entonces entre religiones preaxiales, axiales y posaxiales (muchas de las cuales perduran hasta hoy).

De este tiempo se derivan las grandes preguntas y los criterios decisivos para el desarrollo posterior del espíritu humano. Jaspers utiliza un término muy querido de la mística alemana para referirse a esta irrupción: *Durchbruch* (ruptura, abertura, desbordamiento, o, como traduce Fernando Vela en la versión española citada: crisis): «Precisamente en el tiempo-eje se trata del elemento común en lo histórico, de la crisis que llevó a los principios fundamentales del ser humano, vigentes hasta hoy, en las situaciones límites (*Grenzsituationen*)»¹⁷, concepto capital en su extraordinario libro *Filosofía*, que bien merece rescatarse de nuevo en castellano (hay traducción agotada del mismo Fernando Vela). Vivimos

15. *Ibid.*, 20.

16. Cf. *Ibid.*, 22. En pág. 26, afirma: «De lo que en el tiempo-eje aconteció y fue creado y pensado ha vivido la humanidad *hasta hoy*».

17. *Ibid.*, 29.

siempre en situaciones, como en una película que hace entrar y salir de ellas a los personajes; se pueden modificar o crear otras nuevas, pero cuando ante lo que se está son situaciones-frontera o límite, no hay forma de superarlas; se trata de algo inamisible que hay que padecer en primera persona: el sufrimiento, la culpa, el acaso, la muerte..., puesto que existir es experimentarlas, dejar que nos alcancen en el centro del corazón del espíritu y transformen nuestra vida. Y esto se hizo posible en el tiempo-eje.

En la hipótesis de Jaspers se incluye también el poder asimilador del tiempo-eje, que no solo incorpora a los pueblos prehistóricos, que dejan de serlo precisamente ahí, y que seguirían en la Prehistoria si no llegaran a ser tocados por la era axial, sino que, incluso las grandes culturas de las que nacen las religiones que surgen de esa crisis, se desdibujan, cuando no desaparecen en el torbellino de la irrupción axial¹⁸. Es precisamente este punto el que ha sido cuestionado por otro estudioso actual del tiempo-eje: Charles Taylor, para quien «cualquier noción sobre la historia de la religión debe volver sobre una interpretación de la era axial»¹⁹. Muchos elementos de la religión primitiva sobrevivirán en la posterior, a veces en una «amalgama inestable»²⁰. El hecho de que la religión axial no termine del todo con la religiosidad arcaica, como si algo en su interior la atara al viejo modelo, no implica para el filósofo canadiense que no existan unas diferencias abismales entre ellas. Lo más llamativo es que irrumpe lo que Taylor denomina con un término que se ha traducido de varias maneras: *disembedding*, desentramado, desarraigo, desinserción, o, como prefiere Sonia E. Rodríguez García, traductora del último volumen de ensayos citado, desanclaje.

18. Cf. *Ibid.*, 27-28.

19. Cf. C. TAYLOR, «¿Qué fue de la revolución axial?», en ID., *El futuro del pasado religioso*, Trotta, Madrid 2021, 283-300; aquí, 283. La primera parte de este ensayo se repite casi igual en el que da título al libro: «El futuro del pasado religioso», 91-182; en especial, 91-106. Son una ampliación del capítulo 3º de su monumental *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge 2007 (*La era secular*, Gedisa, Barcelona 2014, tomo 1º, 235-255).

20. ID., «¿Qué fue de la revolución axial?», a.c., 292.

En efecto, la crisis del siglo-eje se puede concebir como un triple desanclaje. En primer lugar, de la vida social, puesto que en la cultura arcaica la vida del grupo se vive como un todo, en especial en las acciones rituales. Aunque algunos especialistas de lo sagrado, tales como hombres-medicina, chamanes, sacerdotes o adivinos, tengan en ellas un cierto papel activo, siempre lo hacen en nombre de esa totalidad que es la tribu o el grupo humano. Con todo, no deja de ser con el tiempo un foco de desigualdades, injusticia y dominación. Piénsese en Egipto, donde solo los sacerdotes conocían los nombres de los dioses, frente al Israel bíblico, que da testimonio de que el nombre de Yahvé habita en las alabanzas del pueblo, y no es propiedad de los levitas.

El segundo desanclaje, muy unido al primero, se produce respecto del cosmos. La tierra y el paisaje, la comunión con el mundo natural, como fuente de la poderosidad de lo sagrado, implica un sujeto con un yo poroso, «vulnerable a espíritus, demonios y fuerzas cósmicas»²¹, frente al yo taponado (*buffered self*), como vierte al español la traductora de los textos citados, lo que puede leerse en otras versiones como yo impermeabilizado, cerrado o resguardado en los límites del yo, propio de nuestra era secular. Pero será el tercer desanclaje, el más relevante para Taylor: el que se refiere a la comprensión que se tiene de la prosperidad o el crecimiento humano, y que de nuevo vierte la traductora en una versión más literal como florecimiento humano (*human flourishing*), pues es uno de los ejes vertebradores más importantes de la era axial. En las propias palabras del autor: «el cambio de un modo de vida religioso que implicaba “alimentar a los dioses”, donde la comprensión del bien humano era la prosperidad o el florecimiento (tal y como era entendido esto) y en el que los “dioses” o espíritus no estaban inequívocamente del lado del bien humano, a un modo de vida en el que a) existe la noción de un bien humano superior, más completo, una virtud más completa, o incluso una salvación más allá del florecimiento humano (Buda); al tiempo que b) los poderes superiores, en esta visión, están inequívocamente del lado del bien humano»²².

21. Id., «El futuro del pasado religioso», a.c., 99.

22. Id., «¿Qué fue de la revolución axial?», a.c., 284.

4

Irrumpe por todas partes el anhelo de una religión más personal, que lleva a los individuos a una nueva idea sobre la religión y la filosofía. Un impulso de transcendencia, de ir más allá del cosmos y de las necesidades más perentorias donde el nuevo punto de vista pone en cuestión el orden establecido de la sociedad humana, reflejo de la ley que rige el cosmos. En la India, por ejemplo, el nacimiento del budismo con la figura de Gautama el Buda, y la reforma de las upanisad, suponen el surgimiento de un individuo que comienza «a verse a sí mismo al margen del entramado social y puede elegir voluntariamente su destino»²³. Y no deja de ser llamativo que esto suceda a la luz de una doctrina –la budista– para la que el yo es un conjunto de agregados que dan la ilusión de consistencia cuando lo que hay es una radical contingencia que niega toda esencia. Todo en el naciente budismo está transido por la idea de la liberación, como sucede también en el hinduismo upanisádico (*moksa*, *mukti*). Liberarse del fruto de las acciones y de la rueda de los renacimientos por cualquier forma de yoga, bien sea del conocimiento, de la acción o del amor (*bakti*). Los teólogos y filósofos upanisádicos han interiorizado el sacrificio védico. Ya no se trata de vivir ese complejísimo y costoso ritual, en cuyo altar se percibe una imagen del cosmos, con precisas conexiones entre el macrocosmos y el microcosmos, cuna de la especulación filosófica hindú, que, además, necesita un gran número de oficiantes con un papel muy preciso, hasta el punto de que uno de ellos solo tiene la misión de observar con escrúpulo que se cumpla el ritual sin el más mínimo fallo, pues eso supondría poner en peligro la ley que gobierna el universo. Para el sabio upanisádico el verdadero sacrificio es el del renunciante (*samnyasin*) que, mediante un yoga del conocimiento, se abisma en el misterio del absoluto (*brahman*) en que se disuelve, según los textos más monistas. Del paraíso o la prosperidad, se pasa al ideal de la liberación. La clave de la existencia está ahora en el interior del sujeto, en una actitud profundamente mística.

23. J. ARNAU, *La mente diáfana. Historia del pensamiento indio*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2021, 97-123; aquí, 97.

Del mismo modo, el único sabor de la salvación permea el océano del budismo. Liberarse de las ataduras del karma, el deseo y la ignorancia (que está en la base de la ley de la originación dependiente, y hace que todo sea dolor) es la meta suprema de la vida humana. El budismo es una potente soteriología de carácter universal, pues todo aquel que sufra es un posible budista. Lejos de ser pesimista, como la lectura occidental de Schopenhauer parece dar a entender, piensa que se puede salir de ese estado de sufrimiento, romper no tanto el deseo cuanto la atadura que causa, poniendo en ejercicio el camino del óctuple sendero que lleva a la ribera del Nirvana. Y todo ello se busca no en los lazos de la sangre, sino en la nueva comunidad elegida (la *samgha*). Lo que contrasta enormemente con la aceptación social de los tres anclajes de Taylor en las religiones australianas, como muestran los estudios de W. E. H. Stanner. En ambos casos se asiste a «a una salvación que nos lleva más allá de lo que nosotros usualmente entendemos como florecimiento humano, o bien el Cielo o el Bien nos exigen imitar o encarnar su inequívoca bondad y, por consiguiente, alterar aquí el orden mundano de las cosas»²⁴. Lo que obliga a redefinir la idea misma de florecimiento, y, en todo caso, a no considerarlo como el objetivo más elevado, así como a cambiar de actitud respecto del mal.

En pocos lugares se ve esto mejor que en la figura de Sócrates²⁵. Consciente de su docta ignorancia, el filósofo de Atenas piensa que no hay una técnica para las cosas más decisivas, para el florecimiento de la vida humana: ni con respecto al bien, ni al Dios, ni al hombre. Sócrates vivirá un culto al Dios mucho más profundo que la religiosidad tradicional griega, no solo intentando descifrar su oráculo hasta saber y vivir en qué consiste la verdadera sabiduría, diferente de los que ignoran a la doble potencia que no saben, sino también comprometiendo su centro más personal, su alma, para que no se mueva por el miedo a la muerte, no solo física, sino –lo que es peor– la insignificancia para la comunidad por falta de

24. C. TAYLOR, «¿Qué fue de la revolución axial?», a.c., 290.

25. Cf. para lo que sigue la espléndida exposición de M. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates. Invitación a la filosofía*, Sígueme, Salamanca 2004, 151-201, y su *Filosofía socrática*, Sígueme, Salamanca 2005.

reconocimiento, la muerte social; aquella por evitar la cual, uno podría estar tentado de hacer cualquier cosa.

La apertura a lo divino se produce aquí en una extraordinaria *praeparatio evangelica*: nada que viene de fuera hace malo o contamina al hombre, sino lo que sale de dentro: «El mal gravísimo no nos asalta desde fuera sino desde dentro de nosotros mismos, y es el que hacemos a todos (incluidos nosotros) mientras estamos firmemente plantados, culpablemente plantados, en la ignorancia sobre lo decisivo: el bien, el Dios, el ser del hombre»²⁶. El sufrimiento y la muerte no son el peor de los males, sino que uno mismo viole la justicia, haga mal a sus prójimos, movido por el miedo, ignorando que la muerte no es el mal, sino, como dirá en nuestros días Levinas, lo otro. Cuando se sabe esto desde el fondo del alma, entonces se ha desafiado a la muerte, se la resiste no con una técnica sobre los tres misterios mentados, sino «con algo más y algo menos que una *episteme*, el filósofo no *demuestra* que el alma sea inmortal, sino solo se adelanta *con buena esperanza* (por ejemplo, *Apología*, 40c) al encuentro de la muerte»²⁷. La era axial fue una invitación a tomar postura ante el mal, a hacer algo con él, bien «escapar a través de la autotransformación o luchar por contenerlo o eliminarlo»; en cualquier caso, «no es algo que se viva como parte del equilibrio de las cosas»²⁸.

Un salto cualitativo de novedad representa, en la era axial, el monoteísmo ético encarnado por los profetas de Israel. Se afirma sin reservas la absoluta trascendencia de Dios, y, a la vez –en un perfecto equilibrio–, la posibilidad de su invocación «en la más viva relación “personal” con

26. M. GARCÍA-BARÓ, *De Homero a Sócrates, o.c.*, 188.

27. *Ibid.*, 197.

28. C. TAYLOR, «¿Qué fue de la revolución axial?», a.c. 290, de donde son los entrecuillados desde la última nota. Sobre la era axial, cf. también S. N. EISENSTADT (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, University of New York Press, Albany 1986. J. ARNASON, S. N. EISENSTADT Y B. WITROCK, *Axial Civilizations and World History*, Brill, Leiden 2005. R. N. BELLAH (ed.), *The Axial Age and its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge 2012. ID., *La religión en la evolución humana. Del Paleolítico a la era axial*, CIS, Madrid 2017.

ella»²⁹. Esa radical afirmación de su trascendencia con respecto al mundo y al hombre hace de todo lo real creación; es decir, se confiesa el hecho y la fe de que en el origen de todo cuanto existe no hay un acto de necesidad, sino de libertad y amor. El ser humano es fruto de ese prodigio, al ser creado como una criatura amorosa y libre que tiene como interlocutor al Dios de la Alianza; y, como misión, cuidar la creación, en un vínculo que no esté basado en la agresividad, el control y la explotación o el abuso, sino en la bondad y el amor. Israel descubre el carácter misteriofánico de los acontecimientos de la historia, al quedar todo desabsolutizado y convertido en realidades penúltimas. Semejante salto cualitativo, interioriza incluso la materia misma de las misteriofanías (sus significantes), superando e historizando lo puramente cósmico, al incorporarlo a la historia del pueblo y a las acciones humanas. En la creación refugle la *kābōd* de Yahvé; o sea, la manifestación de su peso, su valor sumo, su luminosidad, su belleza, como lo percibe el autor del Sal 19,2: «los cielos proclaman la gloria de Dios, el firmamento pregona la obra de sus manos».

Desde la teofanía de Éx 3,1-15 y su intraducible *ehyeh asher ehyeh*, que algunos especialistas han vertido como «estaré (con vosotros)», se percibe esta Presencia providente, salvadora y actuante en la historia del pueblo y en la vida de los sujetos, pero de ningún modo manipulable por el hombre que no puede ponerla a su servicio, sino que está llamado a abrirse a ella con todo su ser, con todo su corazón –sin reservarse nada–, en el más rendido reconocimiento y adoración, para permitir que, a través de la conversión de su actitud moral y religiosa, pueda actuar en la historia de los hombres. De este modo, el acto religioso se concentra en la pura confianza de la fe (de Abrahán a María), cuyo fundamento es la fidelidad providente de Dios, en cuyas manos de fiar ha puesto el creyente su vida entera. El cristianismo llevará a plenitud estos extraordinarios descubrimientos religiosos, a tenor de las palabras del Resucitado al final del evangelio de Mateo: «Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de este mundo» (Mt 28,20).

29. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión, o.c.*, 342. Cf. Sant 2,19: «¿Tú crees que hay un solo Dios? Haces bien; pero también los demonios creen y se estremecen».