

Sobre el antropomorfismo*

Luigi Pareyson

Antropomorfismo genuino y antropomorfismo espúreo

Si se piensa que la representación puramente conceptual de la divinidad ha nacido con la exigencia de superar la “fase” del antropomorfismo y de “purificar” el pensamiento filosófico de todo residuo antropomórfico, no se puede no quedar sorprendido por el escaso éxito de la empresa, ya que éste se encuentra por demás en contraste con las intenciones primitivas. Concebir a Dios en términos conceptuales significa definirlo en base a categorías elaboradas por la mente humana y atribuirle propiedades que son directa o indirectamente inherentes al hombre, sean extremadamente refinadas y abstractas, o bien pensadas en sentido eminente y elevadas a lo máximo. En tal sentido, concebir a Dios como Ser, Principio, Causa, Pensamiento, Razón, Valor, Persona, Bondad, Providencia, etc., es siempre un *κατ' ἀνθρώπου λεγείν*, que confiere a tales concepciones de la divinidad un carácter substancialmente -bien que larvadamente- antropomórfico.

La fuente de la que el hombre puede extraer una idea de razón y de racionalidad o de persona y de personalidad es su propia experiencia interna y, en general, los conceptos filosóficos son pensados por la mente humana *ex analogia hominis*. Se sigue entonces que definir a Dios *filosóficamente* como

* El presente texto ha sido tomado de Pareyson, Luigi, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995.

Razón o Persona, o atribuirle *conceptualmente* la racionalidad o la personalidad, o en general designarlo con un concepto filosófico o pensarlo con categorías filosóficas, es en realidad mucho más antropomórfico que hacerse de Él una representación claramente simbólica, incluso en forma visiblemente humana; esto se debe a que los conceptos y las categorías, aún mostrándose como puramente racionales y completamente deshumanizados, no alcanzan a disimular por entero, como no obstante querrían, su origen analógico y terminan finalmente, encerrando lo inobjetivable en el sistema de las categorías del pensamiento humano de manera reductiva y objetivante, en tanto que la forma humana es configurada en su simbolismo precisamente para ofrecer a lo inobjetivable un lugar apropiado a su ulterioridad, a su inagotabilidad, a su inefabilidad. El antropomorfismo conceptual resulta en consecuencia tanto más antropomórfico que el antropomorfismo simbólico cuanto más expreso y profesado es éste último y más inconfesado y soterrado es aquél.

Estas consideraciones abren el camino para la distinción de dos géneros de antropomorfismo: el antropomorfismo conceptual, soterrado y acallado, gobernado por el principio de explicitación objetivante, y el antropomorfismo simbólico, consciente y declarado, dominado por la solicitud de la inagotabilidad. Respecto a la divinidad y en relación al corazón mismo de la realidad, es harto más elocuente y, habla más y es más sugerente el antropomorfismo manifiesto, expresado por el símbolo y por el mito, que no el antropomorfismo oculto, velado en las conexiones puramente conceptuales y filosóficas de Dios. Se puede hablar entonces de un antropomorfismo franco y genuino que es el antropomorfismo abierto y reconocido del símbolo y del mito, y de un antropomorfismo espúreo y desviante, que es el antropomorfismo latente y soterrado en ciertas doctrinas filosóficas de la divinidad: sólo el primero, manifiesto y declarado, es revelador, mientras el segundo, oculto y enmascarado, es en realidad falaz y mistificante.

En otro lugar he definido como mitológico, que es como decir artificioso, no poético, al segundo género de antropomorfismo, reservando para el primero la calificación de mítico, más significativa y pregnante. A modo de rápida explicación de estos términos diría ante todo que el mito, tendiente a

alcanzar el corazón mismo de la realidad y a proveer a ésta de una imagen reveladora, siendo a la vez muy consciente del carácter inobjetivable de este propósito, es una descripción simbólica de la divinidad y una narración poética de sus actos, lo que equivale a decir que es el relato de aquella libertad absoluta y originaria que está en la fuente misma de lo real. En este relato se encuentran en armónica convergencia y en indisoluble unidad el aspecto mitopoético de la más encendida imaginación y el aspecto manifestativo de la verdad, sin que se sepa qué es más evidente en el mito, si el arrojamiento de la invención o el ímpetu de la revelación: tan inseparables son en él la fantasía y la profundidad, acaso convertida la una en forma de la otra. Recuérdesse que la verdad no puede ofrecerse al hombre más que a través de una facultad humana ferviente como la fantasía, sea ésta poética o especulativa, la que sin embargo se perdería en los caprichos de la imaginación si no hiciese de sí una sede apropiada de la verdad que se le ofrece e incluso se le impone, y allí habita con holgura y en cierto modo la posee. El conocimiento de la verdad, cuando ésta no se retira oscurecida por la traición que reniega de ella y la niega, es tan fontal, tan radical y originaria que se debe decir que no se puede poseer la verdad sino en la forma del ser poseídos. Es por esto que en el mito la altura de la fantasía y la profundidad del pensamiento van de la mano y se alimentan mutuamente y no se sabe cuál es más admirable: tan extraordinaria y prodigiosa es su conjunción.

Pero la descripción filosófica de la divinidad, compuesta de definiciones, conceptos, razonamientos, demostraciones, tiene un carácter necesariamente derivado, como de descripción sobreañadida o de edificación apoyada en sí misma que en cuanto tal no tiene el carácter originario, espontáneo, poético del mito y que más bien merece el nombre de mitología. Puesto que la divinidad no es concepto filosófico, sino centro de la experiencia religiosa, toda definición conceptual que se precie es mitológica, tanto más mitológica cuanto más conceptual, sobretodo cuando la conceptualización operada sea ignorante del propio carácter objetivante e inconsciente de la propia naturaleza antropomórfica. La mistificación consiste entonces en que estas concepciones no dejan de ser objetivantes y antropomórficas por el hecho de no ser conscientes de que lo son o porque prescindan de tal cuestión, de ahí el desfase interno que las vuelve engañosas. Tanto en el mito como en

la mitología así entendidos interviene el elemento antropomórfico, sea espontáneamente a través de la libertad de la invención, sea ocultamente a través de las categorías del pensamiento humano; de ahí la diferencia entre un antropomorfismo mítico, poético, espontáneo, revelativo, en el que a través de los movimientos de la fantasía humana se expresa la urgencia de la verdad en su inobjetivable trascendencia, y un antropomorfismo mitológico, filosófico, artificioso, mistificante, en el que la presunta pureza del concepto enmascara el carácter meramente humano de la reflexión y de la cualificación conceptual.

Se sigue que el antropomorfismo genuino es el antropomorfismo del mito, revelativo, abierto a la verdad, en el que se encuentran, confundidos, pero no por esto menos vigorosos y poderosos, pensamiento, poesía y religión y en el que se unen indisolublemente expresión y revelación, relato humano y palabra originaria divina; mientras que el antropomorfismo espúreo es el antropomorfismo de la mitología, caracterizado por una conceptualidad objetivante y por un resultado mistificante, en el que la *hybris* de la razón invade totalmente la escena y confina en el mundo falaz de la irrealidad toda apertura a la trascendencia. Una ulterior profundización por este camino mostrará que el franco antropomorfismo del mito y del símbolo consiste en la humanización de Dios y es, por tanto, de inspiración lejanamente platónica; mientras que en cambio, el antropomorfismo deformante de la conceptualidad filosófica consiste en la divinización del hombre y es, por tanto, de derivación evemerista. Lo que está en cuestión es la prioridad o la no subsistencia del ideal: se trata de establecer si los dioses son figuras humanas de la divinidad u hombres y héroes divinizados, si son símbolos o tipos. En el primer caso, el antropomorfismo tiene una función reveladora, que muestra a Dios, el inobjetivable corazón de la realidad, en el acto de manifestarse al hombre en el único modo en que puede resultarle asequible, esto es, encarnándose en la forma simbólica; en el segundo caso el antropomorfismo es la subrogación del hombre a Dios, ya que la verdadera substancia de Dios es reconocida en el hombre mismo, con lo cual la divinidad no se esvanece más en la sombra del misterio, sino en la noche de la negación, en la que no hay lugar alguno para lo inobjetivable, decididamente suprimido, ni para el simbolismo divino, privado de sentido. El misterio del

mito deja abierta la elección entre la afirmación y la negación, mientras la presunta claridad de la mitología la decide ya en sentido negativo.

Parece evidente entonces la diferente naturaleza de los dos opuestos antropomorfismos. El del mito no es otra cosa que el simbolismo divino con el que Dios se aproxima al hombre para revelársele; tal es el único modo en que puede ser dicho el inobjetivable corazón de la realidad, el único modo para decir lo que de otro modo no puede ser dicho, lo que no sería posible sin una originaria afinidad entre hombre y Dios, sin un vínculo entre el hombre y el origen, sin un esencial enraizamiento ontológico del hombre, sin una contemporaneidad entre el hombre y la libertad originaria. El antropomorfismo de la mitología permanece oculto y disimulado en la abstracción y en la conceptualidad de la filosofía, cuando ésta es consciente o intencionalmente ignorante, pero aparece en primer plano como programa explícito o como resultado manifiesto, cuando la filosofía actualiza hasta las últimas consecuencias la tendencia no sólo antropomórfica, sino antropocéntrica del pensamiento dominado por la *hybris* racionalista, lo que colma el evermerismo latente y el feuerbachismo rastrero que ocultamente inhiere en toda concepción puramente filosófica de la divinidad, substancialmente ignorante de lo que caracteriza la experiencia religiosa y el simbolismo divino.

Una observación aún para concluir sobre este punto. En ningún caso el antropomorfismo genuino y declarado del símbolo y del mito puede ser tachado de espíritu blasfemo o de tendencia a la idolatría, porque la humanización de Dios que éste propone está ligada a la afirmación de la semejanza del hombre a Dios. Es esta inescindibilidad entre antropomorfismo divino y teomorfismo humano lo que está a la base del simbolismo mítico y que al mismo tiempo lo esclarece. En tal sentido ayudará notar que en la Escritura la misma palabra *semel*, *similitudo*, *imagen*, es adoptada por Dios cuando decide crear al hombre: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram (Gn., I, 26)*, y cuando prohíbe al hombre la formación de ídolos: *Non facies tibi sculptile neque similitudinem (Dt. 5,8)*. ¿Acaso es que Dios prohíbe al hombre aquello que se ha permitido a sí mismo? Para nada. Lo que Dios entiende prohibir es la idolatría y la consiguiente sumisión del hombre a sí mismo en nombre de

aquella libertad que hace del hombre un semejante de Dios. ¿Acaso es que los dos procesos, el de la creación del hombre y el de la formación de los ídolos tienen algo en común? En absoluto. En realidad, los dos términos no son comparables y el simbolismo muestra que en el caso de lo trascendente, la asimilación es gobernada por la inconmensurabilidad.

El antropomorfismo divino y el teomorfismo humano están entonces ligados al mismo vínculo que liga entre sí la similitud y la disimilitud. Íntimo congeneridad e infinita distancia: tal es lo que aparece con límpida evidencia en el simbolismo, mucho más que en los procedimientos de la analogía. El propio antropomorfismo del simbolismo divino es una constante admonición sobre el hecho de que la semejanza no solamente no suprime la desemejanza sino que, aún más, la supone: sólo este tipo de antropomorfismo está en situación de superar la distancia al mismo tiempo que la conserva. Sobre la inescindibilidad de los dos términos, antropomorfismo divino y teomorfismo humano, pesa la irreductible diferencia entre el hombre y Dios, por lo cual la desemejanza contrarresta y corrige la semejanza, en un modo que no podría encontrar descripción mejor que la enunciada por una antigua "definición" conciliar:

Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo eorum (Conc. Lat. 1215; *Denz.432*). Dada la diferencia entre el antropomorfismo divino y el teomorfismo humano, no nos es dado distinguir cuál es más comprensible y menos misterioso, ya que lo único claro al respecto es que su significado consiste en su inseparabilidad, lo cual lejos de disipar el misterio, en el fondo no hace sino espesarlo.

Sobre el antropomorfismo espúreo, ya sea disimulado en la conceptualidad filosófica ya sea sobre todo vuelto manifiesto por la consecuencialidad evemerista y feuerbachiana, pesa en cambio la sospecha de idolatría. ¿Qué significa la divinización del hombre sino el proceso por el cual el hombre se hace a sí mismo ídolo? Espontáneamente pensamos en Isaías y Jeremías, para quienes, en la idolatría, el hombre no hace otra cosa que inclinarse ante la obra de sus propias manos. Es así que el antropomorfismo espúreo engendra la servidumbre del hombre a sí mismo: no hay para el hombre peor esclavitud que la que él se tributa a sí mismo y reserva a los propios productos, se trate de manufacturas o de obras o de ideas y conceptos, todos

igualmente considerados como ídolos. Lo importante entonces no es desmitizar el antropomorfismo declarado y genuino, sino desmitificar el antropomorfismo oculto y espú_eo. La divinización del hombre se convierte en su contrario según la consabida y siempre vigente dialéctica del “quien se exalta será humillado y quien se humilla será exaltado”. Resulta inolvidable al respecto la concisa y conceptuosa sentencia de Isaac Bashevis Singer: “Hemos nacido para servir, si no servimos a Dios, servimos al hombre”, palabras que adquieren su más profundo significado si se conjugan con lo que fue la divisa de Oetinger: *Deo servire libertas*. Y en efecto la libertad humana es compatible sólo con la libertad originaria, que es el corazón de la realidad.

Dios como libertad: el arbitrarismo divino

Una sugestiva y decisiva ejemplificación de estas dos formas de antropomorfismo, la mistificante y la revelante, es dada por la interpretación del célebre pasaje 3, 14 del *Exodo*, en el que Dios dice de sí mismo 'ehjeh 'aser 'ehjeh, εγω ειμι ο ων, *ego sum qui sum*. Las diversas y divergentes interpretaciones de este pasaje se pueden acaso reducir a las tres siguientes, que se expresan ante todo en la diferencia de las traducciones: Soy el que es, Soy el que soy, Soy quien soy. De las dos primeras desciende la posibilidad de dos definiciones filosóficas de Dios que si son consideradas en su explícito carácter objetivante no pueden sino ser consideradas como mistificantes y, en consecuencia, como ejemplo de sustancial antropomorfismo que se oculta bajo la máscara de dos definiciones conceptuales sobre Dios: Dios como Ser y Dios como Persona.

No me parece necesario demorarme en la definición de Dios como Ser, que resulta de la traducción “Soy el que es”, deformación del texto hebreo, aún cuando haya sido privilegiada por la Biblia de los *Setenta*: tan evidente es que se trata de una concepción típica de la metafísica objetiva, óptica y especular.

Más arraigada y acaso también más motivada es la traducción de “Soy el que soy”, que está a la base de las concepciones personalistas de la

divinidad. Ya he denunciado en otra parte el carácter antropomórfico de la concepción de Dios como Persona, no en el sentido del antropomorfismo genuino y mítico, de una representación simbólica que se figura a Dios como un hombre, esto es, precisamente, como persona viviente, sino en el sentido del oculto antropomorfismo mitológico ínsito en el concepto de persona, entendido como categoría filosófica. Quisiera aquí insistir no sólo sobre la extrema dificultad de atribuir a Dios el concepto filosófico de persona, sino también sobre los efectos objetivantes y por ende mistificantes que de esto se sigue. En primer término, es preciso no olvidar que en la experiencia religiosa, Dios antes que un Yo es un Tú: aquello a lo que el hombre religioso se vuelve es propiamente un Tú no directamente un Yo. Es un Tú supremo, al que se adora en silencio, con temor y temblor, y al que se elevan himnos de loas y de agradecimiento (*gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*); con el que se habla y al que se reza, que se invoca para obtener perdón y socorro, piedad y ayuda, clemencia y salvación, y a quien se osa pedir razones de los aspectos negativos de la vida; que en los momentos de extravío se llega a ofender y traicionar y en la hora de la rebelión se osa acusar, maldecir, blasfemar, y a quien arrepentido se retorna con espanto y temblor, pero también con esperanza, confianza, abandono. Para el hombre, por lo tanto, Dios es mucho más un Tú que un Yo; desde el punto de vista humano no tiene mucho sentido, al menos inmediatamente, decir que Dios es un Yo, aún cuando estamos habituados a la convertibilidad de tú y yo, en virtud de la reciprocidad de los dos términos que caracteriza las relaciones humanas en la esfera de la interpersonalidad, y que sin embargo en el caso de Dios se presenta en cambio del todo desequilibrada.

Pero ¿basta decir que Dios es un Tú para afirmar que es Persona? También el ser Tú, atribuido a Dios, se presta a diversos significados: hay el tú familiar, aquél con el que nos dirigimos a Dios en tono íntimo y confidencial, con modestia y simplicidad; hay el Tú filial con el que nos dirigimos a Él con respeto pero sin temor, en actitud humilde e inermes, pero confiados y tranquilos; pero hay también un Tú solemne, que está más allá de la normal distinción entre los diversos dialogantes, se trate del tú o del vosotros o del usted, un Tú imponente y majestuoso, del estilo del *Thou* inglés o del *Tú* latino en ciertas acepciones, casi suprapersonal, hasta tal

punto más allá de las más respetuosas locuciones, que simboliza la trascendencia absoluta del *ετερος* o del *totaliter aliter*. Para afirmar el personalismo divino sería necesario poder realizar el pasaje del Tú al Yo, pero es precisamente sobre este punto que se adensan las dificultades. Corrientemente se califica al yo con los términos de sujeto, conciencia, autoconciencia, pensamiento pensante, pero ¿qué sentido pueden tener estos conceptos atribuidos a la divinidad? Si se tiene presente cuán difícil es definir al hombre como yo, y cuántas discusiones se han suscitado al respecto a través de los tormentosos conceptos de yo puro, yo absoluto, yo trascendental, yo empírico, ¿cómo se espera poder librarse del embarazo cuando lo que se trata de definir es la personalidad divina? El Tú conviene a Dios en el interior de una relación concreta y viviente que tiene lugar entre el hombre y Dios, relación de la que Dios es al mismo tiempo un término y el centro, esto es un término hasta tal punto preponderante que no se lo puede pensar más que como el que instituye la relación misma. ¿Pero qué género de relación consigo puede contener la egoidad aplicada a Dios, cuyas relaciones consigo mismo son a duras penas imaginables a partir del propio simbolismo, siendo tan compleja su naturaleza y tan intrincada su estructura?

No es que con estas observaciones crea pronunciarme a favor de un impersonalismo divino, del tipo de aquellos sostenidos, por ejemplo, por Spinoza y Fichte; ya que si se trata de una conceptualización de la divinidad, me parece que se deben repudiar tanto el impersonalismo como el personalismo, ejemplos ambos de aquel oculto antropomorfismo que, con efectos objetivantes y por lo tanto mistificantes, subyace a toda consideración de la divinidad que sea conducida en términos puramente filosóficos y conceptuales. Si se permanece en los términos de un declarado y genuino antropomorfismo, que con imágenes osadas pero poéticas y elocuentes, representa a Dios como un hombre viviente, entonces el término de persona atribuido a Dios no hace sino expresar su extrema e ilimitada libertad, y el símbolo que de aquí resulta es el de Dios como libertad absoluta. Para concluir sobre este punto, en la experiencia religiosa la personalidad de Dios es más bien la de un Tú que la de un Yo, ya que la reciprocidad entre hombre y Dios es demasiado desequilibrada para que se puedan transferir a la divinidad los caracteres del yo, del que experimenta-

mos más la finitud que una posible infinidad; pero la experiencia religiosa de Dios reencuentra propiamente más allá de aquella una personalidad más profunda que es la libertad misma, esencial y absoluta, de Dios. Creo que es esta doble concepción el significado profundo de la concisa y espléndida aunque difícil y no inmediatamente transparente expresión de Schelling: *Person sucht Person*, que a primera vista podría tener un significado meramente exigencialista. Pero con esto se pasa a la tercera interpretación del pasaje bíblico en cuestión que es asimismo la que me parece más ceñida y adecuada.

La traducción más atinente me parece por tanto “Soy quien soy”, que es una extraordinaria y asombrosa expresión de la ironía divina, esto es de aquella especie de “irrisión” en que tan bien expresa Dios su inaccesible trascendencia y su ilimitada libertad. Cuando Dios, frente al requerimiento de Moisés de conocer su nombre para poder referírsele a los hijos de Israel, responde “Soy quien soy”, quiere decir: “Mi nombre no te lo digo; es más, no quiero decírtelo: no tienes ninguna necesidad de saberlo. ¿Por qué me lo preguntas? Yo soy quien soy, esto es, soy quien se me antoja y basta. De este asunto no tienes que ocuparte: no te entrometas, esto no te concierne”. El *Ego sum qui sum* significa por tanto, en primer lugar, el rechazo divino de decir el propio nombre; lo que por una parte confirma la inalcanzable trascendencia de Dios y, por lo tanto, su innominabilidad no incompatible sin embargo con su nominación histórica o simbólica, y por otra reivindica la extrema e ilimitada libertad de Dios; es más, propone una concepción de Dios como libertad absoluta, sin que ésta deba enunciarse en términos conceptuales y objetivantes. Así como en Dios trascendencia e indecibilidad coinciden, así en él se identifican inobjetivabilidad y libertad, en una completa y significativa convertibilidad. En segundo lugar el *Ego sum qui sum* significa también “Soy quien se me antoja”; lo que abre una espiral sobre la misteriosa profundidad de Dios, y hace entrever cuán abisal puede ser la libertad divina cuando significa que el ser de Dios depende de su propia voluntad.

La libertad de Dios se transparenta ante todo en su rechazo a responder la pregunta, que en realidad es un rechazo de la pregunta misma, como cuando a Jacobo que le pregunta su nombre Dios responde: “¿Por qué me lo

preguntas?" (*Gn.*, 32, 30), y a Manóaj que se lo pregunta para poder honrarlo le responde todavía *Cur quaeris nomen meum?* y agrega *quod est mirabile*, esto es, misterioso, indecible, oculto (*Jc.*, 13, 17). Pero la libertad divina se transparenta también en el hecho de que en realidad Dios termina por revelar su nombre haciéndolo naturalmente en términos simbólicos y revelativos, bien lejanos de la objetivación de términos explícitos y definitorios. En el mismo pasaje del *Éxodo*, Dios sugiere ser presentado a los hijos de Israel diciéndoles "Yo soy me ha mandado a vosotros", donde el término hebraico 'ehjeh, Yo soy, es del todo simbólico, bien diverso de la expresión de la Biblia de los *Setenta* οὐκ ἀπεσταλκεν με προσ υμῶν a la cual esta vez se aproxima la *Vulgata* "*Cui est misit me ad vos*", que con toda evidencia son rigideces objetivantes. También en lo que resta es simbólica la expresión sugerida por Dios mismo "El Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob" (v.15), la cual es menos la definición de la esencia divina que la evocación histórica de sus manifestaciones, y simbólico es incluso el nombre de Celoso, *zelotes nomen eius*, ο θεος ζελωτον ονομα (*Ex.* 34, 14), tendiente a significar su carácter de único y exclusivo y a expresar poéticamente el principio mismo del monoteísmo con tanta eficacia repetido por Isaías: *Ego sum, ego sum Dominus* (43, II), *Ego Deus et non est alius* (45, 22; 46, 9). Y cuando en el *Éxodo*, Dios dice expresamente el nombre propio, 'ani Jahweh (6, 2 y 20, 2; etc.), esto permanece tanto más misterioso, porque si se ha perdido el significado, la etimología y la pronunciación, entonces sí que por una vez su función permanece como simbólica y justo en tal sentido revelativa.

La libertad de Dios aparece, por lo tanto, sea en su rechazo a decir el propio nombre, sea en su decisión de revelarlo: si aquel rechazo manifiesta el propósito de reservar la propia libertad y preservarla de cualquier intromisión, esta revelación por su carácter espontáneo y gratuito es una afirmación no menos fuerte de libertad. Dios es libertad absoluta, esto es ilimitada, incluso arbitraria. El hace todo lo que quiere: *omnia quaecumque voluit fecit* (*Sal.*, 113 b, 3; 134, 6). Se revela a quien quiere, más a Moisés y Elías que a otros. Ama a quien quiere y prefiere a quien quiere: Abel a Caín, Isaac a Ismael, Jacob a Esaú. Así también odia a quien quiere, por ejemplo a Esaú (*Mal.I*, 3), de modo que el mayor será sometido al menor: *Maior*

serviet minori (Gn. 25, 23; Rm., 9, 12). Tiene misericordia de quien quiere: *miserebor cui voluero, et clemens ero in quem mi placuerit* (Ex., 33, 19). E igualmente hiera con su ira a quien quiere negándole *cor intelligens et oculos videntes et aures quae possunt audire* (Dt., 29, 3; Rom. II, 8), Asimismo endurece el corazón y encequece los ojos de quien quiere para que éste no llegue a convertirse ni alcance a ser salvado (Is., 6, 10).

Esta arbitrariedad divina es hasta tal punto impresionante que no asombra que las palabras de Isaías sean en total citadas tres veces en el Nuevo Testamento (Mt., 13, 14-16; Jn., 12, 40; Hch., 26-27), y que San Pablo tenga en cuenta las objeciones que parecen elevarse de la conciencia común y entienda que se deba responder: *τι ουν ερουμεν; μη αδικια παρα τω θεω; μη γενοιτο* (Rom., 9, 14). No hay injusticia en Dios precisamente porque Dios tiene misericordia de quien quiere y endurece a quien quiere (*cuius vult miseretur et quem vul indurat*, v.18); esto es precisamente porque Dios hace lo que quiere, porque su libertad es ilimitada y arbitraria, porque él mismo es libertad absoluta, en suma, porque Dios es Dios (“Y tú, oh hombre, ¿quién eres para disputar con Dios?”, dice Pablo, [v. 20], a propósito de Job e Isaías). los decretos de Dios no son valorados en base a las intenciones o a las acciones de los hombres, sino solamente en base a la libertad divina de usar ira o misericordia. El único punto de referencia es la libertad divina, la cual es por lo tanto el único criterio para juzgarlos. No se trata de proporcionar la misericordia o la ira divina a las acciones del hombre, sino de no separar los decretos de Dios de su libertad, porque Dios es dueño, el único dueño, de sus propios actos.

Un Dios cuya voluntad fuese de algún modo limitada sería antropomórfico en sentido espúreo, aun cuando el límite fuese la razón, la cual, aun concebida como absoluta es siempre *κατ ανθρωπον*. La voluntad divina está más allá de la oposición de lo racional y de lo irracional, ya que ni siquiera se la puede concebir como *κατα τυχην*. Arbitrario no significa caprichoso: arbitrario es el querer soberano, el querer que quiere porque quiere; caprichoso es el querer que quiere porque sí, ciegamente; que quiere porque le sucede querer. Tanto la razón como el azar son exteriores al querer y serían por tanto límites impuestos a la voluntad divina, que debe ser en cambio soberana y absoluta. La experiencia religiosa que ve en Dios el

propios centro afirma por sí misma la extrema, ilimitada y arbitraria libertad de Dios. Naturalmente, esta afirmación es puramente religiosa, bien alejada, por esto, de las concepciones meramente filosóficas del voluntarismo o del arbitrarismo divino -en realidad, más bien rara en el curso de la filosofía- que son rigidizaciones conceptuales o transposiciones racionalistas. Pero si con los términos de arbitrarismo divino se quiere aludir a esta concepción puramente religiosa de Dios como libertad absoluta, no se ve cómo pueda rechazárselos o pensarse que se deba defender de tal denominación. Es verdad que al arbitrarismo divino entendido como teoría filosófica está histórica y lógicamente ligado a la hipótesis del genio maligno, pero es asimismo cierto que en filosofía el arbitrarismo divino es una de las más decididas afirmaciones de la trascendencia divina. Si se teme que el arbitrarismo divino pueda conllevar el oscurecimiento de la distinción entre bien y mal en el campo moral, no se debe olvidar que esto precisamente es la más fuerte afirmación de la infinita trascendencia de Dios y sobretodo que el nivel de la ética es inferior al nivel de la metafísica, si se lo piensa en términos filosóficos, y que el nivel de la experiencia religiosa, si se lo piensa en términos de religión.

Sin dudas la experiencia religiosa revela una cierta ambigüedad en Dios, por lo que también se puede decir que Dios es cruel; pero esta afirmación tiene sentido sólo si es dialéctica, esto es, si se la acompaña con la afirmación de que Dios es benévolo y cuidadoso, “elegido con los elegidos y perverso con los perversos” (*Sal.*, 17, 27); vale decir, sólo si se la reconduce a la suprema e ilimitada libertad de Dios, que es la libertad de usar ira o misericordia. Por lo tanto, el arbitrio divino no es por sí mismo tal que nos haga desear, aunque fuera en vano, defendernos; si bien es inquietante, puede también suscitar el deseo de confiársele con abandono y fe. Si es verdad que Dios puede endurecer los corazones y enceguecer la vista, es asimismo verdad que socorre, salva, justifica, y puede hacer una y otra cosa en virtud de su arbitrio y de su ilimitada libertad. Cuando manifiesta su ira lo hace con un decreto de esa misma libertad con la que puede asimismo decidir manifestar su misericordia. ¿Por qué entonces la filosofía considera con sospecha y desconfianza este arbitrio del cual, como lo atestigua la

experiencia religiosa, puede derivarse, sí, desgracia e infelicidad, pero también gracia y salvación?

Por lo demás, también los eventos del mundo son ambiguos: pueden ser explicados, ya sea singularmente, ya en su conjunto, recurriendo tanto a Dios como a Satanás, tanto a la Providencia como al Diablo. Que objetivamente haya razones para confirmar una u otra hipótesis, no me atrevería a decirlo: depende de la elección de cada uno el asumir que el mundo tenga un sentido o que sea un puro absurdo, lo que sin vueltas equivale a afirmar la existencia o la inexistencia de Dios. Naturalmente, la experiencia religiosa consiste en la fe de que Dios existe, esto es, que el mundo tiene un sentido; pero esto no significa que haya de concebirse la Providencia como una garantía contra el arbitrarismo divino capaz de disipar la inquietud y el temor que éste pueda provocar. La explicación providencial es en realidad por lo menos enigmática; la Providencia afinsa en el misterio, está inmersa en ese insondable abismo que es la libertad divina. No es que la Providencia anule o mitigue el arbitrarismo divino; al contrario, sólo el arbitrarismo divino puede contener en sí a la Providencia. El único lugar posible de la Providencia es la absoluta libertad de Dios: si ésta parece inquietante, no menos inquietante tiene que parecer la Providencia. Esto vale no sólo para los defensores de la Providencia, sino también para aquellos que tienden a negarla por temor a caer en la omnijustificación de la teodicea. También a ellos se recuerda que es la libertad divina que lo que explica la Providencia y no viceversa; y la libertad divina, ilimitada y arbitraria, tiene siempre un aspecto ambiguo.

Traducción de Sergio Sánchez