

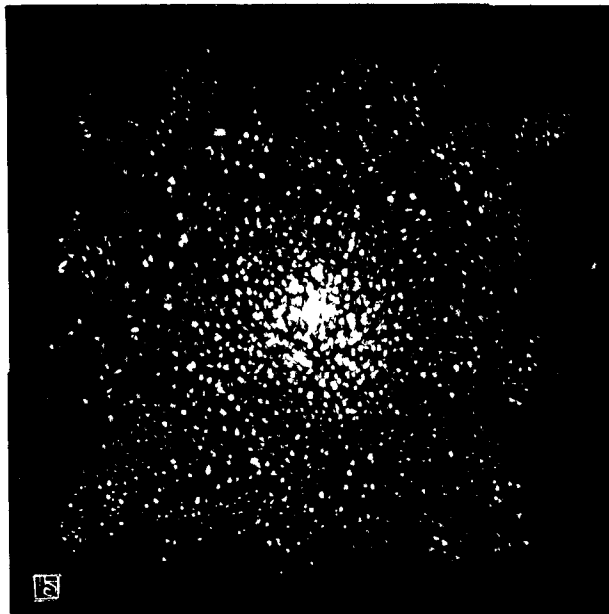
Para decir

DIOS

Dominique Morin

Para decir
DIOS

Dominique Morin



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra) - España
1990

Presentación

Vamos a arriesgarnos, en este libro, a hablar de Dios. Y a hablar de él en una perspectiva de tipo «filosófico», es decir, partiendo más bien de nuestras cuestiones, de nuestros interrogantes y de nuestra experiencia propiamente humana e interrogando a los grandes pensadores, creyentes o ateos, que han reflexionado sobre este problema.

Es evidente que no vamos a dar la «solución» de esta cuestión. Le toca a cada uno, tras haber reflexionado sobre ella, tomar libre y personalmente su decisión. Nos gustaría simplemente aquí, de la forma más sencilla y más abordable que sea posible, ofrecer algunos elementos de reflexión suplementarios a todos los interesados en esta cuestión, sean cuales fueren por otra parte sus tomas de posición respecto a Dios, bien sea afirmando su existencia como negándola o permaneciendo indecisos sobre ella.

En efecto, cuando se habla de Dios, se suele caer en muchas imprecisiones. Tanto para afirmarlo como para negarlo, se utilizan a veces argumentos que no brillan especialmente por su claridad y su coherencia y, por falta de informaciones, no es raro que se plantee (muy) mal el problema... y que se acabe cayendo en el desánimo. Entonces, en vez de buscar, muchos se quedan en la vaguedad y se dejan llevar por sus impresiones, positivas o negativas según los casos, sin poder justificarlas o profundizar en ellas. Nos gustaría aquí sencillamente aportar los principales elementos de reflexión necesarios a los que les gustaría ir más lejos.

Es verdad que el punto de vista del autor está ya situado. No podría ser de otro modo, porque frente a tal problema no se puede ser neutral..., aun cuando la opción siga siendo difícil para todos. Nuestra perspectiva aquí es muy clara: aun reconociendo que la negación de Dios tiene su lógica y su coherencia propias –y veremos por qué–, afirmaremos por nuestra parte su existencia, y veremos que esta afirmación de Dios, lo mismo que su negación, tiene igualmente su lógica y su coherencia propias. Pero veremos también, y quizá sobre todo, ya que esto constituye lo esencial de este debate, que no se trata de afirmar la existencia de cualquier Dios en cualquier condición...

En otras palabras, intentaremos plantear este problema con el mayor

rigor y la mayor claridad posible, precisando bien los argumentos de los unos y de los otros, a fin de permitir a cada uno, teniendo en su mano los elementos necesarios, (re)hacer esta opción con todo conocimiento de causa.

N. B. En el texto no siempre explicaremos inmediatamente algunos términos. Al final del volumen se encontrará un pequeño léxico que ofrece las indicaciones necesarias o que remite a los lugares en donde se definen y estudian dichos términos.

I

**LA CUESTION
DE DIOS
HOY**

«¿Es que el hombre pregunta hoy por Dios?».

H. Zahrat, *Dios no puede morir*.
DDB, Bilbao 1971, 89.

«Hoy día, tanto si se opta por Dios
como si se opta contra él,
la opción debe hacerse en concreto
teniendo presente
no tanto la comprensión de Dios griega
o medieval
cuanto la comprensión moderna de Dios,
fruto de la nueva reflexión».

H. Küng, *¿Existe Dios?*
Cristiandad, Madrid 1979, 187.

«¿Sigue el hombre de hoy planteando todavía cuestiones sobre Dios?» La respuesta a esta pregunta es clara «¡Sí!» Es verdad que, al menos en nuestras civilizaciones occidentales¹, son muchos los que ya no se la plantean en lo más mínimo. Pero son igualmente numerosos –quizás más numerosos de lo que algunos piensan– aquellos para los que todavía significa algo, sean cuales fueren por otra parte las respuestas que unos y otros le dan.

Al afirmar esto, no se trata de tranquilizar pacíficamente a los creyentes, sino simplemente de reconocer una realidad. En efecto, el fenómeno es fácil de observar, aunque difícil de interpretar. Así lo atestiguan los muchos libros que han salido estos últimos años sobre el problema de Dios, la vitalidad de numerosos creyentes que individualmente o en grupo, reflexionan sobre este problema, el esfuerzo de reflexión o de documentación de todos los que, no creyentes o «mal-creyentes», se siguen planteando la cuestión, el fenómeno masivo –tan ambiguo– del «retorno de lo religioso» (sectas, espiritismo, magia, asociaciones iniciáticas, astrología), y hasta el cine.²

¿Por qué se sigue planteando esta cuestión de Dios? Es muy difícil responder a esta pregunta, ya que las motivaciones son sumamente diversas. Pero

¹ Es distinto lo que ocurre en otras civilizaciones. Pensemos por ejemplo en cierta omnipresencia de lo religioso en el mundo musulmán en la India o en América latina.

² Podemos recordar algunas películas como *Therese* o *Sous le soleil de Satan*.

se puede pensar que, bajo formas múltiples, se encuentra en el fondo el problema del sentido de la vida. Seguramente, no son raros los que opinan que difícilmente se puede evitar el planteamiento de la cuestión de Dios, cuando uno se pregunta por el sentido de la existencia, aunque –volveremos sobre ello– el rechazo absoluto a plantearse esta cuestión de Dios o la indiferencia pura y simple ante ella sean perfectamente posibles.

Logicamente en el centro de las preocupaciones del creyente, este problema puede muy bien preocupar también al no creyente. Y es en esta perspectiva como vamos a abordar la primera parte «La cuestión de Dios hoy». ¿por qué y como podemos actualmente plantearnos esta cuestión?

Nuestra reflexión será de tipo más bien «filosófico». Partirá de nuestras propias cuestiones y de la imagen que nos hacemos corrientemente de Dios cuando lo nombramos, es decir, cuando intentamos, a partir de nuestra experiencia, decir quien es (capítulo 1). La concepción de Dios que nos hemos hecho, creamos o no en él, es necesariamente más o menos tributaria de nuestra cultura, que en nuestro caso se arraiga simultáneamente en la tradición judeo-cristiana y en la tradición de la filosofía griega, doble origen que afecta –tengamos o no conciencia de ello– a nuestra idea de Dios (capítulo 2). Pero esta cultura está hoy fuertemente marcada por lo que podría llamarse la «modernidad», por la fantástica evolución sociocultural que fue la nuestra desde hace unos dos siglos y cuyas repercusiones tienen una enorme importancia en nuestra manera de plantear hoy el problema de Dios (capítulo 3).

1

El planteamiento filosófico del problema de Dios y la cuestión de su designación

1. Dios, una cuestión que surge de nuestra experiencia concreta

No estudiaremos aquí esta cuestión a partir de la Biblia y de la revelación cristiana, como han hecho de ordinario los cristianos, sino a partir de la misma realidad humana tal como la vivimos y la percibimos hoy: tocaremos este problema desde la perspectiva filosófica.

a) *¿Por qué esta aproximación «filosófica»?*

No tiene por qué asustarnos la palabra «filosofía». La realidad que se oculta bajo esta palabra es de hecho muy sencilla, ya que filosofía es algo que hacemos todos. Lo hacemos desde que empezamos a reflexionar y a hacernos preguntas por el sentido de nuestra existencia y de la experiencia concreta de cada día que tenemos de nosotros mismos, de los

demás, del universo que nos rodea y en el que vivimos. Nos situamos entonces en una perspectiva «existencial», y de esos cuestionamientos puede surgir (o no) la cuestión de Dios...

Destacando aquí esta orientación, en vez de suponer la cuestión resuelta y de afirmar inmediatamente la fe en Dios en relación con su revelación, partiremos de una reflexión sobre la realidad que nos rodea. Nos preguntaremos por el sentido de nuestra vida y por la significación del universo examinando las diversas soluciones propuestas en la actualidad, tanto las del ateísmo como las del teísmo de inspiración judeo-cristiana, preguntándonos si en definitiva no podría Dios efectivamente ofrecernos la respuesta a las cuestiones que nos planteamos.

No se trata ni mucho menos para nosotros de rebajar aquí en lo más mínimo la importancia de la revelación y del acto de fe, sino sólo de subrayar que esta actitud filosófica es, para el creyente, absolutamente inseparable de la otra, de ordinario más familiar para él, que consiste en ir de Dios al hom-



bre recibiendo la palabra de Dios y su revelación en la fe.

Hablar de Dios hoy, y hablar de él en una perspectiva filosófica, no es una tarea secundaria para el creyente. Es una tarea tan urgente como actual, al menos por dos razones importantes. La primera, porque no puede dispensarse de reflexionar, en cuanto hombre y partiendo de su experiencia, sobre el significado de su vida y sobre el valor de la respuesta que le brinda su fe en Dios. La segunda, porque es una tarea que responde muchas veces a una espera muy viva, ya que, una vez más, a pesar de la indiferencia religiosa y del ateísmo ambiental, muchos de nuestros contemporáneos no dejan de plantearse muchas preguntas..., esperando de los creyentes elementos de información. En esta pers-

pectiva, los creyentes tienen también su palabra que decir.

b) Pero ¿puede hablarse de Dios?

Es ésta lógicamente la primera cuestión que uno se ve obligado a plantearse cuando se aborda el problema de Dios: ¿se puede efectivamente hablar de él?

Las posiciones son muy diversas en este tema. Entre los mismos creyentes, algunos piensan que lo único que se puede afirmar de él es que existe. Según ellos, no es posible ir más allá de esta única afirmación, porque Dios nos supera infinitamente y

EL CRISTIANO Y EL PROBLEMA FILOSOFICO DE DIOS

En la fe, el creyente se encuentra con un Dios vivo...

El creyente no puede olvidarse jamás de que, en la fe, se encuentra con un Dios vivo y no con una simple idea o un simple concepto. Por muy importante que sea, el proceso filosófico es insuficiente para el que cree. «El Dios que se alcanza por este camino estrictamente racional... es una idea muy diferente del Dios vivo de la fe religiosa... Dios no es una idea que podamos descubrir al término de un razonamiento bien llevado»¹. El Dios al que llega el cristiano en su fe es una realidad viva, un Dios personal que se ha revelado a los hombres, concretamente por medio de Jesucristo². Un Dios al que el creyente puede dirigirse y con el que puede entrar en diálogo.

Desde esta perspectiva, la fe no está ligada al hecho de ser un «intelectual», ya que se puede ser un creyente auténtico sin haber estudiado jamás filosofía o ciencias religiosas; el hecho de no conocer dichas ciencias no impide ni mucho menos reflexionar sobre las propias convicciones. Incluso a veces con mayor profundidad que algunos «intelectuales».

..., pero esto no debe conducirle jamás al fideísmo

El verdadero peligro aquí para el creyente sería el de no tener una cultura religiosa equivalente a su cultura profana. En efecto, correría entonces el peligro de caer en el fideísmo, al no ser capaz, por falta de elementos de reflexión, de justificar esta fe que es la suya, lo cual podría incluso al final llevarle al ateísmo, en la medida en que dejaría de ver la utilidad de esa fe en Dios totalmente desconectada de su vida real y concreta de cada día.

Por eso la Iglesia católica ha condenado siempre el fideísmo, que es a sus ojos una actitud sumamente peligrosa, puesto que conduce muchas veces al subjetivismo, al sentimentalismo, al fanatismo³, a la superstición y al oscurantismo, cuando el «creyente» tiene tendencia a ver un misterio en donde en el fondo no hay más que ignorancia. «El fideísmo es la sumisión ciega a la divinidad, en un proceso inhumano e irracional... El cristiano fideísta ha renunciado a todo discernimiento; espera de Dios, de la Iglesia, una explicación ya hecha; espera que se le diga qué tiene que hacer y qué debe pensar. Es el más completo infantilismo»⁴.

Por tanto, el creyente tampoco puede aceptar afirmar con Kierkegaard que «hay que cerrar la boca a la razón»⁵; ni puede pensar, con Maurice Clavel, que sólo importa la fe⁶. Tiene que poder justificar su propia fe simultáneamente a los ojos de otros y a sus mismos ojos. Sobre todo cuando tiene que enfrentarse continuamente con el ateísmo y la indiferencia religiosa, y no puede evitar tener que dar cada vez más claramente las razones de su creencia en Dios. La fe no puede simplemente afirmarse; «quiere la inteligencia».

Un esfuerzo necesario de reflexión y de racionalidad

Si la razón no lo es todo cuando se aborda el problema de Dios, ya que, como acabamos de recordar y como tendremos ocasión de comentar más adelante, entra necesariamente una parte de la voluntad en la afirmación o en la negación de Dios, no es posible marginarla ni siquiera relativizarla, so pena de olvidar una dimensión esencial del hombre: su inteligencia⁷.

«Para mí, afirma F. Varillon, el cristianismo no sería nada, sería pura alienación o consuelo para vivir, si no estuviera fundamentado en la razón. Me parece muy importante el papel de la razón en el acto de fe. Siento horror al fideísmo, que es un grave peligro... Yo no sería un cristiano auténtico al nivel del espíritu, si no reconociera las exigencias de los filósofos»⁸. Si esta decisión es realmente una «decisión de libertad», no puede prescindir de un «camino racional, hecho de coherencia y de rigor»⁹, sin poder coincidir nunca con «un sacrificio de la inteligencia»¹⁰, so pena de no ser más que un acto tan caprichoso como frágil.

En esta perspectiva es en la que aquí nos situamos, en continuidad con la inmensa mayoría de los filósofos teístas y de los teólogos que, aun reconociendo que en este terreno hay siempre algo que nos desborda, han buscado continuamente resaltar la *racionalidad* de la fe,

profundizando en ella y justificando racionalmente esta fe y las razones de creer en Dios¹¹.

¹ J. F. Catalan y J. M. Moretti, *La foi devant la science* Desclee de Brouwer-Bellarmin, Paris, 18

² Cf. M. Neusch, *Aujourd'hui Dieu* Desclee de Brouwer, Paris 1987, 65-76

³ El creyente no debe nunca olvidar que su adhesión a Dios no le da estrictamente ningún derecho a forzar la libertad del otro. La afirmación de Dios no puede ser *jamas* el resultado de una violación de las conciencias. Dios —estudiaremos detalladamente este punto esencial más adelante— es demasiado respetuoso de la libertad del hombre para imponerse así a él.

⁴ P. Gane, *Appels a la liberte* Cerf, Paris, 63-64 (trad. española *Llamados a la libertad* Marova, Madrid 1973)

⁵ Kierkegaard, citado por M. Neusch y B. Chenu, *Au pays de la theologie* Centurion, Paris 1979, 15

⁶ Cf. M. Clavel, por ejemplo en *Ce que je crois* Grasset, Paris 1975, 18, 20

⁷ M. Neusch, *Aux sources de l'athéisme contemporain* Centurion, Paris 1977, 311

⁸ F. Varillon, *Beauté du monde et souffrance des hommes* Centurion, Paris 1980, 280, 283

⁹ P.-J. Labarrière, *Dieu aujourd'hui, cheminement rationnel, décision de liberte* Desclee, 1977, 245

¹⁰ C. Geffre, *Theologie naturelle et revelation de Dieu*, en *L'existence de Dieu* Casterman, Paris 1961, 298

¹¹ Podría hablarse aquí de «racionalismo», ya que, al afirmar la importancia de la razón, nos oponemos al «fideísmo» que, como acabamos de ver, sostiene que la razón humana puede demostrar la verdad en este terreno y opina que hay que contentarse con creer, fiándose del sentimiento religioso.

Sin embargo, evitaremos el uso de este término, puesto que puede prestarse a confusión. En teología cristiana, en efecto, se designa por racionalismo (racionalismo «absoluto») el error que consiste en pensar que la razón humana puede demostrar la verdad de todo el contenido de la revelación cristiana, siendo así que, sin ser por ello irracionales, algunas verdades salidas de esa revelación son demasiado profundas y demasiado ricas para poder ser conocidas perfectamente por la sola razón humana.

Sobre los diferentes sentidos de la palabra «racionalismo», vease P. Foulque, *Dictionnaire de la langue philosophique* PUF, Paris 1982, 609-610

es tan radicalmente distinto de nosotros por su perfección que no se puede decir de él nada más.

Otros, como Kant y Wittgenstein, piensan igualmente que no se puede decir nada de Dios, ya que

está fuera del mundo de nuestra experiencia. Por esta razón es imposible captarlo correctamente...; además, nuestro lenguaje es totalmente deficiente para hablar correctamente de él en la medida en que sólo puede remitir a lo que conocemos dentro de nuestro propio horizonte.

Otros finalmente opinan que no se puede decir nada de Dios... porque simplemente no existe. Estas son las posiciones del ateísmo.

Por nuestra parte, nosotros opinamos, en conformidad con numerosos filósofos y teólogos, que es posible hablar de Dios, aun cuando lo que se diga será siempre insuficiente y en parte inadecuado, puesto que él en efecto es fundamentalmente distinto de nosotros. Es el problema de la «designación» de Dios.

2. La importancia y la dificultad de la «designación» de Dios

Se cuenta que Einstein respondió a un periodista que le preguntaba si creía en Dios: «Dígame usted antes qué entiende por la palabra 'Dios', y entonces le diré si creo en él». Era una respuesta muy justa, ya que todo empieza precisamente por ahí cuando se habla de Dios: ¿qué es lo que se entiende precisamente con la palabra «Dios»?

¿Por qué es tan importante saber si se puede intentar decir quién es Dios sin contentarse con afirmar que existe, incluso antes de afirmar o de negar su existencia? Porque antes de saber si existe o no, hay que ponerse de acuerdo en el significado de la palabra «Dios».

Y como muchas veces no se detiene la gente a responder a esta primera cuestión, resulta que el diálogo sobre Dios se convierte en un diálogo de sordos, porque no se entiende en la misma cosa bajo esta palabra. Así, como veremos luego, cuando Sartre dice que él no cree en Dios, paradójicamente el creyente puede estar de acuerdo con él, porque el Dios en el que no cree Sartre no tiene mucho que ver con el Dios de la revelación cristiana. Igualmente, cuando dos personas sostienen que Dios existe, puede ser que de hecho tengan concepciones muy

distintas sobre Dios y que finalmente, sin darse cuenta, no estén en el fondo de acuerdo entre sí.

«La palabra 'Dios' es equívoca, infinitamente más de lo que se cree, indicaba un filósofo cristiano de finales del siglo XVII, Malebranche, antes de añadir: y algunos se imaginan que aman a Dios, cuando en realidad no aman efectivamente más que a un cierto fantasma inmenso que se han forjado»¹. En efecto, esta palabra «Dios» pudo designar tanto los fenómenos naturales —Neptuno, dios del mar; Plutón, dios de los infiernos, entre los romanos— como al Dios de la revelación cristiana o a los múltiples dioses de las múltiples religiones a través del tiempo o del espacio. Y esto sin olvidar, como es lógico, al «Dios de los filósofos», Dios igualmente pluriforme, a propósito del cual, podríamos decir que *de los cuales*, andan encontrados los filósofos teístas, deístas o ateos.

Hay que estar sumamente atentos, por tanto, a lo que se dice cuando se habla de Dios y purificar continuamente la idea que nos hacemos de él, ya que, a pesar de los riesgos tan reales de confusión que nacen de concepciones tan diversas, y hasta contradictorias, de Dios, no es posible abandonar este término cuando se quiere hablar de él.

Podríamos comparar al que se esfuerza por «comprender» a Dios «con un navegante... que, para mantenerse a flote, avanza en el océano, teniendo que enfrentarse a cada braza con una nueva ola. Aparta, aparta sin cesar las representaciones que vuelven siempre, sabiendo muy bien que ellas lo llevan, pero que sería mortal detenerse allí»². En efecto, toda imagen es peligrosa, ya que deforma necesariamente la realidad de Dios, lo mismo que los espejos deformantes de las ferias. Sin embargo, si no queremos estar mudos sobre él, con el riesgo de caer entonces en la indiferencia o en el ateísmo, no podemos dispensarnos de utilizar esas imágenes y «nombrar» a Dios, si queremos hablar de él. Así, pues, esas imágenes permiten «decir» Dios y encierran de ordinario una parte de verdad, pero criticándolas sin cesar y recogiénolas para afinarlas y precisarlas cada vez más.

¹ N. Malebranche, *Traité de morale*, I, III, 2.

² H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*. Cerf, Paris 1983, 142.

LA PALABRA «DIOS» ES LA MAS DENSA DE TODAS LAS PALABRAS HUMANAS

Dios es la mas densa de las palabras de los hombres Ninguna ha sido tan manchada y tan desgarrada Precisamente por eso no puedo prescindir de ella Generaciones de hombres han arrojado sobre esta palabra el peso de su vida angustiada y la han pisoteado contra el suelo, yace en el polvo y lleva el peso de todos ellos Generaciones de hombres han rasgado la palabra con sus partidos politicos, han matado o muerto por ella, lleva las huellas digitales y la sangre de todos ellos ¿Donde podria yo encontrar

una palabra que se le asemejara para designar lo supremo? Debemos respetar a los que la prohíben, porque se rebelan contra la injusticia y la sinvergüenceria de aquellos que invocan a Dios para justificarse, pero no podemos renunciar a ella

M Buber *Fragmentos autobiograficos*
München 1962 509s

citado por H Zahrnt *Dios no puede morir* DDB Bilbao 1971 23

a) ¿Como hablar de Dios? *Utilizacion del metodo de la analogia*

No es pues facil ni evidente conocer a Dios Todos los grandes teologos y filosofos creyentes son los primeros en insistir en este punto no sabemos mucho de Dios y, a proposito de el, nuestras palabras no pasan de ser unos pobres balbuceos

¿Por que? Porque Dios es la perfeccion absoluta, y esta se nos escapa esencialmente Todo lo que podemos hacer es intentar precisar un poco esa perfeccion llevando a lo absoluto todas las perfecciones relativas que hay en nosotros y que conocemos en nuestro mundo Por ejemplo, cuando decimos que Dios es amor, nos referimos inevitablemente a nuestra propia capacidad de amar, para intentar imaginarnos ese amor en toda su plenitud y en toda su perfeccion en Dios

Ese es el «metodo de la analogia» Permite establecer una cierta semejanza, una cierta «analogia» entre Dios y nosotros Este metodo es sumamente precioso, y hasta indispensable, para intentar acercarnos un poco al misterio de Dios Pero esta lejos de ser totalmente satisfactorio, ya que esta semejanza es siempre muy imperfecta y por tanto engañosa.

Todo lo que podamos decir de Dios a traves de este «metodo de la analogia» sera por consiguiente palido, insuficiente, imperfecto y finalmente lleno de peligros, ya que, por las razones que acabamos de subrayar, lo que podemos decir de el es siempre insatisfactorio y corre el riesgo de conducirnos a graves errores, que se convierten en terribles obstaculos para el conocimiento que podemos tener de el

Por todos estos motivos, cuando se utiliza el metodo de la analogia conviene estar sumamente atentos a lo que se dice, sin vacilar en poner siempre en discusion ese «saber» Particularmente, hay que desconfiar cuando se «comprende» demasiado facilmente a Dios, san Agustin decia a veces «Si comprendes, no es Dios».

Dicho esto, cuando se habla de Dios, no es posible dispensarse de «apelar al procedimiento maravilloso de la analogia (que) da al pensamiento una fuerza de penetracion incomparable»³

³ J Milet *L existence de Dieu Un probleme mal pose*
Quelques reflexions methodologiques en Dieu Beauchesne Paris
1985 66 67

Milet subraya que desgraciadamente este metodo ha sido «un poco olvidado desde hace un siglo a pesar de que se le

b) *Nombrar a Dios hoy*

Por tanto, es indispensable intentar «nombrar» a Dios lo mejor posible, hacerlo sin quedarse en la vaguedad o en la indeterminación, ya que, lejos de

conocía ya desde muy antiguo»; este olvido ha tenido graves consecuencias, ya que, a su juicio, cuando se habla de Dios, «está allí toda la clave del éxito de la aventura» (p. 66). (No podemos menos de recomendar aquí la lectura de las páginas tan sugestivas que Milet dedica a este tema en *o. c.*, 65-69).

apartar del verdadero Dios, el rigor y la claridad necesariamente permiten acercarse mejor a él, y hacerlo finalmente teniendo en cuenta nuestro universo cultural contemporáneo.

Nuestra designación de Dios no puede, en efecto, ser independiente de nuestra cultura y de la génesis misma de esta cultura. Por eso hemos de dar ahora una vuelta hacia atrás para ver de dónde nos viene la concepción de Dios que corrientemente tenemos hoy nosotros.

2

La historia de Dios

Actualmente, la imagen que se tiene ordinariamente de Dios en nuestra civilización de tradición judeo-cristiana es la de un ser perfecto y todopoderoso, creador del mundo. Esta imagen es el fruto de una larga evolución, arraigada muy de lejos en la historia de los hombres, desde que llegaron, al parecer, a la conciencia de su existencia.

1. Origen de la idea de Dios

Durante mucho tiempo se creyó que había habido una progresión en la elaboración de esta noción de Dios a través de las edades de la humanidad, progresión que iba desde una noción muy vaga de lo divino hasta la idea que nos hacemos de Dios corrientemente hoy en nuestras sociedades occidentales. Así, la idea de Dios habría conocido una especie de progreso, una evolución que iba desde las creencias «inferiores» a las creencias «superiores», todo ello en tres grandes etapas: primero, una idea muy vaga de Dios o, mejor dicho, de lo «divino», a través de los cultos mágicos, animistas y fetichistas, luego el paso al politeísmo (creencia en la existencia simultánea de varios dioses), y finalmente al monoteísmo (creencia en la existencia de un solo Dios). En esta perspectiva se podía pretender que la idea de Dios como ser trascendente y personal era finalmente una decantación de las experiencias re-

ligiosas anteriores y por tanto una adquisición tardía de la humanidad.

Sin embargo, estas teorías llamadas «evolucionistas» fueron puestas en discusión a comienzos del siglo XX por algunos especialistas que, después de largas investigaciones, concluyeron que en realidad las religiones llamadas «inferiores» se habrían derivado de un monoteísmo primitivo. Esta es concretamente la opinión de un gran especialista de la historia de las religiones, Mircea Eliade.

Este autor rechaza toda teoría evolucionista y piensa que se puede afirmar desde el origen la creencia en un ser supremo que tiene los atributos del Dios creador. En realidad, sigue diciendo C. Geffre, la experiencia de lo divino ha tomado formas muy diversas sin que sea posible señalar de forma rigurosa las etapas de esta búsqueda titubeante.¹

Lo que es cierto, desde luego, es que la idea de una realidad divina, sean cuales fueren su percepción y su concepción, ha preocupado siempre a los hombres. Ahí se arraigan las investigaciones filoso-

¹ C. Geffre *L'affirmation de Dieu* en el art. *Dieu* *Encyclopaedia universalis* VI Paris 577 col. 2.

Se podrá consultar a este propósito un librito claro y fácil: P. Poupard *Les religions* PUF Paris 1987.

Adviertase que en sociología los términos «primitivo» e «inferior» no son ni mucho menos peyorativos.



LOS DIOSES DE LAS RELIGIONES NO CRISTIANAS

La concepción de Dios en el judeo-cristianismo no es más que una más entre otras muchas... que no son necesariamente absurdas y carentes de interés.

¿Puede uno, como occidental y cristiano, seguir hablando hoy de Dios como si la concepción de Dios existente en occidente y, particularmente, en el cristianismo fuera la única posible?... Desde el punto de vista de las ciencias de la religión, el cristianismo es una religión más. Y ¿no es un signo de provincialismo formular experiencias universales desde un punto de vista muy particular? ¿No podría ser más bien signo de un universalismo más elevado tener siempre conciencia, incluso en el terreno religioso, de las propias barreras y limitaciones socioculturales?

Las experiencias, formas, plasmaciones e ideas religiosas de la humanidad son infinitamente ricas, e infinita-

mente compleja es su problemática. El simple intento de describir aquí las diferentes concepciones de Dios constituiría una osadía: resulta absolutamente imposible abarcar sus divergencias y convergencias, sus diferenciaciones e implicaciones...

Reconocer, respetar y valorar la verdad de las otras concepciones de Dios sin relativizar la confesión cristiana del verdadero Dios ni reducirla a una serie de verdades generales: de este modo, el desprecio mutuo podría dar paso a la alta estima, el olvido a la comprensión, los intentos de conversión al estudio y al diálogo.

H. Küng, *¿Existe Dios?*
Cristiandad, Madrid 1979, 798-800.

ficas y la reflexión religiosa del judeo-cristianismo, de las que hablaremos a continuación.

2. El Dios del teísmo moderno en la tradición de la filosofía griega y del judeo-cristianismo

Son múltiples, unas veces convergentes y otras divergentes y hasta francamente contradictorias, las imágenes de Dios que nos han propuesto los filósofos y los teólogos a través de la historia del pensamiento occidental. Por eso se dan al mismo tiempo semejanzas y discrepancias notables —y a veces verdaderas oposiciones— entre el (o los) dios(es) de los primeros pensadores griegos, el Dios creador de la filosofía medieval, el Dios que garantiza la ley moral de Kant, el Dios opresor denunciado por los filósofos ateos modernos, o la imagen que se tiene de Dios en la teología cristiana contemporánea...

Sin embargo, todos, sean cuales fueren sus concepciones personales, han contribuido con sus in-

vestigaciones, sus reflexiones, sus afirmaciones, sus negaciones y sus vacilaciones a que sea continuamente mejor definida esta noción de Dios.

A partir del siglo I, esta reflexión se encontró en la confluencia de dos tradiciones: la tradición de la filosofía griega y la tradición del judeo-cristianismo.

a) *El Dios de los filósofos griegos*

Aparte el hecho de que suele encontrarse entre los filósofos de la antigüedad griega una mezcla singular de creencias populares politeístas y la afirmación de la existencia de un ser divino o de un Dios de tipo monoteísta, hay que observar que hay entre ellos grandes divergencias en lo que atañe a sus concepciones de Dios. Sin embargo, los detalles de estas divergencias nos importan poco ahora. Lo que nos conviene destacar son tres características principales.

La primera es que conciben a Dios como un principio impersonal que no se interesa por el mundo. No se le percibe como persona.

TEISMO Y DEISMO

Dos términos que no son sinónimos

*La palabra «teísmo»
viene del griego theos = Dios*

Esta concepción de Dios nos resulta muy familiar. Globalmente podemos decir que es la que hoy tenemos cuando hablamos de Dios. Ha nacido del encuentro entre la filosofía griega y las grandes religiones monoteístas (judía, cristiana y musulmana).

El término «teísmo» designa de forma general a todas las doctrinas, incluso puramente filosóficas, que afirman la existencia de un Dios personal, trascendente (o sea, exterior y superior) al mundo, que es el fruto de su acto creador.¹

Esta concepción de Dios es la del cristianismo. Por tanto, es a la que se adhieren generalmente los filósofos cristianos. Y es también a esta concepción a la que suelen referirse los filósofos ateos para negarlo.

¹ Notamos de paso tal como observábamos anteriormente, que esta concepción es en realidad bastante fluida: razón por la que tendremos que precisarla mucho en este libro.

*La palabra «deísmo»
viene del latín Deus = Dios*

El deísmo nació en el siglo XVIII bajo la influencia de filósofos violentamente anticristianos como Voltaire.

Este término designa la doctrina de los que, aunque rechazan el Dios de la revelación cristiana, admiten sin embargo la existencia de un ser supremo, cuya naturaleza sigue siendo bastante indeterminada. No tiene en particular nada que ver con el Dios concebido como una persona como la que se encuentra en el teísmo que acabamos de presentar. Este deísmo, «en sus múltiples formas, acaba por invadir literalmente Europa occidental, abre la vía a la indiferencia y al ateísmo, conquistando amplios sectores que habían pertenecido a la cristiandad»².

² P. Poupard, art. *Deísmo*, en *Diccionario de las religiones*. Herder, Barcelona 1987, 414.

La segunda es que los filósofos griegos no tienen la idea de creación. Para ellos, el mundo existe desde toda la eternidad. Dios es solamente principio del orden. Organiza el mundo. Algunos, concretamente Aristóteles, pensaron incluso que Dios no tiene nada que ver con el mundo y que no se ocupa para nada de él, lo cual no dejó de plantear algunos problemas a los filósofos y teólogos cristianos, problemas graves de los que hablaremos más adelante.

Finalmente, la tercera característica importante es que no conciben a Dios como infinito, ya que el infinito para esos filósofos es sinónimo de imperfección. Lo que no es finito, no es acabado, no ha terminado. En una palabra, es imperfecto.

b) *El Dios del judeo-cristianismo*

Pero la imagen que se tiene hoy corrientemente de Dios en Occidente es igualmente tributaria de la tradición judeo-cristiana. En efecto, muy rápidamente los primeros cristianos intentaron fundir las concepciones filosóficas de los griegos con las del cristianismo naciente. Intentaron en concreto dotar a Dios de los atributos salidos de la enseñanza de la Biblia y que habían ignorado los filósofos antiguos.

En contra de ellos, afirmaron particularmente que Dios es una persona, que es creador², que es

² Cf. R. Sertillanges, *El cristianismo y las filosofías*. Gredos, Madrid 1966, I, 59-62. «La creación, exclusiva del cristianismo».

omnipotente e infinito, y que es un ser perfecto, infinitamente bueno, fuente de toda existencia y de todo valor. Finalmente, a todo ello «la doctrina cristiana añadia este termino esencial: Dios es amor»³

La afirmacion esencial aqui, la que finalmente engloba todas las demas, y la que introduce una dimension totalmente nueva respecto a la filosofia griega, es que Dios es una persona. ¿Como comprender esto?

3. La gran aportación del judeo-cristianismo: Dios es una persona

En la filosofia griega,

Platon identificara a Dios con la idea del bien mas alto, Aristoteles con el motor inmovil que mueve al mundo. Pero Dios no sera reconocido nunca como el amor personal. Mientras que el pensamiento religioso concibe a Dios para el hombre como el vis-a-vis tras el que se oculta un «tu» personal.⁴

Para los creyentes y para los filosofos que se refieren a la concepcion de Dios nacida de la revelacion judeo-cristiana, Dios no es un simple principio. Es una persona. Es realmente una persona, ya que no se le puede imaginar sin razon, sin inteligencia, sin libertad, sin amor, sin voluntad, sin sentimientos. Es ciertamente alguien a quien el hombre puede dirigirse con toda confianza. Esto es especialmente importante para el creyente, ya que

el encuentro personal del hombre con el Dios personal constituye una estructura imprescindible de la fe cristiana. Para la Biblia, pertenece a la «condicion humana» que el hombre no pueda ser pensado sin el enfrente del Dios personal.⁵

Pero aqui radica una de las principales dificultades de la fe hoy, ya que todavia suele darse la ten-

³ *Ibid* 52

⁴ C. Geffre *o.c.* col. 3

⁵ H. Zahrnt *Dios no puede morir* DDB, Bilbao 1971, 205

dencia a imaginarse a Dios como una persona mas o menos a nuestra imagen, como un majestuoso anciano de barba blanca que reside en su corte de angeles y de santos. Fuente de ambigüedades catastróficas, este deplorable cliché estaria en el origen de muchos errores de interpretacion sumamente peligrosos y lamentables, que llevarian a algunos periodistas a preguntar al primer cosmonauta que viaja por el espacio, Gagarin, si se habia encontrado con Dios en su camino.

En efecto, Dios no es ciertamente una persona de la misma manera que el hombre, una persona con todas las perfecciones humanas. Es mucho mas que eso. Lo que pasa es que ese «mas» no se puede expresar sino de una forma sumamente imprecisa y confusa. Aun utilizando todas las posibilidades del «metodo de la analogia», no se puede decir mucho mas en la medida en que Dios esta por encima de toda representacion.



Esta es, globalmente, la imagen de Dios que hemos heredado de nuestra tradicion cultural. Pero esta concepcion de Dios ha estado igualmente, desde hace unos dos siglos, muy influida por la nueva imagen que nos hemos ido haciendo progresiva-

EL MISTERIO DE DIOS

Si una simple persona humana –vuestro novio, vuestra esposa, vuestro hijo– es ya un oceano de misterio, ¿como no va a ser Dios el misterio de los misterios? Hay que respetar a Dios lo bastante para no pretender comprenderlo como una pagina del periodico. (Cuando pretendemos comprenderlo perfectamente), rebajamos a Dios a nuestro pequeno nivel, ya no es el verdadero Dios, ya no es el Dios personal, ya no es el Dios misterioso como cualquier persona, ya no es el Dios mas misterioso que cualquier otra persona. Es un falso dios fabricado por nosotros.

T. Rey Mermet *Croire Pour une redécouverte de la foi*
Droguet et Ardant. Limoges 1976. I 27

mente de nuestro propio mundo, gracias a la explosión fantástica de nuestros conocimientos en todos los terrenos..., y a dos fenómenos de especial importancia en lo que concierne al problema de Dios. En primer lugar, el fenómeno de la secularización que, como vamos a ver, lejos de conducir necesariamente al ateísmo, puede ser por el contrario ocasión de una mejor aproximación a Dios. Y luego el fenóme-

no masivo del ateísmo moderno, sobre el que volveremos más adelante.

Está claro que hoy –sin abandonar por ello las numerosas adquisiciones de nuestros predecesores, que siguen siendo esenciales en muchos puntos– no se puede considerar el problema de Dios más que en este horizonte de la modernidad.

3

Influencia de la modernidad en la imagen que nos hacemos hoy de Dios

1. El hombre toma posesión del mundo: el fenómeno de la secularización

La utilización del término «secularización» en filosofía y en teología es bastante reciente. Pertenecía antes al terreno jurídico y designaba el paso de un religioso a la vida laica o la transferencia de unos bienes eclesíasticos al Estado. Hoy designa

el fenómeno según el cual las realidades del mundo y de la vida humana tienden a establecerse en una autonomía cada vez mayor respecto a cualquier orden sagrado, religioso, eclesial.¹

Esta evolución en nuestras civilizaciones corresponde a la aparición del mundo moderno. En efecto, se puede decir que, hasta comienzos del siglo XVIII, los hombres, en occidente, vivían en un universo muy religioso, en el que el mundo, la Iglesia y Dios formaban como tres círculos concéntricos que

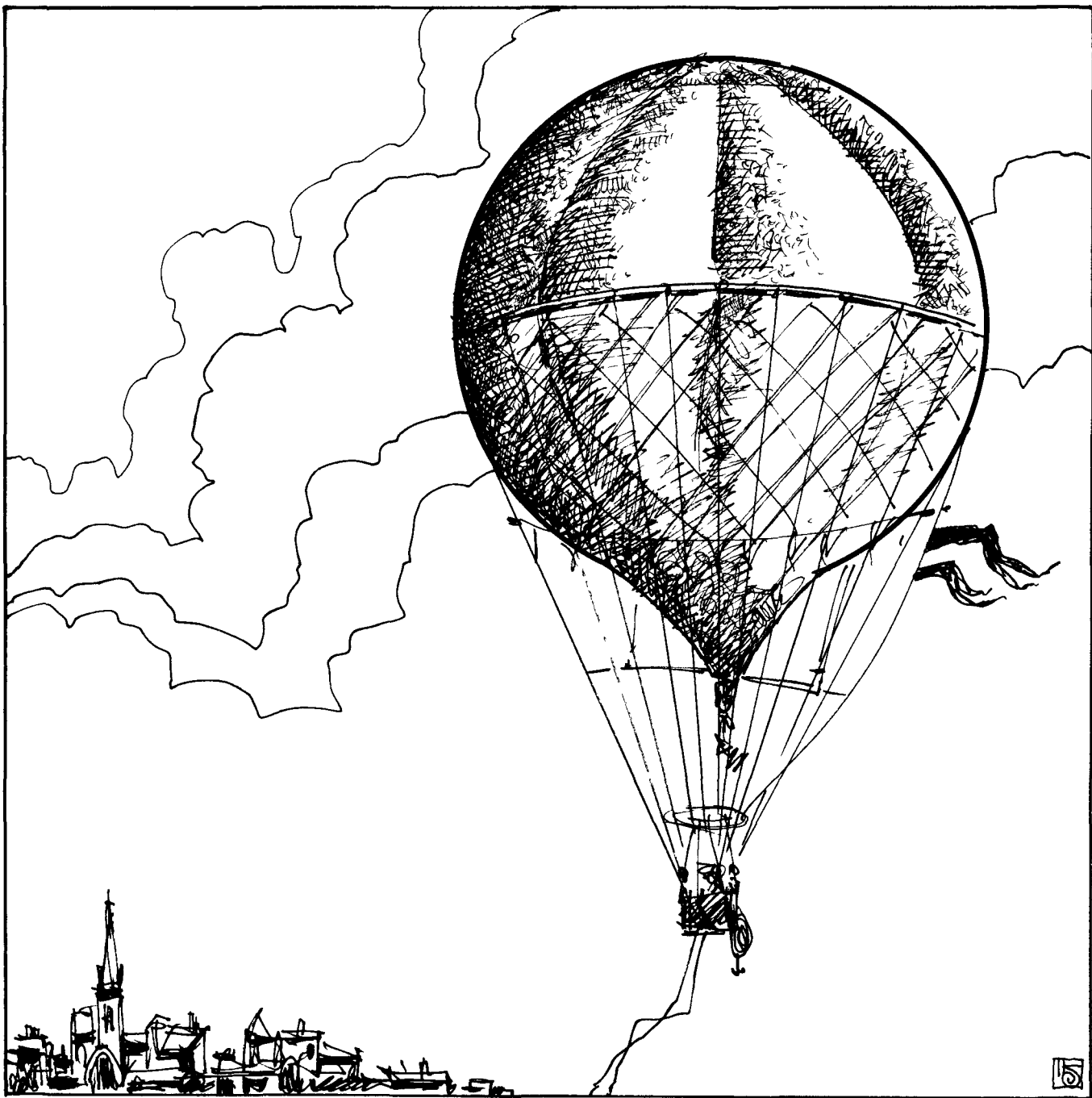
coincidían casi con exactitud y se superponían bastante bien. Pero, a continuación, muy rápidamente, esos tres círculos se desarticulan, al tomar el hombre conciencia de que podía perfectamente hacerse con el continente mundo ignorando a los otros dos. Descubre que la ciencia no necesita ya de la hipótesis Dios, que la política no tiene nada que ver con la Iglesia y que la moral no está ya ligada a un control religioso.

La jerarquía, la disciplina, el orden que la autoridad se encarga de asegurar, los dogmas que regulan la vida firmemente, eso es lo que amaban los hombres del siglo XVII. Las trabas, la autoridad, los dogmas, eso es lo que detestan los hombres del siglo XVIII, sus sucesores inmediatos. Los primeros son cristianos, y los otros anticristianos. La mayoría de los franceses pensaba como Bossuet, de repente, los franceses piensan como Voltaire: es una revolución.²

Así, pues, progresivamente el hombre deja la tutela de la Iglesia y de Dios, y encuentra en sí mismo los recursos y los ejes de su desarrollo indi-

¹ R. Marle, *La Singularité chrétienne*, Casterman, París 1970, 69-70.

² P. Hazard, *La crisis de la conciencia europea*, Pegaso, Madrid 1975, XI.



EL MUNDO DE ARRIBA Y EL MUNDO DE ABAJO...

El mundo divinizado se ha transformado en 'hominizado', del mundo de Dios se ha hecho el mundo del hombre. Si mira en derredor (el hombre), ya no reconoce en ninguna parte las 'huellas de Dios', sino solo en todas las partes las 'huellas del hombre', las consecuencias de su propia acción transformadora del mundo.

(Una nueva visión del mundo ha nacido) de la síntesis helenístico-cristiana que se había transmitido a través de la Edad Media hasta la época moderna según la cual se oponían dos mundos diferentes sustanciales: el de arriba y el de abajo, el celestial-divino y el terreno-humano.

El mundo superior, sobrenatural, espiritual, divino, era considerado como el propiamente real y verdadero, que constituía el horizonte del inferior, natural, físico, iluminando y determinando desde arriba toda la vida terreno-humana como la luz del sol la tierra. Sin embargo, al imponerse la Ilustración con su efecto de que el hombre explica y transforma el mundo, el mundo nos ha superado —y quizá se nos ha subido también a la cabeza— y se nos ha convertido en nuevo cielo.

Esto ha sucedido en el proceso descrito de la secularización, de la mundanización del mundo. Por ella, el mundo del más allá: sobrenatural, divino, que hasta ahora era

considerado como propiamente real y efectivo, ha resultado irreal e ineficaz, ha perdido su fuerza y ya no da vida.

Cada vez hay más hombres que no creen en el cielo, en el infierno y en la vida eterna y, sin embargo, realizan aquí su tarea responsablemente. Tras esta actitud está el traslado de la conciencia del más allá a este lado: por lo que la orientación de la vida de los hombres ha dado un giro de 180 grados. Por este cambio de dirección ha tenido lugar el cambio de prioridades, de hecho una 'revalorización de los valores'.

Hoy parece que se cumple entre nosotros lo que en otro tiempo escribió el joven Hegel: «Fuera de las tentaciones habituales, hay una que ha quedado perfectamente reservada para nuestro tiempo, la de reivindicar como propiedad del hombre, al menos en teoría, los tesoros que en otro tiempo se depositaban en el cielo». En todo caso, el hombre ha comenzado en nuestro tiempo a construir su casa en este mundo desdivinizado y a crear su 'patria' en la tierra.

H. Zahrnt *Dios no puede morir*
DDB Bilbao 1971 36 38

vidual y colectivo. En adelante se niega a contar con un Dios omnipotente y más o menos mágico. Liberado de la tutela de la Iglesia y de la religión, no acepta ya ser guiado por ellas. Corre el riesgo de pensar y de obrar por sí mismo y desea aprovecharse plenamente de su libertad para darse sus propias leyes y sus propios valores. Se encarga totalmente del mundo en que vive. Los fantásticos progresos de las ciencias y de las técnicas le dan medios cada vez más eficaces y adecuados para dominar el mundo, con ellos pretende asumir personalmente el dominio de su universo.

De hecho, si por un lado Copérnico y Galileo hicieron tomar conciencia a los hombres de que su

tierra no era ya el centro del mundo, por otro lado los primeros grandes descubrimientos científicos y técnicos les hicieron saber, en compensación, que su planeta Tierra era sin duda su propio terreno y no ante todo el de Dios.

Luego, poco a poco, del terreno de las ciencias y de las técnicas, esta emancipación se extendió a todos los demás terrenos de la vida humana: la política, la economía, el derecho, el Estado, la cultura, la educación, la medicina, la asistencia, etc.

Las nuevas ideas circulan y los descubrimientos se multiplican: el telegrafo (1684), la máquina de tejer

LA CONTESTACION DE DIOS

(Hoy) concebimos el mundo como una *historia*, es decir, como un devenir, como el lugar sin límites del obrar humano transformador, y concebimos al hombre como una libertad creadora y transformadora de sí misma y del mundo. El hombre, y no Dios, es el productor y el responsable de esta historia. Adquiriendo su autonomía, en su pensamiento y en su acción, el hombre se ha liberado al mismo tiempo de un Dios todopoderoso, del que era servidor y esclavo, de un Dios que venía a suplir las deficiencias de su existencia —el consolador de la condición humana, del sufrimiento y de la muerte— y de los fallos de su conocimiento.

Por eso el hombre de hoy ha comprendido que, si existe un Dios, éste no puede ser el negador de su libertad, ni un Dios disponible y adaptable a las necesidades de los hombres, ni un Dios útil que se usaría precisamente para colmar nuestros fallos y justificar nuestros actos y nuestras empresas... No puede ser más que «otra cosa»: un Dios libre, respetuoso de la libertad y del quehacer del hombre y del mundo, un Dios no útil, un Dios gratuito.

Esta primera contestación se reforzó más aún por la percepción de que ese Dios omnipotente estaba demasiado ligado a un cierto estado del mundo y de la sociedad. Se

percibió efectivamente la función que ejercía ese Dios como garantía de un orden establecido, fuertemente conservador, tanto en el mundo como en la Iglesia.

No faltan los ejemplos del papel que jugó esta imagen de Dios en la conservación del orden de las cosas en el que se privilegian las nociones de orden y de jerarquía, al mismo tiempo que las disparidades sociales se ven notablemente ocultadas o justificadas.

Esta contestación de la función social ejercida por esta imagen de Dios llevó a hacer increíble a ese Dios. Si hay un Dios, si Dios es Dios, ha de ser un Dios distinto: un Dios inútil y gratuito, como decíamos. Y hay que añadir: un Dios que no pueda captar el pensamiento, un Dios no manipulable por el hombre, un Dios que no sea el aval de las dominaciones y de las opresiones del hombre por el hombre, sino un Dios libre para unos hombres libres que construyen su historia.

Estas son algunas de las exigencias para hablar de Dios en nuestra cultura. No podemos soslayarlas; son un punto de partida obligado de la cuestión de Dios hoy.

La question de Dieu, Cahiers de la Tourette, série verte n. 10, 6-7.

(1735), la máquina de vapor (1764), el gas de iluminación (1786), primera ascensión en globo... Los 35 volúmenes de la *Enciclopedia* que aparecen de 1751 a 1772 se proponen precisamente hacer el inventario de los conocimientos del hombre: progresos científicos, artes mecánicas, máquinas maravillosas que se inventan..., así como agrupar en un esfuerzo común a todos aquellos que se empeñan en nombre de la razón en sacudir el yugo del prejuicio y de la autoridad ³.

Embriagado por sus triunfos científicos y técnicos, el hombre acaba rechazando a Dios: ¡Dios ha muerto! En adelante, el hombre se siente perfectamente capaz de manejar su mundo. Por eso, en un movimiento gigantesco, irá eliminando progresivamente a Dios para ocupar su sitio. Se convierte en «dueño y poseedor de la naturaleza» (Descartes), y con ello Dios deja prácticamente de formar parte de sus preocupaciones habituales, aunque a veces se le ocurra referirse a él, como dice Sartre, «en los momentos-punta». Pero en lo esencial, ¡Dios está bien muerto! En adelante, es el hombre el que crea su propia historia.

³ E. Germain, *En quel Dieu croyons-nous?* DDB-Bellarmin, Paris 1975, 15.

2. Consecuencias de este fenómeno de la secularización

a) *En este deseo de autonomía se arraigan a la vez el ateísmo moderno...*

A esta voluntad de liberación del hombre corresponden las principales reivindicaciones del ateísmo moderno que giran esencialmente en torno a tres polos que volveremos a encontrar a continuación:

– reivindicaciones en nombre de la ciencia: las ciencias pueden explicarlo todo; Dios es una hipótesis tan engorrosa como inútil;

– reivindicaciones en nombre del hombre y de su libertad: si Dios existe, lo sabe todo, lo ha previsto todo, y el hombre no es en el fondo más que una marioneta en sus manos;

– reivindicaciones ante el escándalo del mal y del sufrimiento: si Dios existe, ¿por qué existen el mal y el sufrimiento, siendo así que Dios ha de ser infinitamente bueno?

b) *... y una nueva concepción más satisfactoria de Dios*

Pero si este poderoso movimiento de secularización favoreció indiscutiblemente el desarrollo del ateísmo moderno, tuvo igualmente el mérito inmenso de llevar a los filósofos cristianos y a los teólogos a precisar y a reajustar su discurso sobre Dios dentro del marco de la modernidad. En este sentido, lejos de conducir al ateísmo, la secularización ha representado un papel purificador esencial para el creyente de nuestros días.

Le ha permitido en concreto tomar conciencia de que el Dios de la revelación cristiana no tenía nada que ver con la concepción transmitida tan frecuentemente de un Dios soberano absoluto y dueño omnipotente de un mundo totalmente sometido a él y en el que los hombres no tenían ningún margen de libertad.

Esta imagen errónea de Dios ha sido criticada justamente por los pensadores cristianos modernos, que han subrayado la importancia esencial de la

libertad, de la responsabilidad y de la autonomía del hombre, importancia subrayada igualmente con energía por el concilio Vaticano II:

Nuestros contemporáneos estiman grandemente esta libertad y la buscan con ardor. Y tienen razón... La dignidad del hombre exige de él que actúe según una opción consciente y libre ⁴.

En realidad, lejos de ser el sepulturero de la libertad humana, Dios es por el contrario su fundamento y su garantía.

Este fenómeno de la secularización es, por tanto, muy complejo: se muestra al mismo tiempo como

⁴ Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 17.

EL PAPEL PURIFICADOR DEL ATEISMO

Incluso el ateísmo moderno... desempeña el papel de un movimiento purificador para la teología. ¡Cuántas cosas hemos considerado como Dios! ¿Qué no hemos vendido como Dios? ¿Qué no hemos dicho y hecho en el nombre de Dios? ¿Cuántas veces hemos transformado a Dios según nuestra imagen! Semejante idolatría nos está prohibida para el futuro. El resultado positivo del ateísmo moderno consiste en una purificación poderosa de la cristiandad, junto con su teología, en el alejamiento de toda clase de idolatría.

El cristiano francés Jean Lacroix lo expresó así una vez: «Yo estoy muy agradecido a mis amigos ateos, porque ellos me han enseñado a no engañar...»¹. Por eso, ante el ateísmo hemos de valorar su efecto positivo, purificador y profundizador para la fe en Dios.

H. Zahrnt, *Dios no puede morir*, 62.

¹ J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*. Casterman, Paris 1970, 65.

fuerza de ateísmo... y como fuerza de reflexión y de profundización de su fe en Dios para el creyente.

Mirando las cosas más de cerca, se comprueba que la secularización no representa ni mucho menos un fenómeno simple. Ofrece incluso un doble rostro: uno negativo, el rechazo del dominio religioso; el otro positivo, el acceso del hombre a su autonomía. Negativamente, significa la marginación de la religión. El mundo moderno se ha ido estructurando progresivamente según unos valores que, aunque proceden del mundo cristiano, se han desgajado del árbol... Pero este fenómeno se presta también a una lectura positiva. Significa entonces que el hombre llegado a la edad adulta es responsable de su mundo. Lo mismo que los demás, tampoco el cristiano tiene confidencias particulares de Dios. También él debe asumir con toda libertad sus responsabilidades, con los riesgos inherentes a toda opción... Sensibles al principio ante la amenaza de la secularización, identificada con la des-cristianización, los cristianos han acabado reconociendo en ella una tendencia legítima ⁵.

Por eso hay que distinguir cuidadosamente dos actitudes en lo que respecta a la secularización: el secularismo y la secularidad ⁶.

⁵ M. Neusch, *Aujourd'hui Dieu*, 17-18.

⁶ Sobre esta distinción, véase el artículo de F. Rodé, *Secularización y secularismo*, en P. Poupard, *Diccionario de las religiones*, 1.635-1.637.

El secularismo designa el movimiento de autonomía del hombre que se efectúa contra Dios y que conduce por tanto al ateísmo.

La secularidad designa por el contrario, para el creyente, la convicción de que puede vivir su propia vida de hombre con toda libertad, aun afirmando la existencia de Dios y su presencia en el mundo, una presencia muy real, pero muy discreta e infinitamente respetuosa de la libertad del hombre ⁷.

Estas serán las principales ideas que van a constituir el fundamento de nuestra reflexión y que desarrollaremos a continuación, mostrando cómo permiten simultáneamente responder a las objeciones de los filósofos ateos y pensar a Dios dentro del marco que es el nuestro actualmente, el de la modernidad.

Secularización y secularismo, en P. Poupard, *Diccionario de las religiones*, 1.635-1.637.

⁷ Aun subrayando que es absolutamente necesario para el creyente tener en cuenta esta «secularidad positiva del mundo», C. Geffré (*El cristianismo ante el riesgo de la interpretación*. Cristiandad, Madrid 1984, 332) indica justamente que esta perspectiva puede verse peligrosamente falseada si sirve para secularizarlo a bajo precio ofreciéndole una excusa para ocultar las cuestiones tan difíciles e importantes que le plantea el ateísmo (cf. *Ibid.*, c. XI: «La función ideológica de la secularización», 229-251).

II

LA CIENCIA, ¿UN CAMINO HACIA DIOS?

«En adelante, la ciencia,
a veces más que la filosofía,
y quizá más que la religión,
tendrá el privilegio de obligar
a la humanidad entera
a plantearse colectivamente
la cuestión de su ser y de su destino».

J. Lacroix, *Le sens de l'athéisme moderne*.
Casterman, Paris 1970, 17.

«La ingenua pretensión positivista del siglo XIX
ha sido abandonada para siempre...
El espíritu humano no está ya seguro
más que de una cosa cierta:
su incertidumbre».

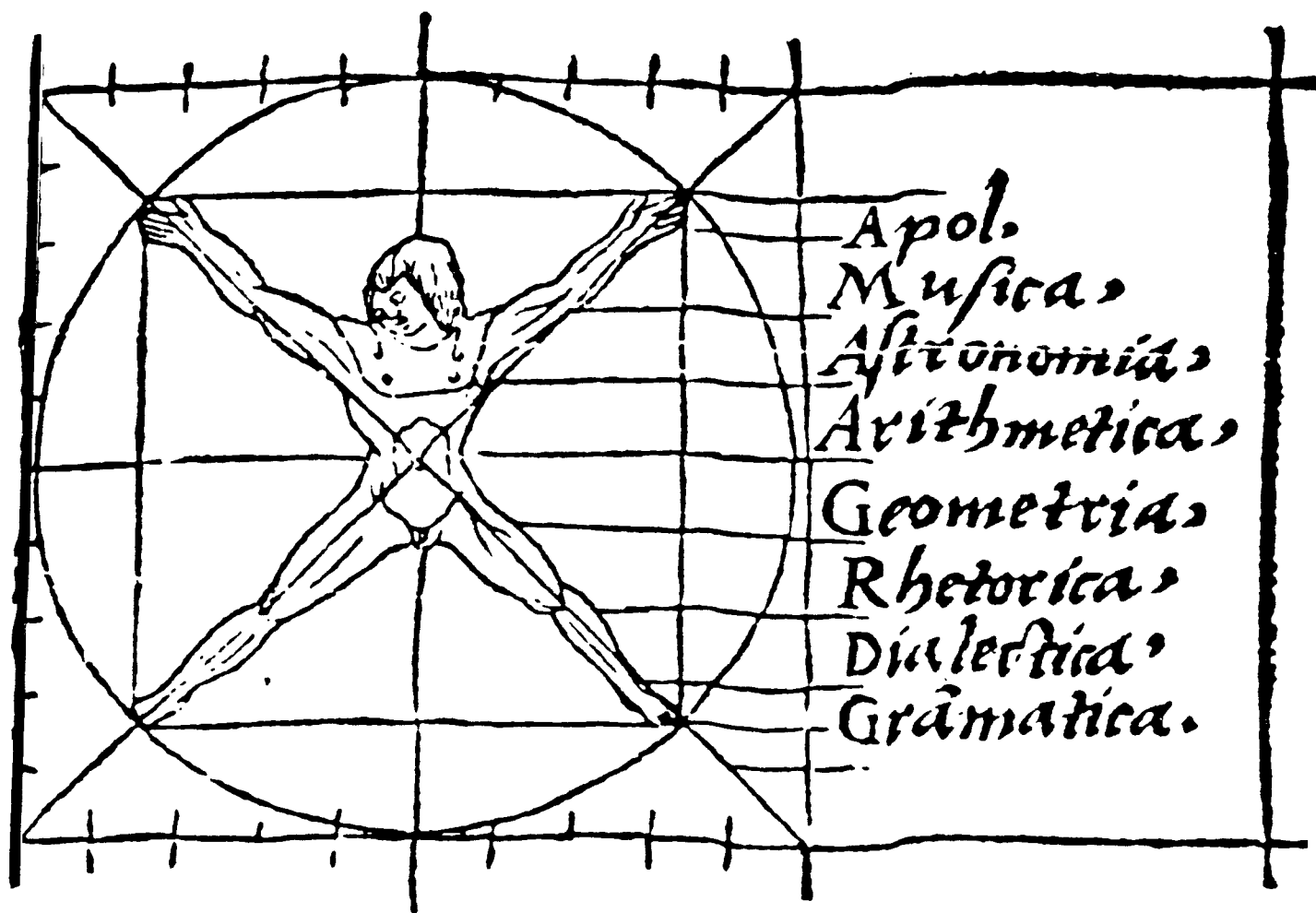
J. Millet, *L'existence de Dieu*, en *Dieu*. Beauchesne
(col. «Philosophie» n. 10). Paris 1985, 58-59.

Un grave conflicto iba a contribuir de forma decisiva a la aparición del ateísmo moderno... y a una revisión muy importante –y provechosa– de la concepción de Dios por parte de los filósofos creyentes y de los teólogos: el conflicto entre la teología y las ciencias de la naturaleza.

Debido a la actitud mucho tiempo negativa y estéril de la Iglesia frente a los descubrimientos científicos, se produjo una ruptura catastrófica entre ella y el mundo moderno. Una ruptura tal que, en este «combate» entre la ciencia y la religión, se pudo creer por un momento que la primera iba a aplastar definitivamente a la segunda y a eliminar totalmente a Dios de nuestra cultura contemporánea (capítulo 4). No fue éste finalmente el caso, ya que por ambos lados se llegó a tomar conciencia, concretamente como consecuencia del doloroso «caso Galileo» y del problema de la evolución, de que las cosas eran mucho más complejas de lo que

se había creído en el momento en que el positivismo triunfante atacaba violentamente a una Iglesia fijada en su conservadurismo y en su desconfianza. En efecto, se fue viendo progresivamente que no sólo la ciencia no está en contradicción con la afirmación del Dios de la revelación cristiana, sino que podía incluso conducir hasta él (capítulo 5).

Finalmente, los prodigiosos descubrimientos científicos modernos, haciéndonos descubrir cada vez más la complejidad propiamente inimaginable de nuestro universo, no pueden menos de replantear el problema de la creación del mundo: nuestro universo ¿se basta a sí mismo o es el fruto del acto creador de Dios? De este modo nos llevan a replantear de nuevo la cuestión del significado y del «porqué» de la existencia misma de este universo y de nuestra propia existencia, y por tanto a replantear en definitiva la cuestión de Dios (capítulo 6).



«El hombre es la medida de todas las cosas» (Protágoras).

4

Dios frente a la ciencia

Durante casi dos milenios, en el occidente cristiano, basándose en la fe de las afirmaciones bíblicas, se creyó que el universo había sido creado en siete días y que esta creación había tenido lugar unos cuatro mil años antes de Cristo.

La cronología tradicional que se refería concretamente a las fechas de la creación y del diluvio, cronología recogida entre otros por Bossuet en su *Discurso sobre la historia universal*, era la que se daba corrientemente en los cursos de historia sagrada y en los catecismos de la primera mitad de nuestro siglo XX. Así, en un manual muy difundido, *L'Année préparatoire d'histoire sainte* de T. Bénard, en su 102.^a edición de 1930, se puede leer que la creación del mundo data concretamente del año 4963 antes de Jesucristo, y el diluvio del año 3308, igualmente antes de Cristo (!).

Pues bien, hoy los astrofísicos calculan en unos 15.000 millones de años la edad de nuestro universo y son casi capaces de reconstruir las etapas principales de esta historia desde el *big-bang* inicial, que suele considerarse como el «comienzo» del mundo. Se ha pasado del fixismo al transformismo, de un mundo cerrado y estable a un universo en expansión y en constante evolución ¹.

¹ Véase sobre este punto el libro tan interesante de C. Montecat, L. Plateaux y P. Roux, *Para leer la creación en la evolución*. Verbo Divino, Estella 1985. Puede consultarse igualmente el li-

Existe pues una gran distancia entre estos descubrimientos prodigiosos y los dos relatos bíblicos de la creación del mundo, que nos muestran por ejemplo a Dios modelando la tierra, lo mismo que un alfarero modela la arcilla, u operando a Adán para quitarle una costilla con la que formar a Eva.

Desgraciadamente, por mucho tiempo se ha querido tomar estas imágenes, por otra parte tan ricas de significado en otro nivel, por verdades científicas..., cosa que no eran en absoluto, como veremos. Este desgraciado error ha contribuido a desarrollar en la mentalidad de muchos no creyentes –y de algunos creyentes que se sintieron de pronto incómodos con su fe– la convicción de que era imposible adherirse al mismo tiempo a lo que afirmaba la ciencia y a lo que decía la Biblia. Y por tanto, que no se podía creer al mismo tiempo en la ciencia y en Dios.

Ahí es donde se arraigan las violentas controversias pasadas sobre las relaciones entre la ciencia y la fe... y el ateísmo de muchos. No es nuevo este debate, pero sigue siendo actual. Y lo es mucho más hoy, cuando vivimos en un mundo en el que la

brito tan sencillo, pero tan sugestivo, de J. Carles, *La Découverte de l'univers*. Cerf, Paris 1988. El autor muestra cómo, debido a los descubrimientos científicos, la imagen que se han hecho los hombres del universo se ha modificado sin cesar desde la antigüedad hasta hoy. Sobre el fixismo (o creacionismo) y el transformismo, véase más adelante el recuadro de la p. 48.

UN UNIVERSO EN CONSTANTE EVOLUCION

El *big-bang* sería la explosión que habría tenido lugar hace unos quince mil millones de años, del primer núcleo de materia de una densidad inimaginable del que provendría todo el universo, que, a partir de entonces, está en constante expansión.

Las galaxias que lo componen –unos quinientos millones, que comprende cada una unos cien mil millones de estrellas– se alejan efectivamente unas de otras a velocidad vertiginosa. La mayor parte de los sabios, sean cuales fueren sus opiniones filosóficas o religiosas, están ahora casi plenamente de acuerdo en reconocer que esta teoría es hoy la más probable..., pero dejando la puerta abierta a otros descubrimientos que podrían confirmarla... o debilitarla.

A comienzos de siglo, la observación del movimiento de las galaxias proyectó la dimensión histórica al conjunto del universo. Todas las galaxias se alejan unas de otras en un movimiento de expansión a escala cósmica. De ahí nació la idea de un comienzo del universo. Salido de una fulgurante explosión, hace unos quince mil millones de años, prosigue desde entonces su dilatación y su enfriamiento. La imagen de una *materia histórica* se impone actualmente en todas partes. Lo mismo que los seres vivos, las estrellas nacen, viven y mueren, aun cuando su vida se cifre en millones y millones de años. Las galaxias tienen una juventud, una edad madura y una vejez.

La historia del cosmos es la historia de la materia que se despierta. El universo nace en una gran desnudez. No

existe al principio más que un conjunto de partículas simples y sin estructura. Como las bolas sobre el tapiz verde de un billar, se contentan con ir errantes y chocar entre sí. Luego, por etapas sucesivas, esas partículas se combinan y se asocian. Las arquitecturas se elaboran. La materia se hace compleja y «performante», es decir, capaz de actividades específicas...

¿Adónde lleva este camino? La física nuclear nos permite comprender la evolución nuclear: cómo, a partir de las partículas elementales salidas de la explosión inicial, se formaron los núcleos atómicos en el corazón de las estrellas... Los notables progresos de la radioastronomía y de la biología molecular nos permiten trazar las grandes etapas de la evolución química entre las estrellas y en los planetas primitivos. Y finalmente, siguiendo los pasos de Darwin, veremos alzarse ante nosotros el gran árbol de los seres vivos de nuestro planeta: la evolución biológica nos lleva desde las bacterias hasta la aparición de la inteligencia humana. El camino de la complejidad ¿se detiene en el ser humano? No tenemos razón alguna para afirmarlo. El corazón del mundo sigue latiendo a su ritmo. El «sentido» está en marcha. Puede ser que ya se hayan franqueado otras etapas en otros planetas. ¿Qué inauditas maravillas prepara en cada uno de nosotros la gestación cósmica? El hombre ha nacido del primate. ¿Quién nacerá del hombre?

H. Reeves, *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique.*
Seuil, Paris 1981, 16-18.

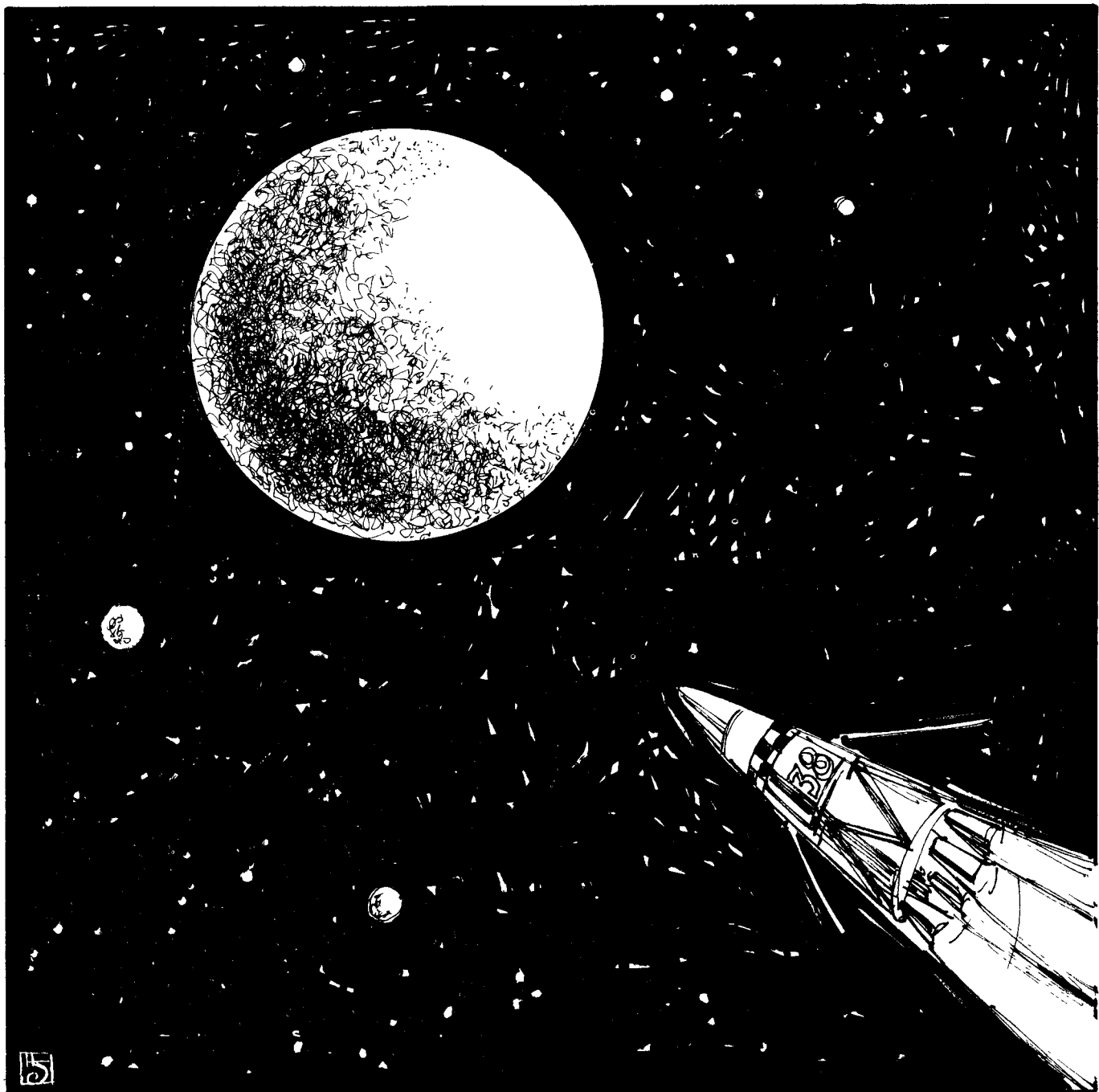
ciencia y la técnica van tomando un lugar cada vez más importante.

1. Un conflicto relativamente reciente

En contra de lo que muchas veces se cree, la Iglesia no siempre estuvo sistemáticamente en contra del progreso científico. Durante mucho tiempo,

la Iglesia, si no siempre favoreció, al menos permitió el progreso científico y el desarrollo de la técnica eliminando a las divinidades que se consideraban rectoras del universo, y esto en continuidad con la Biblia que lo había «desacralizado».

Los relatos del Génesis desacralizan el universo. Los astros y los animales no reciben ya veneración. Desdivinizados, ¿por qué no iban a ser objetos de estudio? Además, ¿acaso no asigna el Génesis al hom-



bre, como funcion primordial, la explotacion de toda la tierra? Por eso, es posible ver en los primeros relatos biblicos la incitacion a una explotacion racional del universo ²

Globalmente, una actitud bastante positiva de la Iglesia en este terreno habia permitido a los sabios desarrollar progresivamente un tipo de conocimiento relativamente riguroso de la realidad. Y esto sucedio igualmente –hemos de recordarlo– siguiendo a los filosofos griegos, como Aristoteles, que buscaban comprender el universo de una manera racional.

Desde este punto de vista, se puede afirmar que durante mucho tiempo, a pesar de algunos bloqueos que se debian tanto a factores culturales como estrictamente religiosos, la Iglesia ayudo mas bien a las ciencias a constituirse como tales y a adquirir su independencia, al menos antes de la epoca moderna en la que se vio aparecer los violentos conflictos a los que acabamos de aludir entre la Iglesia y los cientificos, por el hecho de que los descubrimientos de estos ultimos parecian eliminar a Dios.

En una primera fase fue bastante generalizada la conviccion de la compatibilidad de la fe y el saber. Cabe considerar como representativa de este intento de nueva sintesis entre fe y saber la obra de G. W. Leibniz (1646-1716), uno de los ultimos sabios universales. Pero a medida que las ciencias descubrian las leyes de la naturaleza, fueron expulsando a Dios del universo. Solo le necesitaban como explicacion marginal y para llenar las lagunas del conocimiento humano ³

En efecto, la ciencia daba la impresion de poder explicarlo todo de una manera precisa, rigurosa y satisfactoria para la razon, mientras que la Biblia, concretamente en los problemas relativos al universo y al problema de su origen, parecia ser solamente una ingenua coleccion de leyendas arcaicas. Se creyo entonces que era imposible admitir a la vez los descubrimientos cientificos y creer en Dios. La oposicion se iba haciendo absoluta, y la situacion de

Dios resultaba entonces singularmente comprometida, dado que parecia evidente que la mentalidad cientifica era incompatible con la mentalidad religiosa del creyente.

2. El positivismo

El cientismo, o positivismo, fue la forma mas elaborada de este ateismo cientifico. Auguste Comte, que contribuyo ampliamente a desarrollar este movimiento positivista en el siglo XIX, y Jacques Monod, que lo ha ilustrado recientemente, son sin duda los dos representantes mas conocidos y mas tipicos del positivismo.

a) Auguste Comte

Ante los progresos fantasticos de las ciencias, Comte llego a pensar que serian suficientes para explicarlo todo, y que por tanto resultaba inutil apelar a Dios o a las fuerzas sobrenaturales para comprender el mundo que nos rodea y comprendernos a nosotros mismos.

Por eso, segun el, hay que renunciar decididamente a toda explicacion religiosa o metafisica ⁴, explicaciones perfectamente imaginarias y totalmente desnudas de interes por apelar a unos elementos no verificables cientificamente. Hay que atenerse exclusivamente a los hechos conocidos por la observacion y la experiencia concretas, es decir, por las ciencias. En esta perspectiva, Dios y la religion resultan inutil y hasta perjudiciales en la medida en que ponen trabas al progreso cientifico y frenan el desarrollo del hombre.

Este es el fundamento de la filosofia «positivista», indicando perfectamente este ultimo termino ⁵, segun Auguste Comte, que la filosofia en la epoca moderna no puede interesarse mas que por la realidad tal como se ofrece a la mirada cientifica. La verdad, sea la que sea, no puede venir mas que de la ciencia y exclusivamente de ella.

² K. Ricard *Biologie et discours theologique* en *La creation* Catechese 106 (enero 1987) 66

³ W. Kasper *El Dios de Jesucristo*, Sigueme, Salamanca 1985 36

⁴ El termino «metafisico» designa en filosofia el estudio de las realidades que superan el marco de la experiencia sensible concreta como es el problema de Dios.

⁵ Positivo = evidente, seguro, demostrado, cierto, concreto.

¿QUE ES EL POSITIVISMO?

Bajo este nombre (de positivismo) se sitúan un conjunto de tesis que se relacionan con las doctrinas de Auguste Comte, para el que solo el conocimiento de los hechos es fecundo.. Para el positivista, hay que atenerse a los hechos perceptibles por los sentidos y rechazar como carente de valor todo conocimiento que tenga otro origen. Por eso el positivismo rechaza... la idea de Dios.

J-F Catalan y J-M Moretti
La Foi devant la science 27-28

b) Jacques Monod

A. Comte afirmaba esto en el siglo XIX. En el siglo XX, estas posiciones volvió a asumirlas un brillante bioquímico francés, Jacques Monod.

En la misma perspectiva que Comte, Monod⁶ rechaza de una forma absoluta toda idea de Dios. Según él, la religión cristiana (como todas las demás religiones) induce necesariamente al hombre al error. Esos intentos arcaicos de explicación no son más que ilusiones peligrosas, monstruosas mentiras que felizmente van siendo poco a poco arrinconadas por la ciencia moderna, que debe ha-

⁶ Jacques Monod (1910-1976) era profesor en el College de France. En 1965 recibió el premio Nobel de bioquímica con Andre Lwoff y François Jacob. Para el tema que aquí nos interesa, en este capítulo y en lo que diremos mas adelante sobre su rechazo de la idea de creación, el libro mas interesante de Monod es *El azar y la necesidad. Ensayo sobre el fenomeno natural de la biología moderna*. Barral, Barcelona 1977. Este librito, muy interesante, es bastante difícil de leer. Para una reflexión sobre los difíciles problemas suscitados por Monod, vease M. Barthelemy-Madaule, *L'ideologie du hasard et de la Necessite*. Seuil, Paris 1972.

En la misma perspectiva de Monod, no podemos olvidar a su discípulo J-P Changeux, neurobiologo y profesor en el College de France, ha recogido mas o menos sus mismas tesis en una obra difícil que no ha tenido mucho éxito, *L'Homme neuronal*. Fayard, Paris 1983 (puede consultarse sobre el el artículo de K. Ricard, *Quand l'esprit se fait matiere. Sur «L'homme neuronal» de J-P Changeux*. Etudes 362/6 (junio 1985) 791-800).

cer todo lo posible por eliminar «la mezcla repugnante de religiosidad judeo-cristiana»⁷ que está siempre en la base de nuestra civilización moderna.

Esta pretendida verdad no es más que el producto de la imaginación delirante de unos hombres que intentan desesperadamente aplacar sus angustias y sus miedos ante la muerte, apelando a un poder sobrenatural: Dios. Pero esto es puramente quimérico. Dios no existe, y el hombre no es más que un puro producto de la materia y del azar (véase más adelante, p. 56). Lo mismo que Comte, Monod rechaza categóricamente toda perspectiva religiosa o metafísica y condena sin reservas todo intento por encontrar una verdad cualquiera fuera de un marco rigurosamente materialista y positivista.

3. La objetividad científica y el problema de Dios

Desde un punto de vista estrictamente científico, Comte y Monod tienen razón en exigir una objetividad total y en rechazar, en el terreno de la investigación científica, todo parasitismo de cuestiones metafísicas y/o religiosas. Igualmente tienen razón en negarse a ver en Dios al eventual «tapaaugujeros» de nuestras ignorancias. No podemos menos de estar totalmente de acuerdo con ellos en este punto. Se trata de una necesidad absoluta. El sabio no debe jamás hacer que intervengan sus opciones filosóficas, sean las que sean, en su trabajo específicamente científico. No tiene por qué ser entonces creyente o ateo; debe ser exclusivamente... científico⁸.

Pero, a diferencia de ciertos positivistas contemporáneos como François Jacob o Claude Lévi-Strauss, que se niegan efectivamente a mezclar los problemas científicos con los problemas metafísicos, se les puede reprochar a Comte y a Monod el no haber respetado totalmente ellos mismos este principio al presentar como verdades científicas ciertas afirmaciones de tipo metafísico.

En efecto, cuando afirman, a partir de los resul-

⁷ J. Monod, *El azar y la necesidad*, 184.

⁸ Vease mas adelante, p. 50

FRANÇOIS JACOB: DIOS ES CUESTION DE GUSTOS

Premio Nobel de bioquímica en 1965 con Jacques Monod y Lwoff François Jacob hace tabla rasa de toda preocupación metafísica Solo le preocupa la investigación científica A sus ojos, la opción en favor o en contra de Dios es exclusivamente asunto de apreciaciones subjetivas y afectivas

(Para) el hombre de ciencia que practica su ciencia no se plantea la cuestión de la existencia de Dios No es nunca la búsqueda de una prueba de la existencia de Dios o de su no-existencia lo que guía su razonamiento o su mano Yo creo que en la práctica de la ciencia, este problema está totalmente superado Pero, al margen de esto, en algo que no le corresponde a la práctica de la ciencia, esto se convierte para mí puramente en una cuestión de gustos Por eso puede haber hombres de ciencia creyentes y no creyentes, a unos les gusta, a otros no, unos tienen necesidad de Dios para vivir, otros no

Hay hombres de ciencia perfectamente respetables, excelentes hombres de ciencia, que creen en la existencia de Dios Pero, una vez más, esto no tiene nada que ver con la ciencia, es otro terreno

F Jacob en C Chabanis
Dieu existe t il? Non repondent 62-64

CLAUDE LÉVI-STRAUSS: SOLO IMPORTA LA INVESTIGACION CIENTIFICA

Antropólogo de tendencia estructuralista (cf más adelante, p 74), Claude Lévi-Strauss, aunque admite de buena gana que las ciencias no pueden probar que Dios no exista (cf más adelante, p 51-52), afirma que este es un problema que no le atane A él solo le importa la investigación científica

(La cuestión de Dios) es una cuestión que yo no me planteo, que nunca me he planteado, por muy lejos que me remonte en mis recuerdos de la infancia Para mí no ha existido nunca ese problema Siempre he tenido el sentimiento, al discutir con los creyentes, que la diferencia fundamental entre ellos y yo está en que plantean unos problemas que yo no me planteo (Me niego a) poner las pretensiones filosóficas por encima de las pretensiones científicas Al contrario, me parece que las pretensiones científicas tienen la prioridad, y que la metafísica, de la que no podemos prescindir por completo, tiene que quedar arrinconada en el rincón más modesto de los sueños íntimos Si me preguntáis cuál es el sentido de la existencia, os responderé que la existencia no tiene estrictamente ningún sentido

C Lévi Strauss *Ibid* 72-79 81-84

tados de sus trabajos científicos⁹, que hay que rechazar la hipótesis Dios, o cuando Monod dice que el mundo es fruto solamente del azar, dan una *interpretación metafísica* a los resultados de sus trabajos

⁹ Es esencial para evitar toda ambigüedad observar bien que no se trata ni mucho menos de poner aquí en discusión los resultados estrictamente científicos de sus trabajos y de sus investigaciones Si su validez queda establecida esos resultados serán reconocidos por todos los sabios sean cuales fueren sus convicciones filosóficas o religiosas La discusión recae exclusivamente sobre las conclusiones filosóficas que sacan de ahí

científicos y toman posición en una cuestión filosófica Tienen perfectamente derecho a hacerlo así, pero con la condición de que reconozcan que se trata de afirmaciones de tipo filosófico, y hasta más específicamente metafísico, y no de verdades científicas

Esta distinción entre los hechos establecidos científicamente y las conclusiones filosóficas que se pueden sacar de ellos es aquí capital Por las razones que veremos detalladamente en el siguiente capítulo, parece ser efectivamente que la ciencia, aunque aporta elementos esenciales para la reflexión,

es neutra en lo que se refiere al problema de Dios: no puede probar su existencia ni su no-existencia.

Pero esta neutralidad no significa, a nuestro juicio, que la opción por Dios o contra Dios sea únicamente una cuestión de gusto, como afirma F. Jacob o deja entender Lévi-Strauss. Al contrario, por razones que ya hemos indicado ¹⁰, pensamos que el cre-

¹⁰ Cf. más arriba, 13-15.

yente o el filósofo teísta no puede dispensarse de una reflexión rigurosa, en este caso a partir de los resultados de los descubrimientos científicos, si quiere llegar realmente a una toma de posición que no sea subjetiva ni frágil, sino fundada en razón, y como tal sólida, por basarse en un conocimiento tan preciso y tan objetivo como sea posible de la realidad. Esta exigencia de racionalidad nos parece esencial, y éste será el objeto de los capítulos siguientes.



5

La ciencia y Dios: nuevas perspectivas

No será inútil volver rápidamente sobre los dos conflictos entre la ciencia y la fe que explotaron primero en el siglo XVI, cuando Galileo afirmó que la tierra no era el centro del universo, sino que giraba alrededor del sol, y luego en el siglo XIX, cuando Darwin afirmó por su parte que todas las especies vivas del universo, incluido el hombre, eran fruto de la evolución natural.

1. El «caso» Galileo

En 1543, un astrónomo polaco, Copernico, publicó un libro titulado *Revolución de las órbitas celestiales*, en el que demostraba el doble movimiento de los planetas sobre ellos mismos y alrededor del sol. Según él, no era por tanto la tierra la que estaba en el centro del universo, como se creía hasta entonces (geocentrismo), sino el sol. Esta teoría heliocéntrica¹, establecida algo más tarde sobre bases científicas todavía más precisas por otro astrónomo alemán, Kepler, suscitó entonces pocas reacciones.

Al contrario, en 1600, un religioso italiano, Gior-

dano Bruno, fue condenado y quemado públicamente como hereje por haber sostenido estas mismas tesis y haber sacado de ellas conclusiones filosóficas y teológicas que fueron juzgadas como erróneas por la Iglesia, a saber, concretamente que el universo era infinito².

² Afirmaba además que este universo infinito coincidía con Dios. Estas declaraciones de tipo panteísta (cf. más adelante, p. 59, nota 2) pesaron mucho sin duda en su proceso de condena (cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 36).

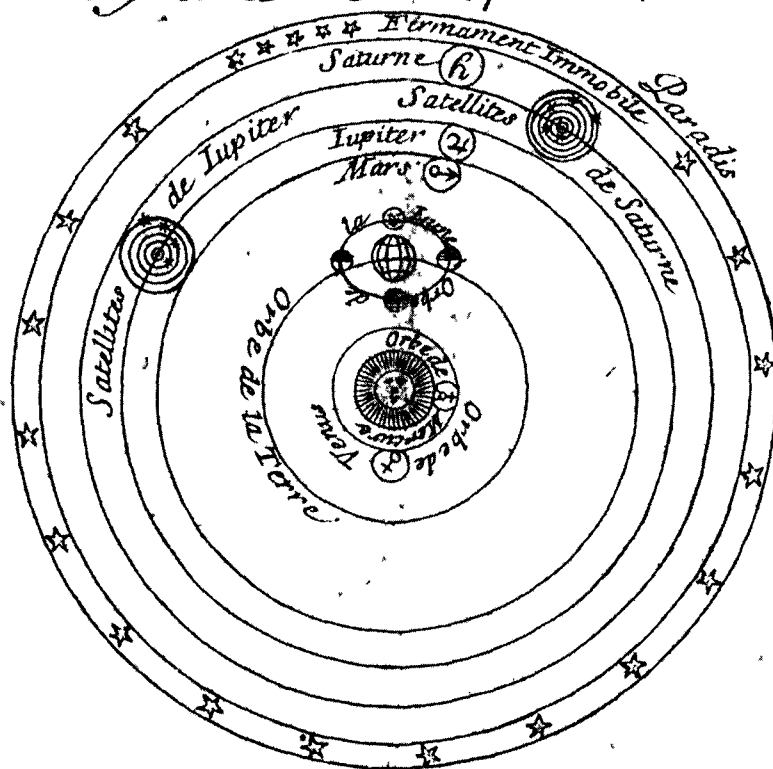
¿POR QUE NO FUE CONDENADO COPERNICO?

Seguramente porque en aquel tiempo se dedicaba a las ciencias mucho menos interés que tres cuartos de siglo más tarde, y sobre todo, al parecer, porque la Iglesia católica no estaba todavía muy preocupada por el protestantismo naciente ni obsesionada por los ataques y las desviaciones doctrinales, como lo estaría en la época de Giordano Bruno y de Galileo.

¹ Geocentrismo, geocéntrico - que gira alrededor de la tierra
Heliocentrismo, heliocéntrico - que gira alrededor del sol

Systeme de Copernic.

19



Copernic Chanoine de Parmie voiant les difficultez — insurmontables que les observations des derniers Siecles rencontroient dans le Systeme de Ptolomée renouvella l'ancienne opinion du mouvement de la Terre et composa un nouveau Systeme.

Le Soleil y est au centre de l'Univers autour du quel il fait tourner d'Orient en Occident toutes les Planettes entre lesquelles il met la Terre qui laisse centre du mouvement de la Lune. on y marque autour de Jupiter et de Saturne leurs Satellites.

Ces Planettes y ont leur mouvement plus ou moins prompt selon leur differente distance du Soleil et se meuvent la plus part sur leur Axe, La Terre en 24. heures — Mars en 23. et Venus en 23. &c.

La Lune n'a qu'un mouvement de Libration ceux de Saturne et de Mercure ne sont pas bien connus.

Sistema de Copernico
La tierra no es
el centro del universo

Finalmente, y es el caso mas conocido, Galileo, un italiano igualmente astrónomo, tras una primera amonestación en 1616, fue condenado el 22 de junio de 1633 por la Iglesia, que lo declaró «sospechoso de herejía por haber creído y sostenido una doctrina falsa y contraria a las Sagradas Escrituras»³, a saber, que la tierra no era el centro del mundo, sino que, como todos los demás planetas, giraba sobre si misma y alrededor del sol. Tras esta condena, Galileo abjuró –al menos oficialmente– de sus errores y se consagró a otros trabajos científicos, dejando cuidadosamente de lado sus investigaciones sobre la estructura del sistema solar.

Este juicio habría tenido solo consecuencias limitadas si la Iglesia hubiera reconocido rápidamente su error. Por desgracia,

resultó una catástrofe, ya que el error no fue reconocido a tiempo y paso a ser un símbolo de la oposición de la Iglesia a la ciencia. Traumatizada por el miedo a cualquier novedad, Roma se aisló obstinadamente en un conservadurismo contumaz y desastroso. Esta desconfianza ante la ciencia, sobre todo la que se atrevía a tocar la imagen tradicional del mundo, creo la impresión de que la Iglesia despreciaba a los sabios y sus trabajos, y que, desde el punto de vista religioso sus investigaciones carecían de todo valor.⁴

Tenemos ya aquí todos los elementos que encontraremos mas tarde con el problema de la evolución en la creación. ¿Por qué fueron condenados G. Bruno y Galileo? Porque sostenían una tesis que parecía estar en contradicción flagrante con lo que afirmaba la Biblia al decir que la tierra es el centro del mundo⁵, y porque sus ideas parecían negar además

³ Extracto del juicio de Galileo citado por F. Russo *Sur l'affaire Galilée* Etudes (junio 1980) 745

Sobre el «caso Galileo» relativamente complejo puede consultarse además de este artículo de Russo (p. 743-752) la breve pero excelente síntesis de J. Carles *La Découverte de l'univers* 39-47 y el librito muy interesante de J. P. Lonchamp *L'affaire Galilée* Cerf Paris 1988

⁴ H. Verbist *Les grandes controverses de l'Eglise contemporaine de 1789 a nos jours* Marabout Université Paris 1971 119

⁵ Por esta misma razón la Iglesia se atenia siempre a la teoría de Tolomeo, celebre astrónomo del siglo II p. C. autor de un sistema del universo estrictamente geocéntrico

la realidad, dado que el sol parece efectivamente girar alrededor de la tierra.⁶

Los teólogos, al ver en las afirmaciones heliocéntricas una amenaza muy grave para la fe, rechazaron los descubrimientos científicos de Copérnico y de Galileo, engañándose ellos mismos al imaginar que iba contra la fe algo que realmente no tenía nada que ver con ella, pues, como pronto veremos, el mensaje de la Biblia no es ni mucho menos de orden científico. La Iglesia reconoció posteriormente –demasiado tarde– el acierto de las teorías heliocéntricas, que por otra parte se verán a su vez superadas cuando se descubra que el sol no es más que una estrella muy pequeña en el seno de una gigantesca galaxia compuesta de millones y millones de estrellas frecuentemente mayores que el, sin que nuestra misma galaxia este en el centro de los quinientos millones (al menos) de galaxias dispersas por el espacio.

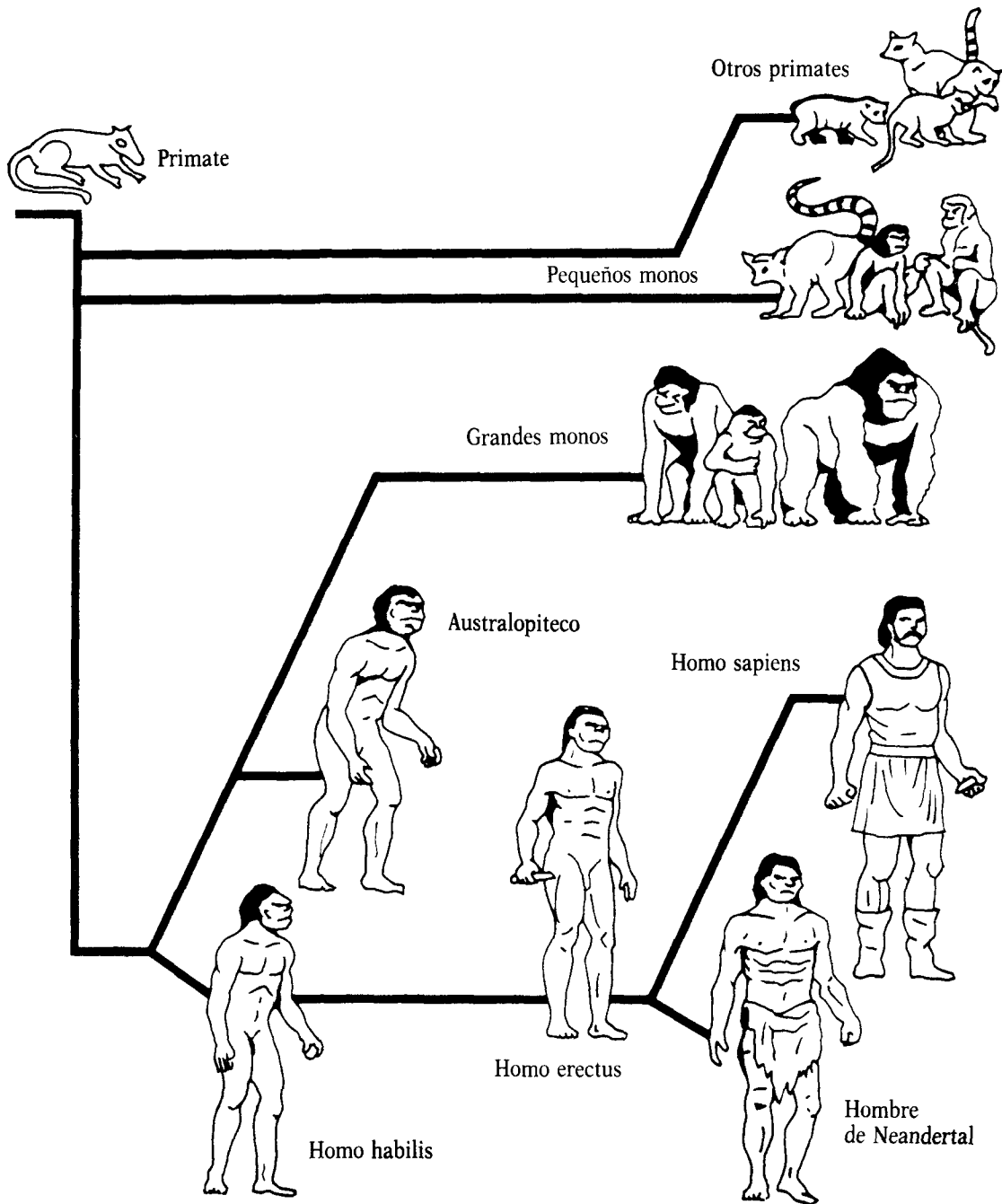
2. La controversia a propósito de la evolución

Este mismo error, afortunadamente rectificado mas rápidamente, se produjo a propósito de la teoría, hoy bien establecida, de la evolución en la creación.

Las primeras hipótesis transformistas nacieron a finales del siglo XVIII. Durante todo el siglo XIX, concretamente con Darwin, los descubrimientos científicos las precisaron confirmando las espléndidamente. Pues bien, el 30 de junio de 1909, la Iglesia afirmó oficialmente que el sentido literal de los tres primeros capítulos del Génesis en la Biblia –donde se encuentran sobre todo los relatos de la creación– no podían ponerse en duda. Por un decreto de la Comisión bíblica, se condenaba por tanto el transformismo y se imponía el más riguroso fixismo.

La Iglesia condenaba esta teoría porque, también en este caso, le parecía estar en contradicción

⁶ Es verdad que el sol parece girar alrededor de la tierra. Esto resulta tan engañoso que según un sondeo del IFOP realizado en 1981 el 38% de los franceses seguían creyendo en dicha fecha que era el sol el que daba vueltas alrededor de la tierra.



con la enseñanza de la Biblia, que afirmaba que el mundo había sido creado en siete días y que Dios había creado especialmente al primer hombre, Adán, del que descenderían todos los demás hombres

Tras esta condenación, durante algún tiempo los sabios creyentes y los teólogos intentaron hacer que coincidieran la Biblia y los descubrimientos científicos, intentando, por ejemplo, hacer que las diferentes eras geológicas correspondieran a los siete días de la creación de la Biblia. De esta forma practicaban un concordismo que no era sino un intento desesperado e ingenuo, destinado evidentemente al fracaso

Finalmente, siempre «obligada y a la fuerza», la Iglesia, en 1943 (Pío XII encíclica *Divino afflante Spiritu*) reconoció indirectamente la validez de los descubrimientos científicos relativos a la evolución, admitiendo la existencia en la Biblia de diversos géneros literarios que expresaban las verdades en lenguajes distintos del nuestro. Por eso mismo reconocía que los relatos del Génesis no eran exposiciones de tipo científico

3. La Biblia no es una obra científica

La finalidad de la Biblia no es ofrecer un mensaje científico, sino un mensaje espiritual

Los escritores religiosos son ciertamente pensadores religiosos. Muchas veces son también poetas, pero nunca se presentan como sabios. Si buscamos en la Biblia la verdad científica, no la encontraremos, sencillamente porque no está allí. Por eso, por ejemplo, la creación del universo se describe allí de una manera conforme con las opiniones sin valor científico de la época en que se formó el relato⁷

La mejor prueba de ello es que hay en la Biblia *dos relatos contradictorios* de la creación. En uno (Gn 1), todo viene del agua: en el origen no había más que una enorme masa de agua, y Dios, después

⁷ Harrington *Nouvelle Introduction a la Bible* Seuil Paris 1971 91

TRAGICA E INJUSTA CONDENACION DE GALILEO

«Las medidas que entonces tomaron las autoridades romanas, a propósito de la tesis de la movilidad de la tierra, y más concretamente contra su principal promotor, Galileo, son indefendibles. Podemos afirmarlo a la luz de la idea más justa que luego se hizo la Iglesia de los terrenos respectivos de la ciencia y de la fe, y de sus relaciones. Esas medidas han hecho un gran daño a la Iglesia»¹

Más tarde, «obligada y a la fuerza»², la Iglesia acabó reconociendo su error, pero hubo que esperar hasta 1757 para que las obras de Copérnico y de Galileo se retiraran del Índice y se autorizara su publicación y su lectura. Tan solo en 1822, la Iglesia reconoció finalmente que esta doctrina no iba contra la enseñanza de la Biblia, ya que esta no es de tipo científico³

En 1979, Juan Pablo II, con ocasión del centenario del nacimiento de Einstein, en un discurso oficial, se hizo portavoz de toda la Iglesia para lamentar en público esta desgraciada condenación de Galileo, afirmando en especial: «Todos conocemos la grandeza de Galileo, como la de Einstein, pero, a diferencia del personaje que hoy honramos, el primero tuvo mucho que sufrir —no podemos ocultarlo— por parte de los hombres y de las organizaciones de la Iglesia»⁴

Y Juan Pablo II no duda en hacer suya esta célebre frase del mismo Galileo: «La Biblia enseña como ir al cielo, pero no dice de qué está hecho el cielo»

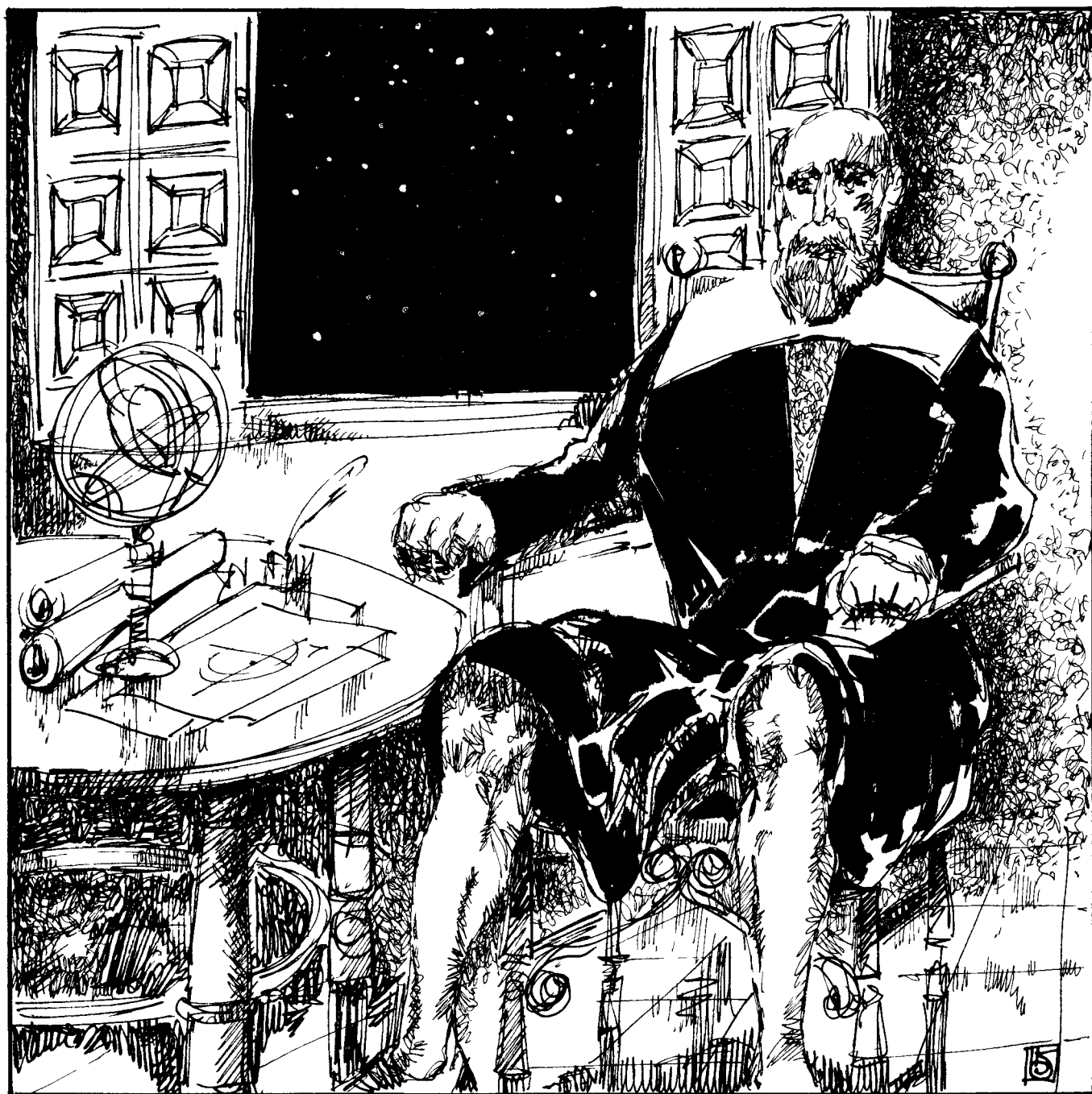
¹ F. Russo *Sur l'affaire Galilée* 743-744

² *Ibid* 751

³ *Ibid* 745

⁴ Discurso de Juan Pablo II (10 nov. 1979) en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* Città del Vaticano 1980 1110

de separar las aguas del firmamento de las aguas de la tierra, separó de nuevo estas últimas para hacer que apareciera la tierra firme. Por el contrario, en el



CREACIONISMO Y TRANSFORMISMO

(Tras la condenacion de Galileo), se produjo un segundo choque con la aparicion de las teorías evolucionistas. Hasta entonces habian reinado en paz las doctrinas creacionistas. Segun ellas, las especies animales habian salido tal como eran de las manos del creador. Linneo (1707-1778), por ejemplo, escribe «Hay tantas especies como las creadas en el origen por el ser divino».

El fundador indiscutible de las doctrinas transformistas es Lamarck (1809). Darwin (1859) recogio sus tesis sobre nuevas bases. En 1900, De Vries les dio un fundamento solido con la teoria de las mutaciones, que explican como son posibles y transmisibles las variaciones geneticas, con lo que se puede explicar la filiacion de las especies, animales o vegetales. El progreso de la genetica ha confirmado estas ideas, la biologia molecular, rama reciente de la bioquimica, ha desmontado sus mecanismos. Aunque en el momento actual no conocemos aun perfectamente todos esos mecanismos, la evolucion no es una simple hipotesis, sino un hecho. La escasez de fosiles bien conservados no permite dibujar el arbol genealogico del hombre con toda la precision que seria de desear, pero es cierto que la rama humana se separo del tronco animal hace algunos millones de años, fue evolucionando progresivamente y sin duda continua evolucionando todavia.

J. F. Catalan y J. M. Moretti
La Foi devant la science 23-24

Sobre este problema de la evolucion se puede leer la excelente obra de C. Montenat, L. Plateaux y P. Roux, *Para leer la creacion en la evolucion*. Verbo Divino. Estella 1985.

otro relato (Gn 2), todo viene de la tierra. Al comienzo solo estaba la tierra seca y estéril, y solamente mas tarde Dios hizo que brotara agua. Pierre Grelot, que recuerda estos hechos tan sencillos, añade:

El autor que ha reunido en un solo relato estos dos textos no ignoraba su aspecto contradictorio. Si los

LOS GENEROS LITERARIOS EN LA BIBLIA

En la vida corriente distinguimos muy bien los diferentes «generos literarios». No confundimos una novela policiaca con una coleccion poetica, ni una obra cientifica con un comic, son generos literarios distintos. Pues bien, la Biblia es una coleccion de 73 libros que pertenecen a generos literarios muy distintos. En esta coleccion, el libro del Genesis, en donde se encuentran concretamente los relatos de la creacion, no pertenece ni mucho menos al genero «cientifico», tal como se le puede concebir en nuestra epoca.

yuxtapuso, es que para el este aspecto «cientifico» no era mas que accesorio, una manera de expresarse.⁸

La Biblia no intenta explicar como funciona el universo —esa es mision especifica de la investigacion cientifica—, sino responder a las siguientes cuestiones: ¿por que existe el universo?, ¿por que esta evolucion?, ¿por que el hombre? Los relatos biblicos, sigue observando P. Grelot,

no quieren darnos una ensenanza cientifica para satisfacer nuestra curiosidad. Quieren hacernos reflexionar sobre lo esencial: nuestra condicion de hombres, nuestra situacion ante Dios, nuestras divisiones tragicas, nuestro enfrentamiento con una naturaleza hostil y finalmente el sentido de una historia de la que somos a la vez espectadores y actores.⁹

⁸ P. Grelot, *Hombre ¿quien eres?* Los once primeros capitulos del Genesis (CB 5). Verbo Divino. Estella 1976. 32.

No es inutil, ademas, recordar que hay en el Antiguo Testamento otros pasajes que tratan del problema de los origenes: en los que se puede observar una real diversidad. «En otras palabras a lo largo de su historia y de los diez o doce siglos de la redaccion biblica Israel fue evolucionando en sus representaciones de la creacion. Mostraba asi como para nosotros, el comienzo de todo era inaferrable» (P. Gibert, *Creation originelle et nouvelle creation* en *La creation*. Catechese 106 (enero 1987) 12).

⁹ P. Grelot, *ac* 8-9. Se trata en realidad de textos de tipo mitologico (Sobre esta nocion de «mito» cf. mas adelante p. 118).

En esta perspectiva filosófica y religiosa, estos relatos bíblicos de la creación afirman al menos tres cosas muy importantes:

– El mundo es objeto del acto creador de Dios; no se basta a sí mismo.

– El universo no es eterno: ha tenido un comienzo.

– Dios ha creado un mundo y unos seres diferentes de él y, por lo que se refiere de manera especial a los seres conscientes, ha creado a los hombres como seres libres y autónomos.

No nos detendremos aquí en el segundo punto¹⁰, pero en compensación volveremos largamente sobre el primero y el tercero, ya que son esenciales para nuestra reflexión sobre el problema de Dios.

4. Hay que respetar el carácter específico de los métodos

Siguiendo el ejemplo del naturalista Laplace, cuando respondió a la pregunta de Napoleón sobre el sitio que reservaba a Dios en su «sistema de la naturaleza»: «Sire, no tengo necesidad de esa hipótesis», los investigadores se imponen un ateísmo «metodológico» real. Dejan a Dios al margen en el cuadro de sus trabajos científicos, negándose justamente a mezclar los problemas estrictamente científicos con los problemas filosóficos y/o religiosos.

Los científicos en cuanto tales intentan conocer sin cesar cada vez más la realidad tal como se les presenta, independientemente del significado o del

nota 2)

Sobre todo esto puede leerse P. Gibert, *Bible, mythe et recits de commencement* Seuil, Paris 1986

¹⁰ Este punto, importante para el creyente, no es esencial para nuestra reflexión aquí. Santo Tomás de Aquino es el primero en reconocer que el mundo habría podido ser eterno. El mismo, como filósofo, lo habría admitido sin dificultad, ya que –afirmaba– Dios habría podido perfectamente, en su omnipotencia, crear un mundo eterno, que, a pesar de esa eternidad, habría sido siempre objeto de su acto creador. Únicamente por fidelidad a la enseñanza religiosa de la Biblia, santo Tomás afirma que el mundo tuvo un comienzo (cf. A.-D. Sertillanges, *El cristianismo y las filosofías*, I, 316-321)

EL DIALOGO NECESARIO ENTRE LA CIENCIA Y LA FE

La ciencia se enfrenta con algunas cuestiones de primer orden en las que la división entre lo que es propiamente ciencia y lo que supera a la ciencia resulta difícil y hasta imposible. Así ocurre con el comienzo del universo, con la formación y el desarrollo primero de la materia y luego de la vida, desde la primera célula hasta el hombre y la generación de cada ser humano. Un proceso que no podemos tratar en términos de pura materialidad positiva, en donde «sentimos» que están implicados los que con mayor o menor acierto llamamos el espíritu, la finalidad y, con el hombre, la libertad. Son otros tantos aspectos de las «cosas» que, a pesar de las pretensiones de algunos teólogos, y hasta de científicos, no pueden realmente soslayarse¹.

Por eso la ciencia y la fe deben seguir dialogando. ¡Ojala este diálogo este marcado por la serenidad, la comprensión, que desgraciadamente faltaron en el caso Galileo.

F. Russo, *Sur l'affaire Galilée* 752

¹ Russo alude a lo que acabamos de subrayar: hay que distinguir, pero sin separar por ningún pretexto, las perspectivas científicas y filosóficas y/o religiosas. El creyente que prescindiera de los resultados de la investigación científica, caería necesariamente en el género de aberraciones que acabamos de mencionar, y el científico que creyese que puede resolverlo todo únicamente por la vía científica, caería en el más peligroso de los positivismos, a ejemplo de Comte y de Monod.

sentido que pueda tener. Estudian el «cómo» de las cosas, cómo ocurrieron, cómo se produjeron. Pero no pertenece directamente a su misión, en cuanto científicos, responder al «por qué» de esta realidad: ¿por qué la creación?, ¿por qué la evolución?, ¿por qué existe este universo?, ¿ha sido creado por Dios o no?; y, en caso negativo, ¿de dónde viene? Estas cuestiones pertenecen esencialmente al orden de la reflexión filosófica y/o religiosa.

Es verdad que, para el creyente, estas tres consideraciones, la científica, la filosófica y la religiosa,

LA CIENCIA NO ESTA NI A FAVOR NI EN CONTRA DE DIOS

Si del hecho incontrovertible de que existe el mundo quiere deducir alguien una causa de esa existencia (Dios), tal hipótesis no contradice en un solo punto nuestros conocimientos científicos. Ningún científico dispone de un solo argumento o de un hecho que le permita refutar semejante hipótesis.

H von Diffurth, astrofísico contemporáneo,
citado por H. Kung, *¿Existe Dios?*, 871-872

están íntimamente ligadas entre sí, pero siempre debe estar muy atento para disociarlas, ya que lo contrario sería catastrófico para todos, para la objetividad y el valor de la investigación científica por una parte, y para la credibilidad del filósofo y/o del creyente por otra. Es esencial que este diálogo indispensable entre la ciencia, la filosofía y la fe se base en fundamentos claros y en el respeto mutuo de las aproximaciones específicas a la realidad que son las suyas propias.

5. La consideración científica de la realidad y la cuestión de Dios

a) *La ciencia no está ni «a favor» ni «en contra» de Dios...*

Contentándose con estudiar el «cómo» de los fenómenos y no pudiendo, en cuanto tal, ir más allá, la ciencia no está realmente ni «en favor» ni «en contra» de Dios. Como ya dijimos a propósito del positivismo, es perfectamente neutra en este terreno. No puede probar ni su existencia ni su no-existencia, tal como afirmaba con energía un científico ateo, Claude Lévi-Strauss, a propósito del ateísmo:

«UNA NUEVA APERTURA»

No hemos de creer demasiado fácilmente que en adelante todo va a ir mejor entre la ciencia y la religión. Las posiciones personales de los científicos son sumamente variadas; van desde el ateísmo más categórico a la afirmación sin ambages de la fe cristiana más auténtica, pasando por la gran mayoría de los científicos que parecen finalmente inclinarse más bien por un prudente escepticismo; estas diferencias personales no dejan de guardar relación con las diversas disciplinas científicas, siendo en este sentido las ciencias humanas generalmente más «suspicientes» que las ciencias de la naturaleza... Globalmente, sin embargo, a ejemplo de Lévi-Strauss, muchos científicos reconocen de buena gana actualmente que no pueden responder a todas las cuestiones. H. Kung ve en esta situación el bosquejo muy claro de una nueva y prometedora apertura en este terreno:

Es de prever que la relación entre religión y ciencia vaya poco a poco mejorando, a pesar de la recíproca desconfianza que aún reina entre ellas. ¿Vamos hacia una nueva apertura?...

El caso más notable es el de los físicos. Hoy, muchos de ellos advierten la insuficiencia de una imagen del mundo y una comprensión de la realidad en sentido materialista-positivista, así como la relatividad de sus propios métodos. Es precisamente entre los físicos donde menos ateos militantes se encuentran, aunque sí muchos agnósticos. La invención de la bomba atómica, primero, y luego las crecientes secuelas negativas del progreso científico-técnico en su conjunto han despertado, sobre todo entre los físicos atómicos, la pregunta por la responsabilidad del hombre en su tarea científico-técnica y, a una con ella, la cuestión de la ética. Pero la ética, a su vez, implica la pregunta por el sentido, por una escala de valores, por unas ideas directrices y —como base de todo ello— por la religión.

H. Kung, *¿Existe Dios?*
Cristiandad, Madrid 1979, 753-754

Un ateísmo que quisiera apoyarse en bases científicas sería insostenible, ya que implicaría que la ciencia es capaz de responder a todas las cuestiones. Evidentemente, no lo hace ni lo hará jamás ¹¹.

b) *... pero la consideración científica de la realidad puede conducir a plantear la cuestión de Dios*

En efecto, la ciencia suscita tremendas cuestiones que pueden llevar a la pregunta filosófica o religiosa. Por una parte, la ciencia plantea problemas éticos sumamente delicados y complejos, como los provocados por la utilización de la energía atómica (explotaciones civiles y militares) o los suscitados por los descubrimientos hechos en el terreno de la genética y de la aparición de la vida (bioética).

¹¹ En C. Chabanis, *Dieu existe-t-il? Non, répondent*, 82.

Por otra parte, al ofrecernos una masa fantástica de informaciones y de conocimientos, y al hacernos descubrir al mismo tiempo las maravillas prodigiosas de la naturaleza... y sus deformaciones, nos invita por lo menos a la reflexión: ¿de dónde viene esta prodigiosa riqueza de la vida que a veces parece ser tanto el fruto de un pensamiento dirigente como de un ciego titubeo? ¿Adónde pueden conducir estos vertiginosos progresos científicos y técnicos? ¿Son una fuente de felicidad o de desgracia para la humanidad?

Estas cuestiones, querámoslo o no, se plantean sin remedio y pueden llevar a algunos a (re)tomar en consideración la hipótesis Dios. Situándonos aquí en esta última perspectiva, partiendo de la realidad misma del universo en que estamos, vamos a plantearnos ahora la cuestión de su existencia y de su aparición: el universo y el hombre ¿se bastan a sí mismos o son el fruto del acto creador de Dios?

6

El problema del origen del universo y de la creación del mundo

La idea de creación era ignorada por los filósofos griegos que pensaban en un universo que existía desde toda la eternidad. Esta idea se introdujo en la reflexión teológica y filosófica por obra de la revelación judeo-cristiana: «Mira el cielo y la tierra y ve cuanto hay en ellos, y sábetes que Dios los ha hecho de la nada», afirma por ejemplo en la Biblia el segundo libro de los Macabeos (7, 28), recogiendo la idea ya expresada en el libro del Génesis y en otros varios lugares de la misma. ¿Qué hay de ello?

1. Es imposible probar que el mundo ha sido o no ha sido creado

Lo primero que hay que comprender bien aquí –y se trata de algo sumamente importante– es que este problema de la creación no es en primer lugar, como suele creerse, un problema científico. Es ante todo un problema de orden filosófico y/o religioso. En efecto, lo mismo que no puede *probar* la existencia o la no-existencia de Dios, la ciencia tampoco

puede *probar* que el mundo haya o no haya sido creado. La ciencia ofrece algunos elementos tan numerosos como indispensables para abordar este problema, pero no puede resolverlo en cuanto tal.

A esta cuestión (aparentemente) sencilla: el universo ¿es o no objeto de la creación divina?, nadie puede ofrecer una respuesta definitiva y evidente, ya que

tanto por un lado como por otro... se trata de posiciones indemostrables: es imposible probar más bien que el mundo haya sido creado que probar que haya sido increado¹.

¿Por qué? Porque, como hemos visto anteriormente, si los sabios pueden explicar el «cómo» del universo –y sus informaciones son evidentemente capitales desde este punto de vista–, no pueden, *en cuanto sabios*, ofrecer una respuesta al «por qué» de la existencia del universo y de su evolución. En este caso estamos en el terreno de las tomas de posición filosóficas y, para el creyente, religiosas. La ciencia, en cuanto tal, es neutra..., lo cual explica la diversi-

¹ J.-F. Catalan y J.-M. Moretti, *La foi devant la science*, 41.

dad de opiniones al respecto, tanto entre los filósofos como entre los sabios, que están muy lejos de estar de acuerdo entre sí. Unos rechazan, por excelentes razones, la idea de la creación del mundo, otros la aceptan de buena gana por razones no menos buenas, mientras que algunos de ellos siguen estando escepticos y no saben hacia donde conviene inclinarse.

2. El rechazo de la idea de creación

Algunos científicos y sabios opinan que es inútil apelar a cualquier Dios o a una hipotética potencia espiritual para explicar la aparición del universo y su evolución: la materia, según ellos, poseería en sí misma los principios de su existencia y de su desarrollo.

Desde un punto de vista filosófico, todos estos pensadores son *materialistas*. Para ellos no hay más que una realidad: la materia. Esta materia existe necesariamente. Es increada, eterna e infinita en el espacio y en el tiempo. Esta además en constante evolución, a lo largo de la cual se ve ir apareciendo progresivamente la vida, primero en su forma vegetal, luego animal, hasta aparecer finalmente, con el hombre, el pensamiento y la conciencia.

Para explicar este proceso evolutivo, estos filósofos apelan generalmente ante todo a un principio de evolución interna a la materia (marxismo), o bien al puro azar (Monod).

a) *El marxismo*

Marx y su fiel discípulo y amigo Engels opinaron que la materia se hace a sí misma. Marx, para explicar su origen, hablara de «generación espontánea».

La creación ha recibido un duro golpe de la ciencia, que ha representado la formación de la tierra, el devenir de la tierra, como un fenómeno de generación espontánea. La generación espontánea es la única refutación práctica de la teoría de la creación.²

² K. Marx *Economie politique et philosophie*, en *Oeuvres philosophiques*. A. Costes. Paris 1953. VI. 38.

Esta materia encuentra en sí misma el principio de su evolución. La materia se hace a sí misma y se convierte progresivamente, en virtud de sus propios recursos, en materia viva y luego en materia pensante. Es autocreadora. El mundo, la naturaleza y el hombre se bastan a sí mismos. No le deben a ningún otro su existencia, son el fruto de la evolución dialéctica de la materia. La materia es naturalmente movimiento y este movimiento, «que es igualmente imposible crear como destruir»³, explica su evolución.

Las posiciones de Marx y de Engels son por tanto claras: ni la materia ni el movimiento son crea-

³ F. Engels *Anti-Dühring*. Editions sociales. Paris 1950. 92.

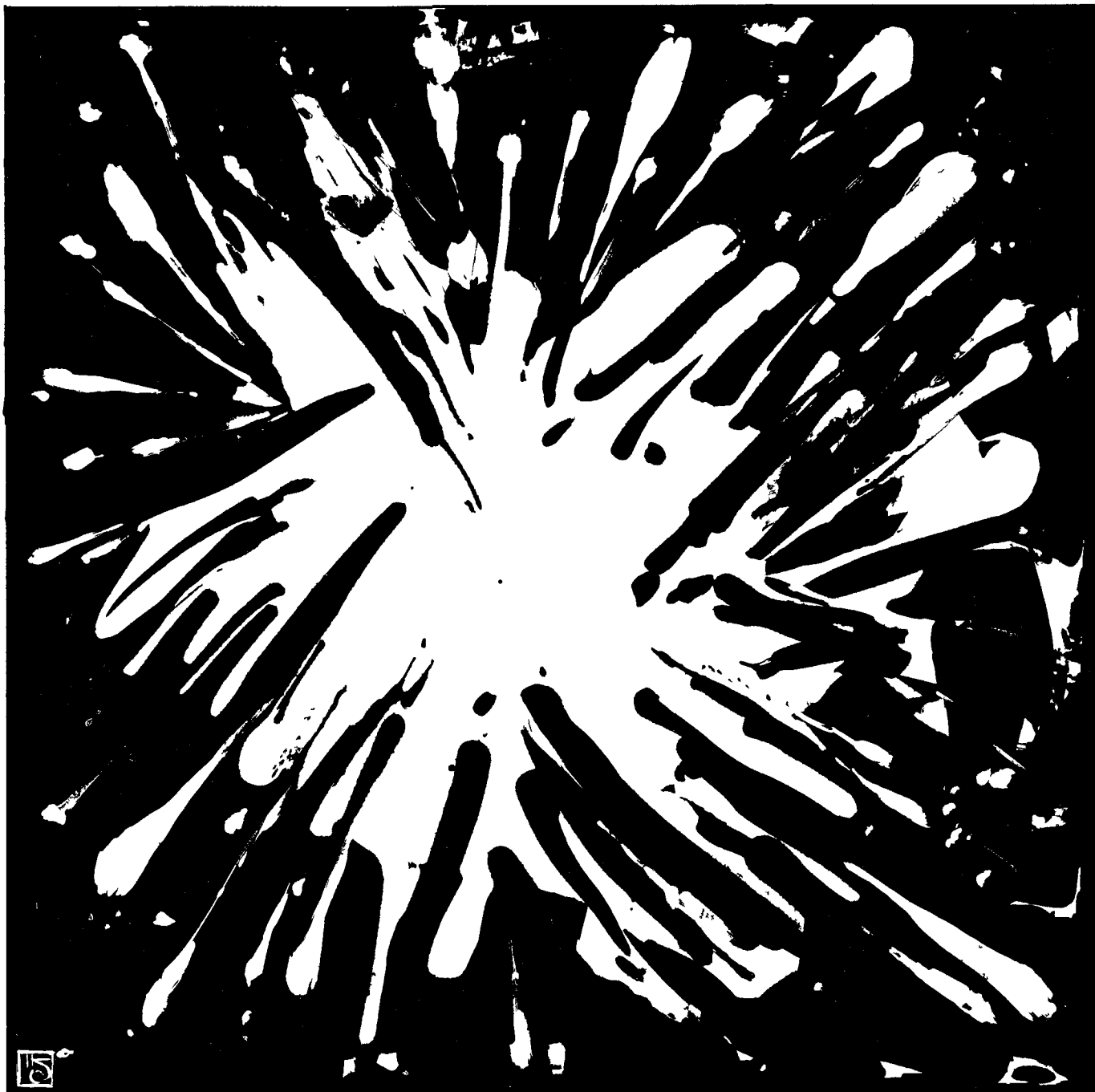
EL MATERIALISMO: OJEADA HISTÓRICA

El materialismo está lejos de ser un descubrimiento de Marx. Ya en los siglos V y IV a. C., algunos filósofos griegos, Demócrito y Epicuro (filósofos sobre los que Marx hizo su tesis de doctorado en filosofía), habían desarrollado tesis materialistas, perspectivas recogidas por el filósofo y poeta latino Lucrecio en el siglo I p. C.

Después de Lucrecio y hasta el siglo XVII, no hubo prácticamente filósofos materialistas en el Occidente cristiano.

El materialismo comenzó a reaparecer en Inglaterra en el siglo XVII, y luego en Francia con toda la corriente de la *Enciclopedia* en torno a Diderot, para quien el materialismo se convierte en un arma de combate contra Dios, la religión y el orden establecido.

Finalmente, esta corriente se desarrolló por completo con Feuerbach, cuyas actitudes vigorosas en favor del materialismo influyeron notablemente en Marx y en Engels, que le atribuyeron el mérito de haber restaurado de nuevo «el materialismo en su trono».



dos. Existen por sí mismos y desde toda la eternidad.

Realmente, esta teoría no parece muy convincente, ya que cuesta trabajo imaginarse que la materia se haya creado a sí misma y que exista desde toda la eternidad. También cuesta trabajo imaginarse esa fuerza interna misteriosa que explicaría su evolución..., reticencias que hoy comparten numerosos científicos, que no son necesariamente creyentes, pero que encuentran esta explicación muy poco satisfactoria.

b) *Monod*

Para Monod, por el contrario, si la materia es ciertamente la única realidad, su evolución se explica exclusivamente por el azar.

El puro azar, el único azar, libertad absoluta pero ciega, está en la raíz misma del prodigioso edificio de la evolución⁴.

Los cambios que constituyen la evolución y que permiten la aparición de la vida son productos de mutaciones sucesivas debidas al azar⁵. Por tanto, no hay en la naturaleza ningún plan preestablecido. Toda la evolución no es más que el resultado del puro azar. Es ésta la razón por la que Monod, que rechaza evidentemente toda idea de Dios y de creación divina (cf. *supra*, p. 39), se oponía igualmente con violencia al materialismo dialéctico de Marx y de Engels.

Efectivamente, les reprochaba la afirmación de que la materia encuentra en sí misma su principio de evolución, lo cual podría dar a entender que esta evolución de tipo «dialéctico» estaría de alguna manera «programada» de antemano. Pero, a juicio de Monod, este «principio de evolución», esta especie de misteriosa fuerza interior de la materia re-

⁴ J. Monod, *El azar y la necesidad*, 126.

⁵ Pero si el azar interviene plenamente en esta etapa inicial, no ocurre lo mismo en lo que atañe a la selección de estas mutaciones. Entonces aparece la necesidad, ya que, por un proceso de selección riguroso, a fin de conservar su integridad (telonomía), los seres vivos integran o rechazan esas mutaciones (morfogénesis autónoma) y, si las conservan, las transmiten genéticamente (invariabilidad reproductora).

«ME SIENTO DIVIDIDO...»

Jean Rostand confiaba estos sentimientos íntimos a un amigo: «No puedo admitir que un 'ser' haya creado todo esto; pero, por otra parte, me cuesta admitir que esto se haya hecho sólo por obra del azar. Por eso me siento dividido».

A.-M. Carré: DC n. 1.727, 847.

cordaría curiosamente la idea de un poder divino engañoso que gobernaría el mundo, lo cual sería, siempre según Monod, una manera de reintroducir subrepticamente lo divino en la materia. Se trata de una «proyección animista...», interpretación no sólo extraña a la ciencia, sino incompatible con ella⁶. La verdad es que sólo el azar es capaz de explicarlo todo.

A todas estas «viejas filosofías» —entre las que Monod sitúa tanto a las religiones como al marxismo— les reprocha finalmente que quieran tranquilizar bonitamente a los hombres en sus angustias y frente a su muerte. Pues bien, aunque resulte muy duro ser lúcido y realista en este punto tan sumamente angustioso, el hombre debe tomar conciencia de que «él está solo en la inmensidad indiferente del universo de donde ha emergido por azar»⁷.

Esta teoría de Monod no parece ser más satisfactoria que la anterior. En efecto, si la inmensa mayoría de los científicos y de los filósofos de todas convicciones están de acuerdo en reconocer que el azar juega un papel importante en el proceso de la evolución, parece difícil para muchos admitir que todo lo que existe en el universo no sea más que el fruto solamente del azar. A pesar de ser agnóstico y de inclinarse más bien por el ateísmo, Jean Rostand

⁶ J. Monod, *El azar y la necesidad*, 49.

⁷ *Ibid.*, 193.

EL MUNDO NO PUEDE COMPRENDERSE SIN UN PRINCIPIO CREADOR: LA GNOSIS DE PRINCETON

Muchos científicos, después de haber rechazado a menudo la idea de creación durante todo el siglo XIX y comienzos del siglo XX, se han hecho hoy más prudentes. Si bien algunos siguen negando categóricamente toda idea de creación y otros permanecen en un prudente escepticismo, son más numerosos de lo que a veces se piensa los que la toman de nuevo en consideración: no la juzgan forzosamente estúpida o anticientífica.

Tal es el caso en concreto de millares de sabios, algunos de ellos premios Nobel, reunidos en un amplio movimiento internacional conocido con el nombre de «Gnosis de Princeton», por el nombre de la universidad americana que le dio origen. La existencia de Dios les parece más que verosímil en la medida en que «desde que se reconocen unos proyectos, hay que aceptar la existencia de una inteligencia que engloba y anima el universo»¹.

Es verdad que este «Dios» no carece de ambigüedades, ya que la idea que de él se hacen es a menudo muy vaga. Así Einstein: «Mi religión consiste en una humilde admiración del espíritu superior y sin límites que se revela en los más pequeños detalles que podemos percibir con

nuestros espíritus débiles y frágiles. Esta profunda convicción sentimental de la presencia de una razón poderosa y superior, que se revela en el universo incomprensible, es la idea que yo tengo de Dios»².

Pero, a pesar de ello, no podemos menos de subrayar el interés de esta investigación, ya que, «por muy insuficiente que pueda parecer a los creyentes, sobre todo a los cristianos, el proceso religioso de la gnosis, es muy interesante observar que, en una época en que se ve proclamar la muerte de Dios, en que son tantos los que, incluso entre los cristianos, tienen el sentimiento de que la fe no puede 'resistir' ante la ciencia, algunos científicos de alto nivel llegan a la conclusión de que no solamente la ciencia no rechaza a Dios, sino que está obligada a afirmar su existencia»³.

¹ F. Russo, *La Gnose de Princeton: Études* (octubre 1957) 398-399.

² Einstein, citado por H. Lasserre, *Dieu est discret: Fêtes et Saisons* 296 (junio-julio 1975) 15.

³ F. Russo, *La Gnose de Princeton*, 401.

replicaba a esta explicación por el azar: «Hay que encontrar otra cosa»⁸.

3. El Dios de la revelación cristiana como creador del mundo

Frente a esta insuficiencia, otros sabios no vacilan en afirmar expresamente la existencia de una inteligencia superior creadora. Sólo ella, a su juicio,

⁸ Citado por J. Delumeau, *Ce que je crois*. Grasset, Paris 1985, 27; cf. C. Chabanis, *Dieu existe-t-il? Non, répondent...*, 40.

podría explicar la aparición y el desarrollo del universo.

Este es, por ejemplo, el testimonio del naturalista Pierre-Paul Grassé que, por otra parte, no sólo afirma, como algunos seguidores de la gnosis de Princeton, la existencia de una «razón poderosa y superior» (Einstein), sino al Dios de la revelación cristiana:

Si he vuelto a la fe, ha sido por la ciencia, por un proceso científico... Si el universo es comprensible, es porque el universo está ordenado. El caos no es comprensible. Pero ¿de dónde viene este orden del universo?... Vivimos en un mundo ordenado... Quien dice

orden, dice inteligencia ordenadora. Esta inteligencia no puede ser más que la de Dios ⁹.

Encontramos esta perspectiva en otros muchos científicos, por ejemplo en Teilhard de Chardin o en el historiador-sociólogo Jean Delumeau, al que creemos interesante citar un tanto ampliamente en este lugar, porque expresa muy bien esta opinión.

Después de subrayar que la ciencia no debía cesar jamás de salir audazmente al encuentro de todo, sabiendo que no logrará jamás alcanzar el horizonte, cuyos límites se alejan a medida que avanzamos y que «no agotaremos jamás la inmensidad del espacio ni la complejidad de las estructuras vivas», añade:

Surge entonces la pregunta: ¿no está Dios en el fondo de esa noche? ¿Quién puede estar seguro de que no se encuentra allí? ¿Qué prueba tenemos de que la inmensidad no tiene sentido? ¿Y de que «la evolución no tiene proyecto»?... La ciencia no creo que conduzca a la negación de Dios, sino que invita más bien al hombre, a la vez, a quedarse en su sitio y a preguntarse sobre algo más grande que él...

Por eso hago mía con gusto una reflexión de Jean Hamburger: «... La ciencia, además de la aventura suntuosa que ofrece al espíritu humano, podría ser indirectamente fuente de meditaciones capaces de liberarnos del sentimiento del absurdo. Pero el conocimiento científico sigue siendo totalmente inepto para saciar nuestras profundas necesidades de trascendencia».

En otro tiempo, los teólogos... hablaban demasiado, declarándose competentes en todo. ¿Acaso la inversión de las situaciones no conduce hoy a algunos sabios a cometer este mismo tipo de error y a hablar con autoridad en terrenos que se escapan y se escaparán siempre de la ciencia? Esta ilumina un trozo del camino, pero no puede decir adónde va ese camino. No le corresponde decir que no conduce a ninguna parte. En compensación, la comunidad científica parece estar hoy de acuerdo en pensar que el camino

TEILHARD DE CHARDIN

Un hombre ha representado aquí un papel eminente en favorecer este acercamiento entre la ciencia y la fe: Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). Profundamente creyente, este jesuita era igualmente un brillante científico, especializado en paleontología (ciencia que depende de la geología y se consagra más especialmente al estudio de los fósiles..., y por tanto de la realidad científica de la evolución). En una amplia síntesis, quiso mostrar que la religión cristiana era perfectamente compatible con la ciencia moderna.

Sus posiciones, tanto desde el punto de vista científico como desde el punto de vista filosófico o teológico, son a veces discutibles, pero es verdad que «sigue siendo un pensador poderoso del que siempre se puede sacar provecho»¹.

¹ L. Podeur, *a. c.*, más abajo, p. 51.

Para una primera aproximación muy rápida al pensamiento de Teilhard, se puede consultar C. Montenat, L. Plateaux y P. Roux, *Para leer la creación en la evolución*, concretamente 78-80, y el artículo de L. Podeur, *Qu'est devenu la problématique de Teilhard?*, en *La création*: Catéchèse 106 (enero 1987) 53-58.

tuvo un principio y que sobre ese principio podemos decir alguna cosa. Es verdad que el biólogo ve cómo se realizan programas en su microscopio sin encontrar nunca al programador. ¿Tendrá que declarar entonces que éste no existe?... Ningún saber científico será nunca completo ni definitivo. La ciencia no pondrá jamás la palabra fin...

La ciencia debe ir tan lejos como pueda. Sus resultados, leídos en una óptica cristiana, no pueden menos de iluminar un poco más la infinita riqueza de la creación. Para mí, la ciencia invita a volverse hacia el mensaje religioso y a buscar una explicación de ese cómo con que ilumina los mecanismos. Los cien millones de estrellas de nuestra galaxia, los millones de galaxias conocidas en el universo..., la complejidad del cerebro humano con sus cien mil millones de

⁹ P.-P. Grassé, entrevistado por C. Chabanis en *Dieu existe? Oui*, 93-94. Se encontrarán en las dos obras de Chabanis: *Dieu existe-t-il? Non, répondent...* Fayard, Paris 1973, y *Dieu existe? Oui*. Stock, Paris 1979, varios testimonios que van lógicamente en los dos sentidos según la obra considerada.

neuronas ¿Acaso (todas estas fabulosas realidades) no provocan el asombro del observador?

Entonces, ¿por que no dar a este asombro su solucion logica que consiste en pedir a la religion un complemento de informacion? De este modo me parece que la ciencia y la religion se respaldan mutuamente y tienden la una hacia la otra ¹⁰

El conocimiento cientifico del universo puede llevar por consiguiente a la afirmacion de la existencia de un Dios creador. Y aunque esta idea de creacion del mundo no sea totalmente satisfactoria en la medida en que cuesta trabajo comprender como pudo Dios hacer que apareciese la materia *ex nihilo* (de la nada) y como pudo crear un universo en el que reinan el mal, el sufrimiento y la muerte ¹¹, es la que aceptaremos aqui, ya que nos parece desde luego mas satisfactoria que las soluciones de tipo materialista

4. La idea de creación en la perspectiva judeo-cristiana

El cristianismo afirma así que Dios ha creado el mundo. Pero ¿que quiere decir esto exactamente? ¿Que encierra esta idea de la creacion?

- En realidad afirma tres cosas complementarias
- Dios crea un mundo diferente y distinto de el
 - Dios crea libertades
 - La creacion no se reduce al problema del comienzo del universo

a) *Dios crea un mundo diferente y distinto de el*

Esta distincion entre el creador y su creacion es capital. En efecto, seria un grave error creer, como los pensadores panteistas ¹², que Dios y el mundo se

¹⁰ J. Delumeau *Ce que je crois* 25-30

¹¹ Volveremos mas tarde a hablar de ello

¹² La palabra «panteismo» procede del griego y significa que todo (*pan*) es Dios (*theos*). Hay varias formas de panteismo pero generalmente se designan con esta palabra las doctrinas segun las cuales «Dios no es un ser personal distinto del mundo» (P

LA CREACION SE LLEVA A CABO HOY

La creacion recubre la totalidad del tiempo, el pasado, el presente y el futuro. La creacion se lleva a cabo hoy. No esta terminada. La humanidad es una genesis, es decir, un crecimiento permanente. Hoy es dia de creacion. El tiempo engendra algo nuevo. Ademas si se quisiera considerar la creacion como una realidad acabada, habria mas bien que volverse hacia el futuro para entenderla, porque nuestra historia, la historia de la humanidad, es analoga al desarrollo de un filme, se comprende no deteniendose en una imagen, sino conociendo el desarrollo total. Hoy no estamos todavia creados, la humanidad no se ha mostrado aun en su plenitud.

P. Gane *La creacion: una dependencia para la libertad*
Sal Terrae - Santander 1980 15-16

confunden mas o menos, ya que si hubiera indiferenciacion entre Dios y el mundo, nos confundiriamos con el y por tanto no seriamos ni autonomos, ni libres, ni responsables.

En su acto creador, Dios produce algo que es diferente de el, distinto de el, en lo que concierne mas especialmente al hombre, Dios ha creado seres autonomos y libres respecto a el.

b) *Dios crea libertades*

La creacion no es una simple fabricacion. Debido a las imagenes biblicas que, desde este punto de vista, son inadecuadas, se imagina a veces a Dios fabricandonos lo mismo que un artesano fabrica un objeto ¹³. Quizas aqui, mas que en otros sitios, hay que evitar toda tentacion antropomorfa, pues si

Foulque *Dictionnaire de la langue philosophique* PUF Paris 1982 508)

¹³ Este sera por ejemplo el punto de vista de Sartre que veremos mas adelante.

¿Y EL FIN DEL MUNDO?

Puede ser que la expansion prosiga indefinidamente. Puede ser igualmente que de aqui a unas decenas de millones de años, se detenga y de marcha atras. Tras la expansion presente, sucederia entonces un periodo de contraccion y una implosion final. La opcion entre estas dos posibilidades depende de la cantidad de materia que se encuentra en el universo. Actualmente, tenemos algunos motivos para pensar que la primera posibilidad –expansion infinita– es la buena, pero algunos descubrimientos recientes podrian en un proximo futuro poner en cuestion esta opcion.

Aun en su expansion indefinida, el universo no seria quizas eterno. La materia de que estan formados nuestros objetos se desintegraria lentamente en luz. Por fortuna, ese plazo esta aun muy lejos.

H Reeves *Patience dans l'azur*
L'evolution cosmique 24

– No hay una extrapolacion cientifica inequivoca ni una prognosis profetica exacta sobre el futuro definitivo de la humanidad y del cosmos.

– Las «postrimerias» y el «tiempo final» son inaccesibles a la experiencia directa, del mismo modo que los «acontecimientos del principio» y «el tiempo inicial». No hay testigos humanos. Las imagenes y narraciones poeticas representan lo que no puede escrutarse mediante la razon pura, lo que se espera y se teme.

– Las declaraciones biblicas sobre el fin del mundo tienen autoridad no como enunciados cientificos sobre el final del universo, sino como testimonios de fe sobre un destino del mundo que las ciencias de la naturaleza no pueden corroborar ni refutar. De ahí que pueda renunciarse a armonizar las declaraciones biblicas con las diferentes teorias cientificas sobre el fin del mundo.

– El testimonio de fe de la Biblia interpreta el fin primariamente como la culminacion de la accion de Dios en su creacion, en el fin del mundo, lo mismo que en su comienzo, no se encuentra la nada, sino Dios.

H Kung *¿Existe Dios?* 893

no fuéramos más que productos del artesanado divino, no seríamos precisamente más que objetos. Pues bien, somos sujetos conscientes, libres, autónomos y responsables. Y esto, como veremos en detalle más adelante, es sumamente importante: al crearnos, Dios ha creado libertades que, a su vez, serán creadoras.

c) *La creación no se reduce al problema del comienzo del universo*

Ciertamente, el problema está precisamente ahí. Pero no solo ahí, ni mucho menos. El acto creador

de Dios prosigue a través del tiempo. Y eso es lo esencial. Puede decirse, con santo Tomás de Aquino, que Dios sigue en cada instante creando el mundo en la medida en que lo mantiene sin cesar en la existencia¹⁴. Por eso se habla de «creación continua», y esta acción es tan necesaria de parte de Dios como lo fue el acto por el que produjo inicialmente el universo, ya que el mundo no tiene en sí mismo más razones para perseverar en la existencia que para aparecer en ella.

¹⁴ Lo mismo ocurriría si el mundo fuera eterno (cf. *supra* p. 50, nota 10).

5. Una afirmación esencial

- a) *Esta afirmación de tipo metafísico y religioso no responde a nuestra curiosidad...*

Para el creyente, afirmar que el universo es creado es afirmar finalmente que depende de Dios en su existencia y que esta dependencia prosigue a través del tiempo. Pero es igualmente afirmar que la creación es el acto por el cual Dios da la vida creando un universo distinto de él, y sobre todo creando en este universo libertades autónomas.

Estas afirmaciones no responden ciertamente a nuestra curiosidad, y esta conclusión puede parecer decepcionante desde este punto de vista, ya que nos gustaría mucho saber cómo pudo Dios, concretamente, materialmente, crear el universo. Por muy legítima que sea, esta curiosidad no podrá nunca ser satisfecha. Aunque pueda colmarse en parte por todo lo que nos enseñan los sabios sobre el universo, su vida y su evolución, lo cierto es que, en lo que se refiere al origen mismo de este universo, nadie sabe más de lo que acabamos de decir..., lo cual es ciertamente muy poco, y lo que explica que haya varias teorías explicativas sobre este «origen» del universo.

- b) *..., pero sigue siendo esencial para el creyente de hoy*

Esta convicción de que el mundo ha sido creado por Dios puede hoy expresarla el creyente sin sentirse ni mucho menos en oposición con los datos científicos más recientes.

En lo que le atañe, le permite dar una respuesta válida al «porqué» de la existencia de este universo, del que él mismo forma parte, y proporcionarle un último significado.

Crear en el creador del mundo significa afirmar, con confianza ilustrada, que el mundo y el hombre no quedan sin explicación con respecto a su último origen, que el mundo y el hombre no han sido arrojados absurdamente de la nada a la nada, sino que, como totalidad, tienen sentido y valor ¹⁵.

Bien comprendida y correctamente interpretada, esta convicción le permite igualmente afirmar, en contra de lo que dice el ateísmo humanista moderno, que, lejos de estar en oposición o en rivalidad con la del hombre, la libertad creadora de Dios es, por el contrario, su fundamento. Dios ha creado al hombre libre, autónomo y plenamente responsable de su universo y de su propia existencia: ha creado a un hombre que es real y auténticamente creador.

¹⁵ H. Küng, *¿Existe Dios?*, 873.

III

DIOS Y LA LIBERTAD DEL HOMBRE

«El hombre se elevará cada vez más alto
a partir del momento
en que no se humille ante Dios».

Nietzsche, *La gaya ciencia*, n. 285.

«Como liberador es como Dios es
el creador del mundo y de la historia.
Más aún, él es tan infinitamente libre...
que sólo él puede hacer posible sostener
y acabar la libertad humana».

A. Ganoczy, *Homme créateur, Dieu créateur*, 118.

El ateísmo contemporáneo tiene un acento que le es propio e inmediatamente perceptible, sean cuales fueren las diferencias de contenido entre las doctrinas y de estilo entre las actitudes; glorioso o desesperado, el ateísmo contemporáneo busca en la negación de Dios una afirmación total del hombre; se define de buen grado como un humanismo; quiere dar testimonio ante sí mismo de que ha llevado al hombre hasta el límite de sus posibilidades. De ahí ese presupuesto de que la creencia en Dios es, por el contrario, una especie de deshumanización del hombre. Tocamos aquí un lugar común, en todos los sentidos de la palabra, de los ateísmos contemporáneos ¹.

Presente ya en el humanismo científico del que acabamos de hablar, esta perspectiva es quizá más pronunciada todavía en el «humanismo ateo» que presentaremos a continuación, y que se caracteriza

¹ E. Borne, *Dieu n'est pas mort*. Fayard, Paris 1974, 35-36.

por el rechazo total de Dios *en nombre del ser humano*, pero de un Dios conocido como negador de la libertad del hombre.

La problemática en este caso es la noción de creación divina. Esta idea de creación es muy mal comprendida por estos filósofos ateos que, a ejemplo de Sartre, opinan que, si Dios creó el mundo, no ha podido crear más que seres totalmente dependientes de él, desprovistos de toda libertad. Si esto fuese verdad, el hombre estaría entonces totalmente manipulado por Dios, que lo habría previsto todo de antemano (capítulo 7).

Pues bien, como acabamos de ver, cuando en la perspectiva cristiana se habla de creación divina, se habla de algo muy distinto. Lejos de ser el «manipulador» del hombre, el tirano que tantas veces y sin razón alguna se ha visto en él, Dios, por el contrario, ha creado al hombre, no sólo como un ser totalmente libre y responsable de su vida, sino como un ser que es a su vez creador (capítulo 8).

NEGACION DE LA CREACION POR CAUSA DE LA LIBERTAD DEL HOMBRE

En el fondo, lo que niegan los ateos no es tanto la trascendencia como tal, sino a un Dios creador, porque, dicen ellos, si Dios nos crea, no es posible que seamos verdaderamente hombres libres. Seríamos de algún modo objetos en manos del creador, «muñecos en manos de los

dioses», como dice un personaje de Platón. Y esto, evidentemente, es contrario a la dignidad del hombre. Por tanto, estamos en presencia de un asunto fundamental.

F. Varillon, *Joie de croire, joie de vivre*.
Centurion, Paris 1981, 143.

¿QUE ES LA LIBERTAD?

Lo mismo que la palabra «Dios» (cf. p. 15), la palabra «libertad» es un término muy ambiguo. Puede tomar sentidos diversos, y hasta contradictorios. Como tal, es una palabra «detestable» (Paul Valéry), pero es igualmente una palabra indispensable, ya que designa un valor esencial, como fácilmente podemos comprender, aunque nos cueste trabajo definirla correctamente.

Podría pensarse en primer lugar que la libertad es simplemente la ausencia de toda constricción, la posibilidad de hacer cada uno lo que quiera, como quiera y cuando quiera. Aparentemente evidente, esta definición es en realidad poco satisfactoria. Por un lado, concretamente, nuestros límites son múltiples. Por otra parte, sobre todo, no se tiene suficientemente en cuenta el hecho esencial de que el hombre es un ser consciente, un ser de proyecto, dotado del poder de reflexión y responsable de su acción.

Desde este punto de vista, ser libre no puede consistir para el hombre en contentarse con seguir sus instintos, sus impulsos o sus deseos. Ser realmente libre es en realidad, para él, hacer lo que crea que es lo mejor. Ciertamente, ese «mejor» es sumamente variable según los individuos, según los valores aceptados por cada uno, pero lo importan-

te aquí es observar que el hombre, a no ser que tenga un comportamiento in-humano, no humano, no puede renunciar a apelar a su conciencia, a su reflexión, a su responsabilidad en sus opciones, decisiones y acciones.

Por tanto, la libertad no es para nosotros sinónimo de comportamiento caprichoso, irreflexivo y, en el fondo, irresponsable. Por el contrario, la libertad es para el hombre el hecho de obrar como ser dotado de razón. Es para él, en función de las circunstancias, de los diversos y múltiples condicionamientos que tiene (educación, historia personal y colectiva, carácter, situación profesional y social, etc.) y de las situaciones concretas en que se encuentra, el hecho de hacer opciones realistas, consecuentes y responsables.

La cuestión que se plantea en estos capítulos se inscribe en esta perspectiva: ¿Nos niega Dios esta toma de responsabilidad, influyendo más o menos insidiosamente en nuestras opciones y previéndolo todo de antemano? O, por el contrario, ¿nos invita a asumir plenamente esta responsabilidad que es la nuestra, respetando totalmente nuestra libertad?

7

La contestación del ateísmo contemporáneo: el humanismo ateo

Esta oposición a un Dios tiránico y opresor, que fue apareciendo progresivamente en la conciencia popular, fue pensada, sistematizada y argumentada por algunos filósofos ateos que lo rechazaron violentamente en nombre del ser humano y de su libertad.

1. En el origen de esta convulsión: Descartes y Kant

Pero para comprender bien el alcance y el interés de las posiciones de estos filósofos ateos para una reflexión sobre Dios hoy, es importante volver atrás para ver cómo este doble movimiento de secularización y de rechazo de Dios en el ateísmo contemporáneo se vio paradójicamente favorecido por algunos filósofos teístas, concretamente Descartes y Kant, que invirtieron las perspectivas clásicas de la filosofía, y por tanto indirectamente las de la teología, poniendo primero el acento en

el mismo hombre y no ya en la naturaleza y en su creador, Dios ¹.

Globalmente, hasta Descartes los filósofos y los teólogos se interesaban primero por Dios y por la naturaleza, obra de la creación divina en la que se integraba el hombre, que venía solamente a continuación de ella.

Al afirmar que el hombre tenía que entregarse sólo al poder de su razón para conocer la verdad ², Descartes llevó a cabo una especie de «revolución copernicana». En efecto, invertía la perspectiva tradicional de su época que tendía más bien a contentarse con repetir las «verdades» transmitidas por la tradición. Descartes, por su parte, intentó eliminar sistemáticamente los prejuicios, los argumentos de autoridad y las verdades no probadas, e invitó al

¹ Sobre este punto, véase en particular la exposición tan detallada e interesante (pero relativamente difícil) de H. Kung, *¿Existe Dios?*, 25-74.

² Excepto en lo que atañe a las verdades de la fe enseñadas por la Iglesia, ya que —señala—, «estando estas verdades por encima de nuestra inteligencia, no me habría atrevido a confiarlas a la debilidad de mis razonamientos» (*Discours de la methode*, I).

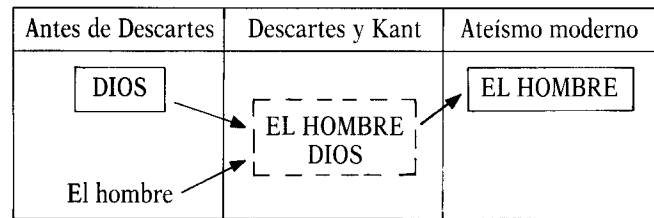
hombre a utilizar su razón y su propia facultad de conocer.

Prescindiendo de cualquier otro medio de acercamiento a la verdad que no fuera la propia razón humana, Descartes buscó entonces una primera verdad «indudable» donde basar sólidamente su pensamiento. Para ello lo puso todo en duda —es la famosa «duda metódica»—, a fin de encontrar una verdad primera que, resistiendo precisamente a esa duda, se presentase como absolutamente cierta. Pues bien, comprobó que se puede aparentemente dudar de todo. No sólo de la existencia de Dios, ya que no se puede verificar si existe o no, sino de la realidad misma, que podría ser objeto de un sueño. Sólo hay una cosa que se resiste a esa duda: el hecho de que, si pienso, necesariamente existo. «*Yo pienso, luego yo soy*»: éste será el punto de partida de su filosofía, y solamente en un segundo tiempo tocará los problemas de Dios y del universo.

Así, pues, con Descartes se pone el hombre en primera fila, y Kant no hará más que acentuar este proceso, haciendo igualmente resaltar la importancia del sujeto pensante en el conocimiento e insistiendo en la dignidad de este sujeto y en la importancia de la libertad para el hombre, que es el único competente en la organización de su propio universo.

Resaltando de este modo a la razón y al sujeto, Descartes y Kant facilitaron el movimiento de secularización del que hemos hablado y tienen así el mérito de invitar a los creyentes a abrirse a la modernidad y, a partir de ahí, repensar concretamente el problema de Dios. Pero, sin saberlo, sin imaginar sus consecuencias, abrieron igualmente el camino a los filósofos ateos modernos, que se apresuraron a conservar al hombre... eliminando pura y simplemente a Dios.

Podríamos esquematizar esta evolución hacia el ateísmo de la siguiente manera ³.



2. La autonomía del hombre como reivindicación del ateísmo moderno

¿A qué se debe esta eliminación de Dios? A que, según los filósofos ateos, el hombre no puede ser él mismo más que si Dios no existe. Si existe Dios, Dios lo es todo y el hombre no es nada. Dios se presenta entonces como el rival del hombre, al que se resistiría a dejar sitio. Si Dios es creador, el hombre no puede serlo. Y si quiere serlo, tiene que eliminar a Dios.

La creencia en Dios corresponde realmente a una etapa infantil de la humanidad y, lo mismo que el niño tiene que independizarse de sus padres para entrar realmente en la vida, el hombre tiene que liberarse de la protección ilusoria de Dios para hacerse adulto. Actualmente, esta creencia en Dios, así como todas las religiones que la acompañan, tienen que desaparecer en beneficio exclusivo del propio hombre. Según todos estos filósofos, la muerte de Dios es la condición absoluta para que el hombre pueda vivir de verdad y desarrollarse libremente, ya que Dios no puede ser más que un tirano insaciable.

Si Dios existe, el hombre es esclavo. Si el hombre es inteligente, justo, libre, Dios no existe. Desafiamos a quien quiera a que salga de este círculo. Por eso hay que elegir ⁴.

Y la elección para los filósofos ateos es clara. Es evidentemente la opción del hombre en detrimento de Dios. Sólo a sus ojos esta opción puede salvar al

³ Este esquema no significa que *todos los filósofos* sean hoy ateos, ni mucho menos. Subraya solamente una evolución que ha llevado a *alguno de ellos* a destacar al hombre en detrimento de Dios, oponiendo el Dios creador a la libertad humana. Para otros filósofos, por el contrario, veremos más adelante por qué no hay contradicción en afirmar simultáneamente la existencia de Dios y la libertad del hombre.

⁴ Bakunin, citado por H. Arvon, *Bakounine, absolu et révolution*. Cerf, Paris 1972, 105.

LA «ESENCIA DEL CRISTIANISMO» DE FEUERBACH

L Feuerbach publico este libro en 1841 Alcanzo inmediatamente un enorme exito Fue adoptado en particular con un fervoroso entusiasmo por K Marx y por Engels, que sufrieron hondamente su influencia «Es preciso experimentar personalmente la accion liberadora de este libro para hacerse una idea de el El entusiasmo fue general», indicara unos anos mas tarde Engels¹

No es posible infravalorar la importancia de esta obra Desde entonces ha alimentado a todos los ateismos hasta tal punto que con toda legitimidad se ha podido llamar a Feuerbach «el padre del ateismo moderno»²

Editado en espanol por Ediciones Sigueme Salamanca 1975

¹ F Engels *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* Ed sociales Paris 1966 23

² Cf H Kung «*Existe Dios?*» 304

¿NO SERA DIOS MAS QUE EL PRODUCTO DE LA PROYECCION DEL HOMBRE?

Feuerbach tiene toda la razon al afirmar que el hombre se proyecta necesariamente en Dios cuando intenta pensarlo y que tiende inevitablemente a imaginarselo un poco a su propia semejanza, aunque idealizada

Pero esto no significa ni mucho menos que Dios sea *solo eso*, es decir, una simple proyeccion de los deseos y de los fantasmas del hombre y que no exista en si mismo Un sencillo ejemplo nos podria permitir comprender mejor lo que decimos siempre nos imaginamos practicamente a los demas distintos de lo que son en realidad, ya que tendemos a «proyectar» en ellos lo que somos nosotros, lo que pensamos, lo que amamos o detestamos Pero no porque nos proyectemos asi en ellos, y lo hagamos necesariamente, dejan ellos de existir Del mismo modo, tampoco Dios deja de existir por el hecho de que nos proyectemos necesariamente en el

hombre Por eso exigen la etiqueta de humanistas en la medida en que ponen al hombre por encima Pero se trata de un humanismo ateo que no cesara de afirmarse es preciso que muera Dios para que el hombre viva Para esos filosofos, de los que vamos a hablar ahora, las cosas estan claras en contra de lo que se creyo por mucho tiempo, no es Dios el que creo al hombre, sino el hombre el que ha creado a Dios Dios es un puro producto de la imaginacion y del deseo del hombre

3. Ludwig Feuerbach: Dios como producto de la imaginación y del deseo del hombre

Esta idea esta lejos de ser nueva en filosofia Se encontraba ya en Jenofanes, filosofo griego del siglo VI a C Pero el primer analisis profundo de este proceso que habria llevado al hombre a «crear» a

Dios fue propuesto por Ludwig Feuerbach, en un libro que ha marcado un hito en la historia de la filosofia, verdadero detonador en la guerra que algunos filosofos modernos han declarado contra Dios *La esencia del cristianismo*

El hombre, observa Feuerbach, esta hecho «para conocer, para amar y para obrar», pero en todos estos terrenos, y mas generalmente en todo lo que hace, constata que es muy limitado, que no puede siempre conocer, amar y obrar mas que imperfectamente Constata ademas que esta sometido al sufrimiento, que ha de enfrentarse con el mal y finalmente que esta abocado a la muerte

a) *El hombre se proyecta en Dios*

Pues bien, el hombre esta convencido de que es incapaz, por si mismo, de superar esos limites Por eso intenta encontrar una solucion satisfactoria para colmar esas lagunas y vencer sus temores, inven-

MATAR A DIOS PARA SALVAR AL HOMBRE

Marx y Engels

Un ser no se considera independiente más que cuando es su propio amo, y no es su propio amo más que cuando debe su existencia a sí mismo... El ateísmo es una negación de Dios y por esta negación de Dios (el ateísmo) permite al hombre existir ¹.

La religión no es más que el reflejo fantástico que proyectan en la cabeza de los hombres aquellas fuerzas externas que gobiernan su vida diaria, un reflejo en que las fuerzas terrenales revisten la forma de poderes sobrenaturales ².

Nietzsche

Ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad, el horizonte nos parece libre otra vez, aun suponiendo que no aparezca claro; nuestras naves pueden darse de nuevo a la vela y bogar hacia el peligro; vuelven a ser lícitos todos los azares del que busca el conocimiento; el mar, nuestra alta mar, se abre de nuevo a nosotros y, tal vez, no tuvimos jamás un mar tan ancho ³.

¡Dios ha muerto! Hombres superiores, este Dios fue vuestro mayor peligro. Al bajar él a la tumba, vosotros habéis resucitado. ¡Sólo ahora llegará el Gran Mediodía! ¡Sólo ahora el hombre superior llegará a ser amo!... ¿Habéis entendido esta palabra, hermanos, en su plena significación? ¿Sois presa de sobresalto? ¿Da vértigo a vuestro corazón? ¿Se abre ante vosotros un abismo? ¡Ea! ¡Arriba, hombres superiores! Sólo ahora está de vuestra parte la montaña del porvenir humano. Dios ha muerto. ¡Viva el super-hombre! ⁴.

Freud

En lo que yo disiento de usted es en la conclusión de que el hombre no puede prescindir del consuelo de la ilusión religiosa, sin la cual le sería imposible soportar el peso de la vida y las crueldades de la realidad... ¿No es cierto que el infantilismo ha de ser vencido y superado? El hombre no puede permanecer eternamente niño... Teme usted, seguramente, que el hombre no pueda resistir tan dura prueba. Déjenos esperar que sí. La conciencia de que sólo habremos de contar con nuestras propias fuerzas nos enseña, por lo menos, a emplearlas con acierto. Pero, además, el hombre no está ya tan desamparado. Su ciencia le ha enseñado muchas cosas... Y por lo que respecta a lo inevitable, al destino inexorable, contra el cual nadie puede ayudarlo, aprenderá a aceptarlo y soportarlo sin rebeldía. Retirando sus esperanzas del más allá y concentrando en la vida terrena todas las energías así liberadas, conseguirá, probablemente, que la vida se haga más llevadera a todos y que la civilización no abrume ya a ninguno, y entonces podrá decir, con uno de nuestros poetas irreligiosos:

El cielo lo abandonamos
a los gorriones y a los ángeles ⁵.

¹ K. Marx, *Économie politique et philosophie*, VI, 38.40.

² F. Engels, *Anti-Dühring*, 275.

³ F. Nietzsche, *La Gaya ciencia*, n. 343, en *Obras*, Teorema, Barcelona, II, 1088.

⁴ F. Nietzsche, *Así hablaba Zarathustra*, IV, 2, en *Obras*, III, 1.696.

⁵ S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*. Biblioteca Nueva, Madrid 1974, VIII, 2.988. Los versos citados al final son del poeta alemán H. Heine.

tándose un ser perfecto y todopoderoso, que tendría todas las cualidades y no estaría sometido ni al mal, ni al sufrimiento, ni a la muerte.

Proyectando en el cielo a ese ser que llama

«Dios» y que posee todas las perfecciones cuya carencia siente él mismo tan cruelmente, el hombre no hace más que huir hacia un puro fantasma. Dios no es más que el producto de su imaginación delirante. No es más que el reflejo gigantesco, hipertro-

fiado e idealizado del hombre mismo. En realidad, los atributos que la religion le reconoce al ser divino, el saber, el amor, la sabiduria, la justicia. son propiedades del genero humano. Al contemplar a Dios, el hombre no hace mas que contemplarse a si mismo.

Dios no tiene ninguna realidad. No es mas que el fruto de los deseos de perfeccion del hombre que expresa asi sus propias aspiraciones. Para Feuerbach, el hombre no hace mas que realizar asi un sueño quimerico. «La religion es el sueño del espiritu humano»⁵

b) ... y se somete a ese Dios
que ha creado

Feuerbach prosigue su analisis señalando que el hombre no se contenta con alienarse proyectandose asi en Dios –proceso por el que se despoja ya de algo que le pertenece en propiedad en provecho de ese Dios ilusorio–, sino que se aliena quizas mas todavia sometiendose a el a traves de los principios religiosos que son igualmente fruto de su imaginacion. Por tanto, aliena doblemente su libertad en provecho de un Dios imaginario, del que se hace esclavo.

Esta esclavitud no puede durar eternamente. El hombre tiene que acabar haciendose adulto y rechazando a Dios. Es para el una cuestion de supervivencia, ya que «el primer objeto del hombre es el hombre»⁶

Este punto es capital para Feuerbach y, tras el, para todos los filosofos que se situan en esta misma perspectiva.

La ley suprema y primera tiene que ser el amor del hombre al hombre. *Homo homini Deus est* (el hombre es un dios para el hombre) tal es el principio practico supremo tal es el giro de la historia mundial.⁷ Yo niego a Dios senalara tambien Feuerbach esto significa para mi yo niego la negacion del hombre. La cuestion de la existencia o no-existencia de Dios es

⁵ L. Feuerbach *L'essence du christianisme* 107 (Trad. espanola *La esencia del cristianismo* Sigueme Salamanca 1975)

⁶ *Ibid.* 210-211

⁷ *Ibid.* 426

«ME SENTIA MUY CONTENTA DE QUE DIOS NO EXISTIESE...»

Una noche le intimo a Dios que, si existia, se manifestase. El se mantuvo callado, y desde entonces no le dirigí la palabra. En el fondo yo estaba muy contenta de que no existiese. Me horrorizaba el pensar que la parte que estaba representando aqui abajo tuviera su desenlace en la eternidad.

S. de Beauvoir *Memoires d'une jeune fille rangée*
Gallimard Paris 1958 270

solamente para mi la cuestion de la existencia o no existencia del hombre.⁸

4. Sartre: «Si Dios existe, el hombre es nada»

Sartre no se entretiene mucho en intentar «probar» su ateismo. Se contenta simplemente –y esto le parece suficiente– con negar a Dios en nombre de una cierta vision del hombre.

Si Dios existiera, no podria ser mas que el que gobierna el mundo desde lo alto de su cielo, el que lo ha previsto todo, el que lo sabe todo, el que lo dirige todo. Aniquilaria entonces necesariamente la libertad del hombre que, por este motivo, no puede menos de rechazar la idea misma de la existencia de ese Dios que no puede ser sino el fruto de su imaginacion delirante. Esta es la idea esencial de Sartre a este proposito.

Para que el hombre viva, tiene que morir Dios. «Si Dios existe, el hombre es nada, si el hombre existe, Dios no existe», afirma uno de los heroes de Sartre, Goetz.⁹ Por tanto, para Sartre las cosas

⁸ L. Feuerbach *L'essence de la religion* pasaje citado por M. Xhaufflaire *Feuerbach et la theologie de la secularisation* Cerf Paris 1970 260-261

⁹ J. P. Sartre *Le Diable et le Bon Dieu* tableau 10 scene IV



UNA IMAGEN FALSA DE DIOS...

Después de asistir a una representación de la obra de J.-P. Sartre, *Las Moscas*, J. Green escribe en su *Journal* el 20 de enero de 1951:

El ateísmo del autor suelta aquí las riendas y no dudo de que puede perturbar a muchos espectadores, pero el dios que nos presenta Sartre es tan mediocre y tan limitado que fácilmente se comprende el ateísmo del autor respecto a un dios de ese formato. Si Dios fuera el dios de Sartre, yo sería veinte veces ateo, yo sería un ateo fanático de semejante dios. Pero, como tantas veces sucede, se ha equivocado de persona.

están claras: la creación y la libertad se excluyen totalmente¹⁰. ¿Por qué? Porque Sartre se imagina a Dios creando al hombre a la manera de un artesano que produce un objeto. Entre las manos todopoderosas de Dios, el hombre no podría ser más que un objeto manipulable y manipulado a placer. Ese Dios es inconcebible para Sartre¹¹. Y lo rechaza porque el hombre tiene que ser el único creador de su vida en nombre de la libertad y de la responsabilidad que tiene, lo mismo que ha de ser él el creador de los valores según los cuales va a dirigir esa vida. «Yo solo he decidido sobre el mal; yo solo he inventado el bien»¹².

¹⁰ Idea común a todos los filósofos ateos modernos. La creación y la libertad son para ellos términos que se eliminan (cf *supra*, recuadro p. 65). Se encontró, por ejemplo, este tema muy desarrollado por un discípulo de Sartre, F. Jeanson, en su libro *La Foi d'un incroyant*. Seuil, París 1963.

¹¹ Como también es impensable hoy para el creyente.

¹² J.-P. Sartre, *Le Diable et le Bon Dieu*, tableau 10, scene IV.

No es inútil subrayar de paso que los principios de acción sartriana se basan en el respeto a los demás y resaltan unos valores profundamente altruistas. Desde este punto de vista, estemos o no de acuerdo con sus ideas y con su manera de ponerlas en práctica, la honradez más elemental exige que se reconozca que defendió siempre con coraje y generosidad la causa de todos los oprimidos en virtud de sus mismas opciones filosóficas y morales. En *La Cérémonie des adieux*, S. de Beauvoir recordaba, por ejemplo, que Sartre era muy generoso y una

En una de sus obras teatrales, *Las moscas*, Sartre se imagina este diálogo entre Júpiter (Dios), que ha tenido la imprudencia de crear un hombre libre, y Orestes (el hombre), que utiliza esa libertad para rebelarse contra Júpiter *en nombre* de esa misma libertad:

Jupiter (a Orestes): – ¿Quién te ha creado entonces?

Orestes: – Tu, pero no debiste crearme libre.

Jupiter: – Yo te di la libertad para que me sirvieras.

Orestes: – Quizá, pero ella se ha vuelto contra ti y no podemos remediarlo, ni tú ni yo. . . Apenas me creaste, deje de pertenecerte¹³.

Este rechazo de Dios es la condición absoluta de toda felicidad. Parodiando a Pascal en su célebre *Mémorial*, Sartre pone en labios del mismo héroe, Goetz:

Dios no existe. No existe. ¡Alegría! ¡Lágrimas de gozo! ¡Aleluya! ¡Todo se acabó!... Os he liberado. ¡Ya no hay cielo ni infierno! ¡Solo está la tierra!¹⁴.

Así, es *la fe en el hombre* la que, siguiendo a Feuerbach, conduce a todos estos filósofos a la negación de Dios. Su negación pura y simple se percibe entonces como el postulado de la libertad.

Por otra parte, hay que reconocer que estos filósofos tuvieron toda la razón para rebelarse contra Dios... o, mejor dicho, contra esas caricaturas de Dios que ellos nos presentan: unos dioses despóticos, arbitrarios, tiránicos, y hasta crueles y perversos¹⁵.

parte importante de sus enormes derechos de autor iban en ayuda de personas necesitadas.

¹³ J.-P. Sartre, *Les Mouches*, acte III, scene II.

¹⁴ Id., *Le Diable et le Bon Dieu*, tableau 10, scene IV. Un poco después, el mismo Goetz repite: «Dios ha muerto. Te digo que ha muerto» (*Ibid.*, scene V).

¹⁵ En lo que atañe al cristianismo, hay que reconocer que a veces ha ofrecido imágenes de Dios poco satisfactorias y que ha motivado así las justas críticas de los filósofos ateos. Lo reconoció el mismo Concilio Vaticano II que, después de indicar que «algunos ateos se representan a Dios de tal manera que, al rechazarlo, niegan a un Dios que no es ni mucho menos el del evangelio», no teme afirmar que «en esta génesis del ateísmo, los creyentes pueden tener una parte no pequeña en la medida en

EL ESTRUCTURALISMO Y LA DESAPARICION DEL HOMBRE

El movimiento que intenta eliminar a Dios tiene también a suprimir al hombre. Sin embargo, era todo lo contrario lo que se buscaba. Feuerbach quería «recuperar para la tierra los tesoros que se derrochan en los cielos». Para Nietzsche, el hombre adulto tenía que desembarazarse de «la tela de araña de la causa final». Sartre ha presentado el ateísmo como el único humanismo posible. Pero Nietzsche y Sartre han quedado superados por otros más lógicos que ellos. «Creemos que el fin último de las ciencias humanas, escribe Claude Lévi-Strauss, no es constituir al hombre, sino disolverlo». «En nuestros días, confirmaba Michel Foucault, no se puede pensar más que en el vacío del hombre desaparecido. A todos los que todavía quieren al hombre, su reinado o su liberación, a todos los que todavía se plantean preguntas por lo que es el hom-

bre, solo puede oponerse una sonrisa filosófica». Estas declaraciones tan incisivas dan a entender un razonamiento coherente: si ningún Dios creador ha «querido» al hombre, este no tiene ni un estatuto particular ni una vocación propia. Esta ahí por azar, provisionalmente. Y desaparecerá. Por tanto, no tiene valor en sí mismo.

Esta claro que Dios y el hombre están vinculados entre sí. Si se mata al primero, el segundo tendrá que sufrir la misma suerte.

J. Delumeau *Ce que je crois* 39-40

Sobre este tema véase el capítulo tan sugestivo de J. Lacroix *El ateísmo y la crisis del humanismo* en su obra *El sentido del ateísmo moderno*. Herder, Barcelona 1968.

Pero vamos a ver como, si uno tiene una idea justa y adecuada, no es ni mucho menos necesario

que por negligencia en la educación de su fe por representaciones engañosas se puede decir que ocultan el rostro auténtico de Dios» (*Gaudium et spes* n. 19-2-3)

Además de los estudios más estrictamente filosóficos citados en este capítulo desde un punto de vista más bien psicológico puede verse un análisis muy interesante de este fenómeno de distorsión de la imagen de Dios entre los cristianos en el libro de

«matar a Dios» para salvar la libertad del hombre. Y no solo no es necesario matarlo, sino que es esencial afirmar su existencia en la medida en que él es el único que garantiza la libertad del hombre y al hombre mismo.

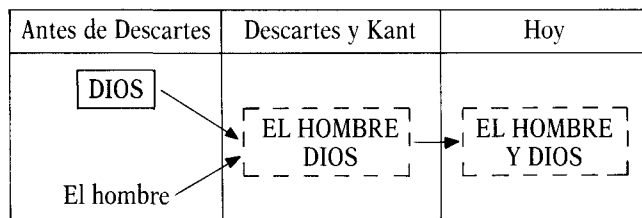
un psicoanalista cristiano M. Bellet *Le Dieu pervers*. Cerf, París 1987.

8

Dios no gobierna el mundo. Crea al hombre creador

Las nuevas orientaciones que dieron Descartes y Kant a la filosofía moderna ¿tenían que llevar necesariamente al ateísmo? Ni mucho menos, con la condición de comprender bien lo que se dice cuando se habla de Dios y de sus relaciones con el mundo y sobre todo con el hombre, ya que la tremenda cuestión planteada por estos cambios de perspectiva es la siguiente: ¿qué lugar deja Dios al hombre en su creación?

En otras palabras, siguiendo siempre a Descartes y a Kant, y teniendo muy en cuenta toda la extraordinaria aportación de la modernidad de que hablábamos en la primera parte, ¿no se puede, en contra de lo que opinaban Feuerbach y Sartre ¹, pensar en una relación entre Dios y el hombre que no sea una relación de oposición y de rivalidad? ¿No es posible imaginar una relación de tal categoría que se tomen en cuenta *a la vez* la existencia de Dios y la existencia del hombre en el respeto más absoluto a la autonomía, a la libertad y a la responsabilidad propias de este último, según el siguiente esquema?:



Esto es perfectamente posible... con tal que se tenga en cuenta precisamente la evolución del pensamiento y la aportación de la modernidad en la imagen que nos hacemos ahora de Dios.

1. El hombre es totalmente responsable de su vida y de su universo

En realidad, Dios, el Dios de la revelación cristiana del que aquí hablamos, no es ni mucho menos el que se imaginaba Sartre, un Dios que «produjo al hombre... exactamente lo mismo que el artesano produce un cuchillo» ², un Dios que lo tendría todo previsto de antemano y que no dejaría ningún mar-

¹ Cf. *supra*, p. 68.

² J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*. Nagel, Paris 1946, 19-20.

gen a la libertad del hombre. Si Dios ha creado el mundo, no lo ha hecho a la manera como un artesano produce unos objetos materiales ³.

Si es posible poner aquí una comparación, se podría decir que Dios creó al hombre algo así como los padres engendran a un hijo: no para hacer de él un ser pasivo en sus manos, sino con la voluntad de hacer de él un hombre libre y responsable de su propia vida, un ser capaz de asumir su vida. Un ser que, a su vez, sea creador. Por tanto, no se puede menos de

descartar la imagen tradicional de un Dios de omnipotencia autoritaria...; es en la libertad donde el hombre debe encontrar el camino que le lleve al más perfecto desarrollo posible de sus facultades creadoras ⁴.

Esto está claro. Y hay que afirmarlo con todo vigor: el hombre es una criatura creadora.

Por otra parte, esto se verifica con evidencia en nuestro universo occidental secularizado: vivimos en un mundo que ha descubierto su justa autonomía y su propia responsabilidad. Pues bien, esta afirmación —que es lo que aquí nos interesa— no está en contradicción con la afirmación de Dios, si se comprende bien que este último, lejos de intentar competir con el hombre, le deja que tome sus responsabilidades.

Por eso mismo, de acuerdo en este punto con el ateísmo moderno, el creyente no puede menos de afirmar hoy la autonomía del mundo y del hombre que es su único responsable. El hombre ha tomado conciencia de su poder, de su eficacia, de su poder propiamente creador: el porvenir de la humanidad está en sus manos. Haciéndose «señor y poseedor de la naturaleza» (Descartes), realiza finalmente el deseo de Dios, que es el de ver al hombre tomando real y libremente su destino. Pertenece al hombre, y sólo a él, transformar a su manera este mundo que es el suyo. Un mundo justamente «secularizado», enorme cantera de donde saldrá sin cesar un «nuevo mundo», el del hombre, escena de su devenir histó-

³ Cf. *supra*, p. 59: «Dios crea libertades», y la observación de F. Vanillon en el recuadro p. 65.

⁴ A. Ganoczy, *Homme créateur, Dieu créateur*, 114-115.

DIOS TOMA MUY EN SERIO LA LIBERTAD DEL HOMBRE

Algunos ven a la divinidad como un destino ciego que pesa sobre los hombres, sin que éstos puedan escapar de él. De todas formas, dicen, la suerte está echada. A unos les ha tocado la buena suerte y a otros la mala. No se puede hacer nada; es la fatalidad.

La Biblia dice exactamente lo contrario. Cada uno es responsable de su vida. La creación se ha puesto en manos del hombre para que construya un mundo habitable y fraternal. El hombre tiene incluso el poder de utilizar mal su libertad.

Dios es cualquier cosa menos paternalista. Tiene confianza en la criatura. No es un refugio fácil que evite al hombre tomar sus responsabilidades. Toma en serio la libertad humana; la respeta. Quiere ser un camarada discreto.

J. Lacourt, *Au risque de croire*, III.
La difficulté de croire en Dieu, 59.

rico que aparece como el fruto de su acción creadora.

Nos situamos de hecho en una historia en la que el hombre y Dios son juntamente creadores. *En esta perspectiva, hay lugar para Dios y para el hombre, ya que su acción no se sitúa en el mismo plano.* El Dios creador es el que hace existir las cosas y las sostiene en la existencia; es el fundamento sobre el que todo descansa. El hombre, por su parte, tiene la misión de modelar esta realidad que se le ha dado. El hombre y Dios ya no son rivales. En la creación propia del hombre no queda ningún resquicio para un momento en el que Dios interviniera como un eslabón indispensable sin el que el hombre no podría hacer nada. El acto creador de Dios es de otro orden distinto del acto creador del hombre. Aunque siempre presente en su creación, Dios no amenaza para nada la libertad del hombre. Hace existir al hombre. Al hombre le corresponde usar a su juicio

de su libertad; es total y realmente responsable de su acción ⁵.

Dios le da al hombre todos los medios de realizarse por completo como hombre.

El lema del humanismo ateo fue: «Hay que suprimir a Dios para que el hombre sea». Quizá empezamos a comprobar la urgencia de un nuevo humanismo que vuelva a descubrir esta verdad tan antigua: «Es preciso que viva Dios para que el hombre sea» ⁶.

Lo que pasa es que el Dios del que aquí se habla no es el que ha salido de la tradición filosófica griega, a saber, un Dios estrictamente inmutable y

⁵ Hay que distinguir el hecho de que el hombre sea libre del uso que haga de su libertad. Aquí sólo atendemos al primer punto, ya que el segundo corresponde a la filosofía moral.

⁶ C. Geffré, *La crise moderne du théisme: Le Supplément*, n. 122 (septiembre 1977) 377.

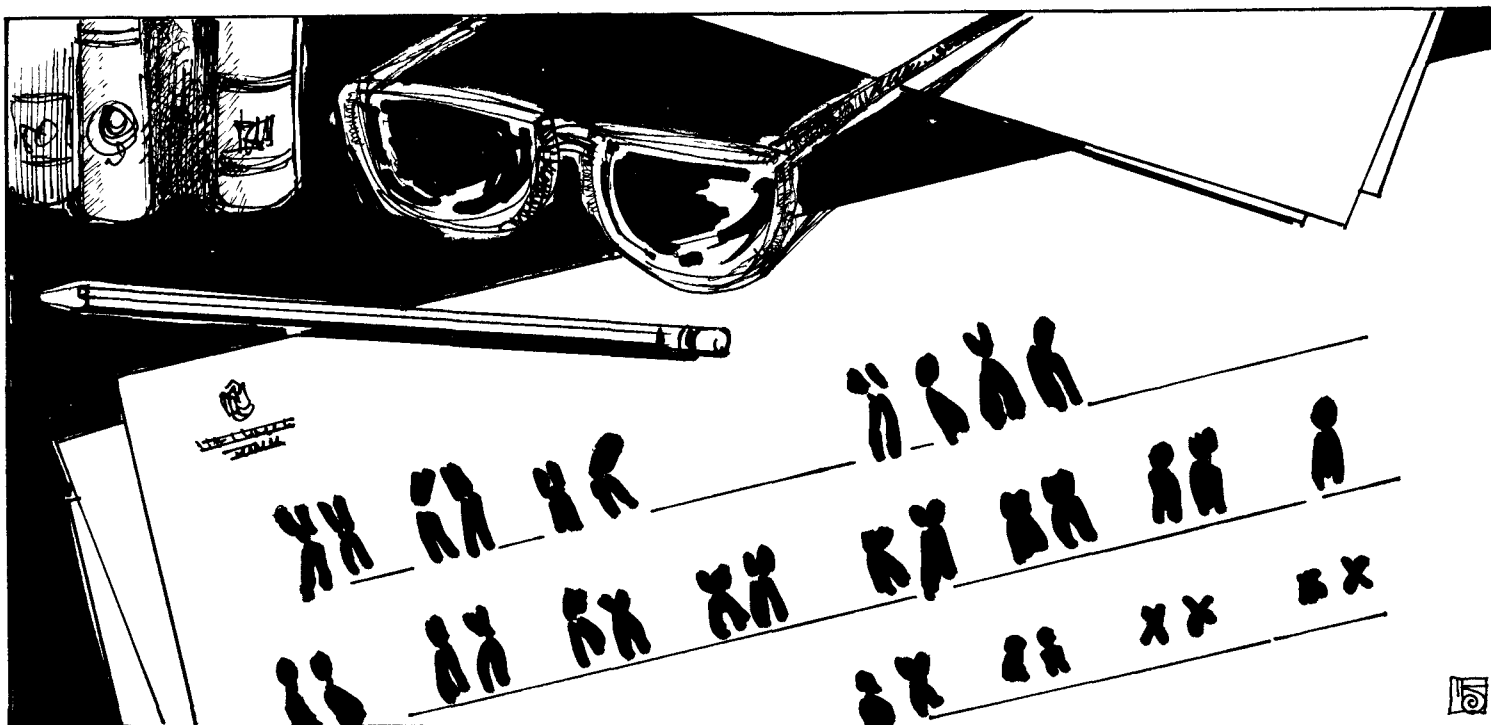
trascendente en el sentido estrecho de estas palabras ⁷.

2. Una nueva imagen de Dios

Los filósofos griegos, como hemos visto, no tenían la idea de creación del mundo. Para ellos, el universo existía desde toda la eternidad y se le concebía como un conjunto cerrado y muy jerarquizado, en donde todo ocupaba un lugar muy preciso, incluso el mismo ser humano.

En esta perspectiva, se concebía a Dios como absolutamente despreocupado del mundo. Esto está especialmente claro en Aristóteles, que afirma

⁷ Cuando se habla de Dios, *inmutable* es el atributo por el que su naturaleza excluye por completo todo tipo de cambio; *trascendente* indica que es superior y exterior al mundo que ha creado.



sin embargo que Dios atrae al mundo hacia sí. Pero, señala enseguida, si el mundo es atraído por Dios, es tan solo porque Dios es perfecto y atrae en virtud de esta perfección misma que todos los seres buscan sin cesar. Atrae por tanto al mundo, recogiendo su misma comparación, lo mismo que atrae el imán a las partículas de hierro. Pero eso es todo, ya que, por otra parte, Dios es estrictamente indiferente al mundo, al que ignora por completo.

Logicamente, los pensadores cristianos no estarán de acuerdo con Aristoteles en este último punto, afirmando que Dios ha creado el mundo y que hay vínculos recíprocos y muy estrechos entre Dios y este mundo, y sobre todo entre Dios y el hombre. Pero conservarán en revancha la idea de los filósofos griegos en lo que concierne al orden del mundo. Desde su cielo, rigurosamente inmutable y trascendente, Dios lo gobierna y lo dirige todo. Lo ha previsto todo y ha querido que el mundo sea tal como es.

Durante mucho tiempo se ha aceptado este esquema sin demasiadas dificultades, ya que no se ponía tanto el acento sobre el hombre mismo y sobre la importancia que había que atribuir a su libertad. Esta evolución, como hemos visto, comenzó en la época moderna con la aparición del fenómeno de la secularización, el desarrollo prodigioso de las ciencias y de las técnicas y, en filosofía, con la revolución cartesiana.

Este esquema demasiado rígido —y contrario además a la enseñanza de la Biblia, que afirma precisamente lo contrario— fue puesto en discusión al comienzo de los tiempos modernos. Hoy es impensable, incluso para el creyente, admitir que Dios lo ha previsto todo de antemano y que lo gobierna todo, permaneciendo perfectamente inmutable y trascendente. Siguiendo a los filósofos y a los teólogos modernos, no puede menos de afirmarse la autonomía del hombre. Dios no es el demiurgo todopoderoso que lo ha previsto todo, sino el que ama a los hombres con un amor infinito y, lejos de manipularlos, los acompaña en su historia respetando totalmente su libertad y su responsabilidad propia.⁸

⁸ Lo ha afirmado muy bien el Concilio Vaticano II (cf. *supra* 29).

EL PODER DE DIOS NO ESTA HECHO DE LA IMPOTENCIA DEL HOMBRE

Dios no nos exige que renunciemos a nuestros poderes por dos razones. Primero, porque el hombre es creador y la creación define la tarea de la humanidad inscrita con claridad en la Biblia, en el primer capítulo del Génesis: «Domina la tierra». El hombre se hace a sí mismo con la condición de crear su propio ambiente vital, poniendo en obra su poder técnico, según un proyecto político, de lo contrario, no hace más que soportar su existencia o sonar con su vida.

Se oye decir a veces que el hombre termina la creación con su trabajo. Es falso. Esto supondría también un Dios muy especial: un Dios para los chicos buenos. «Mira, yo he empezado esto, acabalo tú. No es mucho lo que tienes que hacer, lo esencial ya está hecho, unas cuantas pinceladas, pero ya está todo trazado de antemano». Nos las tendríamos que ver con una especie de Jupiter celoso de la importancia de sus hijos y cuya gloria consistiría en conservar los en una etapa infantil de dependencia. No, la creación de Dios es el hombre que se crea humano por su trabajo, la creación de Dios se cumple a medida que la humanidad se realiza dominando la naturaleza, a medida que avanza y que transforma el mundo.

P. Gane *Esperer* (col. *Dossiers libres*) 1975 36

Pero, en virtud mismo de este cambio de perspectiva, que es igualmente una vuelta a la tradición bíblica, tampoco se puede concebir hoy a Dios como un ser estático que excluya de sí mismo todo devenir y todo porvenir verdaderos. Si acompaña al hombre de verdad, no puede acompañarlo más que en su devenir que se va realizando, por tanto, «es justo decir que en Dios hay más de novedad que de inmutabilidad ya definida una vez por todas».⁹

⁹ C. Geffre *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación* 166. Las pocas páginas que Geffre dedica a este tema (157-169) son muy sugestivas. Se articulan en torno a los dos temas si

¿COMO COMPRENDER LA TRASCENDENCIA DE DIOS?

La palabra «trascendencia» es una de esas palabras del vocabulario religioso que contiene muchas ambigüedades. Para la mayor parte de la gente, hablar de trascendencia es evadirse, perderse en lo irreal «Trascendente», en ese caso, indica lejano, exterior, y la expresión significa una solemne abstracción que nos fija, una realidad que se alcanza desertando de este mundo.

Según algunos, la trascendencia de Dios se afirmaría tanto más cuanto más se abstraiese del hombre. Se crean entonces la imagen de un Dios abstracto y lejano. Ese despota divino, sin arraigo alguno en la realidad humana, aparece radicalmente extraño. Nada de lo que viene de Dios puede penetrar en una vida, en una libertad humanas.

En realidad, el término «trascendente» significa una intensidad de presencia tal que supera todos nuestros límites de tiempo y de espacio, una fuerza universal de amar sin egoísmo alguno, una libertad total. El hecho, para el hombre, de estar siempre situado en un punto del espacio y del tiempo limita su capacidad de estar presente. Si siguiéramos nuestro pensamiento, nuestro amor, hay momentos en que nos gustaría estar en otra parte, en que intentamos superar nuestros propios límites, ir más allá de lo que somos. Esta experiencia de superación, que es un dato esencial de la vida humana, puede hacernos tomar una cierta conciencia de la trascendencia de Dios, siempre mayor, siempre más allá de las ideas y de las imágenes que podemos hacernos de él.

P. Gane *Appelles a la liberte* 66

Eternamente perfecto, Dios tiene precisamente en su perfección la libertad y la posibilidad de hacerse histórico, de marchar a nuestro paso, y, añade F. Varone,

güentes muy evocadores «Dios el antidesino» y «Un Dios solidario»

no es cometer ninguna injuria contra Dios verle depender así de la historia. El mismo es el que ha querido sumergirse en ella, hacerse un solo cuerpo con ella. Lo injurioso sería no querer reconocerlo.¹⁰

En otras palabras, si Dios es ciertamente inmutable en el sentido de que sigue siendo fundamentalmente el mismo, no lo es ciertamente en el sentido estrecho en el que lo entendían la filosofía y la teología cristianas clásicas, que dependían demasiado en este punto de la filosofía griega, en la que Dios era concebido como totalmente separado del mundo. Igualmente, si Dios es siempre trascendente en el sentido de que supera infinitamente al universo y al hombre, objetos de su creación, no lo es en el sentido de que este lejos del mundo y sea exterior a él.

Lejos de ser en él una insuficiencia, esta voluntad de Dios de estar con los hombres y de caminar a su ritmo es, por el contrario, el fruto de esa sobrea-bundancia de ser que es la suya, y de la que brota perpetuamente una vida que es a la vez siempre la misma y siempre nueva.

Así es pues como hoy se presenta la relación de Dios y el mundo, de Dios y el hombre. Partiendo de esta historicidad de Dios, se puede comprender el *mensaje bíblico* de un Dios que no permanece en absoluto inmovil e inmutable en un mundo ahistórico o suprahistórico, sino que actúa vivamente en la historia, mejor que partiendo de una metafísica clásica griega o medieval.¹¹

Los progresos de la reflexión filosófica y teológica, por consiguiente, nos llevan a pensar en un «Dios diferente».¹² Este cambio es capital, ya que ofrece nuevos elementos para iluminar de otro modo, y mejor sin duda, esos difíciles problemas que son los de la relación entre Dios creador y hombre libre, por una parte, y por otra, el del mal, sobre el que volveremos más adelante.

¹⁰ F. Varone *Ce Dieu absent qui fait probleme* Cerf Paris 1981 110

¹¹ H. Kung, *¿Existe Dios?* 265 Historicidad estar en la historia ahistoricidad y suprahistoricidad fuera de la historia y por encima de ella

¹² Cf. C. Duquoc *Dios diferente* Sigüeme, Salamanca 1979 Desde un punto de vista más bien teológico este librito muy asequible señala bien esta evolución

Por tanto, es un cambio esencial, su principal adquisicion reside –digamoslo una vez mas– en que Dios es concebido simultaneamente como el que a la vez crea al hombre y le permite, aun atendiendolo con toda solicitud, ser totalmente libre y plenamente responsable de su propia vida, lo cual suscita inmediatamente otra cuestion de la misma importancia para nuestra reflexion, la de la providencia divina

3. La libertad del hombre y la providencia divina

Sin embargo, aunque respeta profundamente la libertad del hombre, Dios se muestra muy atento con el, porque lo ama profundamente. Llamamos a esto la providencia divina

La nocion de providencia divina, tal como se puso de manifiesto en el cristianismo, se basa en la conviccion de que Dios es amor, de que ama a su creacion y, en ella, muy particularmente a los hombres

Lo que pasa es que esta nocion se vio pervertida por la concepcion que se tenia de esta realidad en la antiguedad, en la que se presentaba bajo una forma esencialmente supersticiosa: se trataba sobre todo de atraer la complacencia de los dioses y de hacer todo lo posible por desarmar su hostilidad

En efecto, muchas veces –todavia hoy, incluso entre muchos cristianos–, cuando se utilizan las palabras «providencia» o «providencial», se tiende a designar con ello lo que sucede oportunamente y por un «venturoso azar», y consiguientemente, cuando se las aplica a Dios, a imaginarse que interviene a su capricho para ayudarnos, si le parece bien

En esta optica, la idea que uno se hace de Dios es muy «intervencionista»: la accion de Dios no solo puede percibirse en la vida y en la historia, sino que se manifiesta en hazañas portentosas, milagrosas, fortuitas, maravillosas¹³

BOSSUET Y LA PROVIDENCIA

Como muchos pensadores religiosos de su epoca, Bossuet creia que Dios intervenia sin cesar en el mundo y gobernaba todo a su antojo. La conclusion de su *Discours sur l'histoire universelle a Monseigneur le Dauphin pour expliquer la suite de la religion et les changements des empires* (1681) es, en este sentido, muy explicita

Este largo encadenamiento de causas particulares que hacen y deshacen los imperios depende de las ordenes secretas de la divina providencia. Dios tiene en sus manos desde lo alto del cielo las riendas de todos los reinos, tiene todos los corazones en su mano, unas veces, refrena las pasiones, otra, les da rienda suelta. El prepara los efectos en las causas mas lejanas y da esos grandes golpes cuya repercusion llega muy lejos. No nos enganemos. Dios endereza cuando le place el sentimiento extraviado. Asi es como reina Dios sobre los pueblos. No hablemos ya de azar ni de fortuna, o hablemos de ellos solo como de nombres con que cubrimos nuestra ignorancia. Lo que es azar para nuestros consejos inciertos es un designio concertado en un consejo mas alto, es decir, en ese consejo eterno que encierra todas las causas y todos los efectos. Solo el lo tiene todo en sus manos, ya que sabe el nombre de lo que es y de lo que todavia no es, el preside todos los tiempos y se anticipa a todos los consejos

Dios seria entonces el autor del destino inexorable del mundo y de cada uno de los hombres, como pensaba por ejemplo Bossuet cuando afirmaba que Dios lo dirige todo sin dejar mucha iniciativa –mejor dicho, ninguna– a los hombres. Dios interviene sin cesar para que todo ocurra tal como lo previo y segun su beneplacito o su antojo. Entonces, la mision del hombre no es mas que la de corresponder, de buena o de mala gana, a ese «plan» de Dios

Esto conduce a dos ideas tan falsas como peli-

providencia divina es muy recomendable la lectura de este libro (y facil) de Bourgeois

¹³ H. Bourgeois *Revoir nos idees sur Dieu*. Desclee de Brouwer & Bellarmain. Paris 1975. 49-50. Sobre todos estos problemas tan complejos de la libertad del hombre frente a Dios y de la

VERDADERA Y FALSA PROVIDENCIA

Durante mucho tiempo, esta idea de una providencia vigilante y benevola sobre mi destino me sostuvo en mi trabajo. Pero habia ya una idea contraria que anidaba en mi espiritu desde 1940, cuando las oleadas de refugiados atravesaban Nantes en direccion hacia el sur.

Entre las gentes que desembarcaban del norte en las orillas del Loire habia un celebre predicador. Vino a predicar a la escuela donde yo estaba y no pudo menos de evocar el curso de los acontecimientos. Las tropas alemanas avanzaban hacia Bretana. Era, decia el padre, en castigo por los pecados de Francia. Yo tenia 18 años. Me escandalice. No es que creyese que Francia no tenia pecados, pero si el predicador tenia razon, habia que admitir tambien que Dios premiaba a Hitler y esta idea me sublevaba. Mas valia decir que los franceses no estaban preparados para esta guerra. Los nazis, por el contrario, llevaban cinco años preparandose. Disponian de un equipamiento moderno y por eso ganaban.¹

Hoy, sin embargo, sigo creyendo que Dios esta personalmente presente ante mi. Esto significa que el amor de Dios previene en todo instante y sin condicion alguna mi respuesta posible. Y esta solo depende de mi libertad, sin que Dios me sustituya en ningun caso.

Pase lo que pase, Dios aguarda y acoge. Pero no es el que hace la historia, como tampoco hace mi vida. No es Dios el que decide de ella, sino nuestra libertad. nuestro

coraje o nuestra cobardia, nuestra inteligencia o nuestra necesidad, nuestra generosidad o nuestras violencias.

Cuando en mayo de 1980 me metian en una camilla en la sala de operaciones para una intervencion a corazon abierto, yo sabia que la muerte tenia entonces su oportunidad. Y sabia que Dios no me fallaria. En este sentido yo creia en su providencia, pero pensaba que la salida de la sala de operaciones despues de algunas horas no dependia mas que del estado del musculo cardiaco, de la habilidad de los cirujanos y de la fiabilidad de las instalaciones tecnicas. Lo importante es situar lo esencial. En el reloj mismo de la muerte, no es Dios el que fija el momento. Es a veces el funcionamiento de una valvula. Pero Dios no falla.

J. Mousse *Le Second Souffle de la foi*
ou *Le Decapage des traditions* Luneau Ascot 1984 30 32

¹ Unas paginas despues volviendo sobre este problema J. Mousse anade: «Ya dije como me choco aquel sermón de 1940 que atribuia las desgracias de Francia a sus pecados pasados. No me nos me choco unos años mas tarde la explicacion de que Dios habia librado al Carmelo de Lisieux de la destruccion de los bombarderos. En efecto parecia que se olvidaban de que las bombas no se habian quedado colgadas en el aire y que si no cayeron sobre las carmelitas hubo otros que tuvieron que recibir las sobre sus cabezas» (p. 72).

grosas y, de paso, mas o menos contradictorias. Por un lado, se afirma que Dios lo previo todo rigurosa y concretamente de antemano: cada uno muere a su hora, esta escrito en el libro de la vida y de la muerte. Por otro lado, en cambio, se afirma que Dios puede intervenir a su gusto en la creacion, que puede convulsionarlo todo segun su humor, castigandonos o por el contrario preservandonos de las desdichas, de los sufrimientos y de todo lo que amenaza a nuestra comodidad, «si somos buenos»¹⁴.

¹⁴ Aparentemente esto no funciona tan bien pues esta claro que la felicidad y la desgracia en esta vida no se reparten en

Pues bien, como acabamos de ver ampliamente, no existe un «plan» de Dios, y Dios no «dirige» el mundo a su antojo, ya que respeta la libertad del hombre.

Esta es la nocion cristiana de providencia divina. Se basa en una doble conviccion: por un lado, Dios ama a su creacion y en ella muy especialmente a los hombres, por otro, respeta totalmente su libertad.

funcion del valor moral de lo que viven los unos y los otros. Este problema de la retribucion personal se suscita ya en la Biblia en el libro de Job.

¿SABE DIOS DE ANTEMANO LO QUE VAMOS A SER?

Nuestra libertad no es ilusoria y, puesto que Dios ha querido protegerla totalmente, algunos filósofos y teólogos de hoy no vacilan en decir que Dios no conoce nuestro futuro. Los dados no están trucados.

Dios conoce nuestro tiempo, no sólo porque lo ha creado, sino porque lo lleva en sí mismo como característica indispensable de su amor a nosotros. Por tanto, en él no hay previsión, si se le da a esta palabra su sentido espontáneo y habitual... Dios, si nos ama realmente, no puede tener con nosotros esa superioridad mítica del ser que lo sabe todo de antemano. No tiene por qué tomar sobre sí ese conocimiento del tiempo que nos alienaría y haría de nuestra relación con él una añagaza. Vayamos incluso más lejos: Dios no puede tener una previsión de nuestro futuro, una visión anticipada y plena de nuestro porvenir.

H. Bourgeois, *Revoir nos idées sur Dieu*, 73-74.

Se trata de una realidad muy misteriosa, porque ¿cómo puede Dios al mismo tiempo ocuparse del hombre con amor y dejarle totalmente libre, concretamente libre para hacer el mal o sufrirlo? ¿No está esto en contradicción con su amor?

Aparentemente es así. *Sin embargo, hay que mantener juntas, cueste lo que cueste, estas dos verdades*: somos libres, totalmente libres y, sin embargo, Dios nos ama tanto que, aun respetando totalmente nuestra libertad, nos ama con un amor loco. Esto supera nuestra inteligencia y pertenece realmente al misterio de Dios.

Es lo que subraya muy bien Varillon, después de mostrar que no se puede imaginar a Dios indiferente, y mucho menos insensible a lo que ocurre en el mundo:

Cuando Francis Jeanson dice: «Los cristianos creen en un Dios intervencionista», le respondo: «Yo

EL PODER DE DIOS ES UN PODER DE AMOR

Los cristianos ¿afirmamos tranquilamente, como si se tratase de algo lógico, que Dios es omnipotente o, por el contrario, experimentamos cierto malestar al decir estas palabras? Yo creo que, para muchos, esto no tiene dificultad alguna; en efecto, si Dios es Dios, es difícil concebir que no sea omnipotente. Pero para otros, cada vez más numerosos, la afirmación de una omnipotencia de Dios es el motivo más serio para no creer.

Guardémonos de tomar a la ligera la posición de esos hombres: en el fondo juzgan más digno del hombre, y por consiguiente más verdadero, preferir un cielo vacío al fantasma de un emperador del mundo, poderoso, déspota, dramaturgo supremo que manipula las marionetas de la tragicomedia humana, fijando, petrificando o bloqueando las libertades que, por otra parte, se dice que ha creado... Yo creo que los ateos más numerosos son aquellos que rechazan una omnipotencia que niegue o destruya nuestra libertad... Pues bien, lejos de ser así, la omnipotencia de Dios es la omnipotencia del amor. Entre la omnipotencia y un amor omnipotente hay una diferencia radical, un auténtico abismo. El cristiano no dice que cree que Dios sea omnipotente. Dice que cree en un Dios *Padre* omnipotente... Para el cristiano, decir: «Yo creo en ti», es decir: «Yo sé que tu poder no es un peligro para mi libertad, sino que está, por el contrario, al servicio de mi libertad».

F. Varillon, *Joie de croire, joie de vivre*, 133-134.

creo en un Dios que respeta la libertad del hombre»... Lo esencial es que seamos nosotros mismos los autores de nuestra propia historia.

Varillon insiste mucho en este punto, pero añadiendo enseguida:

Hay que concebir este respeto de Dios de tal manera que no sea indiferencia, una especie de pasividad en la que Dios espera pacientemente lo que vamos a

decidir. Esto supera la capacidad de una razón racionante ¹⁵.

Dejamos aquí el terreno de la filosofía para entrar en el de la teología, haciendo observar con Henri Bourgeois que en este caso hay que tener en cuenta necesariamente estos tres puntos ¹⁶:

– La noción de providencia divina se arraiga en la idea de alianza entre Dios y los hombres.

– Se da ciertamente una acción misteriosa de Dios en el mundo.

– Pero, lejos de ser alienante, esa acción es la que fundamenta en realidad nuestra autonomía.

¹⁵ F. Varillon, *Beauté du monde et souffrance des hommes*, 312-313.

¹⁶ H. Bourgeois, *Revoir nos idées sur Dieu*, 60-61.

En efecto,

si Dios actúa, no actúa fuera de las leyes del mundo y de las secuencias de nuestras acciones humanas. Más aún, su providencia es la base de nuestra autonomía. Está lo suficientemente presente a nosotros para dejarnos ser nosotros mismos ¹⁷.

Y esto es tan cierto, señala también Bourgeois, que Dios no sabe de antemano lo que vamos a ser.

Como se ve, este Dios infinitamente atento al hombre y al mismo tiempo infinitamente respetuoso de su libertad está muy lejos del Dios en que pensaba Sartre, un dios que, para él, no habría podido ser más que un tirano que manipula a los hombres. El Dios creador del hombre no es su rival. Es el que le permite ser plenamente él mismo.

¹⁷ *Ibid.*, 61.

IV

¿EXISTE DIOS?

«El hombre sabe al fin que está solo
en la inmensidad indiferente del universo
de donde ha emergido por azar».

J. Monod, *El azar y la necesidad*, 193.

«¿No está Dios en el fondo de esta noche?
¿Quién puede estar seguro de que no está allí?
¿Qué prueba tenemos nosotros
de que la inmensidad no tiene sentido?».

J. Delumeau, *Ce que je crois*, 26.

«Dios es para el espíritu humano no una verdad evidente, sino un problema doloroso que, para ser resuelto, exige paciencia y trabajo»¹. Paciencia y trabajo, porque se trata siempre de una decisión importante y difícil de tomar.

Importante lo es esta decisión porque compromete a la persona entera. Por tanto, su papel no es secundario. Difícil y hasta «dolorosa» de tomar, esta decisión lo es igualmente porque sólo interrogándose por el sentido de su existencia, interrogante arduo y jamás definitivamente cerrado, puede el hombre hacer (y a veces rehacer, modificándola) esa opción fundamental que orientará toda su vida: el reconocimiento de Dios o su rechazo.

La afirmación y la negación de Dios son igualmente posibles; ya lo hemos podido ver, encontrando por ambas partes argumentos de peso. Pero el problema está en que ninguno de esos argumentos es decisivo y ninguna de las dos tesis, finalmente, se impone de manera absoluta.

Pero de esta igual posibilidad de la afirmación o de la negación de Dios no se sigue ni mucho menos que esta opción sea neutra y que tenga que dejar sitio al azar o a la arbitrariedad, a no ser que uno se niegue a hacer esa opción y quiera permanecer en el escepticismo o la indiferencia. Y esto sobre todo si pensamos que de esta opción dependerá precisamente el significado que demos a nuestra vida.

Hemos visto los principales argumentos aduci-

¹ E. Borne, *Dieu n'est pas mort*, 24.

dos por el ateísmo para justificar su negación de Dios; estos argumentos, como hemos subrayado, están lejos de carecer de interés. Pero tampoco el creyente, por su parte, carece de argumentos. Hoy sobre todo² puede perfectamente mostrar que esta opción de Dios es razonable y creíble para sus contemporáneos, cuando hable de ella, ya que, si no puede «probar» la existencia de Dios, puede sin duda encontrar los argumentos necesarios para justificar su creencia en la existencia de Dios. Ya hemos hablado inevitablemente de ello, pero ahora lo recogeremos de nuevo y profundizaremos en esta problemática y en esta reflexión de forma más sistemática.

Cuando se habla de la existencia de Dios, se piensa inmediatamente en las famosas «pruebas» de su existencia, que numerosos filósofos y teólogos han intentado elaborar a lo largo de los siglos. Por eso también nosotros empezaremos preguntándonos qué ocurre con esas «pruebas». Veremos que, si no son decisivas como pruebas en sentido estricto, están lejos de carecer de interés en la medida en que invitan al menos a la reflexión, planteando algunas cuestiones esenciales sobre el sentido de nuestro universo y de nuestra vida (capítulo 9). A partir de esas cuestiones, plantearemos de nuevo el problema de la existencia de Dios (capítulo 10).

² Quizá con mayor facilidad que hace algunos años, ya que se han clarificado unos cuantos problemas, concretamente los de las relaciones entre la ciencia y la fe y los de las relaciones entre Dios y la libertad del hombre que expusimos anteriormente.

9

¿Se puede «probar» la existencia de Dios?

«Sólo cabe esperar de las demostraciones de Dios que sean una invitación razonada a la fe».

W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 126.

Las «pruebas» clásicas de la existencia de Dios parecen haber perdido hoy mucho de su poder de convicción. Para los ateos, se reducen más o menos a juegos tramposos y estériles. Los creyentes, ordinariamente no las ven con mucho interés. Para los unos y para los otros, al hacer referencia a una imagen del mundo ya superada, no merecen mucha atención.

Sin embargo, no habría que olvidar que los más grandes pensadores de la humanidad han reflexionado sobre ellas y que quizá encierran mayor interés de lo que se piensa de ordinario actualmente.

¿Cuáles son esas pruebas, y cual es su interés hoy para nosotros?

1. Las principales «pruebas» clásicas de la existencia de Dios

Suelen distinguirse, según sus puntos de partida, tres grandes series de «vías hacia Dios» o, para recoger el término tradicional, pero sabiendo que hay que utilizarlo con muchas precauciones, de «pruebas» de la existencia de Dios: a partir de la realidad del universo, a partir del hombre y a partir de Dios mismo ¹.

¹ Para un estudio detallado del conjunto de estas «pruebas» de la existencia de Dios, se puede consultar R. Jolivet, *El Dios de los filósofos y de los sabios* Andorra 1958. Esta obra clásica es ciertamente un poco antigua, pero fácil y sólida, y puede eventualmente constituir un buen complemento a lo que decimos aquí de estas pruebas. Para una reflexión en una perspectiva más moderna, cf., por ejemplo, W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 124-142.

¿SE PUEDE HABLAR REALMENTE DE «PRUEBAS» DE LA EXISTENCIA DE DIOS?

El término «prueba», en lo que concierne al problema de la existencia de Dios, es muy ambiguo y, en definitiva, no muy adecuado.

En efecto, suele tenderse, cuando se habla de «pruebas» de la existencia de Dios, a imaginarse pruebas de tipo científico, es decir, pruebas que concluyen de una manera cierta e irrefutable. Puede pensarse, por ejemplo, en los astrónomos y astrofísicos que han *demostrado* y *probado* que la tierra es un minúsculo grano de polvo perdido en una gigantesca galaxia, perdida a su vez en medio de otros quinientos millones de galaxias igualmente gigantescas. Se puede estar absolutamente cierto de ello, porque ha sido posible verificarlo a la vez matemática y experimentalmente, gracias en concreto a poderosos telescopios y radiotelescopios.

Pues bien, como no hay ningún medio para verificar experimentalmente lo que se propone al hablar de Dios, estamos lejos de llegar a esta misma certeza. Como Dios no es de la misma naturaleza que la realidad sensible que nos rodea y que podemos conocer gracias a las ciencias, no

podemos utilizar, como subrayó perfectamente Kant, en este caso, los mismos medios que utilizamos para conocer nuestro propio universo. No se le puede ver, hablar o tocar en concreto. En contra del astrofísico que puede *probar* lo que propone, no se puede verificar concretamente, experimentalmente, lo que se dice cuando se afirma que Dios existe... o que no existe.

Por eso, cuando se habla de «pruebas» de la existencia de Dios, se trata más bien de indicaciones sobre la dirección en la que podemos comprometernos cuando intentamos descubrir a Dios y justificar nuestra fe. Por eso, prácticamente todos los filósofos y todos los teólogos cristianos están de acuerdo en reconocer que el término «prueba», sobre todo en nuestro mundo, cada vez más marcado por el rigor y la precisión científica, no es aquí muy satisfactorio. Prefieren hablar de ordinario, como santo Tomás de Aquino, de «vías hacia Dios» o, por recoger la fórmula tan sugestiva de W. Kasper, que pusimos como lema de este capítulo, de «invitaciones razonadas a la fe».

a) *Las «pruebas» a partir de la realidad*

También se las llama «pruebas cosmológicas», ya que se basan en el hecho de la existencia del mundo material y del universo (el cosmos).

Estas «pruebas» son probablemente las más antiguas. Bajo formas sumamente diversas, desde sus expresiones mitológicas hasta sus formulaciones rigurosas en filosofía, las encontramos prácticamente a través de toda la historia de la humanidad. Responden a esas preguntas que son de siempre... y que siguen siendo actuales: ¿se basta a sí mismo nuestro universo o es el fruto de la creación de Dios?; ¿por qué existe algo más bien que nada?; ¿por qué el universo es como es y no es distinto?; ¿por qué está aparentemente organizado (aunque esta orga-

nización deje mucho que desear: el problema del mal)?...

A la luz de la revelación, estas «pruebas» fueron recogidas por los primeros teólogos y filósofos cristianos, los padres de la Iglesia, antes de que las precisara y sistematizara santo Tomás de Aquino en el siglo XIII ².

• *Dios, causa del mundo*

– Constatando en primer lugar que todo lo que existe en el universo tiene una causa, se concluye

² En sus famosas cinco «vías» (movimiento, causalidad, contingencia, grados del ser, finalidad). Cf. Santo Tomás, *Suma teológica*, I, q. 2, a. 3 y *Suma contra Gentes*, I, 13, 15, 16, 44.



SANTO TOMAS DE AQUINO: LA PRUEBA POR LA FINALIDAD

La quinta via se toma del gobierno del mundo. Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a este llamamos Dios.

Tomas de Aquino, *Suma teologica* 1 q 2 a 3
(BAC) Madrid 1947 155-157

que, si el universo existe, debe necesariamente tener una causa. En este caso, la causa no puede ser más que el ser omnipotente, Dios, ya que sólo él puede crear nuestro prodigioso universo.

– Se constata además que este universo está en constante evolución y que se dan en él el cambio y el movimiento. ¿Quién puede estar en el origen mismo de este cambio y de este movimiento sino, como diría Aristóteles, el «primer motor del universo», es decir, el mismo Dios?

– Constatando finalmente que el universo es contingente, es decir, que no tiene en sí mismo su razón de ser³, se puede preguntar si Dios no será la respuesta de este enigma. Dios sería entonces el ser necesario en quien el mundo encontraría su justificación y su razón de ser.

³ «El hecho de la realidad exige un fundamento. La pregunta fundamental de la filosofía es ¿Por qué hay algo y no más bien nada? (Heidegger) Tomas de Aquino aborda esta dimensión de la pregunta principalmente en la tercera vía: la demostración por la contingencia» (W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 127)

• Dios, fuente del orden del mundo

Es la prueba por la finalidad o «argumento teleológico»⁴.

Este argumento parte del orden real (aunque imperfecto) que existe en el mundo, de la admiración que puede experimentarse ante el espectáculo de la naturaleza, de la comprobación de su complejidad creciente a lo largo del tiempo para producir la vida y finalmente el hombre. Entonces se plantea la cuestión de saber si este mundo no será obra de una inteligencia soberana.

Este argumento puede formularse así en forma de silogismo: La finalidad o el orden supone una causa inteligente. Es así que en el mundo hay una finalidad y un orden. Luego el mundo supone una causa inteligente. Esta causa no puede ser más que el ser todopoderoso: Dios. Por tanto, Dios existe.

Dios sería entonces la respuesta a un interrogante continuo de los hombres, que podemos formular con la célebre frase de Voltaire⁵:

El universo me asombra
y no puedo menos de pensar
que este reloj marche
sin que haya un relojero

Esta «prueba» es quizá la más popular de todas. Bajo diversas formas, algunos filósofos griegos, por ejemplo Platón o Aristóteles, ya la habían propuesto. Partiendo de la realidad del cosmos y preguntándose por su belleza, su orden, su movimiento, sus deficiencias (el problema del mal), habían creído descubrir en él la presencia de lo divino. Esta «prueba» fue recogida continuamente después.

El mismo Kant, a pesar de que no la consideraba totalmente concluyente y la criticaba con severidad, decía sin embargo sobre ella:

Esta demostración merece ser mencionada siem-

⁴ Del griego *telos* «fin, finalidad»

⁵ Voltaire, *Satiras*, «Las cabalas»

pre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria.⁶

Observaciones sobre estas pruebas

Estas «pruebas» parecieron irrefutables durante mucho tiempo. Hasta tal punto que costó mucho admitir que se rechazase su evidencia aparente.⁷

Hoy se reconoce de buen grado que estas «pruebas» no pueden, por sí solas, llevar a admitir la necesidad de la existencia de Dios. Ya en el siglo XVII, Pascal subrayaba que era ingenuo y vano decir a los que no tienen fe que

no tienen más que ver la más pequeña cosa que les rodea y llegarán a descubrir allí a Dios.⁸

En realidad, señala un sacerdote que es igualmente científico, actualmente

el universo es cada vez menos espontáneamente para la mentalidad moderna un signo del creador: si significa algo al hombre de hoy es sobre todo el poder del hombre capaz de descifrar los misterios y el valor de la ciencia capaz de expresarnos lo que descifra la inteligencia.⁹

Sin embargo —volveremos sobre ello— esto no significa ni mucho menos que hayan desaparecido los interrogantes que suscitaron estas «pruebas»

b) Las «pruebas» a partir del hombre

Estas «pruebas» dejan de lado la realidad exterior del cosmos. Parten de la realidad interior del espíritu humano.

Subrayan en primer lugar que el hombre tiene

⁶ I Kant *Crítica de la razón pura*. Alaguara. Madrid 1983. 519.

⁷ La Biblia, por ejemplo en el libro de la Sabiduría (13, 1) y en la carta de san Pablo a los Romanos (1, 20) insistía ya en esta «evidencia». Idea recogida en particular por el Concilio Vaticano I. Sobre todo esto véase A. Ganoczy *Dieu, grâce pour le monde*. Desclee 1986. 204-210.

⁸ B. Pascal *Pensamientos*, n. 242.

⁹ P. Roqueplo *La foi d'un mal croyant ou Mentalité scientifique et vic de foi*. Cerf. Paris 1969. 181-182.

naturalmente en sí mismo la idea de Dios y que seguirá estando inquieto mientras no tenga conciencia de la presencia efectiva de Dios en su propia interioridad. Esta perspectiva era muy corriente entre los padres de la Iglesia y se la encuentra concretamente en san Agustín, que se dirige así a Dios:

«Tu nos has orientado hacia ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti»¹⁰

Siempre en la misma perspectiva, se resalta a continuación la insatisfacción profunda que parece sentir el hombre hasta que no encuentra un fundamento sólido sobre el que anclar solidamente los valores que le hacen vivir. Pues bien,

la libertad humana no encuentra su plenitud en la esfera intramundana. Por eso la vida humana es tan inquieta y fatigosa. El hombre solo puede encontrar su plenitud cuando se encuentra con una libertad que es incondicional. Solo en el encuentro con la libertad absoluta halla el hombre la paz y la plenitud interior.¹¹

En otras palabras, el hombre tiene necesidad de que los valores importantes que inspiran y justifican su acción, valores comúnmente reconocidos como esenciales desde el punto de vista humano, moral y espiritual, como la justicia, el respeto a los demás o el sentido del deber, reposen en «algo» sólido. Ese «algo» no puede ser más que la perfección absoluta, sin la que el hombre se sentirá siempre insatisfecho. Ese absoluto que el hombre busca sin cesar más o menos oscuramente no puede ser más que Dios. Por tanto, Dios existe.

Kant, que había criticado severamente las demás pruebas tradicionales de la existencia de Dios, conservaba sin embargo esta aproximación a Dios por la reflexión sobre la moral, ya que, según él, no se puede llegar a ningún resultado en este terreno:

si no nos basamos en principios morales o nos servimos de ellos como guía.¹²

Así, pues, «postulaba» la existencia de Dios, pen-

¹⁰ San Agustín *Confesiones* I, 1.

¹¹ W. Kasper *El Dios de Jesucristo* 130.

¹² I Kant *Crítica de la razón pura* 527.

sando que sólo Dios podía dar sentido a nuestra vida moral y satisfacernos plenamente desde este punto de vista.

Pero a sus ojos se trata ciertamente de un «postulado», es decir, de una realidad que hay que aceptar como verdadera sin poder probar su verdad. Por tanto, no se trata de una «prueba», ya que no se puede «probar» a Dios. Se afirma solamente su existencia y se cree en él, porque sin eso la vida moral perdería toda justificación.

Observaciones sobre estas pruebas

Estos argumentos no parecen mucho más demostrativos que los otros.

De hecho, no porque yo tenga en mí la idea de Dios, este Dios existe realmente; por otra parte, se podría muy bien admitir que no hay nada que responda a esta necesidad de superación del hombre y de justificación de los valores que le parecen esenciales. Su único fundamento sería el hombre mismo y sólo él; Dios (o el absoluto) no sería entonces, como pensaba Feuerbach, más que una proyección del hombre o, como dirá Freud por su lado, el resultado de un deseo de protección del hombre todavía en una etapa infantil.

c) La «prueba» a partir de Dios mismo o el «argumento ontológico»

Este «argumento ontológico» fue expuesto en primer lugar por san Anselmo en el siglo XI. Fue recogido bajo diversas formas por algunos filósofos en la época moderna, concretamente por Descartes en el siglo XVII, por Leibniz en el XVIII y por Hegel en el XIX.

Se basa en la idea que uno se hace de Dios. Muy simplemente podríamos expresarlo así: al hablar de Dios, tengo la idea de un ser perfecto. Si ese ser perfecto no existiera, no sería perfecto, ya que le faltaría precisamente esa perfección que es la existencia. Luego existe.

Observaciones sobre el argumento ontológico

Este argumento fue muy criticado por santo To-

más antes de que lo criticase Kant. Los dos subrayan que no se puede pasar así del terreno de las ideas (las ideas de perfección y del ser perfecto que se piensa que hay en mí) al de la necesidad de la existencia de ese ser perfecto.

Este paso de la simple idea a la realidad efectiva de esta idea es muy discutible. Kant lo subrayaba utilizando la siguiente comparación para mostrar la debilidad de este argumento: No es el hecho de que yo piense que tengo cien monedas... lo que hace que esas cien monedas existan realmente en mi bolsa. «La célebre prueba ontológica... no hace más que malgastar todo el esfuerzo que se pone en ella y todo el trabajo que se le consagra», puesto que no se puede probar a Dios lo mismo que podría un comerciante hacerse más rico «si, por mejorar su fortuna, añadiese algunos ceros a su dinero efectivo»¹³.

2. Los límites... y el interés de estas pruebas

a) Estas «pruebas» están lejos de ser decisivas...

Estas «pruebas» tenían ciertamente mucho peso en otros tiempos, en un mundo muy religioso en donde se sentía naturalmente la tendencia a ver por todas partes la presencia de Dios.

Hoy, para el propio creyente, resultan muy frágiles.

Las pruebas de Dios metafísicas, indicaba ya Pascal en el siglo XVII, están tan alejadas del razonamiento de los hombres y son tan complicadas que impresionan poco; e incluso, cuando esto les sirviera a algunos, no lo haría más que durante el instante en que ven esta demostración, pero una hora más tarde tendrán miedo de haber sido engañados¹⁴.

Nadie es capaz de ofrecer una prueba matemática

¹³ *Ibid.*, 506.

¹⁴ B. Pascal, *Pensamientos* n. 543, en *Obras*. Alfaguara, Madrid 1981, 404.

DESCARTES: EL ARGUMENTO ONTOLOGICO

Descartes opina que, si se intenta concebir a Dios, no es posible concebirlo sin esa perfeccion que es la existencia, del mismo modo que es imposible concebir que el valor de los tres angulos de un triangulo no sea igual a dos rectos o imaginarse una montana sin un valle

«La existencia no puede separarse de la esencia¹ de Dios, como tampoco de la esencia de un triangulo la magnitud de sus tres angulos iguales a dos rectos, o bien de la idea de una montana la idea de un valle, de forma que hay tanta repugnancia en concebir a un dios, es decir, a un ser soberanamente perfecto al que le faltase la existencia o le faltase una perfeccion, como concebir una montaña que no tuviera valle»²

¹ La esencia de una cosa o de un ser lo que es esa cosa o ese ser

² Descartes *Meditations metaphysiques*, V

En lo que concierne a san Anselmo, se encontrara este argumento expuesto en los capitulos II y III de su *Proslogion*, Descartes, por su parte, propone igualmente otras «pruebas» de la existencia de Dios «por la idea de perfecto» que tenemos de el

Se las encontrara expuestas, asi como la «prueba ontologica» propiamente dicha, que acabamos de citar, en la cuarta parte de su *Discours de la methode* y, en una formulacion mas dificil, en sus *Meditations metaphysiques*, III y V

de Dios —indica por su parte un teologo contemporaneo, que no tiene miedo de anadir «el mismo creyente es incapaz de ello para su propio uso»¹⁵

¹⁵ J Ratzinger, *Foi chretienne hier et aujourd'hui* Mame, Paris 1979, 12

¿POR QUE DIOS NO ES EVIDENTE?

¿Por que Dios no es evidente?, se preguntara Me contentare con decir esto ¿que pasaria con la libertad de conocerle y de amarle si su existencia se nos impusiera de forma indiscutible? Pero no hay que deducir de esta no-evidencia de Dios que la fe sea solo cuestion de sentimiento o de apuesta atrevida La inteligencia tiene mucho que ver en el acto de rendirse ante Dios¹

A Dios nadie lo ha visto jamas Mejor asi Si, mucho mejor, pues de lo contrario el creyente estaria condenado a repetir sin cesar esta vision, con la mirada puesta en el pasado, ya no tendria nada que descubrir, esta ausencia es la base de su libertad, de su responsabilidad Sin esta ausencia, no habria ni historia posible, ni evolucion, ni opcion verdadera Para que los hombres puedan ser actores de su porvenir, es preciso que sean libres de toda presencia que se imponga Por eso Dios no esta detras, encerrado en los libros, inventariado en formulas bien elaboradas, cerrado en experiencias hechas una vez por todas La fe no puede nunca ser descanso, invitacion al sueño o droga mas o menos dulce Es busqueda, iniciativa, aventura²

¹ J Lacourt, *Au risque de croire I Dieu pourquoi ne pas y croire?* Limoges 1978, 3

² A Patin *Dieu personne ne l a jamais vu* Ed Ouvrieres, Paris 1985, 218

Estas «pruebas» no tienen nada de decisivo desde un punto de vista demostrativo. No prueban nada en el sentido estricto de la palabra¹⁶ y, salvo excepciones relativamente raras, no pueden en general servir mas que para robustecer la fe de los que ya creen en Dios...

¹⁶ No olvidemos que las «pruebas» contra Dios, que tienden a «probar» que no existe, tampoco son demostrativas o decisivas No es posible demostrar de forma cierta la existencia de Dios ni su no-existencia

EFICACIA DE LA PRUEBA Y CREENCIA

Se llega a la paradoja de que la prueba no es eficaz de una forma general más que en donde podría prescindirse de ella, rigurosamente hablando; y, al contrario, aparecerá casi ciertamente como un juego verbal... para aquellos a los que está precisamente destinada y a los que se trata de convencer. Digamos además que no solamente la prueba no puede sustituir a la creencia, sino que en un sentido profundo la supone, y no puede servir más que para el afianzamiento interior de aquellos que sienten en sí mismos un divorcio entre su fe y lo que han creído que era una exigencia propia de su razón.

G. Marcel, *Du refus a l'invocation*.
Gallimard, Paris 1940, 231-232.

b) ... pero tienen el gran mérito de invitar a la reflexión

Es verdad que estos argumentos

no son suficientes para calmar la inquietud humana, pero no hay que considerarlos como indiferentes. No solamente han colmado las exigencias de rigor de algunos espíritus —que no es pequeño argumento—, sino que corresponden a una interrogación auténtica e inevitable del hombre. Conviene evitar aquí dos excesos; el de exagerar su alcance y el de infravalorarlo¹⁷.

Efectivamente, no hemos de rechazar demasiado pronto estas «pruebas». Ante todo porque, si no «prueban» a Dios, son por lo menos «invitaciones razonadas a la fe», como decía Kasper. Son «vías hacia Dios» y, como tales, pueden conducir a algunos hacia él.

Después, porque pueden permitir al creyente explicitar el sentimiento y la convicción que tiene de

¹⁷ M. Neusch, *Aujourd'hui Dieu*, 46.

EL HOMBRE EXISTE. YO LO HE ENCONTRADO

«Dios existe. Yo lo he encontrado»: es una frase terrible. Es algo que me sorprende, porque lo que se plantea no es que Dios exista. Lo que me extraña es que lo haya encontrado alguien antes que yo. Porque yo he tenido la suerte de encontrar a Dios precisamente en un momento en que dudaba de él, en una pequeña aldea de Lozère abandonada por los hombres. No había allí nadie, nadie. Al pasar por la vieja iglesia, movido por no sé qué instinto, vi una luz. Intensa, irresistible. Era Dios, Dios que rezaba. Me dije: ¿A quién reza? No se reza a sí mismo. No a sí mismo, a Dios. No; rezaba al hombre, me rezaba a mí. El dudaba de mí como yo había dudado de él. Decía: «¡Oh, hombre! Si existes, dame una señal de ti». Yo dije: «Dios mío, yo estoy aquí». El me dijo: «¡Milagro! ¡Una aparición humana!». Le dije: «Pero, Dios mío, ¿cómo puedes dudar del hombre, si eres tú el que lo has creado?». Me dijo: «Sí, pero hace tanto tiempo que no lo he visto en mi iglesia, que me preguntaba si no sería más que una visión». Le dije: «¡Quédate tranquilo, Dios mío!». Y él me dijo: «Sí, ahora podré decirles allí arriba: El hombre existe. ¡Yo lo he encontrado!».

Raymond Devos, *Sens dessus dessous*.
Stock, Paris 1976, 29.

la existencia de Dios y darle algunos elementos para justificar racionalmente su fe.

Finalmente, y quizá sobre todo, porque invitan al menos a la reflexión, planteando cuestiones que no son secundarias, ya que se refieren al sentido que le damos a nuestra vida y al universo que es el nuestro, cuestiones propiamente existenciales que no pueden dejar indiferente al que las toma en cuenta, sean cuales fueren por otra parte sus convicciones filosóficas y religiosas, sea o no creyente.

¿Cuáles son estas cuestiones?

— Las pruebas cosmológicas plantean la cuestión

de la causa primera de la existencia del universo. ¿Es creado o increado? ¿Es fruto del azar... o producto del acto creador de Dios?

La prueba «teleológica» nos interroga más sobre la evolución misma, esa evolución que ve la aparición de la vida y el surgir de la conciencia con el hombre. También en este caso, la evolución ¿es el resultado del azar o del acto creador de Dios?

– Los argumentos antropológicos y morales plantean el problema de los valores humanos, morales y espirituales o religiosos que nos hacen vivir, y el problema del fundamento de la moral. ¿Hay valores universales que se impondrían más o menos

a todos, o los valores son siempre relativos al hombre y, por tanto, más o menos subjetivos en el fondo? En el primer caso, ¿qué es lo que los justifica y les da fundamento?

– La prueba ontológica nos lleva a preguntarnos por la idea de perfección. ¿Existe la perfección en alguna parte... o es solamente el fruto de la proyección del hombre, como pensaba Feuerbach?

Estas cuestiones esenciales permiten ciertamente poner de relieve las diversas facetas de este debate sobre el problema de Dios y explicitar de forma particularmente satisfactoria las razones que nos conducen a afirmar su existencia.

10

Afirmar a Dios hoy

«¿Tiene la vida humana un sentido?
¿Tiene el hombre un destino? ¿Sí o no?».

M. Blondel, *L'Action*, 1893,
Introduction, VII.

«Creo que hay que renunciar deliberadamente al enunciado:
'¿Existe Dios?'. Me atrevo a decir que es preciso tomar el problema
'por la otra punta'. No hay que interrogarse por la hipótesis
'Dios', sino por la realidad 'mundo'».

J. Milet, *Dieu*. Beauchesne, Paris 1985, 56.

1. Una opción esencial

Se trata en este caso de justificar una opción, y una opción muy importante, la de la aceptación o el rechazo de Dios. El hombre se encuentra aquí frente a una alternativa fundamental, ya que de esta opción dependerá el significado de su vida y de su destino. Por eso, sea cual fuere la respuesta que se dé, esta opción es esencial.

Por tanto, no es una cuestión neutra o secundaria. Es realmente una cuestión existencial, es decir, en el sentido propio de la palabra, una cuestión que está en el corazón de la existencia, una cuestión que

compromete al hombre por completo en toda su vida en lo que ésta tiene de más concreto. Y precisamente porque compromete toda la existencia, esta cuestión no puede resolverse tan sólo a fuerza de argumentos intelectuales en favor de una u otra tesis. Supone un compromiso real del hombre y la respuesta que se le dé no puede ser más que el fruto de una decisión libre, voluntaria y maduramente refleja.

En efecto, es una cuestión que exige una respuesta... aunque esta respuesta sea una negativa a responder. Pues, concretamente, no responder ni sí ni no, o permanecer indefinidamente en la duda perpetua sin poder zanjar la cuestión, es también responder, ya que en la vida, y en lo que la vida hay de

mas cotidiano, se hacen necesariamente opciones, aunque solo sea cesando de optar y dejandose llevar por la vida

Esta decision nos compromete pues por entero tanto en nuestra inteligencia como en nuestra sensibilidad, tanto en nuestra vida material como en nuestra vida espiritual en el sentido mas amplio de la palabra. Por eso los argumentos intelectuales o morales, o los testimonios, o la revelacion cristiana, si se utilizan solos y por separado, no pueden arrastrar la decision. Se trata de una opcion global, realizada a partir de las cuestiones que acabamos de plantear al final de nuestro estudio de las «pruebas» de la existencia de Dios¹ y a partir de nuestra vida concreta. En efecto,

sea cual fuere el punto de partida de mi marcha hacia Dios solo lo alcanzare mediante una marcha personal que es un compromiso de libertad, mediante una comprension que no es verdadera mas que cuando es participante²

En otras palabras, si bien esta opcion, sea la que fuere, puede y debe justificarse por la razon, pertenece inevitablemente al orden de la toma de posicion voluntaria y del compromiso. El creyente sabe que no puede totalmente justificar la opcion por Dios, lo mismo que el ateo sabe que tampoco el puede dar perfectamente cuenta de su propia posicion. Se trata de una decision eminentemente libre³, pero de una decision que, una vez mas, esta lejos en ambos casos de ser irracional, ya que

no puede haber «verdadera decision de libertad» que pueda prescindir de un «proceso racional» totalmente coherente y riguroso⁴

Asi, pues, opcion libre no significa ni mucho menos opcion arbitraria. Y hoy es perfectamente posible al creyente, al no poder «probar» que Dios

existe —algo que es imposible, como hemos visto—, justificar su opcion de una forma razonable y coherente ¿Como?

Planteando, como acabamos de señalar, la cuestion del significado de la existencia del universo y del sentido de su propia vida en este conjunto

2. La cuestion del sentido

Esta problematica nos ha llevado a plantear la cuestion del sentido de la existencia «¿Tiene la vida humana un sentido?, se preguntara Blondel ¿Tiene el hombre un destino? ¿Si o no?»⁵ Queramoslo o no, añadira, todos estamos comprometidos en concreto. No podemos eludir las exigencias de lo real

De una forma o de otra, el hombre esta embarcado. Inconscientemente o no, reconoce un sentido a lo que vive. Impregna de el sus pensamientos, sus hábitos, sus decisiones. Lo expresa practicamente a traves de sus afectos, de sus relaciones, de sus trabajos, de sus posiciones politicas y de la forma como concibe sus ratos de ocio. A falta de lenguaje explicito, traduce el sentido de su vida en su accion. Compromete en el su libertad y su fe. En estas condiciones, negarse a iluminar las cuestiones fundamentales es inevitablemente abandonarse a los azares de opiniones irracionales⁶

Para todos esta cuestion es esencial, y la respuesta se compone de una totalidad en la que se entremezclan indisolublemente nuestras experiencias, nuestros encuentros, nuestra educacion, nuestras lecturas, nuestros sentimientos, nuestra personalidad en lo que tiene de mas intimo, nuestro temperamento, nuestro cuerpo y nuestro mismo inconsciente

En el corazon de esta cuestion se encuentran Dios y el hombre. No se puede ya hablar de Dios sin hablar del hombre. Estas dos cuestiones son ahora inseparables. Reflexionar sobre Dios es reflexionar sobre el hombre, y no se puede pensar en el hombre sin plantearse la cuestion de Dios (aunque sea para

¹ Cf. *supra* 96-97

² B. Montagnes, *Le Dieu de la philosophie et le Dieu de la foi en Procès de l'objectivité de Dieu*. Cerf, Paris 1969, 221

³ «Si la libertad y el conocimiento estan siempre ligados entre si, el conocimiento de Dios, de modo particular, solo es posible en libertad» (W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, 126)

⁴ P. J. Labarrière, *Dieu aujourd'hui, cheminement rationnel, decision de liberte*, 245

⁵ M. Blondel, *L'Action*, 1893, Introduction, VII

⁶ J. Mousse, *Foi en Dieu, foi en l'homme*. Cerf, Paris, 44

refutarla). Por tanto, la cuestión es finalmente la del hombre en cuanto tal frente a Dios. ¿Será Dios un freno a su desarrollo o le ayudará a vivir plenamente su vida?

Precisemos los dos términos de esta alternativa en referencia a las cuestiones planteadas al final del capítulo anterior a partir de las «pruebas» de la existencia de Dios ⁷.

3. Los dos términos de la alternativa

a) *El vértigo de lo infinito y la tentación del nihilismo*

En primer lugar, ¿qué ocurrirá si se niega la hipótesis de la existencia de Dios? Al negar la existencia de Dios, el ateo no encuentra la razón de ser *fundamental* del mundo y del hombre. Al negar a Dios, se decide contra una finalidad y un sentido *últimos* de la realidad ⁸. No hay nada que explique, que justifique realmente la existencia del mundo y su propia existencia. Estamos entonces, como dice Sartre siguiendo a Heidegger, «abandonados» ⁹ en un mundo en el que el hombre no puede hacer más que

descubrir su soledad total... (en un) universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, como a sus sufrimientos y a sus crímenes ¹⁰.

La «muerte de Dios» es, en efecto, un acontecimiento inmenso de consecuencias inimaginables, ya que con ella aparecen el frío y la noche mortal del nihilismo, es decir, la convicción de la contradicción total, del sin-sentido y del no-valor de la realidad. Nietzsche es sin duda el filósofo que mejor

⁷ Sobre el conjunto de esta problemática que ahora examinamos, véase concretamente el artículo ya citado de J. Millet, *L'existence de Dieu Un problème mal posé? Quelques réflexions méthodologiques*, 53-69, y H. Kung, *¿Existe Dios?*, 752-797

⁸ Esto no significa ni mucho menos que, en una perspectiva atea, se excluya la posibilidad de encontrar un sentido a la realidad y a la vida (cf. más adelante, p. 102, nota 13)

⁹ J.-P. Sartre, *L'être et le néant* Gallimard, Paris 1943, 565

¹⁰ J. Monod, *El azar y la necesidad*, 186 El hombre está desterrado «en un universo helado de soledad» (*Ibid.*, 183)

LA CUESTION DE DIOS ES VITAL PARA EL HOMBRE

En la situación actual, marcada por la increencia o al menos por una seria erosión de las verdades cristianas, es urgente reintroducir la cuestión de Dios como una cuestión vital para el hombre. Hablar de Dios es idéntico a hablar del hombre, de su destino, de las cuestiones que le atormentan... Por eso, si se quiere tratar de Dios, hay que pasar por el hombre, doblemente. Primero, mostrando que el suelo en donde puede germinar esta cuestión es el hombre mismo, luego, manifestando que Dios es el único que abre su existencia a la autenticidad. Dios, presentado tantas veces por el ateísmo como un límite para el hombre, debería aparecer al contrario como el que lo desaliena y revela sus dimensiones infinitas. Tal es el Dios de Jesucristo. Su palabra no es alienante, sino liberadora.

M. Neusch, *Aujourd'hui Dieu*, 8

ha mostrado el aspecto «suicida» para el hombre de esta muerte de Dios. En efecto, entonces ya no hay nada claro, evidente, sólido. Desaparecido su soporte, los valores habituales se derrumban. No hay respuesta alguna a la pregunta: ¿por qué? Falta una meta. Aparece el vértigo de la nada ¹¹.

b) *Dios como fundamento último de la realidad*

Si, por el contrario, se admite que Dios existe, ¿qué ocurrirá con nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos? Encontraremos en él el sentido *último* de la realidad y de nosotros mismos.

¹¹ Señalemos aquí que Nietzsche, después de haberla analizado con tanta lucidez, rechazara por su parte esta perspectiva nihilista, que no es a sus ojos más que el refugio de los débiles y los cobardes. Frente a la «nada infinita del nihilismo», indicaba la única solución que considera válida: la superación de sí mismo y la creación de un nuevo sistema de valores que permitan al hombre hacerse un super-hombre, un «hombre-dios».

¿PUEDE O NO PUEDE EL MUNDO BASTARSE A SÍ MISMO?

Creo que hay que renunciar deliberadamente al enunciado: «¿Existe Dios?». Me atrevo a decir que hay que tomar el problema «por la otra punta». No hay que preguntarse por la hipótesis «Dios», sino por la realidad «mundo», por esa realidad que nos rodea por todas partes.

La única cuestión que puede plantearse entonces legítimamente es ésta: el «mundo», tal como se nos presenta en este momento de nuestra cultura y de nuestro saber, ¿puede bastarse a sí mismo o requiere otra realidad que le haga existir y subsistir? Es la realidad que nos rodea la que constituye un problema. Es ella la que hay que cuestionar..., cuestionar incansablemente.

A partir de esta cuestión, pueden proponerse dos tipos de respuestas: sí, el mundo se basta a sí mismo..., no nos habléis de otras realidades aparte de éstas (ésta sería esencialmente la respuesta marxista, por ejemplo). O bien: no, el mundo no se basta a sí mismo, y hay que intentar descubrir ciertas realidades superiores, quizás una realidad suprema, que es la que hace existir al mundo...

(Esta investigación) es el camino que ha emprendido el pensamiento científico y con él, como es lógico, el pensamiento filosófico. Todos nos hemos puesto a buscar el «sentido», el «significante».

J. Millet, *Dieu*, 56.58.

Dios, en esta hipótesis, será a la vez el origen primero de mi vida, el sentido último de mi vida y la esperanza que engloba mi vida. Será al mismo tiempo el fundamento, el origen, el apoyo y el fin de toda la realidad. Dios será entonces la respuesta al carácter esencialmente problemático de la realidad. «La afirmación de Dios, a pesar de su dificultad, da coherencia, valor y sentido a la vida», afirma J. Lacourt¹².

¹² J. Lacourt, *Au risque de croire*, III. *La difficulté de croire en Dieu*, 85.

«EL VERTIGO ESTÉRIL DE LO INFINITO...»

Atomo ridículo, perdido en el cosmos inerte y desmesurado, (el hombre) sabe que su ferviente actividad no es más que un pequeño fenómeno local, efímero, sin significación y sin finalidad. Sabe que sus valores no valen más que para él y que, desde el punto de vista sideral, la caída de un imperio, y hasta de un ideal, no cuenta más que el aplastamiento de un hormiguero bajo los pies de un transeúnte distraído.

Por eso no le queda más recurso que aplicarse a olvidar la inmensidad bruta que lo aplasta y lo ignora. Rechazando el vértigo estéril de lo infinito, sordo al silencio espantoso de los espacios, se esforzará en hacerse tan incósmico como inhumano es el porvenir; obstinadamente replegado sobre sí mismo, se consagrará humildemente, de forma terrena, a la realización de sus designios mezquinos, fingiendo prestarles la misma seriedad que si se tratase de fines eternos.

J. Rostand, *Hérédité et racisme*. Gallimard, Paris 1939, 123-124.

4. ¿Por qué, en definitiva, la opción por Dios?

a) *La opción por Dios...*

Esta opción por Dios parece más coherente y más satisfactoria respecto a las cuestiones planteadas por la realidad, ya que permite por lo visto dar mejor sentido a la realidad en la medida en que se ve dónde tiene ésta su origen. Esto no significa ni mucho menos que los no creyentes sean incapaces de dar coherencia, valor y sentido a su vida¹³. Esto

¹³ Los ateos pueden muy bien encontrar un sentido a su vida y tener un ideal muy elevado..., a veces más elevado que los creyentes. Así, Sartre, por ejemplo, pensaba que el hombre es sin cesar responsable de sí mismo y de los demás, y que ha de hacer todo lo posible para que triunfe la verdad y la justicia. Y, aunque

UNA RELACION MEDIATIZADA

Si la adhesión a Dios sigue siendo frágil, esto no solo se debe a la manera como el hombre comprende su interés. Es tributaria de las mediaciones en que se apoya. Privado de una visión directa de Dios, el espíritu se ve condenado a recurrir a mediaciones. Para alcanzar su fin, tiene que apoyarse en las cosas, en los testimonios, en los sentimientos, en los símbolos, etc. Pues bien, estas mediaciones no dejan transparentarse a Dios lo mismo que el cristal de una ventana deja penetrar la luz del día. Nuestras mediaciones son opacas. No todas tienen el mismo valor. Y su alcance depende finalmente de la opción de cada uno. Pueden dirigirse hacia un lado o hacia otro.

El ateo reduce su alcance. Lleva todas las mediaciones hacia abajo, hacia el lado del hombre. Entonces se comprende a Dios como una «proyección» humana.¹

El creyente, que no dispone más que de las mismas mediaciones que el ateo, hace de ellas otra lectura. Acentúa su lado positivo. Las mediaciones le hacen pensar en Dios. Lo señalan, no ya porque permitan que tengamos a Dios al alcance de la mano, sino porque evocan su presencia.

(Estas mediaciones) tienen un estatuto frágil y no pueden engendrar más que discursos cojos, constantemente alterados por las objeciones y las dudas. Solo tienen sentido finalmente por la decisión de apoyarse en ellas. Sin los apoyos que ofrecen, la decisión sería ciega, apoyándose en ellas todavía hay que dar un salto sin el cual no existiría la libertad.

M. Nusch *Dieu, avis de recherche*
(Referencias n.º 1) Bavard-Prusse-Centurion 21-22)

¹ Esta es en concreto la posición de Feuerbach que antes veíamos (cf. *supra* 69s).

significa simplemente que, desde este punto de vista, les cuesta más trabajo. En efecto,

no estamos de acuerdo con sus ideas, hemos de reconocer que defendió siempre con coraje y generosidad la causa de todos los

les resulta más difícil encontrar respuestas adecuadas a las grandes cuestiones del origen de la vida, del fin de la existencia, del sentido del sufrimiento y de la muerte, cuestiones con las que todo ser humano tiene que enfrentarse tarde o temprano.¹⁴

Esto no significa tampoco que todo sea fácil y sencillo para el que cree en Dios, ya que, sigue diciendo Lacourt,

el creyente, sobre todo el cristiano, no tiene respuestas ya hechas a las cuestiones que le plantea la existencia. Pero en aquel que es el sentido y que da el sentido encuentra razones para vivir, para luchar y para entregarse por el hombre, así como los elementos de solución a sus interrogantes fundamentales.

b) ... y su dificultad

Lo que pasa es que, si para una verdad banal, la seguridad puede ser muy grande, cuanto más esencial es una verdad, más difícil es conseguir esa seguridad. Hacer mía esta afirmación «Dios existe» supone por mi parte un compromiso muy fuerte¹⁵ y siempre frágil, ya que de ordinario nunca está lejos la duda, pero, recíprocamente, es en el acto mismo por el que me adhiero a Dios donde adquiero la certeza de su existencia. Primero tengo que echarme al agua. En el origen de esta convicción hay necesariamente un acto de confianza.¹⁶

Este acto de confianza no puede ser puramente racional, ya que no existe ninguna prueba lógica constrictiva en favor de la existencia de Dios en ese

oprimidos en virtud de sus opciones filosóficas y morales. El problema en el fondo es aquí saber por qué hay que respetar así al hombre su libertad y dignidad. ¿Cuál es el fundamento último en que reposa esta afirmación? Esa es la cuestión a la que Sartre no puede por lo visto responder.

¹⁴ J. Lacourt *Ibid*

¹⁵ La decisión para el ateo, una vez más, no es fácil de tomar. Para él existe también cierto acto de confianza. Por ejemplo, tiene fe y confianza en el hombre. Pero ¿por qué? La cuestión salta de nuevo (cf. la observación a propósito de Sartre, página anterior, nota 13).

¹⁶ Utilizo aquí preferentemente la expresión «acto de confianza» para reservar el término «fe» al acto de fe específicamente religioso, en teología cristiana, la fe en Jesucristo y en el Dios que el nos revela.

nivel. Este acto de confianza no proviene solamente de la razón humana, sino de todo el hombre, del hombre vivo y concreto, con su espíritu, su cuerpo, su inteligencia, sus deseos, su inconsciente, su ambiente cultural, social y religioso.

Pero, como hemos visto, *este acto de confianza no es por eso irracional*. Va precedido de toda una reflexión que toma su punto de partida en la experiencia humana y que apela a la libre decisión del hombre. Por ello, no estamos ante una decisión ciega y vacía, sino ante una decisión fundada que guarda relación con la realidad y de la que se puede responder racionalmente.

Hay por tanto una especie de vínculo circular entre este acto de confianza que podríamos llamar la creencia filosófica en Dios y su «prueba», una

cierta reciprocidad «de tal categoría que sin la prueba la creencia sería vacía, y sin la creencia la prueba sería vana y vacía»¹⁷.

5. Sí a Dios

Por consiguiente, «sobre este telón de fondo de la interrogación humana»¹⁸ es donde se inscribe la cuestión de Dios, y es ahí solamente donde puede encontrar una solución. Esta solución para el cre-

¹⁷ E. Borne, *Preuve de Dieu et croyance en Dieu*, en *L'homme devant Dieu*. Mélanges Henri de Lubac. Aubier, Paris 1964, III, 91.

¹⁸ M. Neusch, *Aujourd'hui Dieu*, 105.

EL DIOS DE LA REVELACION CRISTIANA

¿Quién es entonces ese Dios de la revelación cristiana al que estamos aludiendo? Ya hemos dicho muchas cosas de él a lo largo de estas páginas, pero de una forma necesariamente un tanto dispersa. Por eso, vamos ahora a sintetizarlas desde el punto de vista específico del creyente, destacando tres puntos que nos parecen aquí fundamentales: es ante todo un Dios personal, es un Dios que libera al hombre y pone su esperanza en él, y es finalmente un Dios cuya imagen hemos de purificar continuamente.

Un Dios personal

Es ante todo un Dios personal, muy distinto de la divinidad de los filósofos griegos¹. No es una simple idea filosófica. Es un dios personal con el que se puede dialogar, un Dios que es igualmente creador del mundo y que ama a los hombres como un padre. Lejos de estar totalmente separado del mundo y perfectamente indiferente a su suerte, como suponía por ejemplo Aristóteles que no pensaba en un Dios creador del mundo ni mucho menos en un Dios que se interesase y se ocupase de él, ese Dios está por el contrario íntimamente presente al mundo.

Porque si Dios es ciertamente el Totalmente-Otro, está al mismo tiempo profundamente inmerso en la historia de los hombres. Infinitamente cerca de ellos, aunque sin imponerse jamás, respetando totalmente su autonomía y su libertad y dejándose escoger libremente en una opción que procede sólo de la libertad y responsabilidad del hombre.

Un Dios que libera al hombre y pone en él su esperanza

Ese Dios de Jesucristo invita a los que creen en él a marchar continuamente hacia adelante. En una extraña paradoja, ya que es «todopoderoso», se niega a ser para ellos una seguridad, un «opio» como diría Marx. Los quiere siempre vigilantes y despiertos, ya que pone en el hombre su esperanza. Esto puede parecer extraño; pero si Dios ha creado al hombre creador y responsable de su propia creación humana, ¿cómo podría no esperar en el hombre dejándolo libre de estas opciones?

Ciertamente, esta confianza tiene que ser recíproca, pero Dios no responde a la confianza del hombre solucio-

nando en lugar suyo sus dificultades o satisfaciendo sus necesidades. Negando todo infantilismo, desea que el hombre sea plenamente responsable de sí mismo y del mundo.

En este nivel, este amor de Dios a los hombres es fundamentalmente liberador. Por una parte, porque le da al hombre la posibilidad de encontrar el sentido último de su existencia y de su destino. Por otra parte, porque el hombre sabe que se puede confiar en un Dios que lo ama totalmente, siendo incluso el respeto a su libertad el signo mismo de ese amor.

*Un Dios cuya imagen
hay que purificar continuamente*

«Dios es Dios, ¡os lo juro!», tronaba el filósofo Maurice Clavel². Jesucristo habría asumido con agrado esta fórmula atrevida; quizá sea ésta una de las conclusiones más importantes que podemos sacar de este estudio: Dios es siempre distinto de lo que se dice de él. Hemos insistido varias veces en este punto esencial, que recuerdan sin cesar todos los teólogos y filósofos creyentes.

En efecto, se nos invita sin cesar a renovar nuestra mirada sobre Dios, ya que él es siempre distinto de lo que se puede imaginar, pensar o decir de él. Para ello es necesario tener el coraje de criticar siempre nuestras representaciones de Dios a fin de purificar perpetuamente la idea que de él nos hacemos y aplastar todos los ídolos.

yente es ese «sí a Dios», esa afirmación a la vez lúcida, coherente, racional y voluntaria de la existencia de Dios. Opción que le parece que es la mejor que le permite, en cuanto le concierne, dar sentido a la realidad y a su propia existencia.

El cristiano, sin poder «probarlo», no carece entonces de argumentos para afirmar y justificar su convicción de que Dios existe. Lo que pasa es que para él ese Dios objeto de este acto de creencia del

Los ateos, cuando critican a Dios y las imágenes que las religiones –incluida la religión cristiana– dan de él³, nos obligan a ir en este sentido y a corregir nuestros errores de interpretación y de presentación, que son muchas veces fuente de ambigüedades y de errores que velan el rostro auténtico de Dios. Paradójicamente, ayudan así a los creyentes a buscar el verdadero rostro de Dios, el que se les propone en la Biblia⁴.

¹ Cf *supra*, 20-24

² M. Clavel, *Dieu est Dieu, nom de Dieu*. Grasset, Paris 1976.

³ No olvidemos que las otras religiones pueden ayudarnos en esta perpetua búsqueda. No entra en el marco de esta obra extendernos sobre la idea de Dios que se tiene en esas religiones. Subrayemos simplemente que los cristianos (católicos y protestantes) no tienen la exclusividad de Dios. No se trata de caer sin más en una confusión y decir que todas las concepciones de Dios son válidas, sino de reconocer simplemente que hay diversas aproximaciones, a veces válidas – y en las que valdría la pena que los cristianos meditasen y las tuviesen en cuenta muchas veces (cf. *supra*, recuadro, p. 20)

Para una primera aproximación a las religiones no cristianas, se puede consultar J. Lacourt, *Au risque de croire, I Dieu, pourquoi ne pas y croire?*, 69-129

⁴ Para profundizar en esta concepción cristiana de Dios en una perspectiva más teológica y desde un punto de vista más técnico, se pueden consultar en particular las obras de H. Kung, *¿Existe Dios?* (última parte, 798-955); A. Ganoczy, *Dieu, grâce pour le monde*, Desclée, 1986; W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*. Salamanca 1985

que acabamos de hablar, de este acto que lo compromete por entero, no es solamente el «Dios de los filósofos y de los sabios». Más allá de ese Dios abstracto y desencarnado, piensa en el Dios de la revelación cristiana, «el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob...», el Dios de Jesucristo», para recoger la bella expresión de Pascal en su *Memorial*, un Dios que no es solamente el principio de organización del universo, sino una persona viva.

V

**DIOS
Y EL PROBLEMA
DEL MAL**

«No hay explicación suficiente.
Es el escándalo de la razón.
¿De qué sirven las fórmulas abstractas
que se pronuncian
o las teorías generales que se forjan?».

M. Blondel, *L'Action* 1893, reed. PUF, Paris 1950, 329.

Al final de esta marcha, el creyente, como todos los demas, se encuentra enfrentado con la mas terrible y enigmatica de las dificultades el problema del mal Por desgracia, todos tenemos que enfrentarnos con el muy en concreto y a menudo muy dolorosamente Es un hecho de experiencia que se manifiesta de muchas maneras, especialmente en el sufrimiento fisico o moral y en la muerte causada por las fuerzas de la naturaleza o por la maldad humana, y sean cuales fueren nuestras convicciones filosoficas o religiosas, nos resulta imposible escapar de este cuestionamiento terrible y desgarrador (capitulo 11)

Desde los origenes de la humanidad se buscan explicaciones Primero, a traves de los mitos, luego, mas racionalmente, en una reflexion de tipo filosofico La experiencia demuestra que todos estos intentos estan irremediabilmente abocados al fracaso (capitulo 12) Aparece finalmente que tampoco

hay explicaciones satisfactorias del lado de las religiones, incluido el cristianismo Siempre se choca con las mismas contradicciones aparentemente insuperables Contradicciones que se pueden resumir asi

Si Dios quiere suprimir el mal y no puede hacerlo no es omnipotente, lo cual es contradictorio Si puede y no quiere es que no nos ama, lo cual es igualmente contradictorio Si no puede ni quiere, es que no tiene ni poder ni amor y, por tanto, no es Dios Si lo puede y lo quiere ¿de donde viene entonces ese mal y por que no lo suprime? ¹

¿No pone todo esto definitivamente en cuestion la existencia de Dios? (capitulo 13)

¹ Lactancio *La colera de Dios* 13 20 21 Filósofo cristiano del siglo III p C Lactancio recoge estos interrogantes en una formulacion inspirada en Ciceron .

11

El misterio del mal

1. Un tremendo silencio

Irrracional y escandaloso, este «misterio» del mal, como le gusta decir a Gabriel Marcel, suscita en nosotros una reacción legítima de rechazo y de rebeldía. Nos gustaría hacer todo lo posible por escapar de él, pero no podemos. Nos «acecha» irremediablemente.¹

Se han propuesto numerosas teorías para intentar resolver este «misterio», pero no se ha mostrado satisfactoria ninguna explicación, de cualquier tipo que sea, mitológica, filosófica, religiosa o de otro género. Todas estas «prestidigitaciones intelectuales» (G. Marcel) resultan siempre estériles e irrisorias frente a la realidad concretamente vivida del sufrimiento. No se le puede comprender, no se le puede admitir, no se le puede justificar.

El mal y el sufrimiento son injustificables. No se les encuentra ni finalidad ni función. Son inexplicables. A estas terribles cuestiones no parece responder más que un no menos terrible silencio. Un silen-

¹ Ha podido hablarse de los «círculos infernales de la muerte», los círculos infernales de la pobreza, de la violencia, de la alienación racista y cultural, de la destrucción de la naturaleza por las diversas poluciones y, finalmente, del círculo de lo absurdo en la medida en que estamos aparentemente convirtiendo al mundo en un infierno (cf. J. Moltmann, *El dios crucificado*, Salamanca 1975).

cio espantoso, puesto que da la impresión de que no hay respuestas y que el problema no hace más que oscurecerse todavía más cuando intentamos acercarnos a él haciendo referencia a Dios.

Ciertamente, por mucho tiempo la objeción del mal parece ser que no tuvo más que una influencia bastante limitada sobre la creencia en Dios. La desgracia y el sufrimiento estaban ciertamente allí, pero, aunque esto no impedía la rebelión, parecían estar más o menos dentro del orden natural. Este mundo era un valle de lágrimas, y no parecía tan extraño que se sufriese en él antes de conocer la verdadera felicidad en el otro mundo. Hoy, con razón, estas realidades son percibidas por todos, incluso por los creyentes, como perfectamente intolerables e injustificables.

¿Por qué todos estos sufrimientos? ¿Por qué esta injusticia ante ellos? ¿Por qué los «buenos» (o los que se dicen tales) se ven golpeados por ellos más frecuentemente que los «malos»? ¿Por qué esta desigualdad? ¿Por qué estas guerras, estas miserias, estas hambres, estas tiranías, estas violencias? ¿Por qué entra en nuestra vida algo tan manifiestamente inhumano, tan indignante? Y finalmente, ¿por qué esta impotencia manifiesta, a pesar de los esfuerzos de muchos y de los progresos técnicos, para romper estos círculos infernales en que se debate la humanidad?

Frente a esto, la negación de Dios sacada de la existencia del mal ha ido tomando a lo largo de los

LA SANGRE DEL MUNDO

Hay grandes charcos de sangre en el mundo.
¿Adónde va toda esa sangre derramada?
La sangre de los asesinatos..., la sangre de las guerras...
La sangre de la miseria.
Y la sangre de los hombres torturados en las cárceles...
Y la sangre de los niños torturados tranquilamente
por su papá y su mamá...

¿Adónde va toda esa sangre derramada?
La sangre de los aporreados, de los humillados,
de los suicidas, de los fusilados, de los condenados...
Y la sangre de los que mueren sin más..., por accidente...

La tierra que da vueltas y vueltas
con sus grandes arroyos de sangre.

J. Prévert, *Chanson dans le sang*,
en *Paroles*. Gallimard, Paris, 101-103.

años, sobre todo en la época moderna, cada vez más importancia. A medida que el hombre progresaba en el dominio de la naturaleza, soportaba cada vez más difícilmente su existencia y las fronteras insostenibles que le imponía. De ahí ese movimiento de rebeldía creciente contra ese Dios aparentemente sádico, movimiento de rebeldía basado en la idea, evidente a primera vista, de que, si Dios existía realmente y era bueno y omnipotente como afirman los creyentes, no habría podido permitir el mal y el sufrimiento. Ahí es donde se arraiga el ateísmo de muchos. Si existe, ¿por qué permite esa especie de maldición

que pesa sobre nuestra vida y que alimenta siempre nuestra queja y nuestra rebeldía? ²

Este problema parece efectivamente insoluble, porque

¿cómo pueden afirmarse juntamente, sin contradic-

² L. Lavelle-R. Le Senne, *Prólogo* al libro de M. Scheler, *Le sens de la souffrance*. Aubier, Paris 1936, V.

ción, las tres proposiciones siguientes: Dios es todopoderoso – Dios es absolutamente bueno – y sin embargo el mal existe..., siendo así que sólo dos de estas proposiciones son compatibles, pero nunca las tres juntas? ³

Entonces, ¿tendremos que resignarnos tanto los creyentes como los no-creyentes, constatando hasta qué punto estamos desarmados ante esta realidad? ¿Tendremos que decir con Jean Rostand:

Puesto que no hay nada que decir que valga la pena, que nos dejen saborear en paz la amargura leal de la desesperación? ⁴

Esta actitud de rendición, por muy digna de respeto que sea, no parece muy satisfactoria. En efecto, en la medida en que el mal impone su terrible e inaceptable presencia a todos, parece exigir, precisamente por ser inaceptable, que procuremos continuamente su abolición; y para ello que intentemos penetrar más hondo en su misterio, aunque, como sabemos muy bien, jamás podremos totalmente comprenderlo.

2. ¿Qué es el mal?

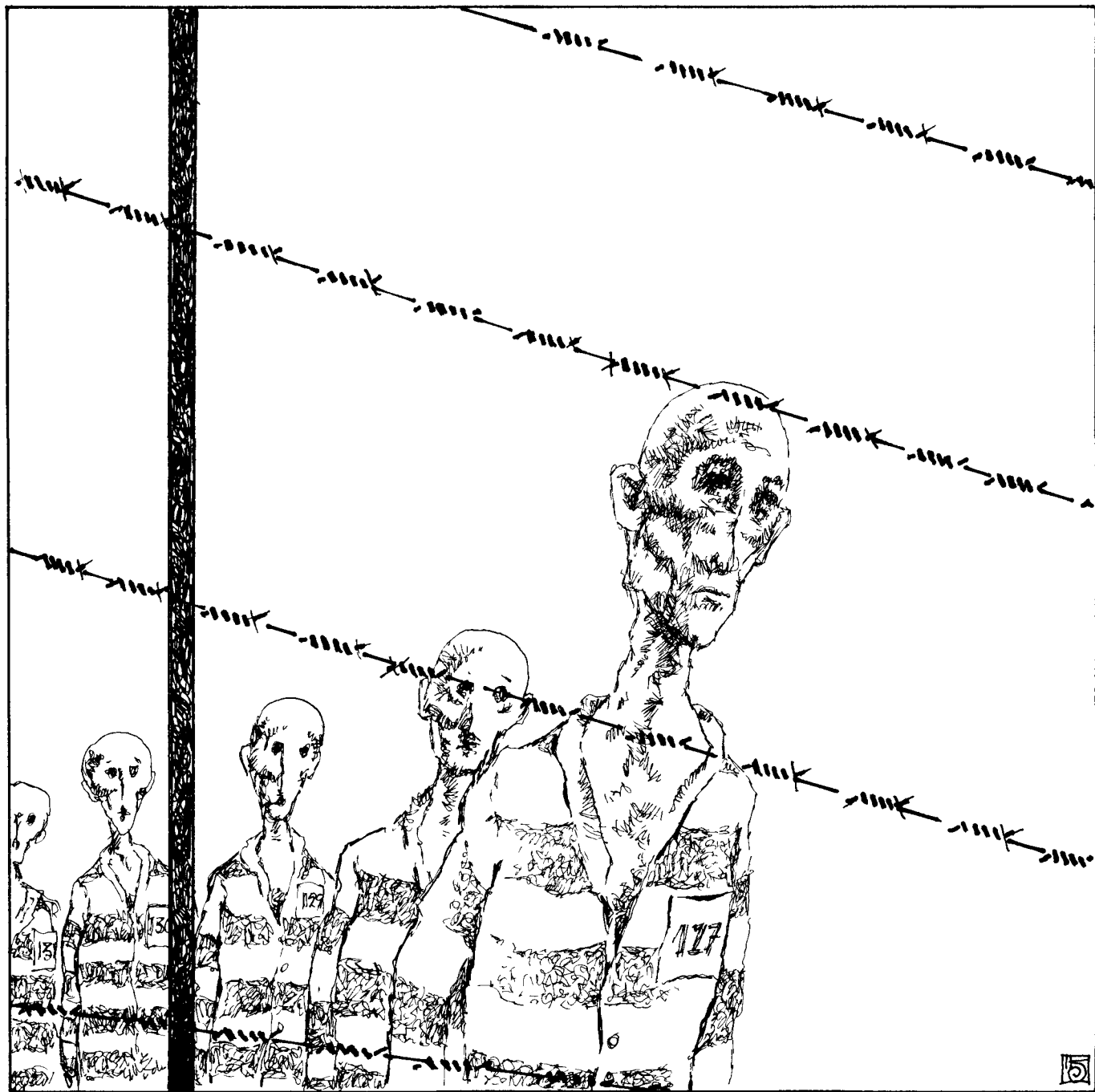
a) *El mal y la conciencia*

En sentido estricto, sólo se puede hablar de mal y de sufrimiento a partir del momento en que existe la conciencia. La materia y el mundo vegetal no sufren, y hemos de negar esa tendencia que tenemos a proyectar nuestros sentimientos sobre la naturaleza y a bautizar como «malo» lo que es de hecho «natural». Así, por ejemplo, un terremoto, de suyo, no es ni bueno ni malo. Es un simple fenómeno geológico. Sólo se convierte en malo cuando cuesta la vida de unos hombres –y hasta de unos animales–, porque entonces hay sufrimiento.

Realmente, si el sufrimiento aparece ya en el

³ P. Ricoeur, *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. Labor et Fides, Genève 1986, 13-14.

⁴ J. Rostand, *Pensées d'un biologiste*. Stock, Paris 1954, 112.



«UNA MULTITUD DE GRITOS...»

Más aún que en otros terrenos, cuando uno reflexiona sobre el problema del mal, mide la inconveniencia de querer ofrecer soluciones lógicas y explicaciones inteligentes, salidas con toda perfección de un sistema teológico y filosófico bien construido. Porque, antes de ser un problema para la inteligencia, el mal es una cuestión planteada por la ruindad de los hombres o, más exactamente todavía, una serie de cuestiones, una multitud de gritos. ¿Por qué nuestras existencias han de soportar los golpes más duros y más inesperados, cuyo sentido se nos escapa muchas veces por completo? ¿Por qué algunas vidas se ven continuamente atenuadas por el sufrimiento?...

Todas estas cuestiones y otras análogas, que han preocupado siempre a los hombres, pero que en nuestro tiempo se imponen con renovada incisión, surgen del drama mismo de la existencia... No toleran respuestas fáciles.

J. Bosc, en *Le mal est parmi nous*.
Plon, Paris 1948, 229-230.

mundo animal, el problema del mal no aparece por su parte más que con el hombre. En efecto, sólo el hombre puede *pensar* su sufrimiento, sufrimiento que además no es solamente físico, sino igualmente moral; sólo el hombre sufre todos esos sufrimientos no sólo en su presente, en su inmediatez, sino que los reparte a la vez en un pasado que revive y en un futuro que teme —lo cual no hace más que intensificarlos—; finalmente, sólo el hombre tiene la aguda conciencia de una frustración que no parece «natural».

b) ¿Se puede definir el mal?

Esto es sumamente difícil, ya que, si el mal existe ciertamente en sí mismo, no se le puede definir más que en relación con un bien que ese mal disminuye o compromete.

¿Sabemos realmente... lo que es el bien y lo que es el

mal, si están tan desesperadamente mezclados el uno con el otro?»,

se pregunta Étienne Borne⁵.

Es curioso que no podamos nunca definir el mal de una manera positiva. No solamente entra en una pareja que tiene como término contrario al bien, sino que es imposible designarlo sin evocar el bien, del que es precisamente la privación,

señala por su parte Lavelle⁶.

El que no se le pueda definir sin referirse al bien es algo que no impide que el mal ciertamente exista. No es simplemente, como a veces se ha dicho, la privación de un bien:

El filósofo puede entregarse a especulaciones de este género en la soledad de su despacho; ¿qué pensará de él una madre que acaba de ver morir a su hijo? No, el sufrimiento es una terrible realidad, y es un optimismo insostenible el que se empeña en definir el mal... como un bien menor⁷.

c) *El mal existencial y el mal debido a la libertad del hombre*

El mal puede deberse, bien a la naturaleza (mal existencial), bien a la libertad del hombre; esta distinción, aunque pueden darse algunos casos límite —por ejemplo, ciertas enfermedades (mal existencial) pueden agravarse por la condición de vida, la polución, etc. (mal debido a la libertad del hombre)—, no deja de tener interés, ya que permite tener ciertos puntos de apoyo.

Se designa con la expresión «mal existencial» el mal que se deriva para el hombre de su existencia «natural» en el mundo. En efecto, desde este punto de vista, el hombre está sometido a la enfermedad, al sufrimiento, a la muerte, a la angustia.

Al no poder suprimir totalmente sus sufrimientos y sus límites debidos a su condición natural,

⁵ E. Borne, *Le Problème du mal*. PUF, Paris 1958, 52.

⁶ L. Lavelle, *Le Mal et la souffrance*. Plon, Paris 1940, 52.

⁷ H. Bergson, *Les deus Sources de la morale et de la religion*. Alcan, Paris 1932, 280.

¿Y SI DIOS NO HUBIERA CREADO AL HOMBRE LIBRE?

Dostoyevski, «La leyenda del Gran Inquisidor»

Ante el cuadro tan sombrío de los males debidos a la libertad humana, podríamos preguntarnos si no sería preferible un mundo de esclavos a un mundo en el que reina la libertad. Los hombres serían allí felices por no ser libres, mientras que Dios, al crear al hombre libre, corrió el riesgo de que este usara mal de su libertad. Y desgraciadamente así ocurrió. En *Los hermanos Karamazov*, Dostoyevski suscitó este problema. Es la famosa «Leyenda del Gran Inquisidor». He aquí algunos pasajes de este texto.

La acción de mi poema tiene lugar en España, en Sevilla, para mayor exactitud, en la época más terrible de la Inquisición, cuando todos los días se encendían en aquellas tierras grandes hogueras para gloria de Dios. (*En medio de la muchedumbre, Jesús*) aparece silenciosamente, sin hacer notar su presencia, pero todo el mundo le reconoce, cosa extraordinaria. Le rodean enseguida y le siguen por todas partes. El pasa en silencio por mitad de la multitud, con una sonrisa de infinita compasión. (*En el atrio de la catedral de Sevilla resucita a una niña*) En este momento pasa por la plaza el Gran Inquisidor. Lo ve todo. Frunce las espesas cejas negras y le brillan los ojos con siniestro fulgor. (*Manda detener a Jesús*) y tal es su poder y tan acostumbrado a obedecerle en todo se halla el pueblo, que la multitud, docil y temblorosa, se aparta inmediatamente ante la guardia del Santo Oficio, que, en medio de súbito y profundo silencio, detiene a Jesucristo y se lo lleva preso.

(*En medio de la noche, el Gran Inquisidor va a visitar a Jesús en la cárcel*) —¿Por qué has venido a estorbarnos? Porque es muy cierto que has venido a estorbarnos, y lo sabes perfectamente, pero mañana mismo voy a condenarte, y hare que te quemem como al más odioso de los herejes. Esta misma multitud que hoy te besaba los pies, mañana, a un solo gesto de mi mano, correrá a arrojar leña a la hoguera donde vas a arder. Has visto hombres libres, pero han depositado su libertad a nuestros pies. (*Al darles la libertad*), les has quitado la única forma de conseguir la

felicidad que tienen los hombres. (*Pero nosotros*) hemos corregido tu obra y la hemos asentado sobre el Milagro, el Misterio y la Autoridad. Y los hombres se han alegrado mucho al verse conducidos de nuevo como un rebaño y al notar que habían levantado ya de su corazón aquella terrible y pesada piedra de la libertad, que tantos sufrimientos les había ocasionado. Dime: ¿teníamos o no teníamos razón al obrar como lo hemos hecho? Al reconocer humildemente la débil condición de la Humanidad, al aliviar su carga y al pedirle que peque, pero con nuestra autorización, ¿no hemos demostrado amarla? Pues entonces, ¿por qué has venido a estorbarnos? ¿Por qué miras en silencio con tus dulces y penetrantes ojos? Toda la Humanidad será feliz. Ya no se rebelarán los hombres, ni intentarán destruirse mutuamente, como hacían durante el reinado de tu famosa libertad. ¡Ah, desde luego, lograremos al fin convencerles de que no serán realmente libres hasta que renuncien a su libertad en favor nuestro, sometidos a nosotros! ¿Y será entonces verdad lo que les hemos dicho, o habremos mentado? Creo que ellos mismos se convencerán de que tenemos razón, porque recordarán muy bien a que esclavitud, a que desesperación les había conducido la libertad que les diste. La libertad, el libre albedrío y la ciencia les habrán extraviado por tan profundos barrancos y les habrán colocado delante de tantos milagros y misterios, que unos, rebelándose, llenos de rabia, se destruirán a sí mismos, mientras que otros, también en franca rebelión, pero más débiles, se dedican a destruir a los demás, y algunos más, sin fuerzas ya y sintiéndose inmensamente desgraciados, se llegarán a nuestros pies arrastrándose, y exclamarán: «Sí, tenéis razón, tan solo vosotros poseéis el secreto de Dios, y a vosotros volvemos. ¡Salvadnos de nosotros mismos!» Al recibir de nuestras manos el pan, verán, sin lugar a dudas, que hemos cogido los panes, producto de su propio trabajo, para distribuirselos, sin ninguna clase de milagro, verán que no transformamos las piedras en panes. Pero lo que les hará verdaderamente felices no será tanto el pan en sí como el hecho de recibirlo de nuestras manos, porque recordarán muy bien que an-

tes, sin nosotros, los panes que producian se transformaban en piedras en sus manos, mientras que, al volver a nosotros, esas mismas piedras se transforman en panes. Comprenderan entonces la inmensa ventaja que les supone el hecho de someterse para siempre. Mientras los hombres no comprendan esto, seran desgraciados. ¿Y quien ha contribuido principalmente a que exista esta incompreension? Dimelo. ¿Quien ha dispersado el rebaño y lo ha dejado extraviarse por caminos desconocidos? Pero el rebaño volvera a juntarse, y se sometera, esta vez definitivamente. Entonces les otorgaremos una felicidad dulce, apacible y humilde: la felicidad de los seres humildes como

ellos. ¡Ah, les persuadiremos tambien de que no sean orgullosos, aunque tu les educaste y les enseñaste a serlo! Les demostraremos que son debiles, que no son sino niños insignificantes, pero que la felicidad de los ingenuos es la más dulce que pueda existir.

F. Dostoyevski *Los hermanos Karamazov* libro V c. 5
Bruguera Barcelona 1966 205 209

Puede leerse con gran interes el dossier presentado sobre este tema por X. Tilliette *La Legende du Grand Inquisiteur* DDB Paris 1958

intenta dominarlos y hacerles retroceder todo lo posible. Lo logra en parte, gracias por ejemplo a los fantásticos progresos obtenidos en el terreno de la medicina, pero sabe perfectamente que no podra jamas suprimirlos por completo. Jamas podra sustraerse a todos los fenomenos naturales que engendran el mal, los sufrimientos y la muerte.

Pero en nuestro mundo no solo nos encontramos con el sufrimiento y con el mal natural. Tambien hemos de padecer el mal debido a la libertad de la accion consciente y voluntaria del hombre y que se deriva directamente de su propia libertad.⁸ Desde

⁸ Esto plantea evidentemente problemas muy serios en filosofia moral: concretamente los de la falta y la culpabilidad y, para un cristiano, el del pecado. En efecto, la fe cristiana establece un vinculo esencial entre el uso pervertido que el hombre hace de su libertad y lo que la fe llama precisamente «pecado»: negativa a responder a los deseos de Dios que invita al hombre a compartir su vida y a construir con sus manos un mundo justo y fraternal.

Sigue en pie esta cuestion esencial: ¿por que el pecado esa

los campos de concentracion en que se envilece al hombre hasta nuestras civilizaciones en donde el dinero lo pudre todo, pasando por las guerras, el paro o el hambre, cuantos sufrimientos a veces inimaginables y siempre escandalosos por deberse al hombre mismo. Y ahí esta el escandalo: en la utilizacion perversa de la libertad.

El escandalo del universo, subrayaba Bernanos, no es el sufrimiento. Es la libertad. Dios ha hecho libre a su creacion: ese es el escandalo de los escandalos, puesto que todos los demas proceden de él.⁹

En ambos casos, la cuestion es la misma: ¿Por que existe el mal? ¿Que es lo que podria explicar el mal metafisico? ¿Por que el hombre usa muchas veces tan mal de su libertad?

voluntad de obrar mal: existe en el hombre? (Sobre este punto cf. más adelante el recuadro p. 126 «El pecado original»)

⁹ G. Bernanos *La Liberté pour quoi faire?* Gallimard Paris 1972 224

12

Intentos de explicación por los mitos y la filosofía

1. Intentos de explicación por los mitos

En contra de lo que muchas veces se cree, los mitos distan mucho de ser bonitas historietas para niños. A través de las formas sumamente diversas, y a veces muy complejas, que pueden tomar, estos relatos ficticios intentan aportar una explicación a las cuestiones esenciales que se plantea el hombre en lo que concierne a la existencia del mundo y a su propia existencia, por ejemplo los misterios de su origen, de la creación, de la presencia del mal en el mundo y en él mismo, etc.

Aparentemente ingenuos e infantiles, estos relatos —que son de todas las épocas, incluida la nuestra (cf. Superman, Rambo...)— son en realidad sumamente interesantes. Porque, al no poder ofrecer una solución a los problemas que abordan, ofrecen ciertas indicaciones de primera importancia sobre el propio hombre y sobre sus deseos. Esto resulta particularmente evidente en lo que concierne al doble problema de la creación y de la existencia del mal y del sufrimiento.

En los relatos mitológicos relativos al mal, se encuentran siempre los mismos elementos: antaño, los hombres vivían felices con Dios o con los dioses en un mundo ideal y maravilloso, en donde no existían ni el mal, ni el sufrimiento, ni la muerte: el paraíso. Luego, por razones diversas, se produjo una ruptura entre los hombres y ese dios o esos dioses. Desde entonces se rompió la armonía. Es la caída, con la aparición del sufrimiento, del dolor, del mal, de la angustia, del tiempo, de la muerte. Sintiendo la nostalgia de ese paraíso perdido, los hombres vivirán en la esperanza de volver a encontrarlo para refugiarse en él de todas las agresiones y de todas las dificultades de la vida.

El mito coloca, en un primer momento, un mundo fuera del mundo y un tiempo antes del tiempo, en donde se desarrollan unas existencias dichosas al abrigo del dolor, de la falta y de la muerte, es decir, de todas las formas del mal... Luego, en un segundo momento..., el mal invade esta esfera superior y anterior de la existencia...: los dioses se hacen la guerra, algunos ángeles se convierten en demonios y los seres sobrenaturales se mezclan en las pasiones y en los asuntos de los hombres, dándole al mal unas profundidades abismales. Estos dos tiempos que componen

esta antítesis en el relato mitológico aparecen sobre todo en los mitos del paraíso perdido ¹:

... y en los relatos bíblicos de la creación de los c. 1-3 del libro del Génesis ².

Pero, por muy importante y rica en significaciones diversas que sea, la explicación mitológica dista mucho de ser satisfactoria, ya que en realidad no explica nada. En particular en lo que concierne al problema del mal. Por eso no puede quedarse uno allí, a ejemplo de la Biblia que, después de utilizar esos mitos para intentar «expresar lo inexpresable», renuncia rápidamente a este tipo de aproximación para profundizar de otro modo en esas misteriosas realidades que constituyen la trama de la vida del hombre.

Así, pronto se empezó a buscar por otro lado otras pistas, concretamente en el marco de la reflexión filosófica.

2. La reflexión filosófica sobre el problema del mal

Todos los filósofos prácticamente han atendido al problema del mal. Sus aproximaciones son muy diversas, pero —dejando aparte el maniqueísmo, que es más bien de tipo gnóstico que verdaderamente filosófico— se pueden distinguir tres grandes tipos de reflexión. En primer lugar están los que piensan que hay que someterse a todo lo que sucede, procurando siempre permanecer serenos ante el mal y el sufrimiento (los estoicos). Están luego los que piensan que, a pesar de la presencia del mal, del sufrimiento y de la muerte, el universo forma sin embargo un todo finalmente bastante armonioso, en donde el mal y el sufrimiento son sin embar-

¹ E. Borne, art. *Mal*, en la *Encyclopaedia universalis*, XI, 1985, 536.

² En lo que se refiere a la utilización del mito en el Génesis a propósito de los problemas de la creación y del mal, y la interpretación de estos relatos, se puede consultar C. Montenat-L. Plateaux-P. Roux, *Para leer la creación en la evolución*, 87-92, el art. *Mal* de E. Borne, citado en la nota 1, y *Le problème du mal*, donde dedica un capítulo a este tema. O también, más detallada y más técnica, pero sumamente interesante, la obra de P. Gibert, *Bible, mythe et récits de commencement*. Seuil, Paris 1986.

go unas realidades que hay que procurar combatir (por ejemplo, Heráclito y sobre todo Leibniz). Finalmente están los que no se contentan con combatirlos, sino que los rechazan y gritan su rebeldía contra ellos, a ejemplo de Camus.

a) *Soporta lo que no depende de ti: el estoicismo*

Anhelando ante todo cierta serenidad frente al mal, el dolor y el sufrimiento, los filósofos estoicos intentan menos explicar el mal que predicar la sumisión. La sabiduría consiste en cultivar lo que depende de nosotros y en soportar valientemente lo demás, como señala uno de los grandes filósofos de esta escuela, Epicteto:

No pidas que lo que sucede suceda como tú quieres, sino quiere que las cosas sucedan como suceden, y entonces serás feliz ³.

Hay que intentar dominar los deseos y las pasiones y permanecer insensibles, concretamente frente al mal y al sufrimiento, a fin de encontrar la verdadera serenidad, actitud que se resume en el célebre lema de los estoicos: «Sustine et abstine»: soporta (lo que no depende de ti) y abstente (de toda pasión).

Curiosamente, frente al mal, el estoicismo puede llevar a dos actitudes opuestas. Por un lado, un voluntarismo a veces orgulloso, en donde uno aprieta los dientes para mostrar que está muy por encima de todo sufrimiento; por otro, a veces, una resignación un tanto triste ⁴.

Esta actitud filosófica estoica ha tenido una enorme importancia en la historia del pensamiento occidental y sobre todo en la del cristianismo, que ha tenido a menudo la tendencia a hacerla suya..., olvidando a veces un poco aprisa que era fundamentalmente contraria al evangelio, en el sentido de que Jesús no había predicado nunca la sumisión o la resignación frente al mal y el sufrimiento, sino más bien una revuelta activa.

³ Epicteto, *Manual*, VIII.

⁴ F. Bousquet, *Le Scandale du mal*. Mame, Paris 1987, 23.

EL MANIQUEISMO

Esta doctrina fue fundada por Manes (o Mani), que nació y vivió sobre todo en Persia en el siglo III de nuestra era. Manes intentaba explicar el mal afirmando la existencia de dos principios antagonicos que luchaban sin cesar entre sí en el universo: el bien y el mal. Hay una oposición absoluta y constante entre dos «dioses», el del bien y el del mal, entre el mundo de la luz y el de las tinieblas. Las almas humanas serían fragmentos de luz encerrados en la materia carnal, expresando esta última el mal original del que las almas han de intentar liberarse.

Solo la gnosis, el «conocimiento real», puede dar la iluminación y conducir a la verdad. El camino de la liberación no puede pasar más que por la ascesis y la práctica de las virtudes enseñadas concretamente por los mensajeros divinos, que son, por ejemplo Abraham, Buda, Jesús y el propio Manes.

La sociedad se divide en dos grupos: los «perfectos» que renuncian al mundo y viven en la castidad, la pureza y la ascesis absoluta, y los otros. Los partidarios de esta doctrina se extendieron rápidamente por Europa. En Francia, los más conocidos fueron los cataros (de una palabra griega que significa «puro»), en los siglos XII y XIII.

El maniqueísmo fue combatido siempre muy vigorosamente por la Iglesia como contrario a la fe cristiana, ya que para ella no existe más que un solo Dios, precisamente el de la revelación cristiana.

b) *A pesar de las apariencias,
el universo forma un todo armonioso*

Se trata de una idea que se remonta muy lejos en la historia de la filosofía occidental, ya que aparece con Heráclito en el siglo V a. C.

- *Heráclito*

Solo se ve un aspecto de las cosas, subrayaba, pero si pudiera verse la realidad en su conjunto, en su totalidad, se vería que es de hecho armoniosa. El

LA «TEODICEA»

Leibniz intentaba sobre todo justificar (declarar inocente) a Dios del mal, de ahí la palabra «teodicea» (del griego *theos*, Dios, y *dike*, justificación), que inventó para designar su tesis y servir de título a una de sus principales obras sobre este problema: *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710). Desde el siglo XIX, esta palabra, «teodicea», sirvió para designar la reflexión filosófica sobre Dios a partir de solo la luz de la razón y de la experiencia humana.

mundo cambia sin cesar, precisaba también Heráclito, y en ese perpetuo fluir hay un enfrentamiento constante entre el bien y el mal. Pero en estas oposiciones que continuamente renacen, el bien acaba siempre imponiéndose: «El bien y el mal son una sola cosa», afirma⁵.

Si nosotros oponemos el bien y el mal, es por culpa de nuestras ideas estrechas y parciales. Pero realmente se unen en una real armonía. En esta perspectiva,

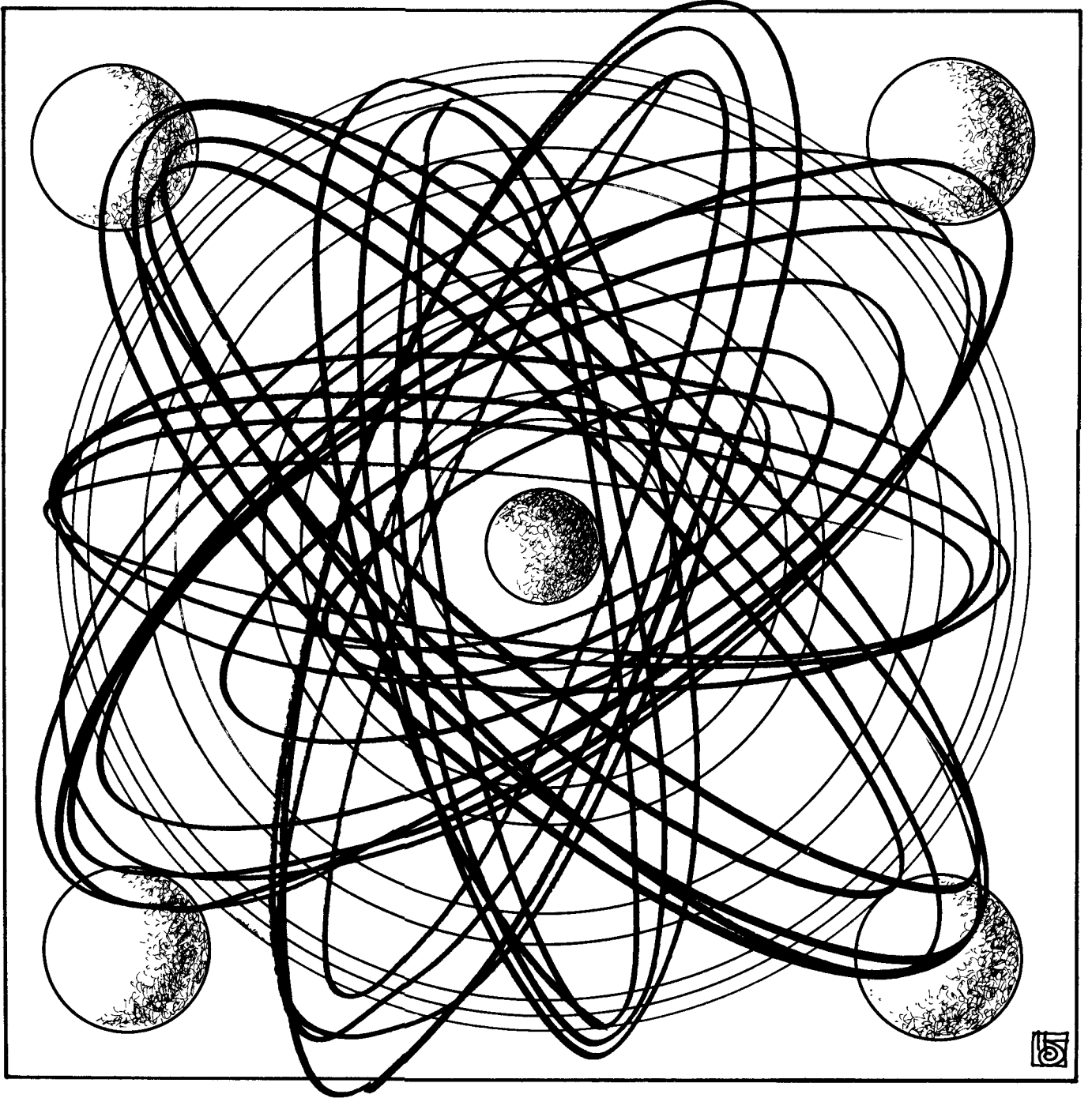
un fracaso anuncia un progreso, una injusticia una nueva justicia, una muerte un renacer. El crepúsculo se ve siempre recompensado por una aurora⁶.

Por consiguiente, el bien acabará siempre prevaleciendo⁷.

⁵ Heráclito, *Fragments*, n. 58: «La enfermedad hace de la salud un gozo; así hacen el mal para el bien, el hambre para la saciedad, el cansancio para el reposo» (*Ibid.* n. 125).

⁶ E. Borne, *Le problème du mal*, 73.

⁷ Esta búsqueda de la serenidad es constante en la historia del pensamiento humano y los cristianos en una perspectiva muy marcada por el estoicismo: se han visto tentados con frecuencia por ella, pensando que globalmente, el bien se acabará imponiendo siempre. Es comprensible esta búsqueda de la serenidad, pero no es una buena respuesta, ya que tiende demasiado a fomentar la resignación.



• *Leibniz*

De manera muy distinta, esta idea de Heráclito se repetirá regularmente a lo largo de la historia. Concretamente en Leibniz que, en el siglo XVIII, intentará igualmente serenar al hombre procurando al mismo tiempo disculpar a Dios, que era lo más importante para él. Ese será el objeto de su «teodicea», y para ello intentará a su vez situar el mal dentro del orden universal. Su tesis sigue siendo célebre como característica del optimismo metafísico, ridiculizado por Voltaire en su novela *Cándido*. Pero ridiculizado en parte injustamente, ya que Voltaire caricaturizó fuertemente el pensamiento de Leibniz sin percibir su profundidad.

Para comenzar, Leibniz no negó nunca la realidad trágica del mal. Todo lo contrario. Pero, subraya Leibniz, si el mal existe, es porque Dios no podía crear un mundo perfecto. Eso habría sido realmente contradictorio, ya que, si Dios hubiese creado un mundo perfecto, ese mundo, en virtud de su perfección total, no habría podido ser más que otro Dios, lo cual es impensable, ya que Dios es único. Por tanto, no puede haber dos perfecciones absolutas, es decir, dos dioses.

Por ser creado, el universo es necesariamente limitado, y entonces el mal existe también necesariamente en él. Pero, entre todos los mundos que podía crear, Dios creó el mejor de los mundos posibles. El mundo que él escogió crear es en definitiva el que encerraba el máximo de bien y el mínimo de mal. Así, Dios habría podido ciertamente crear un mundo sin Nerón, el célebre emperador romano, justamente calificado de «tirano sanguinario»; pero un mundo sin Nerón habría supuesto necesariamente otras imperfecciones y otros males más graves que los que provocó su existencia.

El problema, siempre según Leibniz, que repite aquí el planteamiento de Heráclito, es que sólo se ve una parte de la realidad. Si se viera la realidad en su totalidad, nos daríamos cuenta de que el conjunto es finalmente armonioso y que, en definitiva, el bien siempre se impone. El mal es necesario en el mundo, lo mismo que las sombras en un cuadro, para destacar la luz y el relieve, o como las disonancias sabiamente integradas en la armonía general de una sinfonía. El mal es espantoso y terrible, pero

**JAMAS SE PUEDE REDUCIR EL MAL
A SER TAN SOLO
LA SOMBRA DE UN BIEN**

Hay que integrar el mal en un plan o en una realización más amplia en donde juega el papel de medio o de condición necesaria para un bien mayor... Este es el argumento que han desarrollado grandes filósofos, como san Agustín, santo Tomás de Aquino, Descartes. Este escribe: «La misma cosa que, quizá por alguna razón, podría parecer muy imperfecta si estuviera sola..., es muy perfecta si se mira como una parte del universo».

Leibniz, que llevó muy lejos esta idea, piensa que «el mal deja de ser mal si es un momento necesario en el progreso». Lo mismo decía Stalin. Y también Hitler. Para éste, la supresión de seis millones de judíos era una condición de progreso de la humanidad, lo mismo que para Stalin la liquidación de todos los que se oponían a su régimen. El mal, se dice, pierde su carácter de mal desde que se le sitúa en la perspectiva del desarrollo total: el sufrimiento no es más que una crisis de crecimiento; la guerra es la gestación de la historia; el sacrificio de las generaciones presentes permite el acceso a la sociedad futura...

Semejante justificación del mal es no solamente superficial, sino injusta y, por tanto, al ser injusta, es también un mal. No se hace desaparecer el mal, sino que se añade mal al mal. Hay argumentaciones que no sólo son ineficaces, sino mortalmente malas y literalmente escandalosas. Semejante filosofía no es posible más que anulando al individuo, a la persona, al hombre concreto...

F. Varillon, *Joie de croire, joie de vivre*, 266.

evita siempre otros males mucho peores y desemboca siempre en el bien.

Es inútil decir que esta argumentación es totalmente insatisfactoria. No sólo no consigue disculpar a Dios, sino que resulta «literalmente escandalosa» frente al sufrimiento concretamente vivido que el mal ocasiona. El mal es *siempre* mal y no se le

puede justificar *jamás* de ninguna forma. Este tipo de explicación debe rechazarse de forma absoluta.

c) *El camino de la rebeldía*

La actitud natural y normal de rebeldía es la de la gran mayoría de los filósofos, en particular de numerosos filósofos cristianos. Esta rebeldía ha sido muy bien expuesta por un filósofo ateo, Albert Camus

● *Camus*

La intuición fundamental de Camus es la de la tragedia de la existencia que se manifiesta de forma inmensamente dolorosa a través del sufrimiento de los niños, la imagen más atroz del mal. Ahí reside para él la prueba de que Dios no existe. El mal y Dios son contradictorios.

Pero, para Camus, esta omnipresencia del mal no debe justificar jamás una actitud de cobardía y mucho menos llevar al suicidio, aunque parezca absurda la realidad, sobre todo precisamente por causa del mal, del sufrimiento y de la muerte.⁸ Esta omnipresencia del mal no puede hacer más que estimular los esfuerzos del «hombre rebelde» para intentar incansablemente su eliminación.

Frente al mal, con toda lucidez, sin desanimarse jamás, el hombre no puede hacer otra cosa más que rebelarse y renovar incesantemente sus esfuerzos por disminuir las injusticias y los sufrimientos que hay a su alrededor, a ejemplo de Sísifo, personaje legendario de la mitología griega condenado por los dioses a transportar incesantemente hasta la cima de un monte un enorme peñasco que volvía a caer cada vez que llegaba allá arriba.⁹

⁸ Opinando que no cabe esperar soluciones en el mas allá Camus sigue sin embargo siendo fundamentalmente optimista en lo que se refiere a la evolución de este mundo. Este optimismo se arraiga en la convicción de que los hombres no dejarán nunca de luchar por mejorar sin cansarse el universo que es el suyo. Esto le permitía afirmar a los dominicos a los que se dirigía en 1948 «Pesimista en cuanto al destino humano, yo soy optimista en cuanto al hombre» (A. Camus *L'incroyant et les chrétiens*, fragmentos de una exposición hecha en el convento de dominicos de Latour Maubourg en 1948 reproducidos en *Actuelles Chroniques 1944-1948* Gallimard Paris 1950 216-217)

⁹ Id. *Le Mythe de Sisyphe* Gallimard Paris 1942

CAMUS: LA REBELION CONTRA EL MAL

En su novela *La peste*, Camus da una expresión particularmente dramática a este problema del mal a través del problema del sufrimiento de los niños

Una espantosa epidemia de peste se ha extendido por Orán, ocasionando cada día centenares de víctimas. Entre ellos, muchos niños, y en particular un pequeño que acaba de morir. Un sacerdote, el jesuita Paneloux, y un médico, Rieux, discuten entre sí, y Rieux explota tras la muerte del niño

— ¡Ah! al menos este era inocente, usted lo sabe muy bien

— Comprendo, murmuro Paneloux. Es algo que nos subleva, porque esto desborda toda regla. Pero quizá tengamos que amar lo que no podemos comprender

Rieux se levanta de pronto. Miraba a Paneloux con toda la fuerza y la pasión de que era capaz y sacudía la cabeza

— No, padre, yo tengo otra idea del amor. Y me negaré hasta la muerte a amar esta creación en la que se tortura a los niños

A. Camus *La peste* Gallimard Paris 237-238

Ciertamente, reconoce Camus, aunque los hombres lograsen reducir a la nada todos los males que dependen de ellos, seguiría habiendo sufrimientos debidos a su condición limitada y mortal. Así, el hombre, a pesar de los progresos prodigiosos de la medicina, jamás será totalmente invulnerable física y psicológicamente. Por tanto, inevitablemente tendrá que enfrentarse siempre con la enfermedad y la muerte.

El hombre puede dominar en el todo cuanto depende de él. Tiene que reparar en la creación todo lo que él pueda. Después, los niños seguirán muriendo injustamente aun dentro de la sociedad perfecta.

Permanecieran la injusticia y el sufrimiento y, aunque sean limitados, seguieran siendo un escandalo¹⁰

Dicho esto, no hay que renunciar jamas a ese combate contra el sufrimiento y contra el mal. Ese combate, en particular el combate por defender sin cesar a los mas humillados y a los mas pobres, supone una «loca generosidad» y un «extraño amor»

Su honor esta en no hacer ningun calculo, en distribuirlo todo en la vida presente y a los hermanos vivos. La rebelion prueba de este modo cual es el movimiento mismo de la vida, y que no es posible negarla sin renunciar a vivir. Por tanto, es fecundidad o no es nada.¹¹

• *La actitud cristiana*

Camus opina con toda justicia que los cristianos tienen un lugar en este combate contra el mal. Aunque las convicciones de unos y de otros no sean las mismas, frente al mal nada puede justificar la inhibicion de nadie. Dirigiendose a los dominicos de Latour-Mauboug, Camus indica, a pesar de reconocer honradamente que no comparte la misma esperanza que ellos: «Comparto con vosotros el mismo horror al mal». Luego afirma que los cristianos no pueden, en virtud misma de su fe, dispensarse de participar en este combate: «Si no nos ayudais vosotros, ¿quien podra ayudarnos en este mundo?»¹²

En su gran mayoria, y esto en total conformidad con el evangelio, los creyentes (y no son afortunadamente los unicos) no cesan de responder a esta llamada dramática de Camus, y esto en nombre mismo de su esperanza, deseosos de colaborar lo mas eficazmente posible en esta lucha constante contra el mal. Frente al escandalo del mal, la unica actitud

¹⁰ Id. *L'homme revolte*. Gallimard Paris 1951. 374. Esta misma idea se encuentra en toda la obra de Camus.

¹¹ *Ibid.* 375-376.

¹² Id. *L'incroyant et les chretiens*. 213-219.

«¡ALABADO SEA EL NOMBRE DEL SEÑOR!»

El narrador, enfermo de un cancer que ninguna tecnica medica es capaz de vencer, expresa su sufrimiento en un testimonio desconcertante. En un momento, se enfrenta violentamente con Dios parodiando el libro de Job en la Biblia.

El Eterno respondio a Job en medio de la tempestad.

—¿No he creado acaso el cocodrilo que supera en abominacion a todo lo demas? ¿No puede el cocodrilo morder, degollar, mutilar, aplastar, aniquilar? ¿Como te atreves a dudar de mi autoridad, siendo asi que soy el señor de las abominaciones?

Entonces Job respondio al eterno y dijo:

—Tienes razon. Reconozco que eres el tipo mas innoble, mas repugnante, mas brutal, mas perverso, mas sadico y mas terrible del mundo. Reconozco que eres un despota y un tirano y un potentado que lo derriba todo y lo mata todo. Tu inventaste la Gestapo, el campo de concentracion y la tortura, reconozco que eres el mayor y el mas fuerte. ¡Alabado sea el nombre del Señor!

F. Zorn Mars. Gallimard Paris 1979. 193.

positiva les parece tambien a ellos que es la de la rebelion activa que desemboque en una accion para intentar suprimirlo.

Lo que ocurre es que no estan ya de acuerdo con Camus cuando este afirma que, debido al mal, el mundo es absurdo y que Dios no existe. Ciertamente, para ellos lo mismo que para Camus, a pesar de todos los intentos de explicacion, sigue existiendo el misterio con todo su caracter tragico e incomprensible, sin que esto les conduzca ni mucho menos a la negacion de Dios.

13

La reflexión cristiana sobre el mal

1. Una perspectiva diferente

Si el misterio del mal sigue siendo insoluble en una perspectiva propiamente filosófica, el creyente vacila con frecuencia a la hora de reconocer que ocurre lo mismo con las religiones. Pues bien, está claro que ninguna, incluido el cristianismo, propone soluciones realmente satisfactorias.

Este último hecho apela ciertamente a la idea de «pecado original», pero, si de este modo afirma que el mal está en cada ser humano, esto no explica *por qué* está el mal en él... y mucho menos explica el mal «existencial».

¿Por qué esta constatación de su impotencia para explicar válidamente la existencia del mal y del sufrimiento no conduce al cristiano a negar a Dios? ¿Por qué no lo conduce a pensar que el mundo es finalmente absurdo? En primer lugar, porque tiene «otra» imagen de Dios, como hemos visto concretamente en los capítulos anteriores, rechazando la imagen del Dios omnipotente del teísmo y del ateísmo tradicionales, verdadero potentado o tirano que manipula al hombre a su antojo, en beneficio de un Dios cercano a los hombres y respetuoso de su libertad, tal como lo concibe la revelación cristiana.

Y en segundo lugar, porque hace intervenir otros

elementos que proceden más bien del terreno de la fe y de la reflexión teológica, elementos que hemos de tomar muy en cuenta ahora para comprender la actitud cristiana..., aunque esto nos haga salir un poco del marco estricto de la reflexión filosófica.

2. El mal es siempre un mal que hay que combatir sin cesar

El creyente, como acabamos de ver, está totalmente de acuerdo con Camus cuando afirma que hay que luchar continuamente contra el mal. Conviene subrayar esta posición, ya que éste es efectivamente el punto de partida de la reflexión cristiana sobre el mal. El creyente no tiene la pretensión de aportar «la» solución al problema del mal (que no explica mejor que el no-creyente); propone más bien una actitud práctica que está hecha esencialmente de rebeldía y de combate activo contra todos los males y todos los sufrimientos..., aunque es verdad que esta actitud no ha sido siempre, desgraciadamente, la de los cristianos que han sentido más bien la tendencia a cultivar el estoicismo o el dolorismo que la revuelta activa.

El cristiano... está invitado a desechar una explicación del mal que es necesariamente estéril e insufi-

EL «PECADO ORIGINAL»

Esta expresion no puede designar el pecado de Adan y Eva, ya que estos personajes no han existido nunca, sin contar con que, en el supuesto de que hubieran existido, habria sido profundamente injusto que todos sus descendientes sufriesen indefinidamente las consecuencias de su eventual falta «original» «Si Dios hubiera creado a un hombre para pillarlo en su primera falta y castigarlo con una muerte que habria de durar toda la existencia de la humanidad entera, subraya un teologo contemporaneo (Martelet), Dios seria culpable. El que la muerte y la finitud puedan tener como origen a un solo hombre y un solo pecado es una iniquidad. Y ese Dios no puede menos de engendrar el ateismo»

«Ciertamente, prosigue Martelet, el relato de los orígenes atribuye sin vacilar, por lo visto, la existencia de las espinas y abrojos, la fatiga del trabajo y los dolores de parto a la falta inicial de Adan. Pero hay algo que no va en la exegesis así comprendida del relato de la caída, hay que tener el coraje de decirlo»¹

Y lo que no va, por recoger los terminos de Martelet es que no se puede hacer una lectura fundamentalista de la Biblia. En realidad, el relato de la caída original (Gn 3) es un relato mitológico y simbólico. Como tal, es un relato

muy rico que subraya concretamente que el mal, el pecado², ese famoso «pecado original», esta en el hombre, en todo hombre³. Pero no indica absolutamente nada de *por que* esta allí «El pecado original no es ni mucho menos una explicacion del origen del mal»⁴

¹ G. Martelet *Adam est il coupable?* Panorama n. 201 (febrero 1986) 24

² Cf. *supra* p. 116 nota 8

³ La etimología de la palabra «Adan» subraya la universalidad de este pecado «Adan no es un nombre propio, nunca ha habido un personaje bíblico llamado Adan. La palabra *Adan* en hebreo es un nombre común, significa *el hombre*» (o c. Rey Mermet *Croire pour une redécouverte de la foi* 156)

⁴ F. Varillon *Jote de croire, jote de vivre* 271

Para profundizar un poco más en la reflexión sobre el problema del pecado original, se pueden leer las siguientes obras (en castellano): Ch. Baumgartner *El pecado original* Herder Barcelona 1971; M. Flick Z. Alszeghy *El hombre bajo el signo del pecado* Sigüeme Salamanca 1972; A. M. Dubarle *El pecado original en la Escritura* Barcelona 1971; P. Grelot *El problema del pecado original* Barcelona 1970; D. Fernández *El pecado original, ¿mito o realidad?* Valencia 1973; H. Rondet *El pecado original* Barcelona 1969; XXIX Semana Española de Teología *Pecado original* Madrid 1970

ciente para inclinarse por la actitud concreta que el hombre debe tomar frente al mal. Hay que renunciar definitivamente a encontrar una explicación, una función, una finalidad para el mal. Aun dentro de la fe no hay explicación para el mal. La fe no está hecha para explicar las cosas (esta tarea le corresponde a la ciencia o a la filosofía). Dios no explica el problema del mal, no es un profesor que nos de unas respuestas eruditas a las cuestiones que le planteamos. Dios no responde a nuestra curiosidad intelectual. El mal no está hecho para ser comprendido, sino para ser combatido»¹

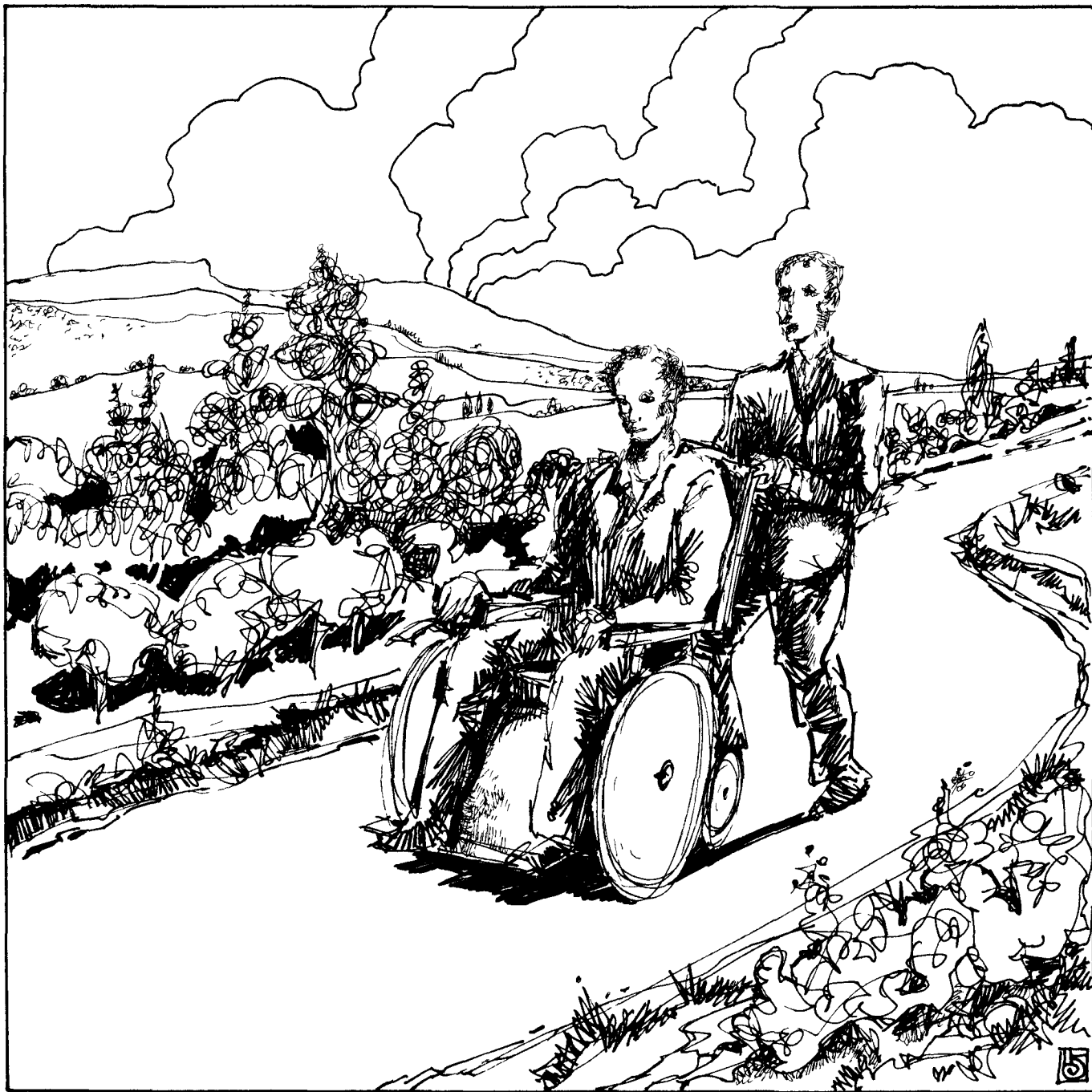
Lo que ocurre, y aquí está la diferencia con Camus, es que esta actitud de rebeldía y de combate contra el mal y el sufrimiento se basa en unas convicciones que, en definitiva, lo llevan, no a negar a Dios, sino a afirmar, por el contrario, *a pesar* del mal y del sufrimiento, la existencia de Dios.

Esta actitud de rebeldía y de combate incesante contra el mal y el sufrimiento se basa efectivamente para el creyente en estas dos certezas:

– El hombre está hecho para ser feliz, y Dios no quiere jamás ni el mal ni el sufrimiento.

– Aparentemente impotente frente al mal, Dios es sin embargo solidario de los hombres en el sufrimiento.

¹ F. Varillon *Jote de croire, jote de vivre*, 271



IDEAS ESCANDALOSAS...

Se encuentran por desgracia en algunas obras de teología aparecidas antes del Vaticano II (1962-1965) numerosos ejemplos de ideas escandalosas que afirman que el mal era «querido» por Dios... para el bien del hombre.

Así, entre otros, el dominico P. Deman no vacila en afirmar en una obra publicada en 1943 (*Le Mal et Dieu*. Aubier-Montaigne): «Hablando de los males que nos afligen, con frecuencia se les llama pruebas. Es un nombre bien escogido. Significa que nuestros males tienen la eficacia de verificar o controlar lo que somos. Gracias a ellos, se sabrá lo que valen exactamente nuestras virtudes... No hay nada que sustituya al mal en lo relativo a este valor de prueba» (p. 86).

«Sí, en todo mal que permite o que causa, Dios busca el bien: lo decimos y proclamamos con energía» (p. 117). «Si un hombre ha pecado, más vale que sea castigado que no que quede impune, pero gracias a esos culpables afligidos aparece una belleza especial en la obra de Dios, que habría quedado oculta si no hubiera habido más que inocentes» (p. 118).

En fin, para mayor colmo, esta observación inimaginable: «Inclinémonos ante el brazo vengador... Sería menester que, en todos los casos, incluso bajo esta forma, fuéramos capaces de admirar la providencia invencible de Dios» (p. 121).

Este tipo de ideas eran por desgracia muy frecuentes, como atestigua igualmente otra obra más reciente (1958), en la que se podía leer: «Dios ha permitido el mal para poder mostrar, de una forma trágica, y que no se puede contradecir, su amor por nosotros aceptando nuestro castigo y nuestro sufrimiento» (F. Petit, *Le problème du mal*. Fayard, Paris 1958, 121).

3. Dios no quiere ni el mal ni el sufrimiento

El hombre está hecho para ser feliz. El mal, sea el que fuere, es *siempre* un mal y *jamás* es querido por Dios. Todos los teólogos y filósofos cristianos

están hoy prácticamente de acuerdo en afirmarlo con toda claridad, aunque desgraciadamente durante mucho tiempo se pensó no solamente que Dios permitía el mal, sino que se cuidaba de provocarlo para el bien de sus fieles. Y hasta que se alegraba de él.

Y como si no fuera suficiente pagar por una pretendida falta de Adán, había que pagar igualmente por las faltas pasadas... y las venideras.

Por ejemplo, uno nace ciego porque sus padres pecaron. ¡Qué instructivo podría ser el sondeo que se hiciera entre los padres de niños minusválidos! ¡Cuántos estragos ha cometido en ellos la religión! Pero se paga incluso por el futuro. El sufrimiento es la gran moneda de compraventa. El dólar de la banca celestial... A Dios le gusta infinitamente el sufrimiento. Cuanto más se le ofrece, más contento se queda! ².

Es inútil decir también, con François Varone y el conjunto de teólogos y filósofos contemporáneos, que hay que condenar con toda firmeza semejantes ideas que hacen finalmente de Dios el más cruel de los sádicos y perversos. ¿Cómo se puede hablar así y afirmar al mismo tiempo que Dios es amor? Es realmente escandaloso.

Semejante doctrina es «blasfema», indica Maurice Nédoncelle. Y añade:

¿Cómo imaginar a un Dios indiferente que deja que el mundo se hunda y que sufra o, peor todavía, un espectador supremo que nos somete a una prueba para contemplar nuestras resistencias y nuestras caídas y para saborear en este experimento una gloria de un gusto extraño? ¿Un Dios calculador que inventa la seducción y luego la tortura para educar a los hombres? ¿Se puede admitir que el verdadero Dios tenga una técnica tan horrible?... No podríamos llamar bueno al hombre que actuase insidiosamente con sus amigos y los sometiese a tamaña indignidad... Sea cual fuere la solución de nuestros enigmas, no puede ir en esta dirección ³.

² F. Varone, *Ce Dieu absent qui fait problème*, 121. Sobre este mismo tema, cf. Id., *Ce Dieu censé aimer la souffrance*. Cerf, Paris 1984, y la obra de M. Bellet, *Le Dieu pervers*. Cerf, Paris 1987.

³ M. Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*. Aubier, Paris 1942, 272-273.

- a) *El mal y el sufrimiento
siguen siendo realidades terribles
contra las que hay que luchar sin cesar...*

Digamoslo una vez más: el mal y el sufrimiento no tienen ni pueden tener por sí mismos valor alguno⁴. El mal no es *nunca* justificable, y hay que rechazar absolutamente toda filosofía o toda teología que quisiera encontrarle un sentido cualquiera.

Es algo tremendo, espantoso, contra el cual el cristiano y el no cristiano tienen que rebelarse sin cesar. El cristiano, como todo ser humano, puede ciertamente aceptarlo cuando es por desgracia víctima de él, pero jamás puede buscarlo de ningún modo:

El dolor no puede ser jamás algo que se desee. Es y debe ser tan solo algo que se acepta. Como ciertas dignidades terribles, como ciertos honores que abruman. Se los recibe, pero no se los busca⁵.

- b) *... aunque pueden ser la ocasión
para una profundización de la persona*

Dicho esto, hay que reconocer sin embargo que el sufrimiento puede ofrecer la ocasión para una profundización de la persona y tener así un valor indiscutible⁶.

Pero entonces hay que señalar bien que el sufrimiento no es ni mucho menos la causa de esa profundización humana y espiritual, sino sólo la ocasión. Todo depende realmente de la manera como se recibe y se vive. Estamos aquí frente al misterio insondable del sufrimiento y frente al misterio igualmente insondable, del que nadie puede ser

⁴ Ciertamente, el sufrimiento físico puede ser a veces la advertencia de una enfermedad que se prepara. Pero muchas veces este «monitor» funciona mal. Enfermedades muy graves como el cáncer pueden desarrollarse sin producir ningún dolor por largo tiempo, mientras que ciertas «tonterías» que no son tan graves, si se las cura a tiempo, como la caries dental, resultan sumamente dolorosas. Además, no se comprende por qué un «monitor» debería necesariamente hacer sufrir. ¿Por qué no un «monitor» indoloro?

⁵ G. Duhamel, citado por L. Jephagnon, *El mal y la existencia*. Nova Terra, Barcelona 1966, 112.

⁶ L. Jephagnon, *Ibid*, 114.

juez, de su rechazo o del esfuerzo de voluntad por el que las pruebas pueden ser o no superadas por cada uno, haciéndose así fuente de purificación y de profundización o, por el contrario, aplastar y derribar a quien lo sufre.

- c) *El hombre está hecho para ser feliz*

Dicho esto, sigue siendo verdad que el hombre está hecho ante todo y sobre todo para la felicidad. Y esto es tan cierto, que esta búsqueda de la felicidad es precisamente el aguijón que espolea sin cesar al hombre a combatir el mal y el sufrimiento⁷; su deseo de felicidad es más fuerte que el mal.

La rebelión de la conciencia ante el mal sería un absurdo si no se arraigase en una certeza. A no ser que se resigne uno al absurdo de sus aspiraciones más fundamentales por la justicia, el bien, el amor, la fraternidad, a no ser que acepte decir que todo esto es ilusión, hay que admitir detrás del rechazo o del escándalo del mal una aspiración que, en cierto modo, nos asegura ya que el mal está superado. Si protestamos contra el mal y el sufrimiento, es porque estamos hechos para la dicha, porque nuestra vocación es la felicidad. Afirmando que, si nuestra vocación no fuera una vocación para la felicidad, nuestra indignación contra el mal y contra el sufrimiento no sería lo que es⁸.

4. Un Dios aparentemente impotente, pero que es solidario del hombre en el sufrimiento

Por tanto, si es inconcebible e imposible decir que Dios provoca el mal y el sufrimiento, sigue en pie el misterio en la medida en que Dios parece ser el mismo impotente ante estas terribles realidades. Estamos tocando aquí algo paradójico e inexplicable: la aparente debilidad de Dios.

Esta paradoja tan extraña y tan desconcertante

⁷ O al menos que debería impulsar al hombre a luchar en este sentido.

⁸ F. Varillon, *Jote de croire, jote de vivre*, 272-273.

EL SUFRIMIENTO Y LA MUERTE PERTENECEN A NUESTRA CONDICION HUMANA

¿Quien pensaria en reprochar a los padres el haber querido el sufrimiento, el pecado y la muerte a que estan sujetos sus hijos con el pretexto de que quisieron efectivamente que sus hijos existiesen? Sin embargo, ellos sabian que, desde que son humanos, sus hijos estan sometidos al sufrimiento, al pecado y a la muerte. O dejan de tener hijos, o los hijos que tienen estaran sometidos al sufrimiento por la misma razon que a la felicidad, sujetos a la falta por la misma razon que al bien, sujetos a la muerte por la misma razon que a la vida. Y esto no se debe desde luego a la imperfeccion de su procreacion ni a su propia imperfeccion (ni mucho menos a la de sus hijos), sino a la naturaleza de su condicion. Pues bien, lo mismo ocurre con Dios

J Pohier, *Quand je dis Dieu*
Seuil Paris 1977 106-107

es, por lo visto, especifica del Dios cristiano: un Dios bueno y omnipotente que se revela impotente ante el mal. Tan impotente que se ha podido hablar incluso de la «humildad» de Dios, de su «sufrimiento»⁹ ante su creacion, «como si Dios fuera impotente ante las fuerzas del mal desencadenadas»¹⁰. ¿Por qué? ¿Por qué Dios no hace nada y sobre todo no puede hacer aparentemente nada contra el sufrimiento y contra el mal? «Hitler, incluso en suagonia del bunker de Berlín, tuvo más poder destructor que tiene Dios de poder liberador»¹¹. ¿Por que?

Se puede todavía comprender un poco esta im-

⁹ Alusion a dos libros muy hermosos de F Varillon, *L'humilite de Dieu*. Centurion, Paris 1974, y *La souffrance de Dieu* Centurion, Paris 1975

¹⁰ C Geffre, *La crise du theisme* Le Supplement, n 122 (septiembre 1977) 379

¹¹ A Dumas, *Nommer Dieu* Cahiers universitaires catholiques (sept-oct 1974) 5

potencia en lo que se refiere al mal hecho por el propio hombre: si el hombre es libre, Dios le deja la responsabilidad de sus actos y se niega a intervenir para «arreglarlo» todo.

Pero no se comprende nada de esto en lo que concierne al mal «existencial» (enfermedades, sufrimientos y muerte «natural», etc.). Ciertamente, esto parece corresponder a la naturaleza de nuestra condicion humana y a su imperfeccion. Pero, ¿por que no ha hecho de manera que la naturaleza no sea como tal destructora del hombre, siendo así que quiere su felicidad? Una vez más chocamos con un terrible y espeso misterio, en donde al creyente sólo le cabe una certeza: Dios es solidario del hombre a la vez en el sufrimiento y en su combate contra él y contra el mal¹².

5. A pesar del sin-sentido del mal, del sufrimiento y de la muerte, el creyente afirma la existencia de Dios

Frente a este misterio del mal y del sufrimiento, el creyente es tan impotente como el no creyente. La revelacion cristiana no ofrece ninguna solucion satisfactoria a estas terribles realidades que parecen escaparse de toda explicacion y de toda justifi-

¹² En teologia cristiana, este punto es esencial, ya que remite, para el creyente, al misterio de la cruz «Dios no niega el mal, sino que lo asume libremente, se hace solidario de el en Cristo para abolirlo. Nosotros entonces estamos invitados a participar, siguiendo a Cristo y con el, en el mismo combate de Dios contra el poder del mal. Los dioses paganos son 'poderosos', el Dios de Jesus es debil y sufriente» (C Geffre, *La crise moderne du theisme*, 379)

Los teologos y los filosofos contemporaneos subrayan siempre vigorosamente esta perspectiva, reaccionando muy justamente contra la pasividad estoica y el dolorismo que se cultivo durante mucho tiempo en la Iglesia «Sin entrar en las explicaciones que se han podido forjar, Cristo denuncia el mal y se revuelve contra el. No aclara su origen, sino que indica su salida. Una salida que no se consigue sin lucha. Al exceso del mal que invade el mundo y amenaza con sumergir al hombre, responde revelando a un Dios que, por un exceso en el amor, esta comprometido contra el mal. Por eso su nombre se declina en la cruz. No es otro sino el Amor» (M Neusch, *Aujourd'hui Dieu*, 111)

Sobre este tema puede leerse en concreto la obra citada de J Moltmann, *El Dios crucificado* Salamanca 1975

cación. ¿Es esto una razón para negar a Dios? Para algunos sí; y esta opción, como hemos visto concretamente en Camus, tiene su propia coherencia. Lo mismo que tiene su coherencia la opción del creyente que, *a pesar* del mal y del sufrimiento, mantiene la opción inversa: Dios existe.

Esta opción no es sinónimo de facilidad. No es negativa a *buscar* la comprensión o a mirar de frente las cosas. Ni es tampoco deseo de *buscar* un refugio estéril y pasivo en una realidad divina más o menos mitológica, caprichosa y perversa, a la que se intentaría halagar para evitar lo peor. Lejos de querer huir de la realidad, el creyente se esfuerza más bien en asumirla y en hacer todo lo posible por cambiarla, cuando está hecha de mal y de sufrimiento.

Ni es tampoco una opción ingenua. Es verdad que no se sitúa en línea recta con la estricta racionalidad filosófica que pone de manifiesto esta real contradicción fundamental: o Dios o el mal..., sin poder ir más lejos. Pero esta opción que consiste en mantener juntas estas dos realidades aparentemente contradictorias, que son la existencia de Dios y la existencia tan real del mal y del sufrimiento, se arraiga en esta doble convicción de que acabamos de hablar. Por una parte, Dios no puede jamás querer el mal y el sufrimiento para el hombre, que está hecho para ser feliz. Por otra parte, Dios es solidario con nosotros en estas terribles realidades, frente a las cuales, por razones misteriosas que se nos escapan, parece ser impotente.

Esta solidaridad es esencial para el creyente, ya que es precisamente en ella en donde reposa la coherencia de su opción, y es ella la que justifica finalmente su esperanza. Pero es verdad que esta solidaridad no es explicación y que, al invitarnos a poner juntos unos datos aparentemente contradictorios entre sí, la bondad de Dios y la presencia efectiva del mal y del sufrimiento en el mundo y en nosotros, la revelación cristiana no resuelve ni mucho menos este trágico misterio.

Como todos los demás hombres, el cristiano se

¿DONDE ESTA TU DIOS?

(Había en el campo de concentración) un muchacho, un *chaval*, como lo llamábamos... Al volver un día del trabajo, vimos tres horcas levantadas en la plaza, tres cuervos negros. Llamada general. Las SS a nuestro alrededor, con las metralletas dispuestas: la ceremonia tradicional. Tres condenados encadenados y, entre ellos, el muchacho... El comandante leyó la sentencia. Todos los ojos estaban fijos en el niño. Estaba lívido, casi tranquilo, mordiéndose los labios. La sombra de la horca caía sobre él... Los tres condenados subieron juntos a su taburete... Los tres cuellos fueron introducidos al mismo tiempo en los nudos de la cuerda...

– ¿Dónde está Dios, dónde está?, preguntó uno tras de mí.

A una señal del comandante, los tres taburetes fueron retirados.

Los dos adultos ya no vivían... Pero la tercera soga no estaba inmóvil: tan ligero, el niño vivía todavía... Estuvo así, más de media hora, luchando entre la vida y la muerte, agonizando ante nosotros. Y nosotros teníamos que mirarlo cara a cara.

Detrás de mí oí al mismo hombre preguntar:

– ¿Dónde está Dios?

Y sentí en mí una voz que respondía:

– ¿Dónde está? ¡Ahí está: colgado de esa horca!

E. Wiesel, *La Nuit*. Minuit, Paris 1958, 102-105.

ve entonces enfrentado con esta terrible e insuperable contradicción. Por esta razón, *a pesar* del mal y *a pesar* del sin-sentido del sufrimiento y de la muerte, el cristiano afirma en definitiva la existencia de Dios.

Conclusión

Al final de esta reflexión sobre el problema de Dios, ¿adónde hemos llegado? Después de subrayar la importancia de intentar acercarse a esta cuestión de Dios desde un punto de vista filosófico, esto es, esencialmente a partir de nuestra experiencia en lo que ésta tiene de más concreto y de más profundamente existencial, nos hemos situado deliberadamente –precisamente porque queríamos partir de la realidad presente– en plena modernidad. El análisis de esta realidad nos ha llevado a preguntarnos por los fenómenos de la secularización y del ateísmo contemporáneos. Pero, para mejor comprender el arraigo de esta nueva perspectiva, ha sido necesario analizar un poco más de cerca la evolución de la reflexión filosófica subyacente, especialmente desde Descartes y Kant.

Con ellos se ha dado un viraje. ¡Y qué viraje! En adelante, el hombre está en el centro de todo, el hombre con sus cuestiones fundamentales y que son las de siempre: las cuestiones del sentido de la vida y del significado del universo y de su propia existencia en este conjunto. Pues bien, estas cuestiones –con tal que se las plantee, ya que por muy diversas razones alguien puede negarse a tomarlas en consideración y vivir en lo que Pascal llamaba «la diversión»– llevan necesariamente a plantear las de la existencia y la naturaleza de Dios, sea cual fuere, por otra parte, la manera, positiva o negativa, con que se responde a ellas.

En efecto, ahora no se puede hablar de Dios sin hablar del hombre, en la medida en que, habiendo tenido la modernidad como efecto el desplazar la

cuestión de Dios, el problema ya no es tanto el de Dios en cuanto tal, como el de Dios en su relación con los hombres. El hombre se encuentra entonces en el corazón del debate sobre Dios..., lo cual es algo excelente, ya que él es en el fondo el primer afectado.

Teniendo muy en cuenta esta nueva perspectiva, nos hemos fijado en algunos problemas importantes, ligados a esta doble cuestión del hombre y de Dios: las relaciones entre la ciencia y la fe, los problemas de la creación del mundo, de la libertad del hombre frente a Dios y de la providencia divina, el misterio del mal. Nos parecía realmente que era absolutamente necesario iluminar estos temas, ya que para muchos el ateísmo tiene aquí sus raíces, y queríamos mostrar que, lejos de llevar a la negación de Dios, estos interrogantes, en virtud misma de la importancia que se dedica al hombre y a sus legítimas exigencias, podían llevar por el contrario a tomar en cuenta la hipótesis de su existencia. Y, eventualmente, a transformar esta hipótesis en certeza.

¿Transformar esta hipótesis en certeza y afirmar a Dios? Esa es precisamente la opción que hemos hecho. Una opción nada fácil, ya que ninguna opción en este terreno puede ser evidente. Pero se legitima para nosotros en que, a nuestros ojos, nuestro universo y nosotros mismos no podemos tener sentido más que apelando a alguien que nos supera, y por tanto a Dios.

Esto no significa ni mucho menos refugiarnos en un absoluto imaginario, como pensaban Feuerbach y Marx; ni conservar una actitud infantil o irres-

ponsable, como afirmaba Freud; ni rehusar nuestras responsabilidades propiamente humanas y negar nuestra libertad, como pensaba Sartre. En efecto, el creyente se ve enfrentado con las mismas dificultades que los demás hombres y, si vive auténticamente su fe, sabe que tiene que tomar él mismo su vida en sus manos, que es libre y responsable de lo que hace y que no puede encontrar en Dios excusas fáciles. Dios da fundamento a su libertad, pero no vendrá nunca, como de forma milagrosa, a resolver los problemas de los que creen en él. La vida es a la vez tan bella y tan dura para el creyente como para los demás...

Entonces, ¿por qué esta opción por Dios, si Dios no está ahí para allanar nuestras dificultades ni para acudir directamente en ayuda nuestra cuando

las cosas dejan de ir bien? Porque, a nuestros ojos, sólo el reconocimiento de Dios puede permitir encontrar el significado último de la existencia del universo y de nuestra propia existencia.

No se trata entonces de una «prueba» en el sentido estricto de la palabra. Esta afirmación, lo mismo que la negación de Dios, es en realidad más bien el fruto de un acto conjunto de la inteligencia y de la voluntad que la conclusión de una demostración definitiva e irrefutable. En verdad, más que de «pruebas», habría que hablar aquí de «razones para creer». Y esas «razones para creer» nos parecen suficientemente importantes y decisivas para que, libremente y con toda lucidez, hagamos en definitiva la opción por Dios.

Bibliografía

Para ayudaros a profundizar mas en vuestra reflexion, aparte de las obras citadas en el texto, encontrareis aqui una pequena seleccion de libros en espanol que tratan del problema de Dios asi como de los diversos temas tratados en esta obra

En los libros citados hay abundantes complementos bibliograficos

1. Obras generales sobre el problema de Dios

- J Arias, *El Dios en quien no creo* Sigueme, Salamanca 1971, 257 p Sugestivo e incisivo a veces en la exposicion de las falsas imagenes que se tienen de Dios
- L Boros, *El hombre y su Dios* Ed Paulinas-Verbo Divino, Madrid 1972, 237 p Intenta elaborar una nueva imagen de Dios en consonancia con nuestra mentalidad moderna
- D Diaz, *Preguntarse por Dios es razonable* Encuentro, Madrid 1989, 521 p Ensayo de teodicea, exposicion clara y sintetica de los planteamientos que hoy se hacen de la cuestion sobre Dios
- C Geffre, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretacion* Cristiandad, Madrid 1984, 332 p Ensayos de hermeneutica teologica Obra densa y dificil, pero rica en sugerencias
- J Gomez Caffarena-J Martin Velasco, *Filosofia de la Religion* Revista de Occidente Madrid 1973, 501 p Tras una primera parte sobre fenomenologia religiosa, la segunda parte (277 s) trata con densidad la problematica mas propiamente metafisica
- W Kasper, *El Dios de Jesucristo* Sigueme, Salamanca 1985, 383 p Libro solido y muy informado, pero bas-

tante dificil, toca el problema de Dios en sus dimensiones filosoficas y teologicas

- N Kutschki, *Dios hoy, ¿problema o misterio?* Sigueme, Salamanca 1967, 251 p De lectura facil y sugestiva
- H Kung, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* Cristiandad, Madrid 1979, Libro enorme (972 p), donde se estudian en detalle los principales filosofos modernos, sobre todo los filosofos ateos, antes de proponer un metodo de acercamiento a Dios Obra monumental y fundamental, pero relativamente dificil Imprescindible para los que quieran ahondar seriamente en su reflexion sobre el problema de Dios en una perspectiva filosofica
- M Martinez de Vadillo, *La idea de Dios en tiempos de increencia Fe y ateismo en nuestros dias* Atenas, Madrid 1986, 220 p Profundo y sencillo a la vez, muy buena exposicion para el pensador medio
- E Miret Magdalena, *El nuevo rostro de Dios* Madrid 1989, 252 p El porvenir de la religion
- O Muck *Doctrina filosofica de Dios* Herder, Barcelona 1986, 236 p Exposicion profunda, metodica y un tanto arida
- J M Paupert, *¿Es todavia posible la fe?* Peninsula, Madrid 1967, 239 p Interesante acercamiento al ateismo moderno
- J Ratzinger, *Dios como problema* Cristiandad Madrid 1973, 236 p Recoge varias aportaciones de los teologos modernos a esta cuestion
- H J Schultz *¿Es esto Dios?* Herder, Barcelona 1973, 284 p Recoge las respuestas historicas al problema de Dios, util e interesante

2. Obras sobre los otros temas abordados

a) *El problema de Dios*

en un mundo secularizado

Enciclopedia *El ateísmo moderno*. Cristiandad, Madrid 1971, 5 vols. Documentación abundante y básica.

H. Cox, *La ciudad secular*. Península, Barcelona 1968, 303 p. Libro clásico sobre la secularidad cristiana.

Instituto Fe y secularidad. Varias publicaciones sobre esta problemática y diversas actividades culturales que pueden verse expuestas en *Memoria académica extraordinaria*. Madrid 1986, 247 p.

A. Léonard, *Pensamiento cristiano y fe en Jesucristo. Un discernimiento intelectual cristiano*. Encuentro, Madrid 1985, 335. Postura cristiana ante un mundo secularizado.

L. Maldonado, *La nueva secularidad*. Nova Terra, Barcelona 1968, 248 p. Implicaciones que tiene la nueva secularidad en la vivencia cristiana. Muy sugerente y rico en perspectivas.

E. Miret Magdalena, *La revolución de lo religioso*. Ed. Paulinas, Madrid 1976, 381 p. Obra fácil e interesante.

Ch. Moeller, *El hombre moderno ante la salvación*. Herder, Barcelona 1969, 224 p. Obra de síntesis de un notable pensador, muy conocedor de la cultura moderna y sensible a sus repercusiones para el hombre religioso.

M. Picard, *La huida de Dios*. Guadarrama, Madrid 1962, 210 p. Obra muy sugestiva y fácil.

M. Rodríguez, *Desacralización. Unico amigo*. Herder, Barcelona 1974, 146 p. Estudia cómo la Biblia empezó un proyecto de desacralización que es preciso continuar en el mundo moderno. Ideas a veces atrevidas.

A. Salas, *Fe cristiana y cultura secular*. Biblia y Fe, Madrid 1989, 247 p. Propugna la necesidad de asumir la visión secularizada de la cultura moderna. Análisis interesante y fácil.

b) *La creación, la providencia, la libertad del hombre ante Dios*

J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Sígueme, Salamanca 1988. Reflexión seria y profunda sobre el sentido de la vida humana y la noción de Dios.

G. Baum, *El hombre como posibilidad*. Cristiandad, Madrid 1974, 269 p. ¿Cómo puede haber una experiencia secular de Dios?

I. G. Barbour, *Problemas sobre religión y ciencia*. Sal Terrae, Santander 1971, 556 p.

A. Dou (ed.), *Ciencia y humanismo*. Madrid 1975, 304 p. Aportaciones de varios científicos y pensadores al problema.

I. Fetscher, *¿Deshumaniza la religión al hombre?* Dinor, Pamplona 1971, 110 p. Libro fácil y lleno de sugerencias.

J. I. González Faus, *Este es el hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana*. Cristiandad, Madrid 1986, 285 p.

P. Jordan, *El hombre de ciencia ante el problema religioso*. Guadarrama, Madrid 1972, 433 p.

P. Lecomte de Noüy, *De la ciencia a la fe*. Guadarrama, Madrid 1969, 332 p. Bien documentado y bastante abordable.

J. Moltmann, *Dios en la creación*. Sígueme, Salamanca 1987, 339 p. Exposición teológica seria de la creación, con sensibilidad por la problemática moderna.

A. Torres Queiruga, *La revelación de Dios en la realización del hombre*. Cristiandad, Madrid 1987, 504 p. Reflexión rica y sugerente; muy interesante este tema central hoy.

IV Semana de Teología de la Universidad de Deusto, *¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?* Mensajero, Bilbao 1969, 371 p. Diversas aportaciones sobre el tema.

Varios, *Manifiesto de la libertad cristiana*. Cristiandad, Madrid 1976, 140 p.

c) *Dios y el problema del mal*

P. Claudel (ed.), *El mal está entre nosotros*. Valencia 1959. Recoge reflexiones de varios pensadores: Maritain, Bouyer, Florovski, Marcel, sobre el problema del mal.

H. Haag, *El problema del mal*. Herder, Barcelona 1981, 339 p. Exposición y crítica de las diversas actitudes filosófico-teológicas ante el mal. Obra copiosa, de no muy difícil lectura.

L. Jerphagnon, *El mal y la existencia*. Nova Terra, Barce-

lona 1966, 132 p. Presenta con sobriedad y penetración el delicado problema del mal. Breve y muy accesible.

C. Journet, *El mal. Ensayo teológico*. Madrid 1964. Exposición clásica.

J. Maritain, ... *Y Dios permite el mal*. Guadarrama, Madrid 1967, 146 p. Exposición seria y cruda del problema e

intento de explicación dentro de la filosofía de santo Tomás.

J. Rovira Bellosó, *Revelación de Dios, salvación del hombre*. Secretariado Trinitario, Salamanca 1979, 342 p. En las p. 162-190 ofrece una reflexión sobre el problema del mal, en la perspectiva cristiana, muy rica y profunda.

Léxico

AGNOSTICISMO

(cuando se habla de Dios): Posición de los que sostienen que no se puede conocer nada sobre Dios, ni si existe, ni lo que es, ni quién es.

ALIENACION

(en Feuerbach y Marx): Estado de aquel que, debido a las condiciones exteriores –religiosas-económicas-políticas– no es libre, sino que está dominado por alguien o por alguna cosa distinta (p. 71).

ANALOGIA, método de la (p. 15-17).

ANIMISMO

Creencia según la cual la naturaleza está regida por los espíritus (p. 19 y 56).

ANTROPOMORFISMO

Acción de representar a Dios a nuestra propia imagen.

CONCORDISMO, p. 47.

CREACIONISMO

1) En oposición a panteísmo, toda doctrina que afirma que el mundo ha sido creado por Dios (cf. p. 59). 2) En oposición a evolucionismo y transformismo, doctrina según la cual las especies vivas habrían sido creadas tal como las conocemos actualmente (en este segundo sentido, cf. p. 49).

DEISMO, p. 22.

DESIGNACION de Dios, p. 15s.

DIALECTICA

Para Hegel, progresión del pensamiento, y por tanto

de la realidad que se confunde con él, a través de las contradicciones superadas y asumidas; para Marx y Engel, este mismo proceso, pero aplicado a la materia (materialismo dialéctico, cf. p. 54s.

DOLORISMO

Amor más o menos morboso del dolor por sí mismo.

ESCEPTICISMO

En general, doctrina según la cual el espíritu humano no puede conocer nada con certeza. En teodicea se habla de escepticismo metafísico o religioso para designar la posición de los que piensan que no se puede saber nada cierto sobre Dios.

ESTOICISMO, p. 118

ETICA

Parte de la filosofía que reflexiona sobre los problemas fundamentales de la moral.

EVOLUCIONISMO

En oposición al fixismo, teoría según la cual las especies vivas se transforman continuamente a partir de formas más sencillas.

FIDEISMO, p. 13.

FIXISMO

En oposición al transformismo o al evolucionismo, teoría según la cual las especies vivas conservan el mismo tipo a través de las edades.

FUNDAMENTALISMO

Actitud que consiste en leer los textos de la Biblia tomándolos «al pie de la letra», sin tener en cuenta los géneros literarios ni las intenciones de los autores.

GENERO LITERARIO, p. 49s.

INMUTABILIDAD, p. 77, nota 7.

MANIQUEISMO, p. 119.

MATERIALISMO, p. 54s.

METAFISICA, p. 38, nota 4.

MITO

En historia de las religiones, se llama mito al relato de un acontecimiento de los orígenes que la creencia común de un grupo social sitúa al comienzo de los tiempos, fuera de nuestra historia propiamente dicha. En este sentido, en la Biblia hay elementos míticos sacados de la cultura religiosa ambiental (concretamente, relatos de la creación, del paraíso y de la caída del hombre en el libro del Génesis), pero reinterpretados para expresar la experiencia religiosa de los hebreos.

NIHILISMO, p. 101s.

PANTEISMO, p. 59.

POLITEISMO, p. 19.

POSITIVISMO, p. 39.

PROYECCION, p. 69s.

RACIONALISMO, p. 14, nota 11.

REVELACION

Acto por el que Dios se revela, es decir, se manifiesta, se da a conocer a los hombres. Se dice también de lo que es revelado.

SECULARIZACION, p. 25s.

TEISMO, p. 20s.

TELEOLOGICO, el argumento, p. 92s.

TEODICEA, p. 119.

TEOLOGIA

Esta palabra procede de la filosofía griega y su etimología es clara: «discurso sobre Dios». Así, pues, en el origen este término pertenecía a la filosofía y designaba el estudio del problema de Dios. A partir del siglo XIII, designará el estudio del dato revelado (teología revelada). Desde el siglo XIX, se llama teología «natural» o «teodicea» al estudio filosófico del problema de Dios.

TRASCENDENTE, p. 77, nota 7 y p. 79, recuadro.

TRANSFORMISMO

Teoría biológica que, en oposición al fixismo, afirma que las especies vivas aparecieron por evolución de formas más simples (cf. p. 49).

Indice general

Presentación	5
---------------------------	---

I

LA CUESTION DE DIOS HOY

1. El planteamiento filosófico del problema de Dios y la cuestión de su designación	11
1. Dios, una cuestión que surge de nuestra experiencia concreta	11
a) ¿Por qué esta aproximación «filosófica»?	11
b) Pero ¿puede hablarse de Dios?	13
2. La importancia y la dificultad de la «designación» de Dios	15
a) ¿Cómo hablar de Dios? Utilización del método de la analogía	16
b) Nombrar a Dios hoy	17
2. La historia de Dios	19
1. Origen de la idea de Dios	19
2. El Dios del teísmo moderno en la tradición de la filosofía griega y del judeo-cristianismo	21
a) El Dios de los filósofos griegos	21
b) El Dios del judeo-cristianismo	22
3. La gran aportación del judeo-cristianismo: Dios es una persona	23
3. Influencia de la modernidad en la imagen que nos hacemos hoy de Dios	25

1. El hombre toma posesión del mundo: el fenómeno de la secularización	25
2. Consecuencias de este fenómeno de la secularización	29
a) En este deseo de autonomía se arraigan a la vez el ateísmo moderno... ..	29
b) ... y una nueva concepción más satisfactoria de Dios	29

II

LA CIENCIA, ¿UN CAMINO HACIA DIOS?

4. Dios frente a la ciencia	35
1. Un conflicto relativamente reciente	36
2. El positivismo	38
a) Auguste Comte	38
b) Jacques Monod	39
3. La objetividad científica y el problema de Dios	39
5. La ciencia y Dios: nuevas perspectivas	43
1. El «caso» Galileo	43
2. La controversia a propósito de la evolución	45
3. La Biblia no es una obra científica	47
4. Hay que respetar el carácter específico de los métodos	50
5. La consideración científica de la realidad y la cuestión de Dios	50



b) Dios como fundamento último de la realidad	101
4. ¿Por qué, en definitiva, la opción por Dios?	102
a) La opción por Dios...	102
b) ... y su dificultad	103
5. Sí a Dios	104

V

DIOS Y EL PROBLEMA DEL MAL

11. El misterio del mal	111
1. Un tremendo silencio	111
2. ¿Qué es el mal?	112
a) El mal y la conciencia	112
b) ¿Se puede definir el mal?	114
c) El mal existencial y el mal debido a la libertad del hombre	114
12. Intentos de explicación por los mitos y la filosofía	117
1. Intentos de explicación por los mitos	117
2. La reflexión filosófica sobre el problema del mal	118
a) Soporta lo que no depende de ti: el estoicismo	118

b) A pesar de las apariencias, el universo forma un todo armonioso:	119
• Heráclito	119
• Leibniz	121
c) El camino de la rebeldía:	122
• Camus	122
• La actitud cristiana	123
13. La reflexión cristiana sobre el mal	125
1. Una perspectiva diferente	125
2. El mal es siempre un mal que hay que combatir sin cesar	125
3. Dios no quiere ni el mal ni el sufrimiento	128
a) El mal y el sufrimiento siguen siendo realidades terribles contra las que hay que luchar sin cesar...	129
b) ... aunque pueden ser la ocasión para una profundización de la persona	129
c) El hombre está hecho para ser feliz ..	129
4. Un Dios aparentemente impotente, pero solidario del hombre en el sufrimiento	129
5. A pesar del sin-sentido del mal, del sufrimiento y de la muerte, el creyente afirma la existencia de Dios	130
Conclusión	133
Bibliografía	135
Léxico	139