

ECLIPSE DE DIOS, CRISIS DEL HOMBRE

J. L. RUIZ DE LA PEÑA

Oviedo

I. EL CONTECIOSO HOMBRE-DIOS

GRACIAS a Nietzsche sabemos cómo comenzó esta historia; con un loco gritando por las calles que había matado a Dios. Lo que menos se pensó entonces fue que el loco tuviese razón y, menos aún, que esta muerte anunciada de Dios constituyera el preludio de la muerte de su ejecutor, esto es, del hombre. Más bien se estaba persuadido de lo contrario: "yo niego solamente para afirmar; niego el fantasma de la religión sólo para afirmar el ser real del hombre"¹. Había que desahuciar a este fantasmagórico inquilino del piso superior para que, finalmente, el ser humano ocupase su lugar. A la expropiación forzosa del trono celeste seguiría la exaltación triunfante del nuevo soberano, el único provisto de derechos dinásticos reales, no ilusionarios, el solo capaz de probar concluyentemente su ejecutoria y de gestionar eficazmente los asuntos del mundo.

La muerte de Dios había de ser, pues, la resurrección de lo humano. Desaparecida del mapa ontológico esa magnitud ominosa y enigmática, que había esclavizado a *Sapiens sapiens* durante el entero decurso de su existencia, empezaba el proceso de emancipación. *Sapiens sapiens* podía devenir *Sapiens rex* con sólo encaramarse en la cúspide de la pirámide, a la sazón vacía.

¿Dónde ocurrió la muerte de Dios? Irónicamente, en los tres lugares donde sus adictos habían levantado, con un esfuerzo de siglos, el edificio de su "demostración": en la cosmología, en la interpretación de la historia y en la antropología. Porque —se pensó— ni el mundo ni el proceso histórico ni el hombre precisan de Dios para dar razón de su existencia.

No la precisa el mundo: "Sire, en mi sistema la hipótesis Dios es superflua" (Laplace). No la precisa la historia: sus secretos no pertenecen al designio trascendente de una Providencia incógnita; pueden ser desentrañados por la indagación de las relaciones de producción y la resolución de los conflictos de clase (Marx). El hombre, en fin, es quien menos precisa de Dios: en realidad éste es mera proyección de aquél, su ideal mitológico (Feuerbach, Freud).

¹ L. Feuerbach. *Samtliche Werke* (ed. W. Bolin-F. Jodl) II. Stuttgart, 1959, 411.

La realidad desdivinizada se convierte en autogeneradora, autosuficiente y autónoma. La tesis teísta, que atribuye su existencia a una *creatio ex nihilo*, lo que hace es decretar su inessentialidad: "la creación de la nada expresa el carácter no divino y no esencial del mundo, es decir, su nulidad"². Por el contrario, la negación de esta acción creadora devuelve al mundo su consistencia, su *realidad*. En el espacio otrora enseñoreado por el absoluto personal se yergue ahora el absoluto material, "la sucesión eternamente reiterada de los mundos en el espacio infinito".

La materia, en efecto, "será eternamente la misma en todas sus transformaciones, sin que ninguno de sus atributos se pierda"³. Con ella, y sólo con ella, tiene que verse al hombre; en este enfrentamiento radica el sentido de la historia. Sentido descubierto, a juicio de su fundador, por el comunismo, que es "la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza.... el enigma resuelto de la historia"⁴. Abolida toda referencia ultraterrena, el ser humano recupera su ámbito propio, es remitido a su solar nativo, lo que no puede dejar de ejercer un beneficio influjo sobre el destino histórico: "la humanidad se concentrará... en sí misma y en su mundo del presente; únicamente esta total concentración en el mundo presente engendrará una nueva vida, grandes hombres, grandes acciones, sentimientos e ideas"⁵.

La misma razón aducida por Feuerbach para negar la creación del mundo la emplea Marx para negar la creación del hombre. El texto es muy conocido: "un ser no es subsistente... más que si debe su existencia únicamente a sí mismo. Un hombre que no vive sino por la merced de otro, debe considerarse como un ser dependiente. Pero yo vivo totalmente por la merced de otro si no sólo le debo la continuidad de mi vida, sino (y sobre todo) si el *ha creado mi vida*; si él es la *fuerza* de mi vida, si mi vida viene necesariamente tal fundamento fuera de sí misma, si no es mi propia creación"⁶.

Así pues, el hombre, al igual que el mundo o la naturaleza, recupera su real consistencia, su verdad como "ser subsistente", si, en vez de deber a otro su existencia, se hace a sí mismo. (En otro lugar he examinado la confusión entre consistencia/subsistencia y autonomía ontológica, establecida en estos textos de Feuerbach y Marx, según la cual sólo sería *realmente* existente lo *necesariamente* existente⁷. En efecto, es curioso que una filosofía que se quiere supremamente atendida al dato empírico ignora idealísticamente el hecho banal de que yo llevo de verdad a la existencia gracias a otros).

En cualquier caso, Marx demanda para el hombre el atributo de la autocreación.

² Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, Salamanca, 1975, 327.

³ F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, en K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión*, Salamanca, 1974, 296 s.

⁴ Marx, MEGA I, 3, 114.

⁵ Feuerbach, *Samtliche Werke* I, 12: cf. *ibid.* IV, 445 s. (pp. 229 ss.) de diversas "racionalidades".

⁶ Marx, *Nationalökonomie und Philosophie* (ed. S. Landshut), Stuttgart 1953, 246. Puede verse una traducción española (que he corregido en el texto citado) en E. Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, 1963, 146.

⁷ J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander, 1987, 130-133.

¿Y cómo llega el ser humano a hacerse a sí mismo? Con el trabajo: he ahí la mediación esencial entre la naturaleza y el hombre; aquella deviene cada vez más el resultado de la actividad de éste. A su vez, el propio hombre es "el resultado y el proceso de su producción"⁸.

El contencioso hombre-Dios se salda, pues, con la victoria del hombre y la muerte de Dios. Los ecos de esta muerte llegan hasta nuestros días: "Ha muerto el viejo Dios —sostiene Garaudy—, aquella helada divinidad. Dudo mucho que a sus funerales acuda la juventud dispuesta a llorar... El único Dios concebible para estos jóvenes es... un dios como fuerza creadora de las cosas todas"⁹. El mismo pensador francés advertirá que "en el marxismo el ateísmo es una consecuencia del humanismo" y en eso se distingue de los ateísmos político y científico de los siglos XVIII y XIX: en que está motivado no tanto por una negación cuanto por una afirmación ("la de la autonomía del hombre")¹⁰.

Bloch por su parte, matizando y prolongando a Feuerbach, estima que lo divino no es sino mera imagen—deseo de lo humano consumado, "el ideal hipostasiado del hombre aun no devenido en su realidad"¹¹. Cuando Jesús, el "hijo de hombre", reclama la igualdad con el Padre ("yo y el Padre somos uno": "todo lo que el Padre tiene es mío": "quien me ha visto a mí, ha visto al Padre", etc.), está formulando la pretensión más revolucionaria y más humana de la historia: el cumplimiento de la promesa de la serpiente ("seréis como dioses"). Y cuando el concilio de Nicea sanciona para este "hijo de hombre" la *consustancialidad* —no la simple semejanza— con Dios Padre, está canonizando y haciendo ortodoxa la aspiración heterodoxa por excelencia: el sueño de Prometeo¹².

El listado de las actuaciones necrológicas de Dios podría prolongarse sin esfuerzo durante varias páginas: a nuestro propósito basta este par de ejemplos. Lo que ahora nos interesa es verificar si efectivamente se ha cumplido el vaticinio que acompañaba (y justificaba) la crónica de esta muerte anunciada; si la transferencia de competencias del viejo poder central a las nuevas autonomías periféricas ha logrado sus objetivos. Hay que ver, en suma, si el mundo y la historia se han hecho más inteligibles, han ganado en peso específico y son magnitudes realmente emergentes, en trance de asentamiento definitivo. Pues esto, si más ni menos, era lo que se involucra en el planteamiento del que hemos partido.

Y, sobre todo, lo que más nos urge es comprobar si la muerte de Dios ha significado, en verdad, la resurrección del hombre.

⁸ MEGA I, 5, 10 s.

⁹ R. Garaudy, *La alternativa*, Madrid, 1976, 55.

¹⁰ Garaudy, *Marxismo del siglo XX*, Barcelona, 1970, 111 s.

¹¹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt, 1959, 1.523 s.

¹² E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt, 1968, 212-231; cf. J. L. Ruiz de la Peña, *Ernst Bloch: un modelo de cristología antiteísta*, "Rev. Cat. Intern. Communio" 4/1979, 66-77.

2. TRAS LAS HUELLAS DE LA MUERTE DE DIOS

2.1. La negación de Dios importa un avance en la comprensión del mundo, en lo que Marx llamaba "la humanización de la naturaleza"¹². Se ha hecho la realidad más transparente, resulta ahora más habitable de cuanto lo fuera bajo el reinado de Dios?¹³

Hay razones para ponerlo en duda. De entrada, conviene advertir que —como ya se insinuaba en alguno de los textos citados anteriormente—, la repulsa de la hipótesis Dios conduce derechamente, no a un mundo desdivinizado, sino endiosado: a la divinización de Poder Innominado. Las fuerzas cósmicas, desmitificadas por la fe en la creación, se remitan, y el ciclo cosmológico se cierra por donde había empezado: por la atribución a la naturaleza del halo numinoso que le reconocían las antiguas cosmogonias. La fórmula espinosiana, "Deus sive Natura", debería enunciarse con mayor precisión: "aut Deus atque Natura". No hay forma de escapaz a este dilema; en efecto, eliminada la instancia teonómica, la sola instancia normativa universal es la naturaleza.

En este punto, la racionalidad del presunto proceso de emancipación, que apuntaba al dominio del *logos* sobre el *kosmos*, se transmite en la irracionalidad del primado del *kosmos* sobre el todo, también sobre el *logos*. No puede ser de otro modo: en el horizonte de un naturalismo consecuente, el antropocentrismo está fuera de juego, pues el hombre será centro si trasciende la naturaleza, no si se sumerge en ella. Cuando el programa estipulado es la dominación del Hombre sobre *toda* la Naturaleza, hay que incluir en ésta a la naturaleza humana; el Dominador está programando su dominación.

Dicho de otro modo: mientras hablamos del hombre y de la naturaleza en el horizonte de Dios, tenemos nitidamente clasificados al hombre, a la naturaleza y a Dios en una escala de valores. Desaparecido Dios del horizonte, la escala se torna automáticamente confusa *porque ha desaparecido la unidad de medida*: la frontera hombre-naturaleza se desdibuja y acaba disolviéndose. Quien sale ganando es la naturaleza, no el hombre. No debería extrañar la actual proliferación de cultos exóticos, el retorno de los dioses astrales (horoscopos), de los demonios perversos (satanismos), de las sacralizaciones telúricas (ecologismos), del culto, la cultura o el cultivo del cuerpo (trofologías, pansexualismo, objetivaciones hipereróticas del sujeto, utilización cosmética de fetos humanos, etc.). Tanto el viejo Dios judeo-cristiano como el Primer Motor aristotélico han muerto; vivan Helios, Gea, Bios, Eros y sus acólitos. "Cuando se deja de creer en Dios —decía Chesterton con su proverbial causticidad— ya no se puede creer en nada, y el problema más grave es que entonces se puede creer en cualquier cosa"¹³.

En el discurso científico, a la idea de la *creatio ex nihilo* suceden o el *aleas* caprichoso y gratuito del puro azar, o el *nomos* ciego e inexorable de la pura necesidad. Pero entre el azar y la necesidad, como entre Escila y Caribdis, no es fácil ele-

gir. Tal vez por eso, hay quien opta por sumar ambos factores: la realidad es el producto combinado del azar y de la necesidad (Monod *dixit*)¹⁴.

Ahora bien, tampoco así mejoran las cosas. El azar esencial es explicativamente nulo; el simple cálculo de probabilidades¹⁵ le asigna un valor prácticamente igual a cero¹⁶. En el otro extremo, la necesidad esencial, que ve en la realidad una especie de mecanismo de relojería superexacto, convenía al universo determinista de Laplace y los cosmólogos del siglo XIX, pero ya no cuadra con el universo de la física cuántica y su principio de indeterminación.

De todas formas, lo que resulta de cualquiera de estas interpretaciones (o azar puro, o necesidad pura, o azar más necesidad) es un cosmos impersonal, anónimo y sin rostro. El amor queda aquí fuera de juego. Mientras que la doctrina de la creación implica una metafísica del don, del Ser necesario dándose *libremente* a los seres contingentes, la tesis de una realidad autogenerada y autoclausurada conlleva una metafísica de la emanación necesaria o de la producción forzada. A esta metafísica no parece inquietarle mucho que la realidad parezca —y sea— contingente; a pesar de esta evidencia, se la declara absoluta. Sólo existe realmente lo que existe necesariamente, nos decían antes Feuerbach y Marx. Y eso significa: el amor no forma parte de la urdimbre de lo real, puesto que él sólo es posible allí donde acontece la autodonación gratuita y gratificante, la decisión libre, la elección responsable.

El mundo cambia radicalmente de aspecto según se lo contemple desde una u otra de estas dos metafísicas. La ontología subyacente a una determinada cosmología nunca es inocua; produce siempre una determinada praxis. Para comprobarlo, basta preguntarse cómo el binomio azar-necesidad puede alumbrar la libertad. Ni el indeterminismo absoluto (azar) ni el determinismo absoluto (necesidad) son compatibles con ella; tanto el azar arbitrario como la necesidad ciega conducen a la irresponsabilidad o, lo que es lo mismo, a la ausencia de auténtica libertad, salvo si se acude al recurso desesperado de aseverar que el azar produjo la libertad *por azar*, o que la necesidad se autoprogramó para generar su antónimo.

Es previsible, por tanto, que las cosmologías que manejan la hipótesis de un universo sin principio personal sean acompañadas por el cortejo de las antropologías que niegan al hombre su carácter de ser libre. Más adelante comprobaremos la exactitud de esta previsión.

2.2. La interpretación de la historia ¿cómo se ve afectada por la muerte de Dios? En un primer momento, la fe en el progreso (esa "hija bastarda de la fe en la providencia", como la llama irrepusadamente E. Brunner) hizo de sucedáneo de la esperanza religiosa y pareció capaz de garantizar el final feliz del proceso histórico.

¹² J. Monod, *El azar y la necesidad*, Barcelona, 1971¹; cf. al respecto J. L. Ruiz de la Peña, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Santander, 1984¹, 76-89.

¹³ F. Hoyle ha hecho este cálculo en páginas deliciosas de su libro *El Universo inteligente*, Barcelona, 1984, 11-18, 218 ss., 242 ss.

¹⁴ Lo que el propio Monod reconoce al afirmar que la emergencia de la vida es tan improbable que seguramente se ha producido una sola vez; vid. *Teología de la creación*, 231-241.

¹⁵ Citado por R. Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, 1980, 486.

Pero sus efectos no han durado mucho; de la euforia finisecular se fue pasando paulatinamente al desencanto primero y a la desesperanza después. En los últimos decenios los ensayos patrocinadores del sintentido y los profetas del desencanto se multiplican por doquier. De Sartre a Henri-Lévi, pasando por los inolvidables versos de Borges ("No esperes que el rigor de tu cambio/ que terca mente se bifurca en otros / tendrá fin. Es de hierro tu destino [...]. Nada esperes. Ni siquiera / en el negro crepúsculo la fiera")¹⁷, la cultura actual se ve sacudida por ráfagas de lúcida desesperación. Muchos de nuestros coetáneos suscribirían la sentencia del personaje de Shakespeare: "la historia es un cuento de locos narrado por un imbécil".

El ateísmo postulatorio que, pese a todo, persiste en adjudicar un sentido positivo a la historia ¿puede fundarse en algo más que en un optimismo postulatorio? El ejemplo de Bloch es sintomático; optimista impenitente y ateo confeso ("el ateísmo es el presupuesto de la utopía concreta; la utopía concreta es la implicación irrenunciable del ateísmo")¹⁸, señala que la hipótesis del *Novum Ultimum* no está garantizada por nada y que el desenlace del proceso seguirá en suspenso hasta el final. Pese a todo lo cual, confía en el *Optimum del Totum* y apuesta por ello, en base a una opción no demostrada ni demostrable, "transaccional" y "metológica"¹⁹.

Pero ¿es realmente razonable extraer de la experiencia histórica un pronóstico optimista? Lo que la historia da de sí ¿es algo más que sufrimiento, alienación y muerte? ¿Qué ingredientes del proceso, tal y como lo conocemos, pueden fabricar "la patria de la identidad"? ¿De qué factores empíricos puede echar mano Bloch para construir su "utopía concreta"?

En todo caso, el optimismo neomarxista no es compartido por el postmarxismo. El patético "si Dios no existe..." de Dostoyevsky es completado al unísono por Horkheimer, Adorno y Kolakowski con una paladina confesión de nihilismo. Si Dios no existe, reza la glosa postmarxista, entre la realidad y el absurdo *non datur tertium*, porque la finalidad es desvalimiento insanable y la contingencia segrega, por definición, su propio veneno, al que (también por definición) no puede oponer ningún antídoto. "Buscar un orden (un sentido) en el gigantesco montón de basura que llamamos historia de la humanidad" es, según Kolakowski²⁰, una empresa discrecional y voluntarista. Lo mismo había dicho, años antes, el cristiano K. Löwith en un libro justamente célebre²¹. Últimamente Nisbet ha llamado la atención sobre el papel decisivo que la fe cristiana jugó en la confección de una interpretación optimista de la historia y en la rápida difusión de la propia fe en el progreso. El mismo autor señala cómo la quiebra de las convicciones religiosas, al poner en crisis el carácter axiomático de las premisas de la fe en el progreso, implica el declinar de

¹⁷ J. L. Borges, *Nueva antología personal*, Barcelona, 1980, 25; cf. *ibid.*, 17: "Dios mueve al jugador, y éste, la pieza! ¿Que Dios detrás de Dios la trama empieza / de polvo y tiempo y sueño y agonías?".
¹⁸ *Atheismus...*, 239.

¹⁹ Cf. J. L. Ruiz de la Peña, *La escatología neomarxista, en Varios. ¿Tiene sentido la historia de la humanidad?* Madrid, 1986, 97-116.

²⁰ L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, Madrid, 1985, 155.

²¹ *El sentido de la historia*, Madrid, 1973.

ésta. "Es evidente —concluye— que, a lo largo de toda su historia, la idea de progreso ha estado siempre estrechamente vinculada a la religión"²².

2.3. Es en la antropología donde el rastro de la muerte de Dios se imprime más dramáticamente. En vez de suponer, como se prometía, la resurrección de lo humano, lo que con ella se inicia en varios sectores del pensamiento actual es el desvanecimiento del "sueño antropológico" (Foucault). "En nuestros días —agrega el estructuralista francés— lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre". En realidad "la muerte de Dios y del último hombre han partido unidas: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios?... Más que la muerte de Dios..., lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino, es la desintegración del rostro humano y el retorno de las máscaras".

Así pues, si el siglo XIX pudo extender el certificado de defunción de Dios, el siglo XX se dispone a hacer otro tanto con el hombre, quien ya está "en vías de extinción". "A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos... que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpe y desmañada no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica, es decir, en cierta forma, silenciosa"²³.

Sea cual fuere el juicio que merezca este párrafo de Foucault, el hecho es que las antropologías no teístas de nuestro siglo parecen incapaces de dejar al hombre ser, lisa y llanamente, *humano*: o hacen de él un superhombre o ven en él un infrahombre. El humanismo prometeico de Bloch le asigna al hombre la tarea y el destino de llegar a ser Dios por su propia virtud. En la acera de enfrente, los reduccionismos biologists o fiscalistas lo degradan al nivel del animal o de la máquina²⁴.

Un aspecto muy revelador de la actual crisis del hombre es la aparición de ideologías en las que la negación de la libertad reviste una envergadura programática. El conductismo y la ingeniería social, la sociobiología y la ingeniería genética, ciertas tendencias de la cibernética y la ingeniería de ordenadores, son tres programas coincidentes, al margen de su diversidad, cuando tratan del carácter libre y responsable del ser humano. "Niego rotundamente que exista la libertad"²⁵; "nuestra libertad es solamente un autoengaño"²⁶; "el sentimiento de libertad es sólo un espejismo"²⁷.

Como lógica secuela de esta negación de la libertad, las tres corrientes mencionadas prevén que la futura sociedad humana estará formada por individuos entera-

²² Nisbet, 487.

²³ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, 1968, 373 s., 333.

²⁴ En otro lugar he descrito los modelos de estos antihumanismos: *Las nuevas antropologías...*, caps. II y III.

²⁵ B. F. Skinner, *Walden Dos*, Barcelona, 1968, 286; cf. C. Diaz, *El sujeto ético*, Madrid, 1983, 50-61.

²⁶ E. O. Wilson, *Sobre la naturaleza humana*, México, 1980, 108.

²⁷ L. Ruiz de Gopegui, *Cibernética de lo humano*, Madrid, 1983, 92 ss.

mente sometidos a un control central universal, aunque discrepan sobre la identidad del Controlador; éste podría ser un sociólogo (Skinner), un biólogo (Wilson) o una máquina superinteligente (Ruiz de Gopegui). Las tres hipótesis diseñan, como se ve, una parábola descendente (de la sociología a la tecnología electrónica, pasando por la biología) en la que cada tramo es inferior al anterior.

En suma, la impresión que se recaba de esta ya larga historia puede sintetizarse así: "al despojarse el hombre de toda relación con Dios, se ha quedado en mero proyecto de ser"²⁸. Dicho más provocativamente: la idea de hombre se ve aquejada de una especie de necrosis o gangrena progresiva cuando se le enfrenta antinómicamente con la idea de Dios. Y este hombre necrosado transmite su gangrena a la naturaleza: "la caída del centro más elevado de la naturaleza entraña la caída de toda la naturaleza"²⁹.

No faltarán, claro está, quienes califiquen estas apreciaciones de desmesuradas y catastrofistas ("ya están estos cristianos con la consabida murga de 'o Dios o el caos'"); teólogo de la postmodernidad emergente los encontrará "poco dialecticas". Y hasta cabe que sean ellos los que tengan razón y que haya otras vías para escapar a los dos cuernos del dilema. Por mi parte, confieso que, si las hay, no las conozco; mas aun, que ardo en deseos de conocerlas. Pero, en tanto no sean notificadas por los *media* correspondientes, no alcanzo los motivos por los que debería pensar diversamente.

3. PREGUNTAS DEL CREYENTE AL ATEO

Tradicionalmente han sido tres las respuestas al problema de Dios: la afirmativa (teísmo), la negativa (ateísmo) y la suspensiva (agnosticismo). La cultura dominante está pugnando por poner en órbita una cuarta posibilidad, consistente en "negar que exista un verdadero problema de Dios"³⁰; tal problema sería, en realidad, uno de los muchos pseudoproblemas con que nos agobia el pensamiento precritico, no depurado por la lógica lingüística y el discurso rigurosamente formalizado.

La refutación de esta cuarta posibilidad —tan querida de los viejos y nuevos positivistas— ha sido brillantemente efectuada, desde posiciones ideológicas y personales bien diversas, por los dos libros ya citados de Kolakowski y Zubiri. No es cosa, pues, de demostrarse en este asunto. Si quisiera, en cambio, finalizar estas páginas reseñando algunas de las cuestiones que un cristiano puede plantear a un ateo y en las que late la real significatividad de la idea de Dios.

a) El manido argumento de la imposible demostración de Dios ("¿por qué creer en Dios, si no hay razones científicas que avalen su existencia?") ¿no incurre en el

²⁸ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, 1972, 182. Cf. el bello libro de C. Díaz, *Contra Panteo*, Madrid, 1980.

²⁹ N. Berdiaev, *Le sens de la création*, DDB (s.l.) 1955, 98.

³⁰ X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, 11.

vicio lógico del *nimis probat*? Llevado a sus últimas consecuencias, tal argumento acaba por declarar inexistentes todas las realidades que tienen que ver con las relaciones interpersonales. El amor, la amistad, la confianza, la fidelidad, la capacidad de sacrificio, la libertad... (todo lo que, en resumidas cuentas, constituye la cruz y la gloria de la condición humana), son entidades rigurosamente im-probables; por su propia naturaleza se sustraen al método de verificación científica.

Pues bien, Dios pertenece superándolas, a este orden de entidades; la noemotabilidad de su existencia, lejos de negar su realidad, certifica su hiper-realidad. El Dios demostrable no sería el Dios verdadero, sino un ídolo fabricado a imagen del hombre. Supongamos que, exasperado por el rápido incremento de la incredulidad, Dios decidiese dar un signo inequívoco de su existencia. ¿Qué podría hacer? "Nada", responde Kolakowski³¹. Y no porque el carezca de la suficiente capacidad testimonial, sino porque nosotros carecemos de la suficiente capacidad interpretativa para discernir apodicticamente su presencia desde la racionalidad pura³²; la más alta hazaña de la divina omnipotencia no es crear el mundo de la nada, sino crear un ser capaz de negar libremente a su creador.

Por otra parte, el veredicto de nulidad emitido por esa racionalidad contra la concepción teísta de lo real ¿no incurre en una manifiesta *petitio principii*? Para proceder a tal veredicto, se estipula primero que la propia racionalidad científica es la *única* forma de racionalidad. Ahora bien, está por ver que este aserto sea evidente sin más. Caducado el ingenuo cientifismo de pasados decenios, es lícito sospechar incluso que hay otras especies de racionalidad *más razonables* y operativas cuando de lo que se trata es de explorar las incógnitas de fondo que la realidad nos depara. "Lo razonable es más que lo racional; es lo racional transfundido en todo el ser del hombre"³³.

b) Acabo de aludir a los interrogantes con que nos interpela la realidad. Si el ateísmo se comprende como rechazo de un fundamento último de todo lo real —y ciertamente así parecen comprenderlo bastantes ateos contemporáneos—, esta posición ¿no será una apuesta por la pura facticidad y, consiguientemente, una desestimación *previa* de la cuestión del fundamento? Pero esta cuestión no es gratuita ni fútil. Ni es el hombre quien se la pone; más bien se la encuentra *puesta* como algo que, quiera o no, *se le impone*. El dato primero, inmediato e infalsificable de toda experiencia intramundana es el de la radical cuestionabilidad de la existencia del mundo y de la propia existencia.

³¹ O. c., 77 s.

³² *Ibid.*, 77: "un esceptico bien preparado puede ver con sus propios ojos los milagros relatados por Jacques de Voragine *La leyenda de oro* y continuar tan intacto en su incredulidad como una piedra. Siempre puede afirmar plausiblemente que alguna explicación natural, por improbable que parezca, ... es más probable que una explicación en términos de intervención divina". Vid también M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Frankfurt, 1949, 35 ss; un Dios "demostrado" (*beweisen*) sería un Dios no-divino, puesto que el hombre, al demostrarlo, dispondría de él con su razón.

³³ Zubiri, 263. Esta reivindicación de lo razonable frente a la pretensión monopolística de una determinada forma de racionalidad no debe confundirse con el fideísmo o la irracionalidad. Cf. A. Pérez de Laborda, *Dios y la ciencia*, Madrid, 1985; id., *La búsqueda de Dios en la cultura*, "Laica" n.º 68/1985, 9-17.

Así las cosas, lo que el hombre puede es decidir si admite a trámite la indagación o le aplica expeditivamente la censura previa. Se es ante merced a esta opción. No es sólo el creyente el que opta por creer; también el ateo lo es en virtud de una decisión. Forzando un poco lo mano, casi se estaría tentado a decir que hace falta tanta "fe" (tanta *decisión*) para no creer como para creer.

El ateo, pues, no ostenta frente al creyente la beata "conditio possidentis" que obligaría a éste a comparecer ante él para justificar su instalación en el razón. No; la situación de ambos es simétrica. Los dos (y no sólo uno) tienen que dar razones de su opción ante el otro³⁴. ¿Por qué motivo se ha creado en la conciencia de los creyentes esa suerte de complejo de culpabilidad que les hace sentirse en deuda con el mundo *por ser creyentes*? ¿Con qué legitimidad se erige la incredulidad contemporánea en tribunal de casación que, según el humor del momento, perdona la vida a la creencia o la destina *ad bestias*? ¿Por razones lógicas o científicas incontrovertibles? ¿Por la ley de los grandes números? ¿Por el juego de la ordenada alternancia en el poder?

c) La negación de un Absoluto personal ¿no dejará en suspenso la validación de los derechos personales absolutos? En un mundo donde todo es contingente, ¿cómo es que surgen imperativos éticos absolutos? El carácter tópicos de la pregunta no mengua ni su pertinencia ni su apremio³⁵.

Para responder a la misma, lo único que se ha inventado hasta el momento es, como señala Adela Cortina, "el consenso fáctico para la pragmática solución de los conflictos". "Tal cosa es buena porque se ha consensuado", se nos dice hoy, en vez del antiguo "tal cosa ha de consensuarse porque es buena". El bien y el mal resultan ser, a la postre, un problema matemático; la ética se muda en estadística. Es éticamente bueno (o socialmente admitido) lo estadísticamente vigente, ¿Supone este nuevo paradigma un avance en la convivencia social, una mejora de las relaciones interhumanas? ¿O se esgrime haciendo de la necesidad virtud y a falta de cosa mejor?

Algo nos puede decir al respecto una voz tan poco sospechosa como la de Sartre: "es muy molesto que Dios no exista, porque con el desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible; no puede darse el bien a priori si no hay conciencia infinita que lo piense, y no está escrito en ninguna parte que el bien existe, que hay que ser honesto, que no se debe mentir... Dostoyevsky había dicho: 'si Dios no existiera, todo sería permitido'. Este es justamente el punto de vista del existencialismo. Todo es permitido si Dios no existe... Y no encontramos ante nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta"³⁶.

d) El Dios que niega el ateísmo, por lo menos el ateísmo humanista, ¿es el Dios cristiano? La verdad es que los cristianos no reconocemos en este rival del hombre al Dios de la alianza, el éxodo y la encarnación. Negar a Dios porque su existencia inferiría una relación de dependencia *alienante* es confundir a Yahvé con Zeus e ignorar a Jesucristo, el Hijo de Dios. El humanismo marxista, que revisó tantos prejuicios en torno a ideas bíblicas clave (trascendencia, esperanza, *Novum Ultimatum*, resurrección, etc.) y las recuperó para su propio discurso, no ha hecho lo mismo con la idea de Dios; en este punto, continúa manejando el cliché decimonónico, y a su negación podríamos reaccionar, desde la fe cristiana, con un simple *transear*: "no nos concierne".

Lo que pasa es que, reaccionando de este modo, el cristiano puede dar la impresión de que o bien rehúye la confrontación, abandona la línea del frente y se retira a un recinto para el que reclama el derecho de asilo, o bien se pasa al enemigo reforzando el tiro de su artillería ("el dios que tú niegas también lo niego yo"). Actitudes que, amén de descorteses, son teológicamente incorrectas. El creyente no puede llevar tan lejos la originalidad de su Dios que lo afirme como la antítesis del Dios de los filósofos y les retire a éstos toda competencia en el asunto; eso sería fideísmo puro. A nosotros los cristianos³⁷, tan ajeno nos es el Dios anti-logos del "credo quia absurdum" como el Dios demostrable del deísmo deciochesco.

Hecha esta salvaded, que el ateísmo dominante todavía no haya ajustado cuentas con el Dios verdadero me parece una tesis válida y documentalmente comprobable³⁸. Pero entonces continúa pendiente la cuestión que originaba estas páginas; la cuestión de si, para afirmar al hombre *de verdad*, la premisa ineludible es *negar al Dios de verdad*.

* * *

"Eclipse de Dios, crisis del hombre": con este rótulo se encabezaban las presentes consideraciones. No hará falta decir que, al término de las mismas, no se ha demostrado que Dios exista. Lo que se pretendía era mostrar que el progreso en la dirección de un mundo más humano se registra, *no gracias a*, sino *a pesar de* la negación de Dios. Que está sea la condición de posibilidad del proceso de humanización creciente, según pensaba el ateísmo postulatorio, se ha revelado como un

cer?... Todo intento de fundamentar la moral en una perspectiva terrena... se basa en ilusiones armónicas. Todo lo que tiene relación con la moral se basa, en definitiva, en la teología... Los conceptos *bueno* y *malo*... no se pueden separar por completo de la teología".

En cuanto a Kotakowski, el que haya titulado su libro con la sentencia de Dostoyevsky ilustra bien cual es su postura; tal sentencia, a su juicio, es "válida no sólo como norma moral... sino también como principio epistemológico" (o.c., 83). Para más precisiones, vid. A. Cortina, o.c. 154-158.

³⁷ Por lo menos a los cristianos católicos; al protestantismo suelen reprochársele veleidades fideístas. Así A. Flew, *God and Philosophy*, London, 1966, 9, que atribuye a Barth la máxima siguiente: "Belief cannot argue with unbelief; it can only preach to it".

³⁸ De esa comprobación me he ocupado, en el caso de Bloch, en el artículo cit. *supra*, nota 12.

³⁴ Zubiri, 280 ss.

³⁵ Vid. sobre este punto el sugestivo ensayo de A. Cortina, *Ética mínima*, Madrid, 1986. Vid. *ibid.*, 189-192, la aplicación al campo ético de la distinción "razonabilidad—racionalidad", así como la existencia (pp. 229 ss.) de diversa "racionalidades".

³⁶ J. P. Sartre, *Existencialismo es un humanismo*, París, 1946, 34 ss. (trad. esp., *El existencialismo es un humanismo*, Ed. Orbis, Barcelona, 1984, 67 s.). M. Horkheimer, en Varios, *A la búsqueda de sentido*, Salamanca, 1976, 92, 105 s., 129, dice algo parecido: "los impulsos morales... si les falta la referencia a lo trascendente... ¿Cómo puede justificarse con exactitud el que yo no haya de odiar si ello me causa pla-

error de apreciación. El "sin Dios viviremos mejor" es, al día de la fecha, un pronóstico pendiente de confirmación. "Está lejos de ser obvio que el humanismo en su versión anticristiana... produzca una comunidad humana mejor, menos agresiva y menos suficiente"³⁹.

Por último, el Dios por el que apuestan estas reflexiones ¿no será en definitiva un *deus ex machina*, el dichoso "Dios tapaagujeros" al que se apela por enésima vez para rellenar las grietas de la realidad y ofrecerle al hombre un suelo firme en el que asentarse? Concedamos que toda teodicea dará siempre esa impresión. Por ello, la última palabra sobre el tema no la tiene la teodicea, sino la experiencia religiosa; o, si se prefiere una formulación más cautelosa, "la experiencia religante al poder de lo real"⁴⁰. Desde ella nos es dado descubrir que Dios no está en el borde de la realidad, sino en su centro; que, lejos de ser un recurso de emergencia, es la clave que otorga al todo inteligibilidad, y al hombre plenitud de sentido.

Ante sus hermanos ateos, el cristiano ha de hacer patente el interés de fondo que le mueve en esta problemática: la búsqueda de un significado global para todas las dimensiones de lo real. Significado que —ésta es su persuasión— no se logra en un horizonte que cierra al mundo sobre sí mismo. La oclusión de la realidad, sea ésta la realidad cósmica, la histórica o la humana, es asfixiante. El cristiano pugna por mantenerla abierta porque no se resigna a considerarla absurda. Y cree además que una apertura auténtica únicamente se da allí donde acontece hacia la trascendencia, y que la trascendencia verdadera no es la "helada divinidad" que tan justamente critica Garaudy⁴¹, sino el Absoluto positivo y personal, infinitamente distante y próximo, que llamamos Dios y Padre. Un Dios, por otra parte, más que postulado, vivido en la indecible cercanía de la relación interpersonal.

³⁹ Kolakowski, 200.

⁴⁰ Zubiri, 130.

⁴¹ Y a la que nadie podría rezar; al Dios motor inmóvil es imposible decirle: "tu, causa causarum, misere mei" (Zubiri, 131).