

El objetivo de esta obra, destinada de modo primordial aunque excluyente a estudiantes universitarios, es constituir una introducción a los principales aspectos de la teología católica. El autor procurado, por un lado, presentar una exposición explicativa de diversos artículos de la fe de la Iglesia, ahondando en las ideas yacentes y señalando su razonabilidad; por otro, destacar su interconexión y armonía general, para presentar una visión orgánica que sirva de fundamento para una fe madura.

Para esta nueva edición, el autor ha modificado y ampliado notablemente la exposición de varios tópicos, proporcionando, además, un aparato de citas al pie de página, a fin de fundamentar mejor los diversos conceptos vertidos. Se ha procurado, así, que la presente versión resulte de una mayor utilidad para estudiantes y lectores interesados en un estudio más profundo del credo eclesial.

CLAUDIO R. BOLLINI

CLAUDIO R. BOLLINI

EL ACONTECIMIENTO DE DIOS

Una introducción a la teología para universitarios

EL ACONTECIMIENTO DE DIOS
Una introducción a la teología para universitarios



Obra corregida y notablemente aumentada



Editorial de la Universidad Católica Argentina

I. LA SITUACIÓN DE LA FE EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Antes de la exposición sistemática y orgánica de los contenidos de la fe cristiana, es conveniente reflexionar sobre dónde está hoy situado el eventual oyente de la Palabra de Dios, y cómo se ve influido por su sociedad.

En vano se expondría la propuesta cristiana si no nos detuviéramos antes en *los cuestionamientos* del hombre contemporáneo, analizando a la par el modo en que ciertos *presupuestos culturales y filosóficos* –heredados del cambio introducido por la perspectiva renacentista– lo condicionan a la hora de su comprensión y asentimiento a la propuesta de la fe de la Iglesia.

No obstante, al revisar las objeciones más significativas a la fe, creímos didácticamente apropiado no postergar una primera respuesta desde la teología, necesariamente provisoria y supeditada a una ampliación ulterior.

1. EL PROCESO DE SECULARIZACIÓN Y LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Partamos de la cosmovisión en la Edad Media para entender mejor cuáles fueron los cambios fundamentales a partir del Rena-

cimiento, y cómo este nuevo modo de comprender el mundo sigue vigente hoy.

Téngase en cuenta que esta presentación es necesariamente esquemática y no pretende revisionismo alguno. Se pondrá énfasis en ciertos aspectos que influyen nocivamente en un eventual oyente de la Palabra de Dios, al proporcionarle precomprensiones y caricaturas que distorsionan la base humana necesaria para su cabal intelección de la fe.

La Edad Media fue una época marcadamente teocéntrica; es decir, se consideraba a Dios como centro de la vida personal y del orden social. Heredero de la cosmología aristotélica, el hombre medieval se veía a sí mismo como espectador de un cosmos creado *acabadamente* por Dios, con esferas concéntricas, perfectas y eternas, que contenían planetas y estrellas, que giraban en torno al mundo terrestre.

Si bien, como veremos más adelante, el Cristianismo trajo aparejada la convicción de que el hombre era capaz de conocer algunas leyes que rigen la naturaleza, resultaba impensable en el medioevo pretender *interferir* en este orden perfecto.

La concepción de la acción de Dios se restringía, generalmente, a una intervención estática y vertical, sin la magnitud histórica. La creación divina del universo era relegada con frecuencia a un gesto que se agotaba en el inicio de la historia de la salvación.¹ La teología se encontraba demasiado comprometida con esquemas cosmológicos que la revolución copernicana dejaría luego atrás.²

¹ Cf. el desarrollo posterior de esta noción en II,2,b,2,b: "El deísmo".

² Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA: *Teología de la creación*, Santander, Ed. Sal Terrae, 1986, págs. 103 y ss.:

Nota para el modo de citación en esta segunda edición: He intentado proporcionar una amplia fundamentación bibliográfica. En caso de tratarse de una cita textual: obras célebres, artículos y documentos se citarán con su res-

Un importante aspecto residía en la convicción de que el mundo era *creado* y que Dios lo había puesto allí para el hombre; era éste un dato que era concebido natural y espontáneamente por el intelecto del hombre medieval. A pesar de no ser algo de evidencia inmediata, no necesitaba ser demostrado por la razón.

A partir del Renacimiento (siglos xv y xvi), se desencadenó una serie de cambios fundamentales que quebró la concepción teocéntrica y produjo un dramático desplazamiento del centro de gravedad: gracias a los descubrimientos astronómicos de N. Copérnico (†1543), que propuso la teoría heliocéntrica, y de J. Keplero (†1630), responsable de su desarrollo matemático, se abandonó la visión ptolomeica de la Tierra como centro del cosmos y se asumió el *heliocentrismo* como primer paso para la construcción del modelo cosmológico actual (aunque todavía habría de sostenerse por siglos una noción estática y "localista"). Por su parte, Galileo Galilei (†1642) realizó un aporte esencial a la fundación de la ciencia moderna, al desarrollar el *método experimental*; aplicando éste a la física, descubrió las leyes de la inercia y de la caída de los cuerpos.

Otro factor decisivo fue la invención de la imprenta en 1456 por Johann Gutenberg (†1468). La difusión de los libros ya no dependería, en lo sucesivo, del trabajo lento y artesanal de los monjes copistas. Así, las ideas de un número creciente de pensadores pudieron ser propagadas con mayor rapidez, precisión y economía.

El descubrimiento de América en 1492 produjo la inesperada ampliación del horizonte del mundo conocido, y, paralelamente,

pectivo sistema de identificación (parte, capítulo, número); para el resto se consignará, junto con el número de página, la editorial, lugar y año (si no figurara ya en la bibliografía recomendada). Si fuese una referencia general, se citará sólo el año de aparición de la obra original.

Erasmus de Rotterdam (†1536) promovió una tendencia de fuerte inspiración humanista y de un cristianismo intimista que propugnaba el retorno a los estudios clásicos. Preparado principalmente por J. Wycliffe (†1384) y J. Huss (†1415), y poco después del advenimiento del Humanismo renacentista, surgió el movimiento de la Reforma con pensadores como Ulrico Zuinglio (†1531), Martín Lutero (†1546) y Juan Calvino (†1564). Se produjo así la primera ruptura en la unidad de la Cristiandad occidental.

Esta confluencia de factores originó el llamado *giro antropocéntrico*: el hombre desplazaba a Dios como centro de su existencia y se colocaba a sí mismo en su lugar. Como consecuencia, el hombre *redescubría* su papel como constructor de la historia.³ Volvía a verse como un ser *responsable*, y ya no como un mero espectador. Mas, como contrapartida, la convicción de la existencia de una realidad subsistente que trascendiera su subjetividad no le resultaría en lo sucesivo un hecho incontrovertible.

Una lenta escisión entre el orden religioso y el temporal trajo aparejadas decisivas derivaciones históricas. La fe cristiana fue relegándose a la interioridad de la persona, mientras se le negaba a la vez todo derecho a constituirse en una *cosmovisión* estructurante de su vida en sociedad. Surgió en su reemplazo una razón excluyente y omniabarcante, que impugnó la posibilidad de la Revelación divina y se constituyó en norma suprema. Esta tendencia eclosionaría con fuerza en la Ilustración francesa del siglo XVIII.

Hasta qué punto tal proceso resultó perjudicial para la fe y su sana relación con las culturas y las ciencias podrá discernirse a partir del díptico que presentaremos a continuación.

³ Veremos más adelante que éste había sido ya un mandato bíblico en el primer capítulo del Génesis. Cf. III,1,d,2 "La creación del hombre en los primeros capítulos del Génesis".

a. Secularización y secularismo

Esta dupla de conceptos –propuesta por el Papa Pablo VI (†1978) en sus Catequesis generales de los miércoles⁴ y posteriormente asumida por el documento de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) en el año 1979, en la ciudad de Puebla (México)⁵– resulta útil para distinguir las luces y sombras de la historia que dieron cauce a la cultura actual.

La *secularización*⁶ es el proceso, positivo y querido por Dios, por el cual el hombre asume su *responsabilidad como constructor de la historia*. Retoma así el mandamiento divino de someter la tierra bajo su dominio⁷ para el servicio de la humanidad, abandona su papel de *espectador* del mundo y acepta su responsabilidad de *actor*.

Gracias a esta visión renovadora, se hizo posible despejar una falsa imagen de Dios, que había estado dificultando una recta comprensión de su actuar sobre el cosmos. Nos referimos a la noción de un Dios titiritero, es decir, un Ser cuya omnipotencia anula *per se* la consistencia de las leyes físicas y el libre albedrío del hombre, manejando férreamente todos los resortes del universo en su conjunto y de las creaturas en particular, y hasta enviando plagas, catástrofes y enfermedades al mundo.

En ciertas mentalidades prerracionales que aún hoy desconfían del discurso de las ciencias modernas, esta imagen del Dios titiritero había devenido en una especie de *tapa-agujeros cósmico*: es decir, un "comodín" que suple la ignorancia o el rechazo de las leyes físicas. De tal modo, en lugar de compren-

⁴ PABLO VI, *Catequesis* del 28/2/1974.

⁵ Cf. DP 83; 434

⁶ Del latín *seculum*, mundo.

⁷ Cf. Gn 1,28

der que existen mecanismos naturales que explican los fenómenos físicos, se prefería remitir su causa a la *inmediata* acción divina.

Para ejemplificar estas caricaturas imaginemos qué interpretación habría de darse a la caída de un rayo que produjera el incendio de una choza. Se rehusaría toda explicación que hable de la ionización de la atmósfera y la combustibilidad de la madera, y se supondría burdamente que Dios, cual Zeus colérico, ha *enviado* ese rayo desde el cielo para castigar algún pecado de los moradores de la choza.

En las antípodas de esta concepción, el Dios que la fe cristiana proclama no sólo dota al mundo de unas leyes autónomas, sino que además insta al ser humano a investigar estas leyes, para así poder aplicarlas; retomando el presente ejemplo, en la *invención del pararrayos*.

El hombre del Renacimiento comprendía que existen leyes naturales que debía descubrir, explicar y dominar. En el mundo ya no preponderaba la pura *naturaleza*; la *cultura humana* iba conquistando espacios crecientes. Si Dios ha donado al hombre su inteligencia, ha sido con el propósito de que desarrollase la ciencia y la aplicara por la técnica. El único límite que el científico deberá respetar es el *ético*, que implica preservar la inalienable dignidad humana y el mundo como hogar.

Este proceso legítimo de secularización trae aparejado el peligro de una extrapolación egolátrica que lleva al hombre de constructor a señor de lo creado: se puede caer entonces en el *secularismo*, cuando el hombre comienza a considerarse dueño absoluto del mundo y no ya su pastor o administrador. Deja de reconocer a Dios como Padre y se declara huérfano; corta entonces todos los vínculos con lo trascendente y empieza a "monologar" con sus propias creaciones.

Notemos que, en muchos de los términos que referiremos a continuación (*secularismo*, *subjetivismo*, *racionalismo*, *idealismo*,

110] secularismo → progreso sin Dios 31
EL ACONTECIMIENTO DE DIOS globaliza → sin principios éticos
aniquilación → sin leyes

empirismo, materialismo, etc.), el sufijo "ismo" denota la absolutización de un concepto perteneciente al ámbito de lo humano (mundo, sujeto, razón, sentidos); por eso, por lo general, tal absolutización es *en sí misma una extrapolación ilegítima*. Sólo los monoteísmos están exentos de esta implícita pretensión de absolutizar lo relativo, pues reconocen a Dios como el único Absoluto verdadero.

Como fruto arquetípico de esta extrapolación secularista, cabe mencionar el advenimiento, en los años sesenta de las llamadas "teologías de la muerte de Dios". Los autores de esta corriente compartían la convicción de que ya no podía sostenerse la imagen "tradicional" y "dogmática" de un Dios personal y trascendente, y que era menester acercarse al espíritu del secularismo contemporáneo que lo excluye de la existencia humana.

D. Bonhoeffer (†1945) es reconocido como su insigne precursor. A través de sus vibrantes cartas, escritas desde la prisión en un campo de concentración nazi y recogidas en su obra *Resistencia y sumisión* (1943-1945), anunciaba un cristianismo *no religioso*: Dios ha abandonado al mundo, pues quiso otorgarle al hombre la "mayoría de edad". Ahora él deberá vivir en adelante "como si Dios no existiera", asociándose a la experiencia de abandono de Jesús en el Huerto de los Olivos y en la Cruz.⁸

Dos décadas después, el obispo anglicano J. Robinson, con su obra *Honesto para con Dios* (1963) y el teólogo norteamericano H. Cox con *La ciudad secular* (1965) popularizaron las ideas de Bonhoeffer, llamando al cristiano a sumarse al abandono general de la religión y a acompañar al hombre contemporáneo en su lucha política por un mundo más humano. G. Vahian, por su parte, se refirió a la "muerte de Dios" según el pregón de

⁸ D. BONHOEFFER: *Resistencia y sumisión*, Barcelona, Ed. Sígueme, 1969, págs. 209 y ss.

aquel personaje loco nietzscheano,⁹ como la desaparición masiva de la creencia en Él en la cultura actual. W. Hamilton, por último, asumió tal vez la postura más radical. Afirmaba que la teología debía abandonar sus contenidos tradicionales y ocuparse sólo de la promoción humana.¹⁰ Al haber muerto Dios en nuestra cultura, sólo le resta al cristianismo *volverse ateo* y remitirse a la consideración exclusiva de problemas políticos y sociales.¹¹

Puede concederse a las teologías de la muerte de Dios el mérito de haber alertado al cristiano acerca de su deber ineludible de responsabilizarse en la construcción de un orden más justo, y de haber contribuido, a la par, a la caída de las falsas imágenes del Dios tapa-agujeros y titiritero. No obstante, junto con tal llamamiento y tal purificación, es el mismo Dios cristiano quien es menospreciado en su poder redentor, y expulsado de la existencia humana. De un modo incoherente, “en lugar de discutir con el ateísmo moderno, esta teología capituló ante él, quedando impotente para argumentar desde otras posiciones que las ateas”.¹²

b. El surgimiento del subjetivismo y las corrientes filosóficas subsecuentes

El pensamiento de René Descartes (†1650) es esencial para comprender el nacimiento de ciertas líneas filosóficas que resul-

⁹ Cf. I,2,b,2,a: “Nietzsche: ética cristiana y sentido del sufrimiento”.

¹⁰ Precisamente tal como había pedido Feuerbach el siglo anterior. Cf. I,2,b,1,a: “Feuerbach: la búsqueda y la huida en el acto fe”.

¹¹ Para leer más sobre el tema dentro de la bibliografía recomendada: Cf. F. LEOCATA: *Del iluminismo a nuestros días*, Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1979, págs. 351 y ss.; W. KASPER: *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1985, págs. 81 y ss.; C. POZO: *Teología del más allá*, Madrid. Ed. BAC, 1992, págs. 61 y ss., etc.

¹² W. KASPER: ob. cit., pág. 83.

tan arquetípicas para el cambio de perspectiva por analizar.¹³ Descartes debió enfrentar el derrumbe del admirable edificio de la teología medieval, del cual Santo Tomás de Aquino (†1274) había constituido el punto más alto.

Este colapso surgió, principalmente por dos causas: una declinación de la escolástica¹⁴ posterior a Santo Tomás, la cual fue víctima de su propia falta de creatividad y vigor, y el resurgimiento del *nominalismo*, de la mano de Guillermo de Ockham (†1349). Esta filosofía afirmaba que no existen los principios universales fuera de la mente misma y que, por consiguiente, no resulta posible conocer la esencia de las cosas, sino sólo sus *nombres*. Esta visión erosionó sistemáticamente la idea tomista de la capacidad de la inteligencia¹⁵ de conocer la naturaleza de la realidad creada.

Ante este panorama, Descartes no encontraba ya un punto de partida incuestionable a partir del cual fundamentar su filosofía. Luego de largas cavilaciones, concluyó que, si él estaba intentando hallar esa evidencia, le resultaba al menos evidente su propia existencia como “ser dudante”; de allí su famosa proposición “pienso, luego existo”.¹⁶ El centro de gravedad de la evidencia primera se desplazaba del mundo transubjetivo, al yo. La novedad fundamental consistía en que Descartes no filosofaba partiendo del mundo; éste, lejos de ser una realidad evidente, debería en lo sucesivo ser demostrado y explicado. Se abría paso una nueva cosmovisión, en la cual el hombre se consideraba núcleo y punto de partida para pensar y actuar ante el mundo.

¹³ Cf. J. RATZINGER: *Introducción al Cristianismo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1976, págs. 38-43.

¹⁴ “Escolástica” designa el movimiento filosófico iniciado en la Edad Media, que intentó conjugar la razón y la Revelación, y cuyo mayor representante ha sido Santo Tomás de Aquino.

¹⁵ Del latín *intus-legere*, “leer dentro” lo que las cosas son.

¹⁶ R. DESCARTES: *Discurso del método*, 1637, IV parte.

Adquirida esta nueva cosmovisión, surgieron varias líneas que alumbraron la filosofía moderna; para simplificar, las reuniremos en dos grupos fundamentales, según qué aspecto de la *subjetividad humana se subraye*: 1) la absolutización del pensamiento y 2) la absolutización de los sentidos.

Obviamente, tanto la inteligencia como la experiencia sensible son dos aspectos esenciales para el proceso de conocimiento de lo existente. Salvo la conciencia innata de los primeros principios del obrar ético, no hay tal vez realidad conocida alguna que no haya sido antes registrada por los sentidos y desentrañada por la inteligencia.¹⁷ No obstante, y es esto lo que veremos a continuación, ninguno de estos dos elementos puede constituir un *criterio excluyente del yo*.

1) Absolutización del pensamiento: idealismo y racionalismo

La conciencia se independiza de la realidad y pretende explicarla totalmente a partir de su *preconcepto subjetivo*. Es decir, lo importante es el "a priori" que ella posee del mundo y no lo existente concreto "allí fuera".

G. Bérkley (†1753) resulta un buen ejemplo con su doctrina del solipsismo: admitía sólo la existencia de los espíritus individuales; lo corpóreo y lo sensible son sólo una representación de la voluntad mental. Posteriormente el idealismo alemán, iniciado con I. Kant (†1804) y desarrollado por J. Fichte (†1814), G. W. Hegel (†1820) y F. Schelling (†1854), afirmaría esta tendencia introduciendo el concepto de idealismo *absoluto*. En la subjetividad de la idea se descubren los principios metafísicos que fundamentan la unidad de la realidad misma.

¹⁷ Cf. STh I q 84 a 4 ad 1.

Tomemos dos ejemplos a modo de ilustración: En la obra de teatro *La vida de Galileo Galilei* (1939) de Bertolt Brecht (†1956), los eclesiásticos que visitan al científico pisano se niegan a observar, a través del telescopio, las pruebas ofrecidas, pues consideran irrelevante lo que la experiencia pueda aportar a su incommovible cosmovisión. Una anécdota atribuida a Auguste Comte (†1857), en ocasión de su proyecto de componer una enciclopedia de ciencias al estilo de las enciclopedias de los ilustrados franceses, relata que, a la hora de redactar su tratado de ciencias naturales, el pensador prefirió encerrarse en su hogar en vez de salir para registrar y analizar la naturaleza, para no verse interferido por los factores perturbadores del exterior.

A veces esta actitud racionalista no se detiene en el mero *explicar* apriorístico, sino que avanza hacia la pretensión de *imponer* esa idea preconcebida del mundo y las personas. Así, la falta de una relación dialogal entre la inteligencia y la realidad deviene en una voluntad ciega de *moldear* el entorno con la idea elaborada "a priori". Es decir, si idea y realidad divergen, entonces someto ésta a aquélla.

De la mano del idealismo surgió el fenómeno de las *ideologías*: los ejemplos históricos de los sistemas totalitarios son dolorosamente contundentes. En ellos es prioridad la realización de una idea preconcebida social, política o económica, en desmedro de la existencia objetiva de las personas, cuya dignidad irreductible es ignorada. O sea, el hombre es sacrificable en nombre de la totalidad, representada por el Estado, el partido, el programa o el líder.

Son múltiples las derivaciones al transponer esta corriente filosófica al ámbito cultural y social. En el plano de las relaciones humanas, adoptamos frecuentemente una postura idealista cuando nos negamos a abrirnos al otro, a quien juzgamos según nuestros preconceptos, creyendo que éstos agotan su misterio. Por esto, el idealismo, como postura intelectual, conlleva un profundo *menosprecio por lo humano*. Su prejuicio esencial induce a consi-

derar *exclusivamente* al hombre *ideal*, y cierra sus ojos a los seres humanos concretos, con sus peculiaridades, valores y miserias.

Incurrimos en esta actitud cuando, en nombre del bien del otro, deseamos configurar a éste según *la imagen que poseemos de él*. Víctimas de un idealismo egocéntrico, llegamos, incluso, a suponer que amar consiste en conducirlo hacia *nuestra idea subjetiva de su deber ser*; es decir, pretendemos cambiarlo para que responda a nuestras expectativas, en lugar de intentar abrirnos en humilde escucha de su realidad de persona libre con existencia propia.

Otro ejemplo de manipulación racionalista, de estricta actualidad, es la instrumentación de los recientes avances en la genética. Uno de sus más significativos proyectos consiste en lograr el diseño de seres humanos que respondan a planes preconcebidos de los padres acerca de cuáles han de ser sus características físicas o psicológicas.

En suma, más allá de las sanas perspectivas personales, transponemos el umbral hacia el idealismo cuando incurrimos en la falacia de *agotar la riqueza de lo real* con la idea que nuestra inteligencia presupone respecto de ello.

2) Absolutización de los sentidos: empirismo y materialismo

Estas filosofías otorgan preeminencia a la *experiencia sensible*, hasta el punto de que se considera verdadero sólo lo que puede registrarse con los sentidos o con el instrumental científico. Lo que no es percibido por estos medios, no es digno de consideración o simplemente no existe.

T. Hobbes (†1679), J. Locke (†1704) y D. Hume (†1776), llamados los "empiristas ingleses", sentaron las bases de esta corriente. Hobbes cultivó un empirismo hijo de una postura no-

minalista y mecanicista; Locke, distante políticamente de Hobbes y considerado el principal representante del empirismo, y uno de los padres del liberalismo, llegó a afirmar que *todo* conocimiento viene de la experiencia; Hume, por su parte, afirmaba que las ideas son únicamente percepciones "a posteriori", surgidas a fuerza de la repetición de la experiencia sensible.

Hacia principios del siglo XX y como fruto del empirismo, surgió la *fenomenología*, de la mano de E. Husserl (†1938). Esta corriente filosófica introdujo el concepto de "reducción fenomenológica" (la *epoché*), que consiste en abstenerse de cualquier juicio de valor o conclusión y limitarse, en cambio, a la mera descripción de lo que aparece ante la conciencia. De este modo, el "yo" se convierte en un observador "neutral" que sólo registra los fenómenos empíricos del mundo externo. La misión de la fenomenología no es, pues, elaborar ninguna filosofía del ser, sino remitir las cosas "en sí mismas".

Cierto es que esta filosofía contribuyó a que pensadores como M. Heidegger (†1976) y M. Blondel (†1949), desde muy diversas perspectivas, elaborasen planteos originales y estimulantes partiendo del dato de la existencia del ser humano singular y concreto. Sin embargo, la fenomenología patrocinaba un rechazo radical de toda consideración *metafísica*, decisivo para el nacimiento de posturas como el neopositivismo y el cientificismo, que profundizaron el divorcio entre fe y razón.¹⁸

En la cultura actual, vemos una actitud hija de esta corriente en la pretensión de edificar nuestra existencia únicamente sobre realidades *materiales*; nos adaptamos así a vivir de un modo unidimensional en una sociedad que nos considera una mera "unidad productiva" y relegamos la esfera espiritual. Excluyendo de nuestro horizonte esta dimensión, ni siquiera nos daremos un

¹⁸ Cf. I,2,c: "Ateísmo en nombre de la autonomía del mundo".

espacio para preguntarnos “por qué” ni “para qué”, y nos convirtamos en vagabundos desconocedores de meta alguna. La riqueza de nuestra existencia, con sus posibilidades de expresión espiritual, se perderá en el mero plano operativo.

Asimismo, si absolutizamos el mundo de lo empírico, si lo consideramos como única realidad existente, menospreciaremos, inevitablemente, la importancia de la interpretación de los *significados* por desplegar detrás del mero registro de nuestros sentidos. Así, pongamos por caso, tenderemos a suspender ingenuamente el necesario *juicio crítico* al leer los diarios o ver televisión; o ignoraremos el *metalenguaje* latente detrás de la materialidad de palabras y gestos personales, es decir, todo aquello que permanece en las intenciones, en lo que se calla, en lo que se alude.

c. Consecuencias perjudiciales para la cultura contemporánea

1) Una diversidad de elementos valiosos

Naturalmente, la cultura actual heredó una multitud de aspectos claramente beneficiosos: los avances científicos y tecnológicos permiten luchar contra las enfermedades, el hambre y las catástrofes naturales, y brindan la posibilidad de un acceso globalizado a la información y la comunicación. Ha dicho el Concilio Vaticano II que “el hombre, cuando se entrega a las diferentes disciplinas de la filosofía, la historia, las matemáticas y las ciencias naturales y se dedica a las artes, puede contribuir sobremedida a que la familia humana se eleve a los conceptos más altos de la verdad, el bien y la belleza y al juicio del valor universal...”.¹⁹ Existen además verdaderos progresos en la conciencia

¹⁹ GS 57.

general respecto del papel activo del hombre como constructor de la historia, de su dignidad y derechos fundamentales más allá de su raza o condición, y del rechazo de toda forma de esclavitud, entre otros.²⁰

Por otro lado, la cultura actual puede ejercer una tarea de dilucidación y crítica respecto de la fe para exigirle una siempre mayor coherencia y autenticidad; se ejerce así, recíprocamente, entre razón y fe “una función tanto de examen crítico y purificador, como de estímulo para progresar en la búsqueda y en la profundización”.²¹

Habiendo realizado esta necesaria puntualización, trataremos de remarcar en adelante *sólo* los factores que consideramos *perjudiciales* en sí mismos, para intentar comprender mejor ciertos preconceptos que, por ser nosotros hijos de nuestra cultura, inciden (con frecuencia inadvertidamente) en nuestra cosmovisión. Por ende, también resultarán decisivos para comprender y establecer nuestros valores éticos y la opción fundamental de la fe.

2) Pérdida del sentido de la gratuidad

Permítasenos por ahora sólo enunciar una verdad fundamental para el hombre de fe, sobre la cual reflexionaremos en varias ocasiones:²² aquello que es decisivo para nuestra existencia proviene de un don divino. Sin embargo, el habitante de las grandes ciudades suele encontrarse con dos grandes obstáculos para apre-

²⁰ Cf., la Declaración Universal de los Derechos Humanos en la Asamblea General de la ONU del 10/12/1948.

²¹ JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et Ratio*, 1998, n.º 100, Cf. FR 79.

²² Cf. III,1,b: “Concepto teológico de creación”; III,2,c,1: “La esencia de la gracia divina”; etc.

hender este *sentido de la gratuidad*. Por un lado, ha creado un entorno en donde ha *escondido* las huellas que lo remitan al ámbito del don divino. Y por otro, se encuentra *condicionado culturalmente* para no leerlos como *verdaderos signos* de lo trascendente, sino antes bien como meras *referencias horizontales* a sí mismo. Ejemplifiquemos mostrando cómo se verifica una doble pérdida del sentido de la gratuidad:

a) Respecto de la naturaleza:

Habitualmente, los campesinos saben bien que deben trabajar la tierra de sol a sol, para tener derecho a esperar una cosecha favorable. Por eso no suelen ahorrar esfuerzo alguno a la hora de luchar contra las condiciones adversas. *Pero* comprenden a la vez que *hay factores que no dependen de ellos, y que jamás podrán dominar con su trabajo*, tales como sequías, inundaciones, granizos o plagas. *Por eso*, experimentan un agradecimiento espontáneo hacia Dios (o hacia la naturaleza, según sus credos) si las cosechas eventualmente les son propicias. Era común en las antiguas religiones agrarias expresar este agradecimiento con un “rito de las primicias”,²³ donde se destinaban como ofrenda a la divinidad los primeros frutos de la tierra. Análogas consideraciones pueden hacerse respecto de un astrónomo con telescopio óptico, que depende de un cielo despejado para una buena observación, o de un artesano, que necesita un trozo de madera noble para plasmar su obra.

En cambio, muchos ciudadanos de los grandes núcleos urbanos nacen en un entorno tan transformado por el propio hombre, que difícilmente puedan sino establecer un soliloquio. Son educa-

²³ Como, por ejemplo, la primitiva fiesta de “los panes ácidos” entre los semitas, celebrada ya antes del Éxodo (Cf. Ex 34,18).

dos, con frecuencia, en una concepción mercantilista de la existencia, donde todo cuanto reciben es algo *debido*, justo pago (en el mejor de los casos) por su trabajo. Por eso, resulta fácil suponer que *no se le adeuda nada a nadie*. Si necesitamos llevar pan a nuestra mesa, simplemente lo compramos en el comercio, *pagamos* por él; cuando llega la noche, encendemos las luces, pero a fin de mes enviarán la factura de electricidad; muchas de las posibilidades que la sociedad nos ofrece para nuestra formación y esparcimiento son igualmente onerosas. Desde cierto punto de vista limitado, es esperable que rara vez percibamos algún signo de gratuidad en nuestra existencia cotidiana. Pero subrepticamente se alimenta, en última instancia, la convicción ilusoria de tal percepción, y por ende de la *autosuficiencia* y la *autorredención*. El mundo pierde así su dimensión religiosa, deja de ser *signo* de Dios.

b) Respecto de la existencia humana:

En el medioevo, el *ocio* era considerado un espacio fundamental de la existencia humana, el momento en que la persona se detenía en su peregrinar cotidiano y se recogía en sí misma. A través de una cuidadosa introspección, se reencontraba con las cuestiones fundamentales de su existencia, e intentaba entonces volver a encauzar su vocación. Resulta significativo comprobar cómo la cultura actual ha devaluado este término. Ocio equivale hoy a pereza, una pérdida de tiempo que nos convierte en individuos improductivos o, en el mejor de los casos, es un simple “tomarse un respiro” para rendir mejor en nuestro trabajo; lejos está la idea de reencontrar la propia identidad en medio de la permanente dispersión.²⁴

²⁴ Cf. la obra de J. Pieper exclusivamente dedicada al tema: *El ocio y la vida intelectual*, Madrid, 1963.

Si bien en nuestra fatiga cotidiana a menudo no atinamos a otra actitud que la de resignarnos a invertir el ocio en reponer energías, al menos no debemos perder de vista que nuestra existencia *no se agota* en estos instantes agónicos. Actividades otrora tan valiosas como la oración, la contemplación, la poesía parecerían hoy un despilfarro de un tiempo precioso que debería destinarse para la producción. Para poder sobrevivir en una sociedad hipercompetitiva, el hombre se fuerza a adoptar tiempos cuyas consecuencias son una fragmentación y exteriorización crecientes. Se ve obligado a enfrentarse con una multitud de cuestiones simultáneas, sin encontrar el espacio para reunificarse.

Como resultado de este exceso de competitividad, la palabra y el gesto pierden su condición de signo de lo trascendente y se "horizontalizan". La comunicación con el prójimo se instala dentro del limitado sistema lingüístico de la *funcionalidad* y la *eficiencia*. Paralelamente, desde los medios de comunicación, la publicidad con frecuencia bombardea los sentidos del eventual consumidor, saturándolo de imágenes y consignas que coartan aún más su posibilidad de captación simbólica de lo trascendente.

Un anhelo típico de los padres es que sus hijos lleguen a ser personas *de provecho*. En cambio, el ideal humano en épocas anteriores a la Revolución Industrial era el del hombre *sabio*. Este adjetivo proviene del latín "sapio", que en una de sus acepciones significa "saborear". Figurativamente, remite a "ser sensato" o "tener juicio"; es decir, refiere a aquel hombre que ha aprendido no sólo a desempeñarse efectivamente, sino también a percibir las *profundidades de su existencia*.

Nótese que detrás de la noción de gratuidad se pone conjuntamente en juego la noción misma de *libertad*. En efecto, si nuestra mirada sobre la raíz de nuestra existencia se vuelve ciega a la percepción de lo que nos es dado por amor, tal existencia se degrada a una mera interacción de factores predeterminados, ante los cuales sólo nos resta *funcionar*. La libertad, entendida como

capacidad de despliegue de nuestra vocación humana, requiere *per se* un espacio que, trascendiendo la "lógica del debe y el haber", se abra hacia aquel territorio que no ha podido ser domesticado por el *homo faber*: el ámbito del *ser como puro don*.

3) *La concepción de la verdad funcional y el relativismo*

Víctima de un subjetivismo congénito, el hombre confunde groseramente la propuesta de adhesión a una verdad que lo trasciende con un síntoma de autoritarismo.²⁵ Sin embargo, quien con tal actitud despótica pretenda acaparar una magnitud absoluta so pretexto de un mejor adoctrinamiento, caerá en una paradoja: terminará domesticando la verdad para que sirva a sus propios intereses, incurriendo en un subjetivismo ciego y egocéntrico, diametralmente opuesto a la indispensable actitud de escucha ante ella.

Si bien, lamentablemente, hubo acontecimientos históricos que, incluso dentro del ámbito de la Cristiandad, reflejaron esta terrible transposición, debe sostenerse que la fe cristiana no la incluye *per se*. Antes bien, Cristo nos invita a adherirnos a través de su Iglesia a una verdad absoluta que *no nos pertenece*, y de la cual no podemos, por ende, *disponer*.

Para mostrarnos tolerantes con los demás, solemos situarnos en las antípodas de una postura de fidelidad a esta verdad trascendente. Declarando de igual validez cualquier idea (es común la expresión "yo con mi verdad, vos con la tuya"), excusamos a nuestra conciencia de una búsqueda ulterior. Surge, consecuentemente, una concepción *historicista*, que no cree en valores absolutos, sino en simples *consensos sociales*. Estos

²⁵ Cf. FR 92.

consensos emergen del complejo proceso de la evolución de las diversas culturas, según cada momento histórico y sus circunstancias culturales concretas.

El filósofo Max Horkheimer (†1973), en su obra *Crítica de la razón instrumental*,²⁶ ha denunciado el reemplazo en el mundo moderno de la razón *objetiva* (fundada en un orden *ontológico previo*, ante la cual se coteja el grado de racionalidad de alguna meta dada) por lo que él denominó razón *instrumental*. En la actualidad la razón se ha convertido en *instrumental*, pues sólo se preocupa por seleccionar los *medios* más apropiados para la obtención del *fin* deseado. De este modo, ni los valores éticos ni las acciones humanas son racionales *en sí mismos*, sino *en relación a un fin útil* que se establece por conveniencia. Ideas como la libertad individual, la igualdad ante la ley o el respeto a la vida sólo pueden sostenerse como *mejores medios para la obtención de un fin*, pero queda abierta la posibilidad de que otros mecanismos demuestren *mayor eficacia* para alcanzar idéntica finalidad. (Así, por ejemplo, el precepto bíblico “no matarás” no es racional en sí mismo, sino solamente cuando puede justificarse como el mejor medio para alcanzar un fin superior, como por ejemplo el orden social). Se cae por ende en un *relativismo* que menosprecia los valores humanos, y al no quedar ningún principio racional para mantener la cohesión social, pueden surgir los *totalitarismos*.

Rechazada la posibilidad de una *permanencia incondicional* de un corpus de valores, la idea misma de la dignidad humana se atomiza en una serie de *derechos contingentes*, que tan pronto pueden postularse en un determinado tiempo y lugar como rechazarse en otro. Como una trágica consecuencia de esta ideología, se llega a admitir que no existe una base de valores que conserve

²⁶ M. HORKHEIMER: *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, 1969, Cap. I “Medios y fines”, págs. 15 y ss.

—como inderogables— derechos como el respeto a la vida humana, el derecho al trabajo, la educación o la salud.

4) Degradación de la idea de comunidad humana

Bajo este individualismo cultural, la sociedad deja de ser *comunidad* (es decir, “común-unidad”). Surgen una legión de indigentes, ancianos y enfermos que son excluidos del sistema y finalmente olvidados, por no tener cabida en la lógica impiadosa de la utilidad; esto es, son *in-útiles* para esta sociedad individualista. Se abre así una brecha que los distancia cada vez más de quienes están “habilitados” para competir según las reglas vigentes, y que son, a la postre, quienes pretenden modelar el destino del conjunto de los habitantes.

Esta lógica “antievangélica”, que (con independencia de sus indicadores económicos y su poder global) padecen, puertas adentro, tantos pueblos, se extiende por cierto al abismo estructural entre naciones ricas y pobres. En efecto, se verifica en el nivel mundial un escandaloso contraste entre la abundancia de bienes y servicios del denominado “Norte desarrollado” y la marcada indigencia de vastas zonas del Sur, donde la mayoría de los habitantes del planeta viven una situación de gravísimo retraso y careciendo de los medios más elementales para la supervivencia.²⁷

El documento *Gaudium et Spes* (1965), en un inciso intitulado “Hay que superar la ética individualista”, llama a que “no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista”.²⁸

²⁷ Cf. JUAN PABLO II: Encíclica *Solicitudo Rei Socialis*, 1987, 14, en el contexto más amplio de los números 11 al 25.

²⁸ GS 30.

Por su parte, el Papa Juan Pablo II (†2005), en su Exhortación *Pastores Dabo Vobis*, denunciaba cómo “la ‘preocupación’ exclusiva por el tener suplanta la primacía del ser, con la consecuencia de interpretar y de vivir los valores personales e interpersonales no según la lógica del don y de la gratuidad, sino según la de la posesión egoísta y de la instrumentalización del otro”.²⁹

La justicia *distributiva*, remarcada en tantos documentos de la Doctrina Social de la Iglesia,³⁰ propugna en cambio que *toda persona* es sujeto de derecho. El derecho a la vida, desde el mismo momento de la concepción hasta el último instante de la existencia biológica, es el más fundamental de todos. Le sigue de modo consecuente el derecho a desarrollar esa vida por medio de una salud, educación, trabajo y vivienda dignos.³¹ Es obligación de toda comunidad que aspire a ser justa, tanto *ad intra* como *ad extra*, el satisfacer estos derechos, sin que sean relegados en pos de una justicia excluyentemente *vindicativa* (penal) o *conmutativa* (civil).

5) Menosprecio del sentido de misterio e intento de autorredención

Otro rasgo típico del impacto del secularismo en la cultura actual es haber canjeado el concepto de *misterio* por el de *problema*.³² Por definición, un problema es *abordable racionalmente*, y

²⁹ JUAN PABLO II: Exhortación *Pastores Dabo Vobis*, 1992, 9.

³⁰ Cf. LEÓN XIII: Encíclica *Rerum Novarum* (1891), 24; JUAN PABLO II: Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, 8; CIC, 2236 y 2411.

³¹ Cf. la Encíclica de 1963 del recordado JUAN XXIII (†1963) *Pacem in Terris*, 11-27.

³² Cf. las reflexiones del filósofo cristiano G. Marcel (†1973). Cf. *El misterio del ser*, Buenos Aires, 1953, págs. 191 y ss. También en *Diario metafísico*, Madrid, 1969.

está, en principio, al alcance de las posibilidades del *homo faber*. Debe ser despejado rápidamente pues entorpece su progreso; si no puede ser resuelto, es porque aún no se tienen los *recursos* para hacerlo. En cambio, un *misterio* es aquello que esencialmente nos *involucra* y *excede*, y por lo tanto siempre estará más allá de nuestras posibilidades de *solución*. Este trastocamiento de misterio por problema expulsa de nuestro horizonte existencial realidades en las que nos vemos comprometidos como personas. ¿Cómo expresar el amor como un simple conjunto de reacciones bioquímicas o psicológicas sin despojarlo de su aspecto constitutivo? ¿Puede acallarse la rebelión ante el sufrimiento de un inocente con un discurso racional?³³ Similares reducciones se operan en desmedro de realidades como la libertad y la dignidad humanas, y, por supuesto, de la existencia de Dios mismo.

He aquí una metáfora que refleja esta actitud: en lugar de *horizonte*, que devela los límites humanos al estar siempre fuera de alcance, se prefiere pensar en términos de *fronteras*, expansibles y controlables conforme el hombre actual avanza y conquista.

Interesará, pues, a una sociedad inficionada por el proyecto de autorredención del secularismo degradar la magnitud de misterio; de lo contrario tendría que admitir sus propios límites y renunciar a su pretensión de omnipotencia. Aquellos que detentan el poder caen en la exhibición ostentosa de sus símbolos de dominio, rechazando una percepción más humilde de la realidad que los rodea. El competir por el *status* los lleva, por ejemplo, a comprar autos más poderosos, ropa, relojes y joyas exclusivos o mansiones con espacios que jamás habitarán.

³³ Cf. III,1,c,2,a: “La pregunta y el escándalo del mal”.

d. Impacto en la aceptación de la fe

El abanico de actitudes reseñadas incide profundamente en la preconcepción de nuestra relación con Dios y en la identidad y eclesialidad de nuestra fe. A nuestro juicio, la fe de la Iglesia se arraiga en la percepción y aceptación cabales de cuatro coordenadas fundamentales que se contraponen a los aspectos nocivos que acabamos de enunciar: las dimensiones de *gratuidad*, *verdad*, *comunidad* y *misterio*. Si un eventual oyente de la Palabra de Dios no aprehende alguno de estos pilares, no podrá asimilar con la necesaria profundidad e integralidad la propuesta cristiana.

1) El sentido de la gratuidad

En el origen mismo del surgimiento a la existencia del hombre y su mundo se encuentra un *don absoluto* de Dios. Por un gesto de una libertad y un amor infinitos, y por lo tanto de *total gratuidad*, nos es donado nuestro ser y el entorno para su despliegue. Puesto que la existencia del universo no le aumenta nada a Dios la infinita perfección de su Ser, no le es *necesaria* para Sí.³⁴ Más aún, nuestra propia redención acontece en la ofrenda de amor del Hijo en la cruz, libremente asumida por Él.³⁵

El querer divino por su creatura es de una gratuidad tal, que en un punto ya no admite analogías con el amor humano, aun con toda su grandeza y dignidad. En efecto, cuanto más generoso es el acto con que se ama al otro, más *redunda en la propia humanización*. En cambio, Dios, el Ser Pleno, no puede devenir

³⁴ Cf. III,1,b: "Concepto teológico de creación".

³⁵ Cf. III,4,d: "El acontecimiento de Jesús y la plenitud de la historia" - "Su Pasión y Muerte redentoras".

"más divino" con acto alguno. Más aún: Él no comienza a amar en el momento en el que crea al hombre, como si fuese su relación con el tú creatural lo que definiera esencialmente su *ser amor*. Veremos, al tratar el misterio de la Trinidad, que Dios es amor pleno en *su mismo seno*. Por estas razones, su ofrenda es puramente desinteresada.

Ahora bien, a fuerza de vivir en una sociedad que eclipsa los signos de gratuidad, nos es a menudo difícil concebir que tanto nuestra existencia como la posibilidad de nuestra realización última son regaladas por un Dios Creador y Redentor. Si nos encerráramos totalmente en esta ceguera, en vano nos interpelaría la gracia divina, pues estaríamos acotados a un esquema de meras relaciones de intercambio mercantil y rechazaríamos la posibilidad de un Otro que fuera *puro dar incondicional*.

Por otro lado, una de las razones de ser esenciales de la Iglesia es su misión como evangelizadora. Pero la pérdida del sentido de la gratuidad trae aparejada una visión utilitaria o indiferente: se cuestiona la *productividad* de la evangelización y se plantea la conveniencia de reencauzar esas energías a actividades más "concretas", como una mayor organización de la asistencia social o la optimización en la recaudación y distribución de recursos.

2) Una verdad no funcional

Dios Verdad es fuente de la identidad del hombre como creyente. Pero la existencia misma del concepto "verdad absoluta" es puesta en duda por el *subjetivismo*, que no admite otra verdad que aquella surgida de la propia percepción y que es incapaz de trascender su perspectiva limitada. Si se supone que existen tantas verdades como sujetos pensantes, entonces afirmar la verdad incondicional del Evangelio entrañaría, sin más, un intento totalitario de imponer un simple *parecer* a otro.

Mas si renuncio a admitir, en mi existencia, a Dios como *verdad incondicional*, entonces permanecerá, inexorablemente, sin resolver ese interrogante que yo constituyo para mí mismo. En efecto, al desaparecer de mi horizonte la convicción fundamental que cimienta mi proyecto existencial (con una vocación que desarrollar y una meta que alcanzar), deberé resignarme a no encontrar jamás respuesta a la decisiva cuestión de si mi vida posee o no un sentido último.

Además, *el relativismo* mina la percepción de la veracidad del credo católico. La incorrecta intelección de la irrenunciable necesidad y urgencia del ecumenismo lleva a suponer la equivalencia de cualquier religión como camino de salvación. Si no existe una identificación y compromiso con la fe de la Iglesia, tampoco se percibirá ningún anuncio novedoso ni decisivo que transmitir.

Puntualicemos que atestiguar la incondicionalidad de esta Verdad no entraña de suyo pretender cerrar el espacio para un sano disenso en el seno de la Iglesia, sino expresar la convicción de su insondable vitalidad y riqueza. Al gran San Agustín (†430) se le atribuye el dicho: "en lo necesario, la unidad, en lo dudoso, la libertad, y en todo la caridad".³⁶ Por su parte, el teólogo Hans Urs von Balthasar (†1988), uno de los más excepcionales pensadores católicos del siglo XX, empleó la cautivante idea de la "verdad *sinfónica*" para titular una de sus obras.³⁷ En este libro, von Balthasar, reivindicó la evocación del acontecimiento de Pentecostés³⁸ como el arquetipo de un pluralismo verdaderamente católico.

³⁶ Cf. JUAN XXIII: Encíclica *Ad Petri Cathedram*, 1959, 72; GS 92.

³⁷ H. VON BALTHASAR: *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Madrid, Ed. Encuentro, 1979.

³⁸ Hch 2,1 y ss. Cf. III,5,a,3: "El Espíritu Santo, santificador del mundo y de la historia"

3) *La comunidad eclesial*

En la medida en que se desconfíe de las capacidades del hombre, hasta el punto de declarar su desintegración,³⁹ también se menospreciará su posibilidad de ser *mediador* de Dios en la historia y en la comunidad. Consecuentemente se rechazarán, con Lutero, sacramentos como la Eucaristía, la reconciliación y el orden sagrado.

Este menosprecio de la dimensión sacramental de la existencia cristiana, además de cerrarme el acceso a los bienes divinos mediados eclesialmente, termina incluso por recluir mi relación con Dios al interior de mi subjetividad; ya no consideraré al otro, a la sociedad, al trabajo o a la historia como espacios en donde Cristo pueda manifestarse. La fe, en suma, se convertirá en una cuestión estrictamente *privada*, sin incidencia alguna en mi vida cotidiana.⁴⁰

La captación de la *permanencia* de una única Iglesia Católica a lo largo de veinte siglos de historia se ve afectada por la extendida noción del *historicismo*: no existen valores subsistentes, sino que éstos son siempre *funcionales* para una época y cultura determinadas. De tal modo, sólo podría hablarse de *iglesias particulares* (primitiva, medieval, tridentina, posconciliar, tercermundista), pero no de una única Iglesia, fundada por Cristo y prolongada por la sucesión apostólica.

La dimensión de la *pertenencia* personal a la Iglesia se ve devaluada por el *individualismo* reinante. Éste nos entorpece la comprensión del valor de vivir y celebrar la fe por la mediación de una comunidad humana; antes bien nos impulsa a experimentarla como un fenómeno privado entre nuestra intimidad y Dios.

³⁹ Cf. las ideas de M. Foucault en I,2 la conclusión de "El ateísmo como problema teológico y antropológico".

⁴⁰ Cf. II,4,a,1: "La esencia del acto de fe".

4) *El sentido de misterio*

Vimos que la sociedad suele negar el misterio en pos de la consecución de su proyecto omnipotente de autorredención. El terror de descubrir su finitud lleva al hombre a considerar como un mero problema resoluble aquello que se le manifiesta como esencialmente más allá de sus límites. Si así se degradan magnitudes humanas como la libertad, el amor o la muerte, cuánto más habrá de ignorarse, por intangible, a Dios, realidad insondable ante la cual cesa todo intento de domesticación racional. Pues si los misterios humanos nos rebasan y señalan nuestra finitud, ¿qué decir del encuentro con el misterio divino mismo?

Dejar de reconocer a Dios como *misterio por antonomasia* nos lleva a pretender entronizar como criterio excluyente nuestra pobre capacidad de comprensión y dominio de la realidad vital que nos circunda. Entonces, si a la hora de actuar nos topamos con nuestros límites o no alcanzamos a percibir algún fruto palpable, optaremos por pronunciarnos por el sinsentido de la existencia, antes que consentir remitirnos al eludido ámbito de la infinita sabiduría de Dios.

Von Balthasar meditaba sobre cómo fracturar este empecinamiento humano contra el misterio divino: Debemos "atenemos a lo último, únicamente a lo Incontenible, a lo que no podemos enjaular entre paréntesis ni domesticar, con lo que sólo podemos entablar contacto si nos entregamos a ello". María Magdalena intenta retener a Jesús antes de su ascensión,⁴¹ al igual que los discípulos de Emaús.⁴² En suma, "el hombre quiere detenerle y tenerle. Dios exige la suelta".⁴³

⁴¹ Jn 20,17.

⁴² Lc 24,28 y ss.

⁴³ H. VON BALTHASAR: *Puntos centrales de la fe*, Madrid, Ed. Palabra, 1985, pág. 379.

Abrimos al misterio de Dios comporta renunciar a tener por definitivo el ámbito subjetivo de nuestros preconcepciones y prejuicios, que solemos extender a cada uno de nuestros ejes de relación esenciales (Dios, prójimo, cosmos, mismidad) cual si fuesen extensiones de nuestro yo. Sucede que, en última instancia, la fe que la Iglesia profesa no se refiere a *ideas* sino a *realidades* (la *realidad* de la Encarnación y la Resurrección de Jesús, la *realidad* de la acción sacramental de Dios en el mundo, la *realidad* de nuestra dignidad inalienable de hijos de Dios y nuestra divinización por la gracia, la *realidad* de la futura consumación de la creación toda, etc.).

Precisamente en su umbral mismo, este misterio inasible pierde su capacidad de ser *verbalizado*, y sólo permite ser *celebrado*. Así pues, la palabra divina debe ser, por cierto, proclamada y meditada, mas sólo encuentra su coronación cuando es actualizada sacramentalmente por la Iglesia.

Resumiendo estos diversos aspectos: el desafío genuino, lejos de cualquier retorno nostálgico a otras épocas, será tomar cabal conciencia de la multitud de factores que condicionan *perjudicialmente* nuestra opción por la fe. De este modo, será dable purificar las *caricaturas* asumidas a menudo inadvertidamente.

2. EL ATEÍSMO COMO PROBLEMA TEOLÓGICO Y ANTROPOLÓGICO

a. El concepto "Dios"

Reflexionaba el gran filósofo judío Martin Buber (†1965) que la palabra "Dios" es la más degradada de todas las palabras humanas: "Ninguna ha sido tan envilecida, tan mutilada. [...] Las razas humanas la han despedazado con sus facciones religiosas; han matado por ella y han muerto por ella y ostenta las huellas de sus dedos y su sangre. [...] Dibujan monigotes y les ponen por título 'Dios'".¹ Si hemos de conceder la razón a la cruda descripción de Buber, se tornará imprescindible definir qué se entiende por "Dios", antes de tratar la cuestión del ateísmo. Veamos en un muy sucinto recorrido algunas definiciones relevantes:

Ya en las mismas Sagradas Escrituras existen numerosos pasajes donde los redactores sagrados propusieron definiciones descriptivas de Dios, entre las que escogeremos ahora sus dos hitos fundamentales: la revelación del nombre sagrado a Moisés como "Yo Soy", es decir, un Dios que está allí, actuando en

¹ M. BUBER: *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1984, págs. 13 y ss.

medio de su pueblo,² y su coronación en la Encarnación de Jesucristo, manifestación definitiva del “Dios-con-nosotros”.³ Por su parte, San Juan proclamó, en una lúcida síntesis, su celebre definición: “Dios es amor”.⁴ San Agustín (†430), tal vez el más importante Padre de la Iglesia, se situó en el registro existencial al contemplar a Dios como Aquél a quien él descubría en sí mismo, “más dentro de mí que lo más íntimo de mí, y más alto que lo supremo de mi ser”.⁵ Para San Anselmo, arzobispo de Canterbury (†1109), uno de los principales fundadores de la Escolástica, Dios es aquello *mayor de lo cual nada puede pensarse*,⁶ mientras que el más grande pensador de esta escuela, Santo Tomás de Aquino (†1274), definió a Dios como el *fundamento último* de toda la realidad, *bien y fin supremos* a los que se dirigen todas las cosas.⁷ Martín Lutero (†1546), el principal impulsor de la Reforma, optó en cambio por una aproximación más vital al afirmar que Dios es aquello que hace *esperar todo bien*, y ante lo que uno *abandona su corazón*. Ya en el siglo XX, el principal teólogo protestante del “proceso de desmitificación”,⁸ R. Bultmann (†1976), declaró que Dios es *la realidad que lo determina todo*, mientras que uno de los mayores teólogos católicos contemporáneos, K. Rahner (†1984), afirmó que Dios constituye el *punto de partida* y la *última meta* del hombre, misterio *indisponible* que dispone a su vez todo en amorosa libertad.⁹

² Cf. Ex 3,14; III,3,b: “La Revelación del nombre divino a Moisés”.

³ Cf. Is 7,14; Mt 1,23.

⁴ 1Jn 4,8.

⁵ SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, 6,11.

⁶ Cf. II,1,c,1 su “argumento ontológico” en “La vía cosmológica”.

⁷ Cf. íd. sus “cinco vías” para demostrar la existencia de Dios en “La vía cosmológica”.

⁸ Cf. III,4,a: “El problema de la historicidad de Jesús”.

⁹ Cf. W. KASPER: ob. cit., págs. 14 y ss.

En estas aproximaciones, comprobamos una constante: se coincide en afirmar que Dios no es un objeto más junto con otros objetos cotidianos, sino un “Absolutamente Otro” decisivo para el hombre. Sea que se trate del mundo o de mi existencia concreta, Dios se me manifiesta como una realidad *incondicional*. La cuestión de Dios es pues tan abarcadora, que se muestra como la *condición de posibilidad* de todas las demás cuestiones. En palabras del mismo Kasper, Dios es “la respuesta a la pregunta latente en todas las preguntas [...] y constituye una respuesta que abarca y trasciende toda otra respuesta”.¹⁰

Por nuestra parte, antes de adentrarnos en el tema del ateísmo, asumiremos que el Dios negado es el *Ser Pleno, Personal, Eterno, Omnipotente y Omnisciente que, siendo absolutamente distinto del universo, lo crea, conduce y consume de un modo incondicional y amoroso*.

Sirva esta definición como una primera aproximación necesaria para tratar el tema del ateísmo. Luego iremos desglosando los diferentes aspectos implicados, como la dimensión religiosa, el conocimiento natural de Dios, el concepto de creación, la revelación de Dios a lo largo de la historia de la salvación y la reflexión sobre Dios Uno y Trino proclamado por la Iglesia.

Trataremos aquí del ateísmo en el sentido *teórico*,¹¹ es decir, la negación intelectual de la existencia de Dios o la afirmación

¹⁰ *Ibíd.* pág. 15.

¹¹ Para un panorama más abarcador de las diversas vertientes del ateísmo y su relación con la teología, recomendamos consultar el libro de A. LEONARD: *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*. Asimismo, a pesar de que el autor nos merece ciertos reparos, no dudamos en señalar la notable obra *¿Existe Dios?* de H. KÜNG, especialmente en su magistral tratamiento del trasfondo filosófico del problema. Para un estudio aún más completo, no sólo desde la filosofía, sino también desde el arte, la literatura, la sociología y la

del sinsentido de su concepto mismo. Es un caso distinto el del *agnosticismo*, que afirma la incapacidad del hombre para conocer a Dios, por suponer que es imposible afirmar racionalmente ya sea su existencia como su inexistencia. Por su parte, el ateísmo *práctico* consiste en la indiferencia religiosa, esto es, en vivir como si Dios no existiese.

Es dable la paradoja de que alguien se considere creyente, pero que con su vida refleje un ateísmo práctico. Viceversa, también es posible concebir el caso de un ateo confeso, que con sus actos viva según la voluntad de Dios, afirmando con sus opciones vitales aquello que niega con su intelecto.¹²

Entre las múltiples clasificaciones posibles del ateísmo teórico, optaremos por dividirlo básicamente en dos: en nombre del *hombre* y en nombre de la *naturaleza*,¹³ como también serán hombre y naturaleza sendos caminos para el conocimiento de Dios.¹⁴

Ahora bien, no es sólo la idea de Dios la que está en juego. Detrás de cada concepción filosófica, sea religiosa o atea, se propone, a la par, *una visión determinada del hombre*, que impacta decisivamente en sus diversas realidades vitales. Por ello, examinaremos de modo sintético las principales corrientes del ateísmo moderno, expuestas por un filósofo representativo, señalando conjuntamente qué problema humano subyace bajo sus planteos, para aportar por último una primera respuesta desde la fe.

No debemos olvidar que el hombre es para la fe, en última instancia, *imagen de Dios*.¹⁵ Jamás el ateísmo podrá ser una cues-

psicología, recomendamos la enciclopedia en 5 tomos, *El ateísmo contemporáneo*, Madrid, 1971.

¹² Cf. II,4,d,2 el tema de "la salvación de los no creyentes".

¹³ Cf. GS 19.

¹⁴ Cf. II,1,c: "Los caminos para el conocimiento natural de Dios".

¹⁵ Cf. III,1,d,3: "La persona humana, imagen de Dios".

ción *meramente* "teo-lógica", pues *al mismo tiempo* se está dilucidando la presencia incondicional de Dios en el hombre. En este sentido, el gran teólogo español J. L. Ruiz de la Peña (†1996) resaltaba que el ateísmo es *doblemente reduccionista*, pues "no sólo niega a Dios sino también al hombre, que es su imagen".¹⁶

b. Ateísmo en nombre de la autonomía del hombre

Este conjunto de corrientes parte siempre de la impugnación de la idea de Dios para reivindicar la existencia autónoma del hombre, que Dios anularía. Existen sin embargo, en su seno, dos actitudes casi opuestas existencialmente: el ateísmo *optimista* o *militante* y el ateísmo *angustiado* o *humanismo ateo*.

1) Ateísmo optimista o militante

La idea fuerza es la confianza en la premisa de que, erradicando socialmente la idea de Dios, se conseguirá un hombre acabadamente realizado.

a) Feuerbach: la búsqueda y la huida en el acto de fe

Dios, una autoproyección del hombre

Ludwig Feuerbach (†1872) fue, posiblemente, el primer filósofo ateo de la modernidad. En su obra de 1841 *Esencia del Cristianismo*, Feuerbach situó el origen mismo de la religión en una *proyección alienada del hombre*. La religión existe como una

¹⁶ J. L. RUIZ DE LA PEÑA: *Las nuevas antropologías*, Santander, Ed. Sal Terrae, 1983, pág. 231.

mera satisfacción de una carencia interior: "El hombre pone necesariamente en la religión su esencia fuera de sí [...] Dios es su otro yo, su otra mitad perdida".¹⁷

Feuerbach postuló que Dios no es más que "el espejo del hombre",¹⁸ "una revelación solemne de los tesoros ocultos del hombre".¹⁹ El hombre *autoproyecta sus necesidades* y asigna a Dios lo que ha negado anteriormente en sí mismo;²⁰ de este modo, una persona *débil* buscará en el cielo un Dios *todopoderoso*; una persona *desprotegida*, un Dios *padre*; una persona *pobre*, un Dios *rico*.²¹ El ser humano, pues, imagina ilusoriamente que sus bienes se encuentran en lo alto, plasmados en un Dios creado a su imagen.

Si el ser humano asigna a Dios atributos perfectos es porque antes *se los ha robado a sí mismo*, resistiéndose perezosamente a descubrir su propio potencial. Feuerbach consideraba cada uno de los misterios de la fe como sendas proyecciones de realidades negadas al propio hombre.²² Así, éste se *aliena*, es decir, sitúa en las alturas aquello que debería descubrir dentro de él. Se establece una irreconciliable enemistad con la idea de Dios, pues "para enriquecer a Dios, debe empobrecerse el hombre; para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada".²³

Esta visión dicotómica de Dios y el hombre como dos seres que se anulan mutuamente comportó un nuevo modo de entender

¹⁷ L. FEUERBACH: *La esencia del Cristianismo*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1975, pág. 232.

¹⁸ *Ibíd.*, pág. 110.

¹⁹ *Ibíd.*, pág. 62.

²⁰ Cf. *Ibíd.*, pág. 74.

²¹ Cf. *Ibíd.*, pág. 119.

²² Dios como Inteligencia Suprema (*Ibíd.*, págs. 81 y ss.) y como Legislador (*Ibíd.*, págs. 91 y ss.); la Encarnación de Cristo (*Ibíd.*, págs. 97 y ss.); la Pasión (*Ibíd.*, págs. 106 y ss.); la Trinidad (*Ibíd.*, págs. 112 y ss.); etc.

²³ *Ibíd.*, pág. 73.

la antropología, e influyó de modo crucial en numerosas corrientes de pensamiento posteriores. En lo sucesivo se instalaría la convicción de que un verdadero *humanismo* reclama, de suyo, una militante postura *antiteísta*.

Según estas consideraciones, nuestro filósofo reclamó de manera programática *negar a Dios para afirmar al hombre*,²⁴ impulsando un nuevo giro antropocéntrico, donde se cambiara la teología por la antropología. Declaró la necesidad de volver sobre la interioridad humana en lugar de seguir mirando al cielo. Mientras Dios existiese como ilusión esclavizante, el hombre no podría vivir.

Respuesta desde la fe

Como primera aproximación, debemos señalar la falacia de la impugnación feuerbachiana de la existencia de Dios: así como es dable buscar tanto una *real* fuente para mi sed como una *ilusoria isla* repleta de tesoros para mi indigencia, la proyección no concluye *de suyo* en la existencia o inexistencia de lo buscado.

Ahora bien, es evidente que quien cree tiene un momento de proyección al dirigirse a Dios con su oración y sus pensamientos. Mas si quiere profesar una fe madura, y no una mera espiritualidad superficial, deberá primero afrontar con valentía el conocimiento de su propia interioridad, para acceder a su núcleo más personal y comprometerse con la verdad allí develada. Caso contrario, más que la *inexistencia de Dios*, su actitud connotaría una *profunda inmadurez humana*. Este núcleo permanece frecuentemente subsumido bajo la fragmentación y dispersión de la vida cotidiana. Nuestras múltiples urgencias suelen anegar nuestra conciencia con un "oleaje superficial" que no expresa acabada-

²⁴ Cf. W. KASPER: *ob. cit.*, pág. 44.

mente el fondo de nuestra identidad. Sólo con la callada introspección del “ocio” puede ser recuperada esta identidad.²⁵

Al experimentar en el fondo de nuestro ser la finitud y las miserias, y por ende, la radical indignancia e incapacidad de autorredimirnos, descubrimos la posibilidad de abrimos a lo trascendente, hacia Aquél en quien encontramos lo que no podemos darnos a nosotros mismos.

Es justamente en el núcleo de nuestro interior donde cabe esperar la experiencia más genuina del encuentro personal con Dios. Es un acontecimiento *inefable* que no puede conceptualizarse acabadamente, sino que sólo admite ser expresado mediante el lenguaje simbólico y la poesía.²⁶

San Agustín veía en esta búsqueda una llamada de Dios mismo para que el hombre se ponga en marcha hacia Su presencia: “Nos hiciste Señor para Ti, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en Ti”.²⁷ Lejos de la acusación de alienación de Feuerbach, el Santo de Hipona afirmaba que el camino para el encuentro con Dios comienza precisamente por la introspección

²⁵ Cf. I,1,c,2: “Pérdida del sentido de la gratuidad”.

²⁶ Resultará provechoso profundizar el tema de la oración y la contemplación a través de la invaluable tradición oriental de los llamados “padres del desierto” del siglo IV, con su oración vocal del “nombre de Jesús” conocida como la “filocalia” (ver, entre otros textos, la recopilación de Chariton de Valamo *Arte de la oración*, Buenos Aires, 1979). Tampoco convendría omitir las obras de los grandes místicos españoles del siglo XVI como Santa Teresa de Jesús (†1582) y San Juan de la Cruz (†1591). Existe una colección de sus obras editadas por Paulinas rescritas en castellano moderno (como por ejemplo San Juan de la Cruz, *Subida al Monte Carmelo leída hoy*, Madrid, 1980). Para una perspectiva actual puede recurrirse a Thomas Merton (†1968), especialmente con *Nuevas Semillas de Contemplación*, Buenos Aires, 1963; o las meditaciones del poeta, teólogo y sacerdote Hugo Mujica (entre otras, en su obra *Camino de la palabra*, Buenos Aires, 1989).

²⁷ SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, I,1.

que el filósofo alemán demandaba. El Señor puede ser hallado en la medida en que el hombre sea capaz de recorrer con valentía el camino hacia el interior de sí mismo: “Pero Tú estabas más dentro de mí que lo más íntimo de mí, y más alto que lo supremo de mi ser”.²⁸

b) Marx: la construcción del mundo y el Reino de Dios

Dios, resignación ilusoria del oprimido

Discípulo de Feuerbach, Karl Marx (†1883) tomó de su maestro la idea de la religión como *proyección*. En la introducción a su temprana *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* (1843), obra en la que sentó las bases de su crítica religiosa, sostenía que “el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre”.²⁹ Veía la fe cristiana como “el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón”.³⁰

Marx recogió también de Feuerbach su consigna militante de eliminar a Dios de la vida humana; pero su programa no era antropológico, sino social y pragmático.³¹ En el tratado antecitado anunciaba que la crítica del cielo debía ahora transformarse en crítica de la tierra. El pueblo necesitaba pues abolir la felicidad ilusoria de la religión para recuperar su verdadera felicidad. Veía en efecto a la religión como una “superestructura” creada por el pueblo en una actitud de resignación ante su sojuzgamiento. El trabajador oprimido prefiere imaginarse un cielo donde será finalmente feliz, y así poder sobrellevar mansamente las injusticias

²⁸ *Ibíd.*, 3,11.

²⁹ K. MARX: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, México, 1962, pág. 21.

³⁰ *Íd.*

³¹ Cf. W. KASPER: *ob. cit.*, p 49.

de esta vida. Por eso Marx consideraba la religión como “opio del pueblo”,³² buscada desesperadamente por la clase trabajadora para aliviar la injusta situación de explotación, y alentada por la clase dominante para mantener anestesiada a aquélla.

Lenin (Vladímir Ilich Uliánov, †1924), tomando las ideas sobre la religión de su maestro Karl Marx, postuló el advenimiento de la “dictadura del proletariado”. En una especie de transposición mundana del dogma escatológico de la Segunda Venida de Cristo, Lenin manifestaba su convicción de que, al evolucionar la economía socialista y satisfacer las necesidades materiales del hombre, terminaría por caer la superestructura de la religión, largamente arrastrada por las sociedades precomunistas, y Dios desaparecería definitivamente del horizonte.³³

Respuesta desde la fe

Si bien las concepciones marxistas de la historia y de la religión son incompatibles con la fe cristiana, debe reconocérsele a este pensador el mérito de haber instalado en Europa el debate sobre el tema del trabajo y sobre las injusticias de la incipiente Revolución Industrial. Poco después de la muerte de Marx, el Papa León XIII (†1903) redactó el primer documento magisterial, cuyo tema específico era la realidad social en el mundo: la Encíclica *Rerum Novarum* (1891).

Sin perjuicio de este aspecto positivo, debe afirmarse con claridad que la idea de una humanidad materialmente satisfecha, y sin necesidad de Dios, es completamente falaz, como la cultura consumista se ha encargado de demostrar. Parecería que el ciudadano de las sociedades opulentas nunca estuvo más desorientado

³² K. MARX: ob. cit., pág. 21.

³³ Cf. el artículo de LENIN: “Socialismo y religión”, 1905.

y hambriento de una finalidad última para su vida. Marx no comprendía que el hombre es esencialmente un ser religioso, y que, por tanto, su apertura a la búsqueda de un *sentido definitivo* y *omniabarcante* es una constante en toda época, lugar y cultura.

Asimismo, como insiste el documento conciliar *Gaudium et Spes*, la fe en Dios, lejos de apartar al hombre de la construcción del mundo, convierte esta tarea en un incentivo absoluto y en un deber evangélico. Queda, pues, establecido incontestablemente que el cristiano debe comprometerse con su historia presente, luchando por la promoción humana.³⁴ Esta vocación se vive en el delicado equilibrio entre dos ejes que vertebran su cosmovisión.

El mundo es el eje *horizontal*. La salvación se construye *en el mundo y con el prójimo*. Los pasajes citados del documento *Gaudium et Spes* se ven ampliamente refrendados en el NT: por ejemplo, en el llamado “discurso escatológico” del Evangelio de Mateo, Jesús aparta de sí a los que no vieron en el hermano a otro Cristo;³⁵ al comenzar el libro de los Hechos de los Apóstoles se narra cómo, al permanecer los discípulos con la mirada puesta en las alturas luego de que el Señor hubo ascendido, aparecieron dos ángeles que los instaron a dejar de contemplar el cielo y ponerse en marcha hacia Jerusalén.³⁶

En caso contrario, el fiel corre el riesgo de vivir un *cristianismo de torre de cristal* en donde buscar refugio para no “contaminarse” con el barro del mundo. Intentará mantener el menor contacto posible con lo temporal para conservarse así “puro” para Dios. Paradójicamente, tal modo de perseguir una condición inmaculada compromete seriamente su salvación eterna.³⁷

³⁴ Cf. GS 21; 34; 39; 43; 57.

³⁵ Mt 25,31 y ss.

³⁶ Hch 1,8 y ss.

³⁷ Cf. V,4,a: “El Purgatorio como manifestación de un Dios no excluyente” - “La necesidad de purificación”

Dios es la dimensión *vertical*. Él es la relación fundamental del hombre, origen, sustento y razón primeros del sentido de su vida y de la historia toda. La comunión con Dios permite que el hombre sea un peregrino hacia un fin último y no un vagabundo carente de hogar y meta.

Como vimos, el ser humano puede caer en el sueño ilusorio de creerse señor absoluto del mundo, capaz de autorredimirse; pero descubrirá entonces que es apenas un huérfano que, habiendo expulsado a su Padre, se encuentra en un callejón sin salida. Si rompe este "hilo primordial" (según la acertada denominación del padre M. Menapace en su cuento homónimo³⁸), termina colapsándose a sí mismo.

2) *Ateísmo angustiado o humanismo ateo*

Contrariamente al ateísmo optimista, el humanismo ateo es esencialmente *angustiado*. Al expulsar a Dios del horizonte humano, se comprueba, a un tiempo, cómo desaparece el sentido de la existencia misma.

a) Nietzsche: ética cristiana y sentido del sufrimiento

Un Dios que renuncia a la vida

La famosa proclama de Friedrich Nietzsche (†1900): "Dios ha muerto" implicaba más una constatación que un programa militante (como en el caso de la anterior postura). En su obra *La gaya ciencia* (1882), Nietzsche comprobaba cómo este deicidio

³⁸ Cf. M. MENAPACE: *Madera verde*, Buenos Aires, Ed. Patria Grande, 1986.

había traído aparejadas la desorientación y la oscuridad al hombre. Es célebre la imagen del loco, que busca en pleno día a Dios con un farol: "¿Dónde está Dios? [...] Nosotros lo hemos matado". Y más adelante se lamenta: "¿Qué hemos hecho al liberar esta tierra de su sol? [...] ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No vagamos a través de una nada infinita? ¿No sentimos el espacio vacío? ¿No hace frío? ¿No anochece cada vez más?"³⁹

Su tesis programática puede leerse en esa suerte de evangelio nietzschiano llamado *Así habló Zaratustra* (1883-1891): "Yo predico al Superhombre [...] El hombre es algo que debe ser superado".⁴⁰ El nuevo hombre debe encontrar valores que estén más allá de la moral "mezquina" impuesta por el cristianismo. Nietzsche exaltaba los valores de lo vital y los instintos primordiales, pasionales, anárquicos y oscuros, representados por lo dionisiaco (que la fe cristiana había reprimido), ante el racionalismo, encarnado en el orden y la moderación de lo apolíneo: "¡Hermanos míos, les exhorto a que permanezcan fieles al sentido de la tierra y nunca presten fe a quienes les hablan de esperanzas ultraterrenas!"⁴¹

Según Nietzsche, lo apolíneo (proveniente del dios Apolo) representa el ideal de belleza, la proporción y el orden racional, mientras que lo dionisiaco (del dios Dioniso) significa, en cambio, lo vital, desmesurado y mutable. La tradición judeocristiana habría, según él, sometido la vida a la razón, es decir, lo dionisiaco a lo apolíneo, e introducido así la decadencia en la sociedad.⁴²

³⁹ F. NIETZSCHE: *La gaya ciencia*, libro III, aforismo 125.

⁴⁰ F. NIETZSCHE: *Así habló Zaratustra*, I parte, cap. III.

⁴¹ Íd.

⁴² Cf. su obra *El nacimiento de la tragedia* (1872); arts. "Nietzsche" y "dionisiaco" en el *Diccionario de filosofía en CD-ROM*, de J. CORTÉS MORATÓ y A. MARTÍNEZ RIU.

Dios del vino = el Baco de los romanos

Quizás Nietzsche haya sido el filósofo que con mayor vigor embistió contra el Dios cristiano. En su obra *El Anticristo* (1888), lo calificaba como “la mayor de todas las corrupciones imaginables”,⁴³ por “su hostilidad declarada a la vida”.⁴⁴ El Cristianismo es “la fórmula de toda calumnia, de toda mentira del más allá”.⁴⁵

La moral cristiana es una moral “de esclavos” y “de rebaño”, porque toma partido por los más débiles, los excluidos de la sociedad.⁴⁶ Al morir en la cruz, Dios optó por estos “antivalores”, instituyendo una moral que anulaba el impulso individual. Más aún, la cruz es “la muerte del evangelio”, una “mala nueva” contraria a la vida que Jesús había llevado.⁴⁷

Admitía no poder concebir cómo un Dios todopoderoso hubiese escogido encarnarse, vivir entre los pecadores y los pobres, para terminar muriendo en la cruz. Por eso él prefería a los dioses del Olimpo que no descienden hacia las miserias humanas. Al Dios Crucificado contrapuso el dios Dioniso⁴⁸ y proclamó una moral para individuos “superiores” que estuvieran libres de estos “prejuicios”.⁴⁹ Lo valioso para este nuevo hombre será “todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo”.⁵⁰

Respuesta desde la fe

Desde el punto de vista ético, el Cristianismo está lejos de esa “moral de esclavos” que Nietzsche aborrecía. Antes bien, el

⁴³ F. NIETZSCHE: *El Anticristo*, 62.

⁴⁴ *Ibíd.*, 18.

⁴⁵ *Ibíd.*, 18; Cf. 19.

⁴⁶ Cf. *Ibíd.*, 2; 3; 7.

⁴⁷ *Ibíd.*, 39.

⁴⁸ Cf. F. NIETZSCHE: *Ecce Homo* (1888), Prefacio, 2.

⁴⁹ F. Nietzsche: *El Anticristo*, 7.

⁵⁰ *Ibíd.*, 2.

mensaje del Evangelio promueve intensamente lo humano, en la totalidad de sus dimensiones, porque es Dios mismo quien confiere a todos los seres humanos una dignidad inconculcable.⁵¹

Asimismo, en la visión de Nietzsche, la cruz fue una tragedia, un acto nihilista que no culminó en la resurrección sino en la aniquilación de Jesús. Por eso la denuncia como una reivindicación del sufrimiento y de la muerte. Sin embargo, para el cristiano cruz y resurrección son inescindibles. San Pablo admitió con valentía que si Cristo no resucitó nuestra fe es inútil y nuestros pecados no han sido perdonados, de modo que seríamos así “los hombres más dignos de lástima”.⁵²

La Pascua es un misterio central de la fe. Jesús no quiso resolver el misterio del mal con una doctrina filosófica, sino que se entregó a sí mismo para darle un nuevo sentido. En la Cruz, el misterio del amor vence, desde dentro, al misterio del mal, y se transforma en camino para dar sentido al dolor y a la muerte.⁵³ Pero el cristiano no busca la cruz por sí misma, lo que implicaría un enfermizo masoquismo, sino que la acepta como camino de redención. A causa de la condición pecadora del hombre, amar entraña renunciar al egoísmo propio asumiendo el del otro. Desde la Pascua de Jesús, este acto es redentor y constituye para el ser humano la clave para acceder a su sentido último.

También San Pablo, en su primera carta a los Corintios, aseguraba predicar “a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos”,⁵⁴ y el evangelista Lucas pone en labios de Simeón la siguiente profecía: “Este niño será causa de caída y de elevación para muchos en Israel; será signo de contra-

⁵¹ Cf. III,d,3: “La persona humana, imagen de Dios”

⁵² ICo 15,17s.

⁵³ Cf. III,1,c,2,c: “La respuesta desde la fe al misterio del mal”.

⁵⁴ ICo 1,23.

dicción".⁵⁵ Este gesto de entrega implica una opción por los más humildes y desamparados, actitud que horrorizaba tanto a Nietzsche. El Evangelio muestra repetidamente cómo la sabiduría de Dios hace estallar una y otra vez una justicia humana que se muestra pobre e insuficiente. Los oyentes de Jesús se desconcertaban, pues no comprendían desde su lógica "del debe y del haber" una misericordia sobreabundante de Dios.⁵⁶

b) Sartre: origen y sentido de la libertad humana

Un Dios que anula la libertad

Jean Paul Sartre (†1980) fue uno de los pensadores más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Testigo de dos guerras mundiales, constató cómo los proyectos utópicos de fines del siglo XIX naufragaron en el horror de los totalitarismos. En particular la locura racista del nazismo surgió de la idea germinal del "superhombre" nietzscheano, mientras que la sangrienta dictadura stalinista abrevó en las ideas del materialismo dialéctico marxista. Tales proyectos, que negaron en su base la incondicionalidad de la dignidad humana, siempre desembocaron fatalmente en las peores aberraciones históricas.

En su primera y voluminosa obra filosófica, *El Ser y la Nada* (1943), Sartre comenzó postulando la inexistencia de Dios, cuya misma idea consideraba una contradicción metafísica.⁵⁷ Ahora bien, si no existe un Dios creador que determine *a priori* al ser humano, entonces nada le es donado en su origen como

⁵⁵ Lc 2,34.

⁵⁶ Cf. III,4,d,2: "La muerte redentora de Jesús".

⁵⁷ J. P. SARTRE: *El Ser y la Nada*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1989, págs. 33 y ss.; 142 y ss.

persona, y no hay naturaleza ni valores algunos que desarrollar; el hombre deberá abrirse paso construyéndose a sí mismo mediante su acción.

En *El existencialismo es un humanismo* (1946), Sartre afirmó que en el hombre "la existencia precede a la esencia".⁵⁸ Esto es, haber concebido a un Dios Creador había equivalido a considerar que "la esencia del hombre precede a esa existencia histórica que encontramos en la naturaleza". El existencialismo ateo que él representaba sostenía en cambio que, si Dios no existe, el hombre "empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla".⁵⁹

El existencialista "piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible".⁶⁰ Irremediablemente termina por descubrirse abandonado, "porque no encuentra ni en sí mismo ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse".⁶¹ Así, al saberse huérfano, el hombre reconoce que deberá darse a sí mismo su propio sentido existencial, inventando sus propios valores.⁶²

A este hombre librado a su autonomía sus semejantes no se le presentan como *personas* capaces de brindar una alteridad superadora, sino como *individuos* que cercenan su libertad, en una oposición dialéctica.⁶³ La presencia del otro no hace sino formar parte de su angustia existencial, porque "es, por principio, lo inaceptable: me huye cuando lo busco y me posee cuando le

⁵⁸ J. P. SARTRE: *El existencialismo es un humanismo*, ob. cit., Buenos Aires, Ediciones del 80, 1985, págs. 15 y 45.

⁵⁹ *Ibíd.*, pág. 16.

⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 21.

⁶¹ *Íd.*

⁶² Cf. *Ibíd.*, pág. 41.

⁶³ Cf. J. P. SARTRE: *El Ser y la Nada*, pág. 507.

huyo".⁶⁴ Uno de los personajes de la obra de teatro de Sartre *A puerta cerrada* (1944), encerrado con otros dos en una especie de infierno personal, dictamina que, en ese lugar, "no hay necesidad de parrillas. El infierno son los otros".⁶⁵ De este modo, al no poder apoyarse en ninguna alternativa que trascienda su interioridad autista, el hombre se encuentra *condenado* al vacío de su aislamiento, y sólo le resta ejercer su propia libertad para intentar vivir coherentemente.

Con gran honestidad intelectual, Sartre llevó su ateísmo hasta las últimas consecuencias. Constató así cómo esta libertad le resulta al hombre contingente y falible, y, en última instancia, le acarrea un inevitable fracaso. La nada acecha acurrucada en su corazón, pues al advertir su destino de ser-para-la-muerte, su angustia se hace omnipresente. Descubre que la muerte es "la revelación de la absurdidad de toda espera",⁶⁶ y sólo puede admitirse que, a la postre, "el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil".⁶⁷ Tal es la lapidaria conclusión de su obra *El ser y la nada*.⁶⁸

Respuesta desde la fe

Aunque Sartre fue miembro de la resistencia francesa y posteriormente militante interesado por el marxismo, su filosofía

⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 506.

⁶⁵ J. P. SARTRE: *A puerta cerrada*, Escena V.

⁶⁶ Cf. J. P. SARTRE: *El Ser y la Nada*, pág. 654; Cf. pág. 666.

⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 747.

⁶⁸ Cotéjese con la idea heideggeriana del *da-sein* ("ser-ahí"): el hombre experimenta este modo de ser como estar-arrojado-al-mundo, que conduce a la angustia ante la finitud y la certeza de la muerte (Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, 1927).

conduce inexorablemente a un individualismo extremo so pretexto de reivindicar la libertad. El concepto sartreano de libertad es egocéntrico e inmanentista, es decir, no reconoce otra instancia que la del propio yo. Se trata de una libertad como fin en sí misma, una libertad "de" acción, que "no puede tener otro fin que el querer a sí misma".⁶⁹ Pero en clave cristiana, la libertad no se agota en esta primera magnitud, sino que encuentra su sentido en su finalidad, en su "para". Al destinar ésta para abrirse a los demás y a Dios, el hombre se coloca en el sendero de su realización humana y sobrenatural. Como lo expresa el Padre V. Fernández, la esencia de la libertad es, en última instancia, el *querer espontáneamente el bien*, acto que es mucho más libre que el eventual "no" de una "libertad enferma y rebelde".⁷⁰

Jesucristo ofreció el máximo ejemplo de esta libertad "para" en la aceptación de su destino en la cruz. Como hombre, eligió libremente ofrendarse a sí mismo y obrar así el sentido último en la redención misma del entero género humano.⁷¹

Por último, resulta capital comprender que, lejos de anular la libertad humana, Dios es el único que la hace inalienable por poder humano alguno.⁷² Más allá de las circunstancias históricas y del poder dominante, el libre albedrío se funda en este don incondicional de Dios al hombre.

⁶⁹ J. P. SARTRE: *ob. cit.*, pág. 38.

⁷⁰ V. FERNÁNDEZ: *La gracia y la vida entera, Dimensiones de la amistad con Dios*, Buenos Aires, Ed. Herder, 2003, pág. 277.

⁷¹ Cf. III,4,d,1: "La Pasión de Jesús como preparación para el acontecimiento pascual".

⁷² Cf. III,1,d,3: "La persona humana, imagen de Dios".

c. Ateísmo en nombre de la autonomía del mundo

Dios, hipótesis innecesaria

Se relata que, cuando P. Laplace (†1827) presentó su modelo cosmológico a Napoleón Bonaparte (†1821), el emperador le preguntó intrigado qué papel jugaba Dios en él. El astrónomo repuso que no había necesitado de *tal hipótesis* para elaborar ese diseño. Esta pequeña anécdota sirve para caracterizar el ateísmo en nombre de la autonomía del mundo. Contrariamente a los casos anteriores, que se centraban en el problema del hombre, esta corriente prescinde de Dios pretendidamente para salvar la independencia del cosmos. Su rasgo fundamental es el llamado *cientificismo*.

Toda ciencia auténtica, más allá de la diversidad de objetos según cada ámbito particular, busca el conocimiento sistemático de las estructuras del universo físico verificables *experimentalmente*. El científicismo, por el contrario, es una postura pseudo-científica, que extrapola una noción filosófica *desde su discurso científico*. De este modo se transponen ilegítimamente los presupuestos epistemológicos establecidos por *la propia disciplina* en cuestión, cambiando su objeto y distorsionando así su esencia y su ejercicio.

Nos encontramos con la concepción de un cosmos totalmente autónomo y poseedor de propiedades divinas, como eternidad, aseidad (esto es, el existir por sí mismo) y omnisciencia. El mundo tangible es *todo* el ser: no existe nada fuera de él.⁷³ Por eso no hay más que materia (aun las realidades establecidas por la cien-

⁷³ Cf. C. TRESMONTANT: *Ciencias del universo y problemas metafísicos*, Barcelona, Ed. Herder, 1978, págs. 30 y ss.; *Los problemas del ateísmo*, Barcelona, Ed. Herder, 1974, págs. 21 y ss.

cia física, a saber, energía, campos y ondas de probabilidad), y se rechaza la existencia de una realidad espiritual. En esta cosmovisión de un universo autosuficiente, Dios deviene una "hipótesis innecesaria". Ya veremos con mayor detalle las distintas alternativas de este planteo en el siguiente capítulo.

Esta cosmovisión que identifica lo fenoménico con la totalidad de lo existente se encarnó, en el ámbito de las ciencias lógico-matemáticas, en el *neopositivismo*.⁷⁴ El filósofo y matemático B. Russell (†1970) reivindicó, en nombre del humanismo, la necesidad de analizar lógicamente el lenguaje a fin de eliminar todo *residuo metafísico*. Desde este discurso, tachaba indistintamente todos los valores tradicionales como meros prejuicios irracionales; L. Wittgenstein (†1951) propuso, en su obra programática *Tractatus logico-philosophicus* (1918), el empleo del lenguaje de las ciencias exactas para una representación fiel del mundo. En esta tarea es preciso *callar* acerca de aquello que se encuentra más allá de la experiencia. No se trata de que estas cuestiones metaempíricas sean erróneas, sino que *lisa y llanamente carecen de sentido*.⁷⁵ Esta filosofía comporta, según Kasper, "un *ateísmo semántico* o la muerte de Dios en el lenguaje".⁷⁶

Bajo la inspiración de Russell y Wittgenstein, surgió hacia el año 1930 el llamado Círculo de Viena, cuyos miembros plantearon la construcción de una "gramática" de las ciencias. Otorgándole primacía al análisis del lenguaje, intentaron determinar cuáles afirmaciones pueden considerarse como poseedoras de sentido. Según este criterio, los problemas filosóficos y religiosos son "pseudoproblemas", sólo expresables en forma poética, y sin

⁷⁴ Cf. F. LEOCATA: ob. cit., págs. 217 y ss.; W. KASPER: ob. cit., págs. 110 y ss.

⁷⁵ Cf. L. WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, 1973, págs. 203 y ss.

⁷⁶ W. KASPER: ob. cit., pág. 112.

certeza racional alguna. El mismo vocablo "Dios" carece de sentido, pues refiere a un territorio en el cual las proposiciones no son científicamente verificables.

El proyecto neopositivista de un lenguaje que expresara cabalmente la realidad ha quedado desvirtuado con el advenimiento de dos teorías capitales para la ciencia moderna: 1) La *teoría de la relatividad*, de A. Einstein (†1955), con su versión *restringida* (1905), demostró que a escala macrocósmica no pueden aplicarse parámetros otrora considerados absolutos por la mecánica clásica (como la longitud, el tiempo y la masa), sino que, antes bien, éstos dependen de los "marcos de referencia". Asimismo, la formulación *general* de la teoría de la relatividad (1915) corrigió la teoría de la gravitación universal de I. Newton (†1727), sentó las bases teóricas para concebir la expansión del universo y abrió la concepción de un universo de cuatro dimensiones. 2) La *teoría cuántica*, desarrollada en la segunda década del siglo XX gracias a las investigaciones de N. Bohr (†1962), W. Heisenberg (†1976) y E. Schrödinger (†1961), postuló (según la llamada Escuela de Copenhague, fundada por los dos primeros) la *imposibilidad* de describir con certeza fenómenos del mundo subatómico, y de aplicar a ellos *la lógica de la escala humana*.⁷⁷ K. Popper (†1994), asumiendo el impacto de estas nuevas visiones, criticó la *pretensión científica de la verificabilidad* de sus formulaciones; el criterio de veracidad de éstas consiste tan sólo en su capacidad de ser *falsificables* ("principio de falsación"). La verdad no existe como tal, sino que es sólo una idea regulativa para el avance de las diversas disciplinas científicas.⁷⁸

⁷⁷ Cf. para una explicación del impacto de estas teorías en la cosmología científica: W. HEISENBERG: *La imagen de la naturaleza física actual*, Barcelona, Ed. Seix Barral, 1957.

⁷⁸ Cf. K. POPPER: *Lógica de la investigación científica*, Madrid, Ed. Tecnos, 1971, págs. 75 y ss.

Respuesta desde la fe

Por el camino de absolutizar el mundo como único ser, no sólo se rechaza la existencia de un Dios trascendente. Es el mismo hombre quien deja de poseer una dignidad irreductible, dado que, si sólo existe lo material, medible y experimentable, no habrá lugar para realidades como la libertad, el amor, los valores. Se ha afirmado con crudeza que si el hombre fuese sólo una porción de materia compleja, tanto daría torturarlo aplicándole una picana eléctrica como efectuar un proceso de electrólisis del agua.

El hombre, lo reiteramos, es un ser cuya dignidad es inderogable por ser *hijo de Dios*. Pero esta verdad, lejos de surgir *exclusivamente* de un dato revelado, se enraíza en la misma naturaleza humana. Precisamenté, el único límite a las investigaciones científicas y a sus aplicaciones técnicas es el *ético*, que puede ser conocido por la razón natural en el fondo de la conciencia: es el principio fundamental del respeto al hombre en su dignidad única y a los derechos derivados de esta dignidad.

En cada uno de estos diferentes pensamientos ateístas, vimos siempre cómo la proclama de matar a Dios no condujo precisamente a la promoción humana. El documento conciliar *Gaudium et Spes* señala que cuando "faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana sufre lesiones gravísimas —es lo que hoy con frecuencia sucede—, y los enigmas de la vida y de la muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación".⁷⁹ Así, se arriba a la inevitable conclusión de que *muerto Dios, muere también el hombre*. Un humanismo sin Dios es un

⁷⁹ GS 21.

humanismo sin hombre, y en este mismo sentido escribía el Cardenal Henri de Lubac (†1991), en su obra *El drama del humanismo ateo* (1944), que “el humanismo exclusivo es un humanismo inhumano”.⁸⁰ Y más adelante hacía suyas las palabras del pensador ruso N. Berdiaev (†1945): “allí donde no hay Dios, no hay tampoco hombre”.⁸¹

M. Foucault (†1984), en su obra, aseguraba que luego de la muerte de Dios, se acercaba la muerte del hombre. Foucault creía que el concepto “hombre”, con principios éticos universalmente válidos, no es más que una invención de la modernidad, pues el mundo actual no está compuesto sino por “palabras y cosas”. Nuestro filósofo pronosticaba la pronta desaparición del hombre “como en los límites del mar un rostro de arena”.⁸²

⁸⁰ H. DE LUBAC: *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Ed. Encuentro, 1990, pág. 11.

⁸¹ *Ibíd.*, pág. 47.

⁸² M. FOUCAULT: *Las palabras y las cosas*, México, Ed. Siglo XXI, 1978, pág. 375.

3. LOS FALSOS CONFLICTOS ENTRE LA CIENCIA Y LA FE

Siendo el mismo Dios tanto el que ha creado el universo con leyes y estructuras inmanentes como el que ha redimido al hombre en el Hijo, resulta impensable la falta de armonía entre una ciencia y una fe ejercidas con fidelidad a sus premisas. Juan Pablo II nos propone una sugerente imagen en el prólogo de su Encíclica *Fides et Ratio*: “La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad”. Nótese el sentido de la analogía: Si una de las dos alas del espíritu se quiebra, ni la sola razón omnipotente ni la sola fe ciega bastan para mantener el vuelo; el hombre fracasa, pues, en su búsqueda de la verdad y cae desde las alturas como Ícaro.

a. Desde la cosmología: ¿Excluye el *Big Bang* a un Dios Creador?

1) Una nueva visión del universo

Uno de los grandes descubrimientos del siglo XX fue el comprender que vivimos en un universo abierto, evolutivo, con estre-

llas que nacen y mueren. Esto produjo una verdadera revolución en el pensamiento, pues durante siglos había reinado la concepción griega de un cosmos eterno, increado, estático, donde los astros eran igualmente inmutables.¹

En el año 1929, el astrónomo norteamericano Edwin Hubble (†1953), registrando con un radiotelescopio la luz de galaxias lejanas, descubrió que, cualquiera fuese la dirección apuntada, se verificaba un corrimiento hacia el rojo en las líneas de absorción del hidrógeno en el espectro electromagnético de éstas, lo cual significaba su alejamiento del observador (fenómeno conocido como el “efecto Doppler”). Cuanto más distante se encontraba la galaxia, más rápidamente se alejaba ésta. Fue un gran descubrimiento cosmológico: el universo se estaba expandiendo. Se dedujo entonces que si se verificaba actualmente una expansión, ésta tuvo que haber partido de una gran explosión (el *Big Bang*) desde un núcleo singular extremadamente denso. Las últimas investigaciones han establecido que tal suceso habría tenido lugar hace unos 13.700 millones de años, momento en que habría comenzado a existir el universo tal como ahora lo conocemos, junto con el espacio y el tiempo mismos. Adicionalmente, al estudiar el proceso de liberación de energía de las estrellas a través de la conversión de hidrógeno en helio (que finalmente termina en el agotamiento de la estrella y en su transformación en enana blanca, nova o supernova, según su masa inicial), se comprobó que, evidentemente, soles y galaxias debieron tener un comienzo. En caso contrario, habrían estado ya muertas desde infinito tiempo atrás.²

Por primera vez la ciencia, a través de la nueva disciplina de la cosmología, proporcionaba una visión de conjunto del univer-

¹ Cf. las cosmovisiones de Pitágoras (†500 a. C.), Aristóteles (†322 a. C.) y Plotino (†270), entre tantos otros filósofos.

² Cf. C. TRESMONTANT: ob. cit., pág. 26.

so diversa de la que la tradición occidental había sostenido por siglos. Ciertos cosmólogos estimaron, además, que ofrecía una verdadera *alternativa* a la entera cosmovisión cristiana, que históricamente se había asociado a la concepción cósmica precientífica.³

2) Cientificismo y fundamentalismo; sus influencias en las cosmovisiones científicas

Un paso fundamental hacia el científicismo fue dado por el ala materialista de la Ilustración francesa del siglo XVIII.⁴ Este mecanicismo culminó inevitablemente en la noción de un mundo convertido en un absoluto, al que se le asignaron los atributos del Dios Creador; se transformó entonces en un ser eterno e increado.

Véase, por ejemplo, esta afirmación del barón de Holbach: “La educación de la nada o creación no es más que una palabra vacía que no puede darnos una cabal idea de la formación del universo [...] Todos aquellos que quieran liberarse de prejuicios, deberán notar la fuerza del principio filosófico: nada se hace de la nada, verdad ésta que nadie puede hacer vacilar [...] Así que cuando alguien nos pregunte de dónde viene la materia, le diremos que ha existido siempre...”⁵

Partiendo de esta cosmovisión, hoy en día muchos divulgadores y cosmólogos, muy meritorios en su campo específico,

³ Para un panorama de las principales teorías científicas acerca del origen y estructura del cosmos puede leerse con provecho el libro de Hubert Reeves: *Últimas noticias del cosmos*, Chile, 1995.

⁴ Cf. II,2,b,2,a el tema del monismo materialista en “Las concepciones religiosas deformadas”.

⁵ P. THIRY, barón de Holbach (†1789): *El sistema de la naturaleza*, 1770, cit. en C. TRESMONTANT: *Los problemas del ateísmo*, pág. 108.

incurren en la *extrapolación científicista*; es decir, transponen subrepticamente el ámbito de la cosmología, sosteniendo principios filosóficos en forma de una reflexión científica más. Se mueve así a confusión a aquellas personas que no poseen suficiente discernimiento crítico para percibir el cambio de perspectiva del discurso. Así, el público no avisado puede llegar a suponer que, del mismo modo que la ciencia enseña el dato casi incontrovertible del *Big Bang*, postula con igual autoridad la inexistencia de Dios.

El razonamiento consiste en considerar que, dado que fue una gran explosión inicial lo que dio origen al universo tal como lo conocemos, *entonces* la hipótesis de un Dios que lo creó al principio de los tiempos se vuelve totalmente *superflua*.

Así lo asume Stephen Hawking al proponer su modelo *sin inicio singular*, con un cosmos curvándose espacio-temporalmente sobre sí mismo y sin acceso al origen: "En tanto que el universo haya tenido un inicio, podemos suponer que tuvo un creador. Pero si el universo está realmente autocontenido, sin un confín o borde, no tendría principio ni fin; sería simplemente. ¿Que sitio tendría, entonces, un creador?".⁶

Similares consideraciones realizaba Carl Sagan (†1996) en su libro *Cosmos*: "¿Cómo eran las condiciones en la época del *Big Bang*? ¿Qué sucedió antes? [...] Es corriente en muchas culturas responder que Dios creó el universo de la nada. Pero esto no hace más que aplazar la cuestión. Si queremos continuar valientemente con el tema, la pregunta siguiente que debemos formular es evidentemente de dónde viene Dios. Y si decidimos que esta respuesta no tiene contestación ¿por qué no nos ahorramos un paso y decidimos que el origen del universo tampoco

⁶ S. HAWKING: *Historia del Tiempo*, Buenos Aires, Ed. Grijalbo, 1988, pág. 187.

tiene respuesta? O si decimos que Dios siempre ha existido, ¿por qué no nos ahorramos un paso y concluimos diciendo que el universo ha existido siempre?".⁷

Se intenta refutar la noción de un Dios Creador que se supone cristiana, pero que es, en realidad, *fundamentalista* e hija del *deísmo* de la Ilustración. Según el *deísmo*, Dios *había creado* el cosmos al principio del tiempo, *agotando totalmente* su acto creador "en los seis primeros días de la creación", desentendiéndose posteriormente de él. Así, Dios no ejercería hoy una acción providente respecto del mundo y su historia, sino que éstos se regirían por el dinamismo autosuficiente de las leyes naturales.⁸ Se rechazaba así cualquier teoría cosmológica que explicara el inicio del universo de otro modo.

Ambas posturas (cientificismo y fundamentalismo), aunque opuestas, confunden por igual *origen* y *comienzo*. Así se plantea un engañoso dilema: o bien ha sido Dios (ubicado *antes* del comienzo del devenir temporal) quien creó todo *al principio de los tiempos*; o bien el cosmos comenzó sin más con un gran estallido y evoluciona por su propio dinamismo, sin necesidad de recurrir a un Creador. En otras palabras, afirmar la evolución equivaldría a proclamar el ateísmo, y confesar el creacionismo, adherirse al oscurantismo. Se establece pues una falsa dicotomía que puede resumirse en la siguiente cuestión: ¿Surgió el *ser* del universo del *Big Bang* o fue creado por Dios *al principio*?

Para complementar esta cuestión puede consultarse nuestra ponencia para el II Encuentro Nacional de Docentes Universitarios Católicos (2001) "Modelos cosmológicos y fe en la Creación", que propone básicamente que todo choque entre la ciencia y la fe, en esta área, es generado por una cosmovisión unilateral e

⁷ C. SAGAN: *Cosmos*, Barcelona, Ed. Planeta, 1980, pág. 257.

⁸ Cf. II,2,b,2,b: "Las concepciones religiosas deformadas" – "El *deísmo*".

insuficiente, entre dos polos antinómicos: un cosmos *inconsistente* por parte del fundamentalismo y de un espiritualismo exagerado, y un cosmos *autosuficiente* por parte del cientificismo.

3) La Iglesia y la afirmación de la justa autonomía del cosmos

Veremos oportunamente que el acto creador de Dios no se sitúa sólo en el inicio del cosmos, *compitiendo* con el *Big Bang*, sino antes bien en la dimensión *vertical* y *ontológica*.⁹ Desde la eternidad Dios sostiene en el ser a su creación, dotándola de autonomía y dinamismo.

El Renacimiento trajo aparejada una valorización del papel del hombre como constructor de la historia, al dejar de ser espectador para convertirse en actor. Se vio entonces liberado de las falsas imágenes del Dios *tapa-agujeros* y del Dios *comodín*, y comprendió que puede enfrentar al mundo para tratar de humanizarlo. Las leyes del cosmos se mostraban entonces permeables a las mentes inquisitivas; los mecanismos ocultos del universo podían salir a la luz. Si el científico avanzaba en la comprensión y dominio de estos mecanismos, no encontraría hilos manipulados por un Dios "titiritero". Ni las catástrofes naturales ni las enfermedades son enviadas por Dios,¹⁰ y por consiguiente no son queridas por Él; el hombre puede y debe combatir contra ellas.

No es adecuado, sin embargo, hablar aquí de un *descubrimiento* del poder de la iniciativa humana. En el libro del Génesis, Dios manda poblar y dominar la tierra.¹¹ El hombre realiza así su misión de prolongar la actividad creadora de Dios, para el

⁹ Cf. III,1,b,3: "Creación e historia".

¹⁰ Cf. III,1,c,2,a las reflexiones sobre el "mal físico".

¹¹ Cf. Gn 1,28.

servicio de sus hermanos.¹² Además, la Revelación de la absoluta trascendencia de Dios respecto de lo creado provocó una suerte de "desdivinización" de la naturaleza. El israelita sabía que las diversas realidades mundanas no son dioses ni fuerzas demoníacas, como se creía en las culturas vecinas al pueblo judío de la época anterior al exilio en Babilonia; *por eso* las reconocían como cognoscibles y gobernables. De similar modo, el hombre renacentista se descubrió viviendo en un mundo con verdadera consistencia, urgido por desentrañarlo. En vista de esto, el ejercicio de la ciencia no es meramente "tolerado" por Dios, sino que, de cara al mandato bíblico, se convierte en un deber de investigadores y técnicos.

No es casual que científicos como F. Jacobs¹³ e I. Prigogine¹⁴ hayan afirmado la existencia de un nexo directo entre la fe en un Dios Creador y el nacimiento de la ciencia. Puede afirmarse con propiedad que el hombre renacentista no hizo más que volver a las fuentes y recuperar una magnitud que había sido injustamente relegada.¹⁵

El Magisterio de la Iglesia, en el Concilio Vaticano II, asume plenamente la consistencia propia de lo creado. El documento *Gaudium et Spes* afirma que existe una verdadera autonomía de lo terreno: a ésta "no sólo la reclaman los hombres de nuestro tiempo, sino que responde además a la voluntad del Creador". Es Dios mismo quien dotó a todas las cosas de "firmeza, verdad, bondad, propias leyes y orden".¹⁶ Gracias a la estabilidad de la creación, el hombre puede investigar sus diversos aspectos, según

¹² Cf. I,1,a: "Secularización y secularismo".

¹³ Cf. F. JACOBS: *El juego de lo posible*, México, Fondo de Cultura Económico, 2006.

¹⁴ Cf. I. PRIGOGINE: *La nueva alianza*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.

¹⁵ Cf. R. GUARDINI: *Mundo y Persona*, Madrid, Ed. Encuentro, 2000.

¹⁶ GS 36.

el método particular de cada disciplina. Siguiendo la enseñanza del Concilio Vaticano I en su Constitución *Dei Filius*, este documento afirma que nunca tal actividad, si se realiza de modo verdaderamente científico, se opondrá a la fe, “porque tanto las cosas profanas como los argumentos de la fe tienen su origen en el mismo Dios”.¹⁷

A continuación, el texto va más lejos aún: “...quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien hace que las cosas tengan consistencia y sean lo que son. Son, por consiguiente, de deplorar ciertas actitudes que a veces se han manifestado entre los mismos cristianos por no haber entendido suficientemente la legítima autonomía de la ciencia, actitudes que, por las contiendas y controversias que de ellas surgían, indujeron a muchos a establecer una oposición entre ciencia y fe”.¹⁸

Confirmando la elocuencia de estas palabras, el Concilio destaca que “nunca quizá, gracias a Dios, ha parecido tan clara como hoy la posibilidad de un profundo acuerdo entre la verdadera ciencia y la verdadera fe, una y otra al servicio de una única verdad”.¹⁹

Lejos de señalar una dicotomía, la Iglesia nos invita a apreciar el conocimiento aportado por las investigaciones de las ciencias. Éstas “han enriquecido magníficamente nuestros conocimientos sobre la edad y las dimensiones del universo, el devenir de las formas vivientes, la aparición del hombre”.²⁰

¹⁷ Íd.

¹⁸ Íd.

¹⁹ Concilio Vaticano II: “Mensaje a los hombres del pensamiento y la Ciencia” (8/12/1965).

²⁰ CIC 283.

b. Desde la biología: ¿Apareció la vida por mero azar?

1) La aparición de la vida en la Tierra

El bioquímico ruso A. Oparin (†1980) publicó, en 1936, en su libro *El origen de la vida en la Tierra*, una teoría que aún hoy sigue en boga: hace unos 4.000 millones de años la vida comenzó en los océanos, gracias a la combinación de una multitud de circunstancias (la distancia del sol, una atmósfera favorable, un sol del tipo adecuado, etc.).

El océano era bombardeado por la luz ultravioleta, descomponiéndose en moléculas simples, que a su vez se recombinaban formando otras más complejas. En este medio, llamado el “caldo primitivo”, surgió de pronto una molécula capaz de autoduplicarse. A partir de aquí puede señalarse el comienzo de la vida, una vida que evolucionó gradualmente hacia formas cada vez más complejas y con mayor información en su ADN.

2) La irrupción de la filosofía del azar y el ocasionalismo en la biología

Jacques Monod (†1976), biólogo francés premio Nobel en 1970, reeditó el atomismo del siglo v a. C. propuesto por el griego Demócrito (†370 a. C.): el cosmos es un conjunto de átomos que deambulan eternamente por el espacio; al chocar por azar entre sí, los átomos se condensan y forman las distintas realidades del mundo físico. En su libro *El Azar y la Necesidad*, publicado en 1972, Monod sostuvo una total primacía del azar en la aparición y evolución de la vida: “El puro azar, el único azar, libertad absoluta pero ciega, está en la raíz misma del prodigioso edificio de la evolución”.²¹ Monod negaba

²¹ J. MONOD: *El azar y la necesidad*, Madrid, Ed. Orbis, 1985, pág. 113.

que acto creador divino alguno dé sentido y finalidad al proceso evolutivo.

Respecto del surgimiento del hombre (de lo que ya trataremos aparte), Monod aseguraba que no comporta una dignidad especial que lo diferencie del resto de las creaturas: "Se sabe hoy en día que, desde la bacteria al hombre, la maquinaria química es esencialmente la misma, tanto por sus estructuras como por su funcionamiento".²² Es por eso que el hombre descubre "su soledad total, su radical foraneidad. Él sabe ahora que, como un cín-garo, está al margen del universo donde debe vivir, un universo sordo a su música, indiferente a sus esperanzas, a sus sufrimientos y a sus crímenes".²³

La evolución se debería, según este autor, a ciertos "errores de copia" en el proceso de autoduplicación del ADN (que contiene gran parte de la información genética del nuevo ser). La complejidad creciente en la evolución es fruto de una cadena de acontecimientos azarosos que, en combinación con la selección natural darwiniana, descarta los *errores* que no pueden prosperar.

Como el método experimental excluye *per se* la búsqueda de una finalidad en la naturaleza, Monod asumió que tal proyecto no existe. Por lo tanto, tampoco existe ninguna inteligencia ordenadora. El azar reemplaza a Dios.

En el otro extremo se ubicaron concepciones como el ocasionalismo de N. Malebranche (†1715) o el fundamentalismo bíblico.²⁴ A pesar de los matices y las perspectivas bien diversos, subyacía, sin embargo, detrás de ambas, la asunción de la postura cartesiana de la separación radical entre el cuerpo y el alma: se acentuaba tanto la intervención de Dios en el mundo, que ésta

²² *Ibíd.*, pág. 105.

²³ *Ibíd.*, pág. 168.

²⁴ Cf. I,3,c,4,a: "La interpretación fundamentalista".

terminaba anulando totalmente la acción espontánea tanto de los hechos físicos como del hombre, como si Él fuera ese Dios titiritero al que nos hemos referido, manejando los hilos de su creación.²⁵

La confrontación puede expresarse ahora de este modo: ¿Comenzó y evolucionó la vida por *puro azar* o es todo *manipulado* por Dios?

3) Azar y Providencia

¿Cómo interpretar la *interacción* de factores que permitieron el surgimiento de la vida y los saltos evolutivos? Si suponemos que la cadena de mutaciones que dio cauce a la vida y a su evolución fue generada exclusivamente por el "azar ciego", la cuestión capital por demostrar es que esto es *estadísticamente posible* en el transcurso de la existencia del planeta. Sin embargo, existen científicos que han determinado más bien su extrema *improbabilidad*.²⁶

Se ha calculado que la probabilidad de que se hayan ido creando espontáneamente por combinaciones químicas azarosas las 2.000 enzimas necesarias para la aparición de la vida equivaldría a obtener 50.000 veces un seis al tirar un dado no cargado.²⁷ El famoso astrofísico F. Hoyle (†2001), cofundador de la "teoría del

²⁵ Cf. C. BOLLINI: *Modelos cosmológicos y fe en la Creación*, I, a, α.

²⁶ Resulta interesante cotejar las ideas de Monod con las conclusiones del matemático G. Salet, que intenta demostrar la falsedad de los supuestos del Nobel francés (Cf. G. SALET: *Azar y certeza*, Madrid, 1975). Cabe apuntar que el propio Monod se había visto forzado a admitir en su obra *El carácter teleonómico de los seres vivos*, tratando de distanciarse del concepto de la teleología. La *teología* significa que "sus estructuras y performances realizan un *proyecto*" (J. Monod, ob. cit., págs. 30 y ss.).

²⁷ Cf. M. ARTIGAS: *Las fronteras del evolucionismo*, Madrid, Ed. Palabra, 1985, pág. 50.

estado estable" del universo, nos proporciona otra comparación. Con el fin de defender su teoría de la "panspermia", ideó una colorida analogía para rechazar enfáticamente el papel del azar en la aparición de la vida, mostrando su *casi imposibilidad*: si pasara un tornado por un depósito de chatarra que contiene todas las piezas de un Boeing 747 desmembrado, "¿cuál es la probabilidad de que después encontremos un 747 totalmente ensamblado y listo para volar? Es tan pequeña que resulta despreciable, incluso en el caso de que el tornado soplara en tantos depósitos de chatarra que llenasen por completo el Universo".²⁸ Concluye Hoyle que aún menor es la probabilidad de la aparición de la vida por mero azar.

Analizamos en el apartado anterior cómo Dios conduce, con su infinita sabiduría, la totalidad del universo, dotándolo a la vez de una *consistencia propia*, con leyes e historia de relativa autonomía. La aparición de la vida es un acontecimiento que, sin escapar a su Providencia, es pasible de ser abordado y desentrañado por las ciencias biológicas. Ya veremos en seguida este tema con mayor detalle.

Desde el punto de vista filosófico existen manifestaciones de un "diseño inteligente" en realidades biológicas como la estructura del ADN, que proporciona la información genética hereditaria necesaria para gobernar el desarrollo del cuerpo y sus características específicas. Las llamadas "estructuras de complejidad irreductible" (como la formación del ojo, el proceso de coagulación de la sangre o el sistema inmunológico) brindan otro ejemplo excelente: en ellas, todos los componentes son indispensables para su funcionamiento, y por ende no pudieron haber aparecido independientemente por una mera evolución. Una trampa para rato-

²⁸ F. HOYLE: *El universo inteligente*, Barcelona, Ed. Grijalbo, 1984, pág. 19.

es una buena analogía, pues no pudo funcionar primitivamente sólo con el resorte o con el plato.²⁹

c. Desde la antropología: ¿Contradice la teoría de la evolución a la fe en la creación divina del hombre?

1) Darwin y la teoría de la evolución

Las investigaciones del naturalista inglés Charles Darwin (†1882) establecieron que las especies (entendidas éstas como los distintos conjuntos de individuos "interfecundos") tanto del reino vegetal como del animal, sufrieron múltiples transformaciones a lo largo de la historia. Las actuales especies descendientes de otras ya desaparecidas, verificándose así una evolución desde las más simples y peor adaptadas a las más complejas y mejor adaptadas. El principio de esta evolución es *la lucha por la supervivencia*, que implica una *selección natural*, a través de la cual sólo sobreviven los más fuertes y desaparece el resto.

Ésta es la clave de la teoría darwiniana, el punto en que se aparta de la idea imperante en ese entonces, conocida como "transformacionismo". Esta teoría, propuesta por el biólogo francés J. B. Lamarck (†1829), explicaba la evolución de las diferentes especies mediante su *transformación natural* ante las condiciones cambiantes del medio ambiente, y la subsiguiente herencia de los caracteres adquiridos.

En su obra *El origen del hombre* (1871), Darwin incluyó al hombre en esta teoría evolutiva. Analizando las pruebas por él reunidas, y aun cuando admitía que hasta ese momento no habían

²⁹ Cf. M. BEHE: *La caja negra de Darwin*, Barcelona, Ed. Andrés Bello, 1999, págs. 60 y ss.

sido descubiertos los eslabones que conducían al ser humano, declaraba que éste había descendido de una forma de vida inferior, concretamente, del orden de los primates.

La teoría darwiniana resultó decisiva para comprender mejor el modo de la evolución y aceptar que el ser humano no escapa a este principio general; en varios aspectos, comportó una verdadera revolución en el pensamiento científico. Sin embargo, no está exenta de serias objeciones. Por ejemplo, las repetidas extinciones masivas que sufrió el planeta desde la aparición de la vida restarían el tiempo suficiente para que haya actuado el mero mecanismo de la selección natural. Los paleontólogos han hallado que estas catástrofes constituyeron también verdaderas causas de aparición de nuevas especies.³⁰

Debe puntualizarse que Darwin se limitó a estudiar el constituyente físico del hombre, y que en modo alguno aventuró una explicación sobre su dimensión espiritual. Aunque su credo era el deísmo, el sabio inglés mostró, no obstante, cautela a la hora de sacar conclusiones; distinguiéndolas con claridad de sus teorías científicas, realizó unas breves conclusiones filosóficas en las que expresó su confianza y, a la vez, su perplejidad ante la idea de un Dios Creador.³¹ Con todo, Darwin no ejecutó el paso de la extrapolación científicista.

2) La deformación científicista de Haeckel y la controversia fijista

Ernst Haeckel (†1919), biólogo y filósofo alemán discípulo de Darwin, propuso una cosmovisión monista y materialista, a

³⁰ Cf. R. LEAKEY y R. LEWIN: *La sexta extinción*, Barcelona, Tusquets Editores, 1997.

³¹ Cf. el libro de F. ARNAUDO: *pletórico de citas e información, Creación y evolución*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, págs. 21-22.

través de obras como *Historia Natural de la creación* (1868) y *Enigmas del Universo* (1899). Tomando las ideas de Darwin, intentó una generalización que unificara cosmología, biología y religión, explicando la entera evolución del universo mediante el mecanismo de la supervivencia del más fuerte. De este modo, Haeckel "ateizó" las tesis de su maestro: partiendo de la aceptación de la teoría de la descendencia del hombre de especies inferiores, daba por demostrado que éste no es un ser creado, sino un animal más. Tal como lo hiciera Laplace respecto del cosmos, Haeckel calificó la idea de Dios como una hipótesis superflua para explicar el origen del hombre y proclamó, por el contrario, su aparición azarosa, conclusión inevitable del proceso científico de la evolución.

Se produce así un choque frontal con los creyentes que sostienen una noción fijista, la cual, en nombre de una interpretación acrítica de las Sagradas Escrituras, supone que Dios creó un universo estático, completo y acabado, y que ha permanecido idéntico a sí mismo a lo largo de los siglos. En este caso particular, se postula la creación directa del hombre, creyendo así defender su condición de ser creado por Dios.

Esta idea se remonta a finales del siglo XVIII. C. Von Linneo (†1778) afirmaba que Dios creó todas las especies que hoy conocemos en el principio de los tiempos. Es ejemplar el caso de Descartes: si bien él rechazaba la concepción fijista, se vio forzado a aceptarla, pues creía hacerlo en nombre de la fe. Al proponer en su obra *Los principios de la filosofía* (1641) la hipótesis evolutiva, se resguardó a sí mismo declarándola una mera fantasía, pues suponía que la fe cristiana exigía sostener la creación inicial de un mundo *plenamente desarrollado*.

Sorprende ver cómo aún hoy persisten las posturas extremas, que hacen que creacionismo y evolucionismo persistan como dos opciones mutuamente excluyentes. Nótese cómo el corresponsal de la siguiente nota recoge acríticamente esta noción

bipolar (las cursivas son nuestras): "Vista, California: Un debate al que asiste toda la nación, y que en última instancia podría ser resuelto por la Corte Suprema de los Estados Unidos de Norteamérica, centra la atención de esta comunidad del condado de San Diego, California. Una mayoría cristiana en la junta de educación de la intendencia avanza hacia una política que ordena la enseñanza del creacionismo en las escuelas públicas. *Esto significa una objeción a la teoría de la evolución para explicar el origen del hombre y el objetivo de implantar la enseñanza tal como la relatan los libros sagrados para el cristianismo...*"³²

Ya entrado el siglo xx podían leerse, en ciertas "apologías", refutaciones totales y carentes de matices del darwinismo, al que calificaban como falso e inadmisibles: "El evolucionismo, enseñado por los panteístas y principalmente por los materialistas, tiene como objeto negar toda la intervención de Dios en la obra de la creación. Presupone la eternidad de la materia [...] El tan deseado *trait d'union*, o eslabón de la cadena entre el mono y el hombre no ha sido hallado todavía y no ha existido sino en la imaginación febricitante de los evolucionistas..."³³

Se establece una nueva oposición irreductible, esta vez entre el *evolucionismo* (equivalente a ateísmo para numerosos cristianos) y el *creacionismo* (sinónimo de fijismo para ciertos científicos). Si el hombre ha sido creado directamente por Dios, entonces hablar de evolución es negar que el hombre sea creatura.³⁴

Este último conflicto puede expresarse en estos términos:
¿El hombre es exclusivamente fruto de la evolución o fue creado por Dios de la nada?

³² Diario "Clarín" del 23/5/93, art. por Michael Granberry.

³³ A. RAMÍREZ MELÉNDEZ: *Breve Apología de la Doctrina Católica*, Buenos Aires, 1981, pág. 93.

³⁴ Cf. una descripción más detallada de la controversia creacionismo vs. evolucionismo en M. ARTIGAS: *Las fronteras del evolucionismo*, págs. 139-156.

3) *La teoría de la evolución y la fe de la Iglesia*

Aun desde un punto de vista estrictamente científico, numerosos pensadores afirman —que puede demostrarse— que es prácticamente nula la probabilidad de una sucesión de saltos tan complejos en la evolución como para permitir que la aparición del hombre sea por mero azar.³⁵ Estos datos permiten aludir a la acción de un Dios que, con su Providencia, conduce sutilmente el cosmos en evolución hacia una organización y complejidad crecientes.

Ahora bien, sin menoscabo de estas consideraciones, debe aclararse que la Iglesia se ha pronunciado formalmente respecto del tema de la aparición del hombre. El documento *Humani Generis*, dado a conocer por el Papa Pío XII (†1958) el 12 de agosto de 1950, representa un punto de inflexión en la historia de las relaciones ciencia-fe. Pío XII admite que la hipótesis del evolucionismo *no es per se incompatible* con la fe cristiana, siempre que se confiese que el alma humana es *creada directamente* por Dios: "...el magisterio de la Iglesia no se opone a que el tema del evolucionismo, en el presente desarrollo de las ciencias humanas y de la teología, sea objeto de las investigaciones y discusiones de peritos en uno y otro campo. Siempre, desde luego, que se investigue sobre el origen del cuerpo humano a partir de una materia ya existente y viva, porque la fe católica nos obliga a mantener la inmediata creación de las almas por Dios..."³⁶

Sería correcto aquí puntualizar que *admitir* no implica de suyo *aceptar*. No es tarea del Magisterio canonizar ninguna premisa científica, por más verosímil que ésta fuese; establecer su grado de validez es una tarea irrenunciable de los propios científicos.

³⁵ Cf. I,3,b,3 el ejemplo recién citado en "Azar y Providencia".

³⁶ Pío XII, *Humani Generis*, n.º 36.

ficos.³⁷ Por otro lado, notemos que este documento en modo alguno clausura todas las complejas cuestiones derivadas de la problemática de la evolución;³⁸ su excepcional importancia reside, tal como apuntamos, en haber admitido la *no incompatibilidad esencial* de la teoría de la evolución con la fe cristiana.

No debe considerarse, sin embargo, esta intervención especial divina relacionada sólo con la esfera espiritual del hombre, lo cual introduciría un cuestionable dualismo. Gracias a que Dios actúa directamente en el momento mismo en que comienza a existir cada nuevo ser humano, éste emerge a la existencia como una *unidad personal corpóreo-espiritual*. La nueva persona es engendrada como un alma encarnada, fruto simultáneo de la acción inmediata de Dios y de los padres.³⁹

Tampoco la evolución corporal es indiferente a la realidad espiritual del hombre. Para que el hombre pudiera ejercer sus capacidades como persona e hijo de Dios, debía adquirir una estructura psicofísica acorde con su dignidad. La evolución material permitió que surgieran en los antecesores del hombre características como el pulgar opuesto a los cuatro dedos para construir instrumentos o desarrollar el arte, que estos homínidos se irguieran sobre sus pies para proyectar su mirada hacia el horizonte, que desarrollaran unas cuerdas vocales complejas para articular su lenguaje y un cerebro con suficiente desarrollo neuronal para pensamientos abstractos, etc.

La Iglesia quiere resguardar la magnitud espiritual del ser humano como un don divino, y no como un subproducto de la

³⁷ Cf. I,3,a,3: "La Iglesia y la afirmación de la justa autonomía del cosmos".

³⁸ Tal como la cuestión del *umbral de hominización* que reseñaremos en seguida.

³⁹ Cf. G. CANOBBIO: *Pequeño diccionario de teología*, art. "Creacionismo".

evolución inmanente de la materia. Es Él mismo quien llama desde Sí y hacia Sí a la persona; la voluntad de trascendencia que ésta manifiesta no es un simple eco espurio de alguna ley biológica, psicológica o sociológica. Justamente porque esta persona es hijo de Dios, posee una *dignidad inalienable*, más allá de cualquier circunstancia histórica o cultural.⁴⁰

Finalmente, consignemos que son múltiples los problemas científicos, filosóficos y teológicos surgidos del así llamado *umbral de la hominización*, entendido como el momento de la evolución a partir del cual puede considerarse que existe ya un ser humano. Los antropólogos debaten aún hoy acerca de los signos específicos del cruce de este umbral, como el desarrollo del lenguaje abstracto, el rito de conservación de los muertos, la habilidad para fabricar herramientas, la creación del arte, el descenso del hábitat de la copa de los árboles, el surgimiento del bipedismo o de la visión estereoscópica.⁴¹ Ahora bien, todas estas son manifestaciones de ese núcleo irreductible que es su dimensión espiritual. Desde que el hombre es hombre, lo es, en última instancia, gracias a que Dios le ha donado un alma espiritual. Y esta realidad excede, por principio, el ámbito de las ciencias naturales.

⁴⁰ Para los múltiples desafíos que plantea la *bioética* puede consultarse la obra *¿Qué es la Vida?*, con una variedad de artículos que versan sobre los problemas epistemológicos, biológicos, psicológicos, sociales y éticos que surgen del misterio de la vida humana. A. SCOLA, *¿Qué es la Vida?*, Buenos Aires, 1999.

⁴¹ Cf. para una presentación panorámica del tema del "umbral de hominización": F. ARNAUDO: *Creación y Evolución*, págs. 137-144. Para profundizar el tema ver por ejemplo K. RAHNER y P. OVERHAGE: *El problema de la hominización*, Madrid, 1973.

4) *La fe de la Iglesia y la exégesis*⁴² *magisterial de los textos bíblicos*

Presentamos aquí una respuesta más abarcadora que la esbozada en cada uno de los tres primeros abordajes (cosmología, biología y antropología), pues bajo la especificidad de los diversos conflictos estudiados subyace una cuestión en común, a saber, la recta interpretación de los textos bíblicos.

a) La interpretación fundamentalista

Antes de ver cuál es la posición del Magisterio acerca de la interpretación bíblica, resulta útil tener en cuenta el problema del *fundamentalismo bíblico*. Según esta corriente, no hay trabajo alguno de interpretación. Como no existe otro mensaje que el impreso en el texto, no es necesario el esfuerzo hermenéutico de ir del signo al significado. El fiel sólo debe atenerse a lo que está escrito: Dios creó literalmente al hombre con barro,⁴³ caminó por el jardín del Edén⁴⁴ o detuvo el sol por medio de Josué.⁴⁵ Si nunca se presenta ninguna contradicción lógica, no se debe a que el mundo tenga una consistencia propia que ser respetada, sino a que Dios puede suspender las leyes físicas a su antojo. Se desde-

⁴² Por *exégesis* nos referimos al conjunto de técnicas científicas para la interpretación del texto bíblico, y por *hermenéutica*, al arte que, a partir de los resultados de la exégesis, incorpora además consideraciones filosóficas y existenciales para el surgimiento de la cabal comprensión del mensaje por parte del lector. Para interiorizarse sobre la ciencia de la hermenéutica de los textos bíblicos, puede recurrirse, por ejemplo, a S. CROATTO: *Hermenéutica bíblica*, Buenos Aires, 1984.

⁴³ Gn 2,7.

⁴⁴ Gn 3,8.

⁴⁵ Jos 10,12.

ñan elementos como la época de composición, el género literario, las tradiciones, los destinatarios, ya que resultan totalmente superfluos al no existir la tarea interpretativa. Simplemente, la Biblia es exacta en todos y cada uno de sus detalles, *pues* es Palabra de Dios.

Basada en una historia real de principios del siglo XX, la película *Heredarás el Viento* recrea el juicio a un joven profesor de biología por enseñar las doctrinas de Darwin en su escuela. En un diálogo entre el abogado defensor y el fiscal (un predicador fundamentalista invitado por el pastor del pueblo), el primero le demuestra al segundo las paradojas generadas por una posición fundamentalista a ultranza. El defensor muestra un fósil al predicador, afirmando que posee 10.000.000 de años de antigüedad, pero éste rechaza de plano esa posibilidad, ya que "según el cómputo de las edades de los patriarcas, el mundo ha sido creado en otoño del 4004 a. C. a las 9 de la mañana". Entonces el defensor contraataca, preguntándole si el primer día pudo haber durado más de 24 horas, al no haberse creado el sol hasta el cuarto día. Al responder el Reverendo afirmativamente, remata: "¿Podría también haber sido de 25 horas, 30 horas?... ¿De 1 mes, 1 año, 100 años, 10.000.000 de años?..." Éste es sólo un ejemplo de los callejones sin salida a los que conduce la interpretación literal de la Biblia.

La interpretación fundamentalista aplicada a los primeros capítulos del libro del Génesis provoca el gran malentendido tanto entre fieles cristianos como pseudocristianos. La siguiente es una objeción interpuesta por los *Testigos de Jehová* en un manual editado con dos millones de ejemplares en su primera edición inglesa: "Génesis 1,11-12 dice que la hierba y los árboles fueron hechos de modo que cada tipo de vida vegetal produjera 'según su género'. Los versículos 21, 24 y 25 añaden que Dios creó a cada tipo de criatura marina, criatura volante y animal de la Tierra 'según su género'. Lo que ahí dice no permite concebir

que un tipo básico de organismo vivo evolucionara o se transformara en otro [...] En cuanto al hombre [...] Génesis 2:7 añade: 'Procedió Jehová Dios a formar al hombre [no de alguna forma viviente que ya existiera, sino] del polvo del suelo y a soplar en sus narices el aliento de vida'. En esto no hay prueba alguna de evolución, sino, más bien, la descripción de una creación nueva".⁴⁶

Cabe aquí una advertencia: así como rechazamos la interpretación fundamentalista de la fe bíblica, habrá que evitar también caer en un *concordismo*, es decir, forzar interesadamente el sentido de los textos de las Sagradas Escrituras para encontrar en ellos "pruebas" para confirmar las teorías científicas en boga, o viceversa.

Tristes muestras de esto son dos libros. *Y la Biblia tenía razón* (1955) de W. Keller, quien pretende probar a toda costa la historicidad de una multitud de relatos bíblicos, relacionándolos caprichosamente con ciertos descubrimientos arqueológicos. Es más grave aún el caso de *Mundos en Colisión* (1950), donde I. Velikovsky elabora una delirante teoría cósmica para explicar la división del Mar Rojo y la detención del Sol por orden de Josué.

Sin llegar a estos extremos, hoy resulta claro que no es adecuado establecer correlaciones estrechas, por ejemplo, entre los siete días de la creación y la edad del universo, o entre el "Hágase la luz" y el *Big Bang*. En este sentido hubo una cierta evolución en la recepción magisterial de la nueva cosmología, desde el famoso discurso del Papa Pío XII ante la *Academia Pontifica de Ciencias* de 1951. El Santo Padre, impresionado por el descubrimiento del *Big Bang*, manifestó en aquella ocasión que éste

⁴⁶ WATCHTOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF NEW YORK: *Razonamiento a partir de las Escrituras*, New York, 1985, pág. 89.

demostraba que debía existir un Creador, tal como era expresado en el libro del Génesis. El Papa Juan Pablo II matizó luego estas afirmaciones, distanciándose de la visión un tanto concordista de su predecesor.⁴⁷ Puede admitirse, en cambio, una cierta evidencia indirecta de la presencia y la sabiduría del Dios Creador en ciertos descubrimientos científicos.⁴⁸

b) La posición del Magisterio sobre la hermenéutica de los textos bíblicos⁴⁹

Antiguamente, varios Padres de la Iglesia⁵⁰ sostenían la explicación fijista de la creación, pues fue durante siglos la única cosmovisión disponible. Cuando apareció el evolucionismo en el siglo XIX, éste fue tomado por varios pensadores ateos como una demostración científica de sus convicciones.⁵¹ Como ya mencionamos, profesar el evolucionismo equivalía, a los ojos de muchos creyentes desconcertados, a negar la creación divina del mundo y del hombre. Por esto fue rechazado por aquellos autores católicos que no supieron discernir lo esencial de lo contingente, tanto en su propia fe como en la teoría evolucionista. Desde el Magisterio se tomaron algunas medidas disciplinarias para impedir la difusión de estas opiniones, consideradas en aquel momento peligró-

⁴⁷ Cf. JUAN PABLO II: *Discurso a los participantes en la sesión plenaria de la Pontificia Academia de Ciencias*, del 3 de Octubre de 1981.

⁴⁸ CTI, *Communion and Steworship*, 2004, pág. 65 y ss.

⁴⁹ Para ahondar en el tema de la historia de la evolución de la exégesis en la Iglesia puede leerse el librito de André Paul: *La inspiración y el canon de las Escrituras*, Cuadernillo bíblico nro. 49, Navarra, 1980.

⁵⁰ San Agustín es una notable excepción; en varias de sus obras expone su teoría de las "razones seminales", las cuales Dios introdujo en el seno de la materia informe para que se desarrollasen según el plan por Él establecido.

⁵¹ Cf. Pensadores como E. Haeckel o K. Marx.

sas para la fe; pero jamás se las condenó formalmente. Pasada la tormenta de ese siglo, la Iglesia fue fijando gradualmente las bases para una correcta hermenéutica de las Sagradas Escrituras.

En 1893, León XIII, en su Encíclica *Providentissimus Deus* afirmó que no era intención de los escritores sagrados enseñar acerca de la “estructura interna de las cosas sensibles”; por eso, no existe incompatibilidad entre el quehacer teológico y el científico, “mientras ambos se mantengan dentro de su propio terreno”.⁵² En 1909, la Pontificia Comisión Bíblica respondió negativamente a la consulta sobre si la investigación científica debía ajustarse exactamente al relato del Génesis.⁵³ En 1943, Pío XII, al referirse en su Encíclica *Divino afflante Spiritu* al discernimiento del llamado “sentido literal” en las Sagradas Escrituras, afirmó que “hace falta absolutamente que el exegeta se remonte con la mente, como si dijéramos, a aquellos remotos siglos del Oriente para discernir y reconocer qué géneros literarios quisieron usar y de hecho usaron los autores de aquella edad remota. Para eso tiene que servirse de los recursos de la historia, la arqueología, la etnología y otras ciencias”.⁵⁴

En 1965, la Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II declaró que para descubrir la intención de los autores sagrados se debe, entre otras tareas, “atender a los ‘géneros literarios’, puesto que la verdad se propone y expresa ya de maneras diversas en los textos de diverso género histórico, profético, poético o en otras formas de hablar. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia, según la dicción de su tiem-

⁵² LEÓN XIII : *Providentissimus Deus*, n.º 42.

⁵³ Pontificia Comisión Bíblica, *Sobre la historicidad de los tres primeros capítulos del Génesis* (30 de junio de 1909).

⁵⁴ PÍO XII: *Divino afflante Spiritu*, n.º 20.

po y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época”.⁵⁵

Las Sagradas Escrituras emplean, por cierto, una gran variedad de géneros literarios a lo largo de sus diversos libros: el mito, la leyenda, la narración histórica, los códigos legales, la genealogía, la apocalíptica, la poesía litúrgica, la literatura sapiencial, el salmo, el Evangelio, las epístolas, etc. El *mito*, género de particular importancia para el tema que nos ocupa, es “una narración simbólica que pretende explicar una condición fundamental, cósmica o humana, remontándose a sus supuestos orígenes en un tiempo y espacio primordiales, de ordinario de carácter religioso”.⁵⁶ Este remitirse a los tiempos *fundacionales*, *antes de que comenzara la historia*, es un intento de establecer los orígenes de realidades esenciales del mundo humano. No debe pues confundirse con una fábula ni tachárselo de relato infantil; por el contrario, para referirse a ciertas verdades no basta el lenguaje científico ni la crónica histórica, que por su propia naturaleza deben limitarse a la descripción e interpretación de lo fenoménico. Así como la poesía, el mito es capaz de llegar hasta el núcleo último de las causas de realidades como el sentido de la existencia, el origen del mal o el acontecimiento del amor. Ya hablaremos más adelante sobre los mitos en los pueblos del antiguo Oriente Medio.

Otros géneros emparentados con el relato mítico son la *leyenda*, que es un relato memorial que narra las hazañas de un héroe del pasado;⁵⁷ y la *alegoría*, muy empleada como recurso de interpretación por la antigua Escuela teológica de Alejandría. A

⁵⁵ DV 12. El “hagiógrafo” es el redactor sagrado.

⁵⁶ Cf. G. FLOR SERRANO y L. ALONSO SCHÖEKEL: *Diccionario Terminológico de la ciencia bíblica*, término “mito”.

⁵⁷ Cf. antiquísima *Epopéya de Gilgamesh* en la literatura sumeria, originada hacia el siglo XXV a. C. También las leyendas bíblicas de David y Goliat (1S 17,23 y ss.); de Sansón y Dalila (Jc 16,4 y ss.); etc.

diferencia del mito, cuyos distintos símbolos admiten interpretaciones de múltiples sentidos, la alegoría recurre siempre a personajes y gestos con significados *unívocos*. Entre una multitud de ejemplos posibles, Platón (†347 a. C.) nos proporciona una alegoría en el así llamado “mito de la caverna”.⁵⁸ En el AT podemos citar la alegoría de Abimélec y los árboles⁵⁹ y, según algunos exégetas, el entero libro de *El Cantar de los Cantares*.⁶⁰ En el NT hallamos, entre otras, las alegorías joánicas del *Buen Pastor*⁶¹ y la de *La vid y los sarmientos*.⁶²

En vista de todas estas mediaciones literarias e históricas a través de las cuales Dios ha hablado a su pueblo, el documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) destaca el hecho de que el hombre es también *verdadero autor* de las Sagradas Escrituras: “Pensamiento y palabra son al mismo tiempo de Dios y del hombre, de modo que todo en la Biblia viene a la vez de Dios y del autor inspirado”.⁶³

Por último, estas enseñanzas magisteriales se completan con el llamado *sensus plenior* (sentido pleno) de las Escrituras. Luego de aplicar los métodos exegéticos, la lectura *eclesial*, bajo la inspiración del Espíritu Santo, hace emerger un significado que, aunque igualmente revelado por Dios, va sin embargo *más allá de la intención explícita* del hagiógrafo.⁶⁴ Ya el mismo NT releyó pasajes del AT aplicando el *sensus plenior*; por ejemplo, en el

⁵⁸ Platón, La República, VII, 514a y sig.

⁵⁹ Jc 9,8 y ss.

⁶⁰ Cf. la interpretación en la introducción a este libro en *La Biblia de Jerusalén*.

⁶¹ Jn 10,14 y ss.

⁶² Jn 15,1 y ss.

⁶³ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), III, D.2.

⁶⁴ Cf. Art “sensus plenior” en G. FLOR SERRANO y L. ALONSO SCHÖEKEL, ob. cit.

pasaje del anuncio del Ángel a María⁶⁵ se aplica a la profecía del Emanuel⁶⁶ la plenitud de sentido.⁶⁷

c) El contenido esencial del relato bíblico

Juan Pablo II, en la audiencia general del 29/1/86, refiriéndose a los relatos de la creación en el libro del Génesis, admitió explícitamente que “las investigaciones sobre el origen y desarrollo de cada una de las especies ‘in natura’ no encuentra en esta descripción norma alguna ‘vinculante’, ni aportaciones positivas de interés sustancial. Más aún, no contrasta con la verdad acerca de la creación del mundo visible (tal como se presenta en el libro del Génesis), en línea de principio, la teoría de la evolución natural, siempre que se la entienda de modo que no excluya la causalidad divina”.

Hoy está claro que los hagiógrafos no quisieron nunca narrar una cronología aséptica de hechos históricos o describir científicamente alguna ley cósmica. Los relatos de los primeros capítulos del libro del Génesis recurren al género mítico, rico en símbolos e imágenes poéticas, para mostrar la creación del universo y del hombre. Pero esto no implica un interés especial en develar el *cómo* de tal creación.

La intención fundamental es proclamar a los israelitas que Dios, ese Dios que los liberó de la esclavitud de Egipto haciéndolos su Pueblo elegido, es el Señor de todo, pues todo ha salido de sus manos; al hombre le otorga un don único, diferenciándolo del resto de las creaturas, y lo invita a prolongar su obra creadora. En resumen, el hombre, aunque es una creatura más, tiene una chispa divina que lo ubica en la cúspide del mundo, como su pastor.

⁶⁵ Mt 1,23.

⁶⁶ Is 7,14.

⁶⁷ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, ob. cit., II, B.3.

Por su inteligencia y su posibilidad de autodeterminación, es, además, el único ser capaz de entablar un diálogo con su Creador.⁶⁸ Esta Revelación comporta una novedad, ante una noción cíclica de la vida de los pueblos vecinos al del Israel, en la que el hombre sólo era espectador de la eterna repetición de lo mismo, a través de los ciclos de los días, las estaciones, las inundaciones y las fases de la luna.⁶⁹

d. Desde la psicología: ¿Es Dios una obsesión neurótica universal?

1) Freud y su concepto de Dios como "ilusión infantiloides"

El neurólogo austríaco Sigmund Freud (†1939) es mundialmente reconocido como el descubridor del sustrato de lo inconsciente en la psiquis humana y el fundador de la técnica del psicoanálisis. Afirmaba Freud que el ser humano es una realidad pulsional, expresión de sus básicos instintos de *eros* (amor) y *tánatos* (muerte).⁷⁰ La imposición social de la renuncia a estos impulsos, transforma a éstos en deseos insatisfechos, y así el hombre, frustrado, tenderá a fugarse de la realidad en busca de soluciones sustitutivas con que poder sublimarlos. Es aquí donde la religión juega su papel fundamental.⁷¹

⁶⁸ Cf. Gn 3,9 y ss.

⁶⁹ Cf. un análisis detallado de los dos primeros capítulos del Génesis en los incisos "La creación del universo en los primeros relatos del libro del Génesis" (III,1,a) y "La creación del hombre en los primeros capítulos del Génesis" (III,1,d,2).

⁷⁰ Cf. S. FREUD: *El malestar de la cultura* en *Obras Completas*, tomo XXI, Buenos Aires, Ed. Amorrortu, 1986, pág. 115.

⁷¹ Cf. *Ibíd.*, págs. 94, 123 y ss.

En su obra *Tótem y Tabú* (1913), Freud pretendió establecer los orígenes socio-históricos de la religión, releyendo el episodio del pecado original. En los orígenes de la civilización humana, la comunidad se rebeló contra su regente, lo asesinó y substituyó por un tótem. Pero surgió una "nostalgia del Padre" con el consiguiente sentimiento de culpabilidad, que el ser humano ha intentado en vano expiar hasta hoy mediante la práctica religiosa.

Los escritos de Freud sobre la religión que mayor repercusión han tenido son *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar de la cultura* (1930), en los que pretendió explicar la actitud religiosa mediante ciertos mecanismos psicopatológicos. Sus pacientes con comportamiento neurótico-obsesivo se caracterizaban por la repetición rigurosa y secuencial de ciertos actos desprovistos de sentido, pero cuya omisión les acarrea culpa y temor. Así, Freud creyó ver en la religión la manifestación analógica de una "neurosis obsesiva universal".⁷² Percibió la liturgia cristiana como la mejor encarnación de esta neurosis; en ella el celebrante repite, escrupulosamente, unos gestos aparentemente ilógicos, pero que estima de decisiva importancia. Freud concluía que la religión no es más que el intento de satisfacción de deseos inmaduros.⁷³ Dios es fruto de una mentalidad neurótica, una simple ilusión infantiloides, pues retrasa la maduración del ser humano.⁷⁴

2) La idea de Dios y la psiquis humana

Sometidas las actitudes del creyente a una hermenéutica atea, podrán ciertamente establecerse ciertas analogías formales

⁷² S. FREUD: "El porvenir de una ilusión", en *ob. cit.*, pág. 43.

⁷³ Cf. S. FREUD: art. "Los actos obsesivos y los ritos religiosos" (1907).

⁷⁴ S. FREUD: "El porvenir de una ilusión", en *ob. cit.*, págs. 17 y ss.; 30 y ss.

con algunas manifestaciones psicopáticas. Sucede que, excluida *la certeza fundamental de un Dios actuante* en la historia y en el hombre, será casi inevitable considerar al hombre de fe como un alienado, y a Dios como un subproducto de su psiquis enferma. Puesto que Freud parte de su convicción de la inexistencia de Dios, éste no puede ser sino una "ilusión infantiloides", un espejismo *de* la mente alienada.

Reparemos en esta conclusión, que muchos pensadores ateos podrían suscribir: "Dios es un fenómeno *de* la mente". En el empleo de la preposición "de" verificamos lo que los filósofos llaman una "petición de principio" (es decir, una toma de postura sin una previa fundamentación). Es evidente que el creyente necesita representar de algún modo a Dios *en* su mente, como un momento dialéctico en su proceso de relación con Él; sin embargo, este hecho no autoriza una extrapolación que cambie este "en" por el "de" antecitado, dictaminando no ya una *presencia* sino una *pertenencia* de Dios a la psiquis humana.

Los estudios de la "fenomenología de la religión", iniciados hacia principios del siglo XX, han establecido la especificidad del hecho religioso, con manifestaciones propias e irreductibles a otras ciencias.⁷⁵ Por otra parte, las investigaciones psicológicas de Carl Jung (†1961) y Erich Fromm (†1980), entre tantos otros, revalorizaron el papel de la religión y su relación con el inconsciente. Víctor Frankl (†1997), también psicoterapeuta austríaco, constituye tal vez el ejemplo más relevante. Frankl desarrolló la *logoterapia*, una terapia donde se busca el encuentro del paciente con su propio sentido existencial. Lejos de ver en la religión un escape neurótico, Frankl sostenía que en el descubrimiento del paciente de su propia interioridad acontecía un hallazgo de,

⁷⁵ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1982.

su sentido último y una consiguiente liberación de sus neurosis.⁷⁶

e. Desde la sociología: ¿Es Dios un concepto de una etapa primitiva de la humanidad?

1) *El relativismo cultural*

El pensador francés Auguste Comte (†1857), al cual ya hemos aludido brevemente, fundó la corriente filosófica del positivismo y sentó las bases de la sociología moderna. En su *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844), postuló una "ley de los tres estadios" que grafica la evolución intelectual de la humanidad: la *religión* fue el *primer estadio* en el desarrollo de la humanidad, en la que el hombre buscó de modo ficticio la verdad absoluta en Dios, asignándole la explicación de los fenómenos naturales. Le sucedió la *etapa metafísica*, donde se buscó la verdad absoluta en la razón; las diversas manifestaciones físicas del entorno eran ahora atribuidas a fuerzas abstractas. Comte anunciaba el advenimiento de la *etapa positiva o científica*, donde por fin el hombre renunciaba a encontrar una verdad absoluta, aun una explicación acerca del funcionamiento del mundo, y se atenía a las cosas tal como se manifiestan, sin intentar valoración alguna. El único conocimiento válido sería, pues, el *empírico*.

En su monumental *Curso de filosofía positiva*, escrito en seis volúmenes entre los años 1830 y 1842, Comte expuso los principios programáticos de su cosmovisión y proclamó que su época representaba el triunfo del naciente "espíritu positivo", que

⁷⁶ Cf. V. FRANKL, *El hombre en busca del sentido*, Barcelona, Herder, 1991; *La presencia ignorada de Dios*, Barcelona, Herder, 1994.

recurría a una explicación verdaderamente racional de los hechos. La nueva ciencia proporcionaría los fundamentos de una sociedad también nueva, y la proyectaría a un brillante porvenir.

En esta misma línea, otros sociólogos postularon luego que un valor expresado por una cultura dada es *inmanente* a ésta, y que resulta acientífico trasladarlo a otro lugar o época. Por eso, debe renunciarse a todo intento *valorativo* fuera del propio sistema de referencia. Las verdades ético-religiosas del cristianismo estarían así asociadas exclusivamente a los moldes culturales de la Cristiandad medieval y resultarían enteramente extemporáneas aplicadas al mundo actual.

Así, por ejemplo, W. Dilthey (†1911), filósofo alemán de la historia, pretendía establecer una ciencia "subjetiva" que abarcara el derecho, la religión y el arte, y que, prescindiendo de la metafísica, se fundara en la historia, en su diversidad de experiencias socio-culturales.⁷⁷ Ahora bien, Dilthey entendía la historia como un flujo incesante de sucesos singulares, incapaces de revelar normatividad ni conocimiento universal algunos. No existe una verdad permanente, sino una emergencia de postulados, válidos sólo para determinada situación histórica. Por su parte, recogiendo la línea del Círculo de Viena, K. Popper recusó, en nombre de la democracia, la teoría política de filósofos como Platón, Hegel y Marx, e instó a renunciar a la búsqueda del sentido de la historia, y a reunir esfuerzos para lograr el bienestar concreto de la sociedad.⁷⁸

⁷⁷ Cf. W. DILTHEY, *La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Ed Losada, 2004.

⁷⁸ Cf. K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, México, El Planeta, 1992.

2) Religión y sociología

Es frecuente considerar estos discursos como pertenecientes a las ciencias sociales. Sin embargo, su punto de partida es el historicismo filosófico⁷⁹ que, como vimos, considera el concepto de verdad como *funcional* para una determinada época, relativizando así valores que fundamentan la dignidad humana. Al asumir las premisas del historicismo, se traiciona el recto ejercicio de toda ciencia positiva, a saber, la necesidad de partir del dato medible y verificable (premisa que Comte consideraba por demás fundamental para el propio positivismo).

De modo similar al caso anterior, se parte aquí de una visión filosófica que excluye un nivel trascendente a las fuerzas intrahistóricas, y se postula entonces el surgimiento de la religión como *un fatal emergente* de ciertas condiciones culturales primitivas. Mas cuando se pretende indagar sobre los *orígenes* sociales de la religión, para luego considerarla como una etapa superada de la humanidad, se parte una vez más de una petición no científica de principio: se asume que la religión es una *manifestación derivada* de ciertos procesos sociales, rechazando a priori su *especificidad*.

Nos hemos propuesto, en esta primera parte, trazar un panorama de los diferentes factores que contribuyen a nuestra concepción del mundo y de Dios, a modo de prolegómeno a la exposición de la fe de la Iglesia. Tal como hemos visto, estas visiones no resultan neutras en nuestra opción de fe, sino que, por el contrario, la condicionan grandemente. Habiendo intentado esta ineludible purificación de nuestras miradas, es hora de abordar el mensaje mismo de la Revelación.

⁷⁹ Cf. J. B. VICCO (†1679), y el ya aludido W. DILTHEY.

BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL PARA LA 1ª PARTE

- ARNAUDO, F.: *Creación y Evolución*, Buenos Aires, EDUCA, 1999.
- ARTIGAS, M.: *Las fronteras de evolucionismo*, Madrid, Ed. Palabra, 1985.
- BOLLINI, C.: "Modelos cosmológicos y fe en la Creación", en II Encuentro Nacional de Docentes Univ. Católicos, Edición electrónica, Buenos Aires, Univ. Lomas de Zamora, 2001.
- DE LUBAC, H.: *El drama del humanismo ateo*, Madrid, Ed. Encuentro, 1990.
- GUARDINI, R.: *Mundo y persona*, Madrid, Ed. Encuentro, 2000.
- JUAN PABLO II: Encíclica *Fides et Ratio*, Buenos Aires, Ed. Paulinas, 1998.
- KÜNG, H.: *¿Existe Dios?*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1979.
- LEOCATA, F.: *Del iluminismo a nuestros días*, Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1979.
- LEONARD, A.: *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Madrid, Ed. Encuentro, 1985.
- PAUL, A.: *La inspiración y el canon de las Escrituras*, Cuadernillo bíblico n.º 49, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1980.
- SANGUINETI, J. J.: *El origen del universo*, Buenos Aires, EDUCA, 1994.
- TRESMONTANT, C.: *Ciencias del universo y problemas metafísicos*, Barcelona, Ed Herder, 1978.
- TRESMONTANT, C.: *Los problemas del ateísmo*, Barcelona, Ed Herder, 1974.

II. LA REVELACIÓN DIVINA Y LA RESPUESTA DEL HOMBRE

La fe cristiana no es una doctrina *filosófica*, una reflexión sistemática *a partir de la sola razón* que intente pensar los grandes temas que nos salgan al paso. Lo primero para el creyente es la convicción de que Dios mismo *ha actuado decisivamente en la historia en Jesucristo, y aún hoy sigue haciéndolo*.

Es oportuno aclarar qué es la *teología*. El término significa en griego "tratado sobre Dios", y es la ciencia que estudia a Dios *a la luz de Su propia Revelación*, plasmada en las Sagradas Escrituras, y prolongada en la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. Debe distinguirse de la *filosofía*, que también puede, entre otros temas, meditar sobre Dios ("teología *natural*"). Pero mientras ésta se ejercita *exclusivamente* en el ámbito de la razón humana, aquélla comienza su reflexión partiendo de la aceptación de la Revelación divina. En el argumento de la autoridad de Dios, encuentra la razón un fundamento incomparablemente más sólido que cualquier esbozo que pueda construir únicamente desde sí misma. Al reconocer, desde la fe, a Dios *revelante* como el objeto de la teología, esta disciplina posee una certeza mayor que el resto de las ciencias humanas, que se apoyan, como queda dicho, sólo en la inteligencia y por ende son falibles.

La confianza en la intervención divina en la historia otorga un sentido decisivo a nuestra vida, pues nos abre a la compren-