

## EL PROBLEMA DE DIOS EN LA ACTUALIDAD \*

### 1. ACTUALIDAD DEL PROBLEMA

El problema de Dios ha preocupado siempre al hombre<sup>1</sup>. Pero en la época actual ha adquirido caracteres muy agudos: por una parte, vivimos en un clima de creciente incredulidad: naciones enteras se proclaman oficialmente ateas, hecho totalmente nuevo en la historia; por otra, nuestro modo mismo de pensar parecería insensibilizarnos para su comprensión. En efecto, este problema, como toda cuestión crucial, carece de esa simplicidad a la que nos ha habituado el método matemático, propio de la civilización técnica en la que nos movemos.

Un problema *matemático* no admite sino un planteamiento válido y una solución correcta. La dificultad está en encontrar ese planteamiento: una vez hallado, se trata de despejar sistemáticamente "incógnitas", hasta llegar, en forma mecánica, a la conclusión buscada. Y esa conclusión, cuando se aplica al campo de la realidad física, permite una verificación empírica. En cambio el problema de Dios admite una gama inmensa de planteamientos: tantos caminos hay en el corazón del hombre. No todos esos caminos son universalmente válidos, pero no por ello carecen de consistencia: es un hecho

---

\* Conocí al Dr. Casares en 1940, en los antiguos Cursos de Cultura Católica que él dirigía y donde enseñaban Derisi, Sepich, Moledo, Schlesinger (en el hall de entrada había una admonición que me impresionó: "Initium sapientiae timor Domini"). No era fácil, para los más jóvenes, acercarse a una personalidad como la del Director; el Prof. Dondo, con gran delicadeza, se encargaba de que no le hiciésemos perder su tiempo. Pero el mismo Dondo nos procuró un día una entrevista ("sólo para saludarlo"); en ella surgió, espontáneamente, el tema de Dios. Muchos años después, siendo yo profesor en la Facultad de Filosofía de la U. C. A., tuve oportunidad de tratarlo; formábamos parte (con Mons. Derisi, Mons. Blanco y el Dr. Raffo Magnasco) de una comisión para la revisión de los planes de estudio de Filosofía y Teología en las distintas Facultades. Por supuesto, no me recordaba; curiosamente, volvió a nuestra conversación el tema de Dios. Me ha parecido que el mejor homenaje que podía ofrecerle sería el retomar lo que había sido objeto de un diálogo de juventud, reiterado tantos años después.

<sup>1</sup> Para el hombre fósil, cf. F. M. BERGOUNIOUX, *Religiones prehistóricas*, Casal i Val, Andorra, 1960, págs. 11-54 y H. KUHN, *El despertar de la humanidad*, Fabril Editora, Buenos Aires, 1961. Para el hombre primitivo, cf. W. KOPPERS, *El hombre más antiguo y su religión*, en *Cristo y las religiones de la tierra*, B. A. C., Madrid, 1960, t. I, págs. 113-162; D. WOLFEL, *Las religiones de la Europa preindoeuropea*, ib., págs. 165-583 y P. SCHEBESTA, *La religión de los primitivos*, ib., págs. 586-629.

que algunos, objetivamente débiles, puede ser decisivos para determinadas personas. Y la solución, aunque sea una sola la exacta, puede formularse de maneras distintas<sup>2</sup>.

Además, Dios es *inverificable*: nos lo asegura la misma revelación cristiana. "A Dios nadie lo ha visto" dice *San Juan*<sup>3</sup>; "Dios habita en una luz inaccesible", corrobora *San Pablo*<sup>4</sup>. Pero desde niños nos han acostumbrado, por obra de una mentalidad científicista, a aceptar como válidas sólo aquellas afirmaciones de realidades de las que se puede tener experiencia directa o indirecta y a rechazar lo que carece de verificación positiva. Tal es el método de las ciencias experimentales: una ley es válida cuando tiene comprobación empírica<sup>5</sup>. Aun las más abstrusas ecuaciones de la física nuclear pueden, de algún modo, verificarse experimentalmente<sup>6</sup>. En el caso de Dios esto es imposible. Hay, sin duda, una experiencia de Dios, la de los místicos, pero es puramente interior y carece, para una mentalidad científica, de la objetividad necesaria<sup>7</sup>.

Por fin, en una cuestión de tipo matemático o científico no está inmediatamente implicada nuestra *existencia*. En cambio la solución al problema de Dios exige, necesariamente, una actitud vital. "Si Dios no existe —dice un personaje de *Dostoiewstky*— todo me está permitido"<sup>8</sup>; y se suicida, para afirmar su total dominio sobre su propio ser. No es lo mismo el vivir de quien admite

<sup>2</sup> Las llamadas "*demonstraciones matemáticas*" de la existencia de Dios (cf. J. IVANICKI, *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, París, 1933; del mismo autor, *Morin et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu*, París, 1936) lo son solamente por su método (definiciones, axiomas, teoremas) pero no por su objeto, ya que no incursionan en el orden cuantitativo; la misma noción de "infinito", utilizada por MORIN como base de su argumentación, no pertenece sólo a este orden y ya había sido empleada por DESCARTES en una prueba metafísica (cf. *Meditaciones de Prima Philosophia*, Vrin, París, 1949, pág. 46; *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Buenos Aires, pág. 71).

<sup>3</sup> *Evangelios*, Juan, 1,18, *Biblia comentada*, B. A. C., Madrid, 1964, t. V, pág. 954.

<sup>4</sup> *Cartas*, Ia. a Timoteo, 6,16, *Biblia comentada*, B. A. C., Madrid, 1965, pág. 695.

<sup>5</sup> Cf. F. SELVAGGI, *Orientaciones actuales de la Física*, Troquel, Buenos Aires, 1962; del mismo autor, *Filosofía delle scienze*, Civiltà Cattolica, Roma, 1953, págs. 223-225. El sentido de la "verificación" ha sido uno de los puntos más debatidos del neopositivismo. En lo que atañe a nuestro tema, la inverificabilidad empírica de la realidad divina lleva a consecuencias decisivas: "Decir que Dios existe es pronunciar una frase metafísica, que no puede ser verdadera ni falsa. Y según el mismo criterio, ninguna sentencia que tenga por objeto describir la naturaleza de un Dios trascendente puede tener significación literal alguna": A. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*, Eudeba, Buenos Aires, 1971, pág. 142 (cf. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, 4.003, Alianza Editorial, Madrid, 1973, pág. 71).

<sup>6</sup> Cf. J. THIBAUT, *Vie et transmutations des atomes*, Albin Michel, París, 1947, pág. 7.

<sup>7</sup> H. BERGSON ha analizado la experiencia mística, concluyendo que su forma acabada sólo se da en el cristianismo. Ahora bien, los grandes místicos cristianos han demostrado un admirable equilibrio y sentido de la realidad, han tenido una notable fecundidad en su acción y han coincidido totalmente en sus experiencias: todo esto sería inexplicable si no existiese Dios (cf. *Les deux sources*, Alcan, París, 1932, págs. 243-274; *Las dos fuentes*, Sudamericana, Buenos Aires, 1946, págs. 292-322). Estas reflexiones llevaron al gran filósofo francés a los umbrales del catolicismo (cf. J. CHEVALIER, *Bergson*, Plon, París, 1947, págs. XV-XVII) y constituyen un argumento de *orden moral* muy valioso, aun cuando presupone un conocimiento de Dios adquirido ya por vía de la fe, ya por un razonamiento filosófico.

<sup>8</sup> F. DOSTOIEWSTKY, *Los posesos*, "Obras completas", Aguilar, Madrid, 1946, t. II, págs. 109 y ss.

una realidad última, de la que todo depende, del de quien la rechaza. Y aun afirmando sinceramente la realidad de Dios, la fisonomía total y el sentido de la vida varían fundamentalmente según el modo de esa afirmación. Y aquí aparece un rasgo característico de nuestro tiempo: la palabra "Dios" no tiene sentido *unívoco*.

En otras épocas, cuando un hombre hablaba de Dios, sea para afirmarlo, sea para negarlo, sabían todos a qué se refería con ese término. Ahora es preciso indagar previamente qué se entiende por ese vocablo. Ya entre los que creen, ya entre los incrédulos, hay tal variedad de concepciones que se impone un esclarecimiento previo. Para los que estamos habituados a un concepto de Dios elaborado por una teología y una filosofía cristiana, esta diversidad puede resultar sorprendente, pero tiene importancia decisiva para el tratamiento del tema, aun a nivel de la conversación común (y mucho más si se encara desde el punto de vista pastoral).

Pese a todas estas dificultades que complican el problema, el tema de Dios está presente, y de un modo muy agudo, en la mentalidad contemporánea. Aun esto puede resultar paradójico: una época descreída se preocupa de Dios. Baste citar, por ejemplo, el éxito de las películas de *Bergman*, cuyo fondo constante es una búsqueda exasperada de la presencia de Dios. Y lo que exaspera a Bergman es la trascendencia divina, su aparente "inmoralidad" o indiferencia por el acaecer humano. Podríamos agregar a esto el interés que provocan, inusitadamente, los temas religiosos: diarios y revistas dedican a estos temas una atención desconocida hasta no hace mucho tiempo. En una mesa redonda televisada en Buenos Aires, cuando nos visitara el doctor *Barnard*, un periodista creyó necesario interrogarlo sobre el tema de Dios.

## 2. MOTIVACION DEL PROBLEMA

La universalidad y la permanencia del tema de Dios ha planteado el problema de su *motivación*. Sociólogos y psicólogos de inspiración positivista han tratado de hallar una explicación a un hecho que, dentro de su mentalidad, resulta oscuro. Supuesto que no hay más realidad que la experimentable, es extraño que en todos los tiempos y en todos los pueblos aparezca como una constante inevitable la admisión de un Ser supremo de quien todo depende. A. Comte sostuvo que la idea de Dios corresponde al estadio teológico de la humanidad, en el que los fenómenos se atribuían a la acción divina, pasando del fetichismo primitivo al politeísmo y de éste al monoteísmo; este estadio fue luego superado por el metafísico, en el que los fenómenos se explican por entidades abstractas, causas, esencias, naturalezas; por fin se llegó al estadio positivo, en el que los fenómenos se explican por sus antecedentes fenoménicos<sup>9</sup>.

Esta curiosa pseudohistoria ubica linealmente tres ámbitos distintos que no se excluyen ni se "superan", sino que encaran la realidad desde tres enfo-

<sup>9</sup> A. COMTE, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Aguilar, Buenos Aires, 1961, págs. 41-63.

que diferentes que no monopolizan el saber. Basta un somero conocimiento de la historia para comprobar que desde la antigüedad hasta el presente coexisten la consideración teológica con la metafísica y la científico-positiva como tres esferas explicativas de lo real. Más aún, no es infrecuente que una misma persona investigue en los tres campos a la vez y que sea eminente en esta labor: bastaría citar, como ejemplo, los casos de Aristóteles en la antigüedad, de San Alberto Magno en la edad media o de Leibniz en la moderna.

Para los *sociólogos* positivistas, la noción de Dios derivaría de creencias primitivas de los pueblos prehistóricos: así para *E. Tylor* provendría de la suposición de que los hombres poseen un espíritu, doble sutil del cuerpo, más tarde divinizado; para *H. Spencer* se originaría en el culto a los antepasados, convertidos después en divinidades; para *E. Marret*, en la creencia en una fuerza cósmica impersonal; para *S. Reinach* la idea de Dios sería la evolución de la de "tabú"; para *E. Durkheim* derivaría del totemismo<sup>10</sup>. Para los *psicólogos*, como *W. Wundt*, el origen de la noción de Dios estaría en el animismo primitivo que imagina que todo viviente posee un alma<sup>11</sup>; para *S. Freud* sería endiosamiento de la imagen paterna, compensación de un parricidio cometido por el clan primitivo al rebelarse los varones contra los privilegios sexuales del patriarca<sup>12</sup>.

Todas estas explicaciones, amén de adolecer del defecto lógico de suponer lo que se quiere demostrar (la no existencia de Dios), se apoyan en suposiciones basadas en interpretaciones de datos etnológicos endebles, a los que la crítica posterior ha dado otras explicaciones. Pero, sin entrar en detalles de cada caso, hay un rasgo común en estos autores: confunden la causa de la noción de Dios con la circunstancia que llevó a su formulación. La causa de la noción de Dios es la necesidad de explicar la realidad entera del universo,

<sup>10</sup> E. TYLOR, *Primitive Cultur*, London, 1871; H. SPENCER, *Principles of Sociology*, London, 1900; R. MARRET, *The Treshold of Religion*, London, 1909; E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*; S. REINACH, *Orphaeus*, Paris, 1909; c) H. PINARD DE LA BOULAYE, *Estudio comparado de las religiones*, Lora, Barcelona, 1964, t. I, págs. 348-425.

<sup>11</sup> Cf. G. ZUNINI, *Homo religiosus*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, pág. 19; G. CASTIGLIONI, *Wundt*, La Scuola, Brescia, 1945, págs. 124-138. Es también interesante el estudio de W. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, Gifford Lectures, New York, 1902; tras estudiar las variaciones de la experiencia religiosa desde el punto de vista psicológico, admite a Dios, aunque, de acuerdo a su pragmatismo, sólo "porque la utilidad del Absoluto está demostrada por todo el curso de la historia religiosa de los hombres", *Pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1961, pág. 223.

<sup>12</sup> S. FREUD, *Totem y tabú*, "Obras completas", Editorial Nueva, Madrid, 1942, t. II, ap. VI. La idea del parricidio original ya había sido propuesta por ATKINSON y su interpretación sexual por ROBERTSON SMITH; el mismo FREUD "reconoce que la documentación histórica en que se apoya ha sido muy discutida y hasta se la ha rebatido", G. ZUNINI, *o.c.*, pág. 9. A pesar de ello, "lo sorprendente es que presenta estas ideas en nombre de la ciencia antes de emprender una investigación amplia o rigurosa de los problemas implicados; luego, después de formularlas, las aceptó como probadas". J. BAUMBERGER, *¿Es la religión una ilusión?*, Concilium, 16 (1966), pág. 257. Fiel a su positivismo ateo, "la religión es una ilusión que debe ser desplazada por la ciencia", P. RICOEUR, *El ateísmo freudiano*, *ib.*, pág. 241. Es notable que P. DEMPSEY, en *Freud, psicoanálisis y catolicismo*, Herder, Barcelona, 1962, págs. 52-57, analizando cartas del creador del psicoanálisis, muestre cómo lo angustiaban sueños suyos que no lograba explicar, en los que aparecían con cierta frecuencia la ciudad de Roma y la figura del Papa, acompañados de sentimientos de añoranza y nostalgia.

determinando su origen; es distinta de la *ocasión*, de tipo psicológico-cultural, que determinó el modo de formularla.

En una perspectiva realista, la universalidad y persistencia del tema de Dios se explican por la necesidad que tiene el hombre del Ser absoluto. Su mente y su corazón lo buscan, sépalo o no el hombre mismo. Por una parte, la *inteligencia* necesita de Dios para la comprensión de su propio ser y para la comprensión del ser del mundo. En nuestros días, toda la obra de *J. P. Sartre* y, en un todo distinto, la de *A. Camus*, hacen ver con lucidez que sin Dios todo es absurdo. Por supuesto, esto ya lo habían dicho reiteradamente los teólogos: es una frase que a menudo repetía el *P. Garrigou-Lagrange*<sup>13</sup>; pero el hecho de que ellos la hayan escrito y aún que hayan centrado su obra en ella es un índice muy sugestivo, ya que ambos literatos son ateos y de los más leídos en nuestro tiempo.

Algo similar plantea el personaje de *E. Sabato* en "Héroes y tumbas" que nunca había pensado en Dios, pero que un día, al ver su vida vacía de amor, reflexiona: "Si el universo tiene alguna razón de ser, si la vida humana tiene algún sentido, si, en fin, Dios existiese..."<sup>14</sup>. Dios aparece como la necesaria razón de ser de todas las cosas, como lo único que da sentido al universo y a la vida humana. Y esto lo presiente, al menos alguna vez en su vida, todo hombre. Es un mérito indudable del existencialismo actual el haber tenido la valentía de afrontar el problema del sentido último de las cosas (y de valorar ciertas realidades temibles, como la angustia, la finitud, la muerte) y sobre todo de decir sin ambages cuál es la conclusión lógica de la negación de Dios: el *absurdo*.

Si, por una parte, la inteligencia necesita de Dios, por otra el *corazón humano* lo ansía como una meta. Conocida es la frase de *San Agustín* sobre la eterna inquietud del corazón hasta que llegue a reposar en Dios<sup>15</sup>. *Rudolf Otto*, el pensador neokantiano, en su célebre estudio sobre *Lo santo*, realiza un análisis fenomenológico del hecho religioso. Lo divino aparece como lo "numinoso", que produce en el hombre un sentimiento ambivalente: de pavor, que lo aterra y detiene por la inmensidad de su majestad y de irresistible atracción, que lo atrae y subyuga por su bondad y santidad. Este sentimiento, que pertenece al fondo irracional de nuestro ser, se conceptualiza en forma racional en un concepto de Dios como explicación de la realidad. Cuando prevalece el elemento irracional, la actitud religiosa tiende a pervertirse en un fanatismo; cuando prima el factor racional, a resolverse en un mero racionalismo. Sólo en el cristianismo, concluye Otto, ambos aspectos se combinan equilibradamente<sup>16</sup>.

Aun cuando esta teoría adolece de un influjo kantiano desvalorizante del poder intelectual, en su descripción del fenómeno religioso tiene el mérito de

<sup>13</sup> "Dieu ou l'absurdité radical", R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, Beauchesne, París, 1909, pág. 750.

<sup>14</sup> E. SABATO, *Sobre héroes y tumbas*, El Ateneo, Buenos Aires, 1965, pág. 461.

<sup>15</sup> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1; "Obras", B.A.C., Madrid, 1968, pág. 74. Cf. SIEGMUND, *Dios*, Tabor, Pamplona, 1969, págs. 55-107.

<sup>16</sup> R. OTTO, *Lo santo*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.

haber subrayado la importancia del factor afectivo y emocional y de su necesaria combinación con el racional. Es un hecho que aún hoy, en una era en que tantos factores tienden a desdibujar la noción de Dios, el hombre de la calle considera a Dios como razón última de las cosas; pero ante todo como la meta que ansía el corazón. En él se aquietan los afanes de nuestras tendencias, en incesante búsqueda de felicidad. *Santo Tomás* decía que todo tiende a Dios<sup>17</sup>; en la unidad de la persona humana esta tendencia se revela no sólo en el conocimiento implícito de Dios que el Santo Doctor ubica en la raíz de todo acto cognoscitivo, sino en el anhelo del bien total, que sólo en Dios halla su meta.

### 3. ALGUNOS EJEMPLOS

En épocas de creciente y extendida incredulidad, como la nuestra, el problema de Dios sigue siempre en la primera plana, o al menos como trasfondo de la actividad, del pensamiento y del querer humanos. Si *Franz Mauthner* podía escribir hace cincuenta años que "la literatura contemporánea padece la ausencia de Dios"<sup>18</sup>, el detenido análisis de *C. Moeller* de los literatos contemporáneos demuestra que en la actualidad sucede todo lo contrario: sus seis volúmenes centran la temática en Dios<sup>19</sup>.

Citemos sólo algunos casos. En las obras de *Graham Greene* aparece constantemente el drama del silencio de Dios: aquellos que según toda previsión debía el ayudar o proteger, caen vencidos por el mal, pero a través del fracaso humano se transparenta la misericordia divina, íntimamente presente en lo que, desde el plano humano, parecía un abandono. En *Bernanos* hay aún una más nítida presentación del dolor, el miedo y la angustia que pulverizan a las almas, pero que las purifican y las llevan, como a Cristo, tras la pasión a la alegría pascual de la resurrección. *Anna Frank* testimonia la inquebrantable firmeza de su esperanza en Dios en medio del infierno de los campos de concentración nazis. *Miguel de Unamuno* confirma el eterno anhelo de Dios en el corazón de un hombre que quería creer pero cuya razón se resistía. *Gabriel Marcel* fundamenta la fluida trama de sus obras teatrales en las relaciones interpersonales que establecen una dialéctica del misterio que se abre a Dios, el Tú trascendente, apoyo de nuestra esperanza.

<sup>17</sup> "Al apetecer los seres su propia perfección apetecen al mismo Dios, en el sentido de que las perfecciones de las cosas son determinadas semejanzas del ser divino", S. TOMÁS, *Suma teológica*, I, q.5, a.1, B.A.C., Madrid, 1957, pág. 187; cf. *ib.*, I, q.2, a.2 ad 1, cit. pág. 115: "Tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios, en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre y, puesto que el hombre por ley de su naturaleza quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que desea. Pero ésto no es propiamente conocer a Dios".

<sup>18</sup> F. MAUTHNER, *Der Atheismus und seine Geschichte*, Berlin, 1922, t. I, pág. 4.

<sup>19</sup> C. MOELLER, *Littérature du XXe. siècle*, Casterman, 1954 y ss.; *Littérature del siglo XX*, Gredos, Madrid, 1965; han aparecido seis volúmenes; cf. A. ROUSSEAU, *Littérature du XXe. siècle*, Albin Michel, Paris, 1958. En estas obras y en las citadas en la nota 21 hay importantes estudios sobre los autores mencionados en los párrafos siguientes.

Podríamos multiplicar los casos. En los autores más leídos en nuestra época el tema de Dios ocupa un lugar central, aun cuando sus posiciones personales disten de las adoptadas por las confesiones religiosas, como sucede con *Simonne Weil* o *Aldous Huxley*. Nada digamos de los escritores católicos: recordemos a *Chesterton*, cuya fe radiante y batalladora es a la vez alegre y profunda; a *Claudel*, pleno de lirismo e impregnado de un profundo sentido sobrenatural; más cerca de nosotros, a la poesía límpida de *Bernárdez* y a los acentos de *L. Marechal*. Pero también los ateos se ocupan del problema de Dios. En *Sartre*, por ejemplo, tras su concepción del hombre como "pasión inútil" y de su tesis de Dios como imposible, hay una constante reacción contra el Dios adusto y severo que conoció en su infancia protestante, al que su abuelo trataba de complacer con una conducta solemne que a los ojos de su nieto resultaba ridícula.

*Simonne de Beauvoir* rechaza al Dios "vampirizante" que la perseguía en su adolescencia con su mirada para impedirle gozar del placer. En *Camus* hay una reacción contra el Dios que permitió, ante sus ojos, que un autobús aplastase a un niño inocente, cuyo cadáver sanguinolento le traumatizó durante toda su vida. *Berthold Brecht* considera que el avance científico, al descubrirnos los mecanismos de la naturaleza y permitirnos dominarla, hace inútil la idea de Dios. Basten estas comprobaciones para asegurarnos que el problema de Dios es candente en el mundo actual. Si del plano literario pasamos el estrictamente filosófico se reitera la misma comprobación. *A. González Alvarez* ha estudiado el tema de Dios en la filosofía existencial, deteniéndose especialmente en *Heidegger*, *Jaspers* y *Marcel*<sup>20</sup>; agreguemos el testimonio vibrante de fe que han dado, entre muchos otros, eminentes pensadores como *J. Maritain*, *E. Gilson* y, en otra línea, *M. Blondel* y *M. F. Sciacca*. Cabe citar también la evolución de *H. Bergson*, que llegó a los umbrales del catolicismo y de *M. García Morente*, que terminó su vida siendo sacerdote<sup>21</sup>.

#### 4. LA NEGACION DE DIOS

Dos son los rasgos que dominan en la actualidad el problema de Dios: el de su *negación* y el de su *imagen* espiritual. En la *antigüedad* parecía tan obvia la realidad divina que el ateísmo era una curiosidad<sup>22</sup>. En la *edad media*

<sup>20</sup> A. GONZÁLEZ ALVAREZ, *El tema de Dios en la filosofía existencial*, C.S.I.C., Madrid, 1945, págs. 67-277.

<sup>21</sup> EN el campo literario y artístico podrían citarse muchísimos casos más; cf. U. SIMON y P. TAMANT, *La literatura europea y el catolicismo*, Rade, Buenos Aires, 1948; H. LUTZELES, E. MUNCHEN, F. TAUTERMANN, A. HUDAL, *El arte y la fe*, Rade, Buenos Aires, 1948; K. PELEGER, *Los que luchan por Cristo*, Difusión, Santiago de Chile, 1945. Habría que agregar la pléyade de personalidades que en campo científico, técnico, jurídico, político, social, etc., testimonian su total adhesión a la fe en Dios.

<sup>22</sup> Aunque se mencionen ateos, son pocos y sin ninguna relevancia: así el sofista CRITIAS, que en *Sisifo* afirma que los dioses son creación de los hombres (H. DIELS-W. KRANZ, *Die fragmente der Vorsokratiker*, 88 B 25, Berlin, 1952, t. II, pág. 888 y TEODORO DE CRENE, llamado "el ateo" por DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y doctrinas de filósofos ilustres*, Iberia, Barcelona, 1962, t. II, pág. 85.

sólo un "insensato" podía negar a Dios<sup>23</sup>. El panorama cambia en la *edad moderna*: comienza a extenderse el fenómeno ateo y el acento de la problemática recae en las demostraciones racionales de la existencia de Dios<sup>24</sup>. La *era contemporánea* acentúa y exagera la negación de Dios, que adquiere caracteres inusitados por el irracionalismo que baña amplias zonas del pensamiento actual, haciendo que las pruebas filosóficas ya no constituyan la nota dominante; además se agrega un aspecto poco destacado antes: el de la imagen de Dios. Cuestiones inmensas por su densidad y su extensión, que aquí sólo pueden esbozarse sumariamente.

El Concilio Vaticano II ha dedicado tres artículos del primer capítulo de su Constitución sobre "La Iglesia en el mundo actual" al tema del ateísmo, al que llama "uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo, que debe ser examinado con la mayor atención"<sup>25</sup>. Y es importante observar que subraye que "por la palabra *ateísmo* se designan realidades *muy diversas*"<sup>26</sup>. El término *ateísmo* califica la actitud del ateo y *ateo*, del griego "ázeos" significa *sin Dios*: indica tanto al que vive sin Dios como al que niega explícitamente la realidad divina. El uso de este vocablo varía y se ha llegado al abuso, llamando ateos a quienes en realidad no lo son.

En la *antigüedad* se llamaba "ateo" al que negaba o no rendía culto a los *dioses nacionales*, como surge de los procesos por "impiedad" contra filósofos claramente teístas<sup>27</sup>. También los cristianos eran considerados ateos y, junto con ellos, los judíos<sup>28</sup>. Pero esta mentalidad llegó a ser compartida por los mismos cristianos: A. Policarpo y más tarde S. Cirilo llaman ateos a los paga-

<sup>23</sup> "Insipiens" es el nombre que da SAN ANSELMO al negador de Dios en su *Proslogium*, cap. 2, "Obras", B.A.C., Madrid, 1955, citando al Salmo 14, I; en *Biblia comentada*, B.A.C., Madrid, 1952, t. IV, pág. 245 se traduce el término por "necio".

<sup>24</sup> Son conocidas las demostraciones racionales de la existencia de Dios de R. DESCARTES, *Discours de la methode*, IV, ed. Gilson, Vrin, París, 1947, págs. 34-36; *Discurso del método*, Aguilar, Buenos Aires, 1975, págs. 69-71; *Meditationes de Prima Philosophia*, III y V, ed. Lewis, Vrin, París, 1947, págs. 40-45; 48-52; 65-66; *Meditationes metafisicas*, Aguilar, Buenos Aires, 1959, págs. 66-71; 74-77; 92-94; *Principia Philosophiae*, 15, 17-18, 20; *Principios de la Filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1951, págs. 11, 12, 13 (cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento de Dios en Descartes*, Eunsa, Pamplona, 1976, págs. 35-129); G. LEIBNIZ, *Monadología*, n. 39-47, Aguilar, Buenos Aires, 1975, págs. 38-41 (cf. J. JALABERT, *La théorie leibnizienne*, P.U.F., París, 1947, págs. 132-154); C. WOLFF, *Theologia Naturalis*, n. 34, en *Los filósofos modernos*, B.A.C., Madrid, 1970, pág. 371 (cf. M. CAMPO, *Cristiano Wolff*, Milano, 1939, t. II, págs. 473-485). Esta preocupación por demostrar racionalmente la existencia de Dios surge del ateísmo al que llevó la tendencia panteísta de algunos filósofos renacentistas, bien notoria en G. C. VANINI, *De admirandis naturae reginae*, Perrier, París, 1616, pág. 368 y en los llamados "libertinos" franceses (cf. R. PINTARD, *Le libertinage érudit*, París, 1943, t. I, pág. 576). Más tarde esta línea se prolongará en el ateísmo materialista de P. THIRY D'HOLBACH, *Système de la nature*, Amsterdam, 1770, retomado por P. CABANIS, *Lecture sur les causes premières*, Berard, París, 1824.

<sup>25</sup> CONCILIO VATICANO II, Constitución "Gaudium et spes", n. 19, ed. B.A.C., Madrid, 1957, pág. 283.

<sup>26</sup> Cr. *lug. citado*.

<sup>27</sup> E. DERENNE, *Les proces d'impieté*, Liege-París, 1930, pág. 261.

<sup>28</sup> TACITO, *Annales*, XV, 44, 3 (cf. C. FABRO, *Dio*, Studium, Roma, 1953, pág. 52); *Historia*, V, 5 (cf. A. CASAMASA, *Gli Apologisti*, Roma, 1944, pág. 296); FLAVIO JOSEFO, *Contra Apionem*, II, 148 (cf. A. CASAMASA, *o. c.*, pág. 85).



nos<sup>29</sup> y S. Gregorio Nazianceno llega a calificar así a los judíos<sup>30</sup>. El célebre edicto de Teodosio (año 380) proscribió de todo el Imperio a las religiones no cristianas, por considerarlas ateas<sup>31</sup>. En la *edad moderna* no faltan acusaciones de ateísmo a los que no comparten la idea de Dios que se considera correcta: el teólogo anglicano S. Parker, en 1678, trata de probar que los teólogos católicos (entre ellos San Alberto, Santo Tomás y San Buenaventura) son ateos<sup>32</sup>. Más aún el jesuita J. Hardouin en 1733 entiende que son ateos Descartes, Malebranche, Arnauld y Pascal<sup>33</sup>.

Se ve que el término *ateo* no se entiende de modo unívoco. Hasta hay casos sorprendentes: el paladín del ateísmo en las primeras décadas de nuestro siglo, F. Le Dantec, hace notar, en su obra más importante, que él personalmente no se considera atec<sup>34</sup>. Tratemos, pues, de aclarar esta noción. "Ateo", "sin Dios", no equivale exactamente a formular en forma explícita la negación de Dios: se puede vivir sin Dios, aunque no se lo niegue y se puede negarlo por no admitir un determinado modo de entender su noción. Hay ateísmos prácticos y teóricos, positivos y negativos y hay pseudo-ateísmos.

1) En primer lugar, hay un ateísmo muy difundido, el *práctico*. Es el de quienes viven como si Dios no existiese, aun cuando se afirme su existencia. E. Borne escribe: "Creyentes conformistas con fe muerta y obras farisaicas pueden ser ateos prácticos, vituperando a la vez al ateísmo en sus discursos. El ateísmo práctico de muchos cristianos es ciertamente una incitación a la indiferencia religiosa y a la incredulidad, aun cuando sea un abuso el constituirlo como la única fuente del ateísmo de los realmente ateos"<sup>35</sup>. El Concilio enseña que "en la génesis del ateísmo pueden tener gran parte los creyentes... con los defectos de su vida religiosa, moral y social"<sup>36</sup>. La experiencia cotidiana nos enseña que éste es el motivo más invocado, sea o no real, para justificar el alejamiento de Dios. Pero, aunque en muchos casos no sea sino un pretexto, no podemos asegurar que en otros no sea realmente una causa.

<sup>29</sup> SAN POLICARPO DE ESMIRNA, *Martyrion*, II, 148 (cf. *Los Padres Apostólicos*, tr. Ruiz-Buena, B.A.C., Madrid, 1965, págs. 674-675); SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protrepticum*, II, 25 (cf. *ib.*, págs. 79-80).

<sup>30</sup> SAN GREGORIO NAZIANCENO, *Orationes*, III, 2 (Migne. Patr. Gr., t. XXXVI, col. 76).

<sup>31</sup> TEODOSIO, *Codex theodosianum*, XVI (cf. F. MOURRET, *Histoire de L'Eglise*, Bloud et Gay, París, 1922, t. II, pág. 252. Sobre la política de CONSTANTINO para con los cristianos, cf. H. MARROU, en *Nueva Historia de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1964, t. I, págs. 273-276).

<sup>32</sup> SAMUEL PARKER, *Disputationes de Deo*, Londini, 1678, disp. 2, ch. 2.

<sup>33</sup> JEAN HARDOUIN, *Athei detecti*, Amsterdam, 1733, págs. 43-104 (sobre Malebranche), 160-162 (sobre Arnauld), 198-200 (sobre Pascal), 200-243 (sobre Descartes). Es de notar que se trata de una obra que no fue aprobada por los superiores del P. Hardouin y de la que él mismo se retractó en *Mémoires de Trévoux*, París, sept. 1709, págs. 367-371. Sin embargo, algunos amigos suyos la publicaron subrepticamente en Holanda (cf. G. SORTAIS, *Le cartesianisme chez les jésuites français*, Beauchesne, París, 1929, pág. 75).

<sup>34</sup> Cf. F. LE DANTEC, *L'athéisme*, París, 1906, pág. 56.

<sup>35</sup> E. BORNE, *Dios no ha muerto*, Casal i Val, Andorra, 1961, pág. 10.

<sup>36</sup> "Gaudium et spes", ed. cit., pág. 285.

La frase conciliar señala *tres* tipos de defectos en la vida del creyente: el primero, las fallas en su vida *religiosa*, que podríamos resumir en dos: una, por falta de cumplimiento de los deberes que a todo creyente impone su convicción religiosa; otra, por exceso, una práctica religiosa interesada o supersticiosa. La segunda falla apuntada reside en su vida *moral*: no se realizan los valores morales que teóricamente se profesan; el cristiano egoísta, codicioso, desleal, maledicente, lujurioso, brinda el motivo más impactante (sea en forma real o sólo un pretexto) para el alejamiento de Dios. Por fin hay fallas en el orden *social*: el mundo contemporáneo tiene una especial sensibilidad para captar este factor: la injusticia, el aburguesamiento, las obsecuencias, las trampas a la libertad le resultan intolerables. Pero no sólo hemos de ver en estos defectos un motivo para que otros se alejen de Dios: los mismos que los padecen —si en ellos es una actitud constante— están ya lejos de Dios. Son ateos “prácticos”: practican el ateísmo aun cuando teóricamente lo rechacen.

Sin embargo no se trata, en rigor, de un ateísmo propiamente dicho. Sólo podríamos decir que *lo implica*: en efecto, si Dios no tiene vigencia en la propia vida ya no es “lo máximo” y, por lo tanto, ya no es Dios. Si de hecho se adora al dinero, al placer, al “status” social, la creencia profesada en Dios se convierte en una póliza de seguros, por la que se paga la cuota del culto exterior y está sustentada solamente por la costumbre, el temor o el “por si acaso...”.

2) Otra forma difundida de ateísmo es el *indiferentismo*. Una frase de la escritora *Françoise Sagan* lo sintetiza: “¿Dios? Nunca pienso en El”<sup>37</sup>. Los teólogos se han preguntado si es posible que una persona nunca se plantee el problema de Dios. Parece imposible que un hombre nunca se pregunte sobre su origen y su destino, sobre el sentido de la vida, sobre el fundamento del universo entero, sobre el significado de la conciencia moral y por esos caminos se encuentre al menos con la idea de Dios<sup>38</sup>. Si tenemos en cuenta el amor de Dios por los hombres y su misericordia paternal, resulta claro que una ignorancia invencible de la realidad divina y de lo que ella implica para la vida no puede darse. Alguna vez, al menos, El hace irrupción en nuestra existencia. Lo importante es la respuesta que se le dé. Un indiferentismo permanente, imposible de hecho, no es tampoco un ateísmo propiamente dicho, ya que no se niega a Dios: no se lo tiene en cuenta. En el plano teórico tiene

<sup>37</sup> Cf. C. MOELLER, *Mentalidad moderna*, Herder, Barcelona, 1964, pág. 42; según la clasificación de este autor, éste sería un “ateísmo mundano”.

<sup>38</sup> El problema es clásico; los teólogos, apoyándose en el contexto general de la revelación bíblica, concluyen que es imposible que haya una ignorancia invencible de la existencia de Dios (cf. P. GONNET, *Clypeus thomisticus*, De Deo Uno, tr. I, disp. 1, art. 3, n. 60), aunque algunos disientan (cf. L. DE MOLINA, *Commentarium in Iam, partem Summae*, q.2, a.1). Modernamente se ha reiterado el tema: cf. S. HARENT, *Infideles*, “Dictionnaire de Théologie Catholique”, t. VII, col. 1726-1940, estudio extenso y erudito; en forma más breve y actual, G. GUZZETTI, *Necesidad y pérdida de la fe*, Herder, Barcelona, 1965.

forma filosófica en el *agnosticismo*, cuyo principal representante es *I. Kant*<sup>39</sup> y más recientemente *K. Jaspers*<sup>40</sup>.

Hay un hecho muy curioso, propio de nuestro siglo: la finitud, la contingencia, la culpabilidad, el mal y la muerte, que en otras épocas llevaban a Dios, actualmente son argumentos para rechazarlo, como sucede en el existencialismo ateo. Pero aun a nivel vulgar podríamos preguntarnos si en el trágico mundo de hoy, dadas las condiciones actuales de vida y los incesantes factores distractivos, como la lucha por la subsistencia o por el éxito, el afán de diversiones y la facilidad para procurarlas, el peso que tienen los medios masivos de comunicación, la radio, el cine, la televisión y las revistas, el influjo de una educación laicista, las tensiones políticas, etc., haya un clima que favorezca la reflexión serena. Todo parece alejar al hombre actual de la posibilidad de una meditación seria y profunda que le permita hallar a Dios. Hasta buena parte de la producción teológica está volcada a una problemática temporalista: los mismos valores religiosos se presentan en función de soluciones socio-económicas, cuando no en apoyo de ideologías materialistas<sup>41</sup>.

3) Hay un ateísmo *negativo*: el de aquellos que han buscado a Dios y no han logrado hallarlo por falta de un interlocutor capaz de comprender sus problemas. En el momento decisivo han carecido de respuesta adecuada y han pensado que esa respuesta no existía. Es el caso, por ejemplo de *Unamuno*<sup>42</sup> y de tantos otros. Con tristeza y añoranza han dejado de aceptar

<sup>39</sup> El término "agnosticismo" fue creado por T. HUXLEY para titular su propia posición ante sus colegas de la "Methaphysical Society" de Londres, como él mismo narra en sus *Collected Essays*, London, 1898, pág. 237. Pero han habido posiciones agnósticas en todo el curso de la historia. La más típica es la de I. KANT, en su *Crítica de la razón pura*, "Dialéctica Trascendental", II, 3, II (ed. Losada, Buenos Aires, 1970, t. II, pág. 243): niega la posibilidad de conocer racionalmente a Dios. El rechazo de los diversos argumentos filosóficos probatorios, *ib.*, II, 3, IV (ed. cit., págs. 250-256), II, 3, V (págs. 256-267) y II, 3, VI (págs. 267-280) es una consecuencia lógica de la aceptación del postulado empirista: "el entendimiento nunca puede rebasar los límites de la sensibilidad pues sólo dentro de ellos nos son dados los fenómenos", *ib.*, "Analítica Trascendental", II, 3 (pág. 16). Cf. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, ediciones R. d. P., Madrid, 1936, pág. 17: "Es aun cierto que no podemos ir más allá de la experiencia".

<sup>40</sup> K. JASPERS, en su *Filosofía*, III, "Metafísica", I, asienta "la inconsistencia de la objetividad metafísica" (ed. Revista de Occidente, Madrid, 1959, t. II, pág. 369), rechazando así la cognoscibilidad de la "Trascendencia". En *La fe filosófica*, V, 2, admite que Dios es un objeto de fe, aunque reiterando la "imposibilidad de conocer a Dios" (ed. Gredos, Madrid, 1968, pág. 412). Ya KANT había admitido la existencia de Dios como "un postulado de la razón práctica", *Crítica de la razón práctica*, II, 2, V, ed. Losada, Buenos Aires, 1961, pág. 136.

<sup>41</sup> Es interminable la lista de obras dedicadas a la llamada "teología de la liberación" de cuño filomarxista (cf. E. COSTA, *A proposito della "teologia della liberazione"*, Civiltà Cattolica, 1977, págs. 149-158), y que ha merecido mucha más atención en Europa que en Latinoamérica, a la que está dirigida (cf. P. ANDRE-VINCENT, "Les théologiens de la libération", *Nouvelle Revue Théologique*, 98 (1976), págs. 109-125). Sus fautores, G. GUTIÉRREZ y H. ASSMANN se ubican en la línea del movimiento "Cristianos para el socialismo" (cf. A. LÓPEZ TRUJILLO, *Liberación cristiana y liberación marxista*, B.A.C., Madrid, 1974).

<sup>42</sup> Cf. C. MOELLER, *Littérature du XXe. siècle*, Casterman, Tournai, 1960, t. IV, págs. 47-146.

a Dios. Cristianamente hemos de partir de la premisa de que si por naturaleza somos seres sociales, es lógico que los demás nos ayuden a descubrir lo que da sentido total a la existencia y es la meta última de toda aspiración. Y luego preguntarnos si nosotros los cristianos, sacerdotes y laicos, no estamos tan cargados de ocupaciones y tan absorbidos por mil tareas, en sí buenas y necesarias, pero que nos quitan el tiempo indispensable para el trato personal con nuestro prójimo, que puede estar en búsqueda de Dios. Y también si la formación que tenemos y nuestra penetración de las angustias del mundo actual nos capacitan para dar, en el momento oportuno, la ayuda esperada.

Tampoco aquí podríamos, si queremos usar con todo rigor el término, hablar de ateísmo: más bien es un *pseudo-ateísmo*<sup>43</sup>. Hay, sobre todo, una desilusión y una amargura, bien explicables: en el fondo del alma no se rechaza a Dios, aunque se haga con las palabras y actitudes.

4) Pero hay también un ateísmo *positivo*, que niega con convicción a Dios. Tiene motivaciones distintas, que le dan en cada caso un tinte propio; podríamos reducirlas, esquemáticamente, a tres: las del ateísmo cientificista, las del ateísmo existencialista y las del ateísmo marxista.

a) El ateísmo *cientificista* ha captado una idea muy difundida en el mundo actual: la ciencia, al descubrirnos los mecanismos del universo, la estructura de la materia, las leyes de los fenómenos, hace inútil la idea de Dios como explicación definitiva del cosmos. Es la tesis de *Berthold Brecht* en su obra "Galileo Galilei", exitosamente presentada en Buenos Aires. Esta posición, bastante difundida en ciertos ambientes, es un resabio el positivismo del siglo pasado, que en nuestra patria tuvo una enorme auge, por obra sobre todo de los profesores de la Escuela Normal Superior de Paraná, donde se formaron, en su época, casi todos los docentes de los establecimientos de educación secundaria del país. La mentalidad positivista —cuyo ingenuo optimismo se traduce en la actitud de *Renán*<sup>44</sup>, que esperaba que dentro de un siglo (se refería al que vivimos) gracias al avance de las ciencias no existirían ni guerras, ni discordias, y que reinarían la paz, el orden y el progreso, se unió estrechamente con el liberalismo político, en especial en la línea de *José Ingenieros* y *Juan Bautista Justo*, caracterizada por un moralismo romántico y un anticlericalismo militante.

El éxito del positivismo se explica no tanto por su valor filosófico, extremadamente escaso, sino por haber asumido y elevado a la categoría de ver-

<sup>43</sup> La denominación es de J. MARITAIN, *Signification de l'athéisme contemporaine*, Desclée, París, 1946, pág. 8 (cf. *El alcance de la razón*, Emecé, Buenos Aires, 1959, pág. 166). Ha sido retomada por J. P. REID, *Anatomía del ateísmo*, Columba, Buenos Aires, 1969, pág. 13.

<sup>44</sup> E. RENAN, *L'avenir de la science*, Calman Levy, París, 1890, pág. 30. La obra había sido redactada en 1848, pero no fue publicada hasta 1890, con un prólogo del autor en el que se ha creído ver una retractación de su optimismo juvenil; en realidad ha moderado su profetismo, pero no su positivismo escéptico y continúa llamando a las ideas religiosas "los antiguos sueños" (pág. XVIII).

dad suma la admiración que la ciencia positiva causaba en una época en que los descubrimientos e inventos prometían dar al hombre, con el dominio de la naturaleza, la paz y felicidad que todos anhelamos. Entre nosotros tuvo además, una función *ideológica*. Los intelectuales y la clase dirigente comprobaron, al reflexionar sobre la realidad argentina, que la independencia de la Madre Patria y la adopción de las instituciones republicanas no habían sido seguidas, como se esperaba, de una era de concordia y prosperidad, sino por todo lo contrario: discordias internas, anarquía, caudillismo, guerras civiles. De ahí concluyeron que la emancipación civil había roto los lazos *políticos* con España, pero no con los moldes *mentales* de la colonia. Y entonces asumieron el positivismo como un *instrumento ideológico* apto para cambiar esa mentalidad.

Que aún existen secuelas de esa ideología lo demuestran las esporádicas pero infaltables declaraciones de algunas instituciones defensoras de la enseñanza laica. Es demasiado sabido que el laicismo militante agita el fantasma de una posible división del pueblo argentino por motivos religiosos; por ello postula que en la escuela pública se impida hablar de Dios. Pero los mismos que proclaman neutralidad, utilizan la docencia para difundir sus dogmas antirreligiosos. Estos laicistas, como su maestro *Comte*, no son propiamente ateos, sino *agnósticos*: no niegan la existencia de Dios, sino su cognoscibilidad. Pero, como hace notar con agudeza *De Lubac*, una realidad incognoscible no puede afirmarse como existente; el positivismo comteano tuvo conciencia de haber creado un vacío y creó una "religión de la Humanidad", de la que el propio *Comte* se proclamó Sumo Pontífice y le dio una liturgia y un santoral propios<sup>45</sup>. Entre nosotros, al menos, no se llegó a practicar el culto positivista; pero en Brasil (cuya bandera ostenta el lema positivista "Orden y progreso") aun existen (o existían hasta no hace muchos años) templos positivistas.

b) El ateísmo *existencialista* ha sabido dar una forma literaria y científica (o, mejor, científicista) a la idea de que el mundo y la vida carecen de sentido; por lo tanto Dios no existe. Los mejores esfuerzos fracasan lamentablemente; los que obran con rectitud son aplastados; la maldad triunfa, sólo cuenta la habilidad, la astucia, el dinero, el poder. Y aun éstos frecuentemente fracasan. ¿Puede, ante esta evidencia, negarse que el mundo sea *absurdo*? ¿Cómo podría, en tal caso, afirmarse que hay Dios? Sin embargo esta argumentación encierra una falacia. Quien afirma que la vida es absurda ya *presupone* que Dios no existe. No se puede negar sentido a la vida y admitir, aun hipotéticamente, que Dios exista. La negación de Dios no es la consecuencia, sino la premisa.

<sup>45</sup> H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid, 1950, págs. 251-314. Sobre la situación actual del ateísmo científicista, c. C. PARIS, *El ateísmo del espíritu científico*, en "El problema del ateísmo", ed. Sígueme, 1967, págs. 51-90; A. ASTIER, *El materialismo científico*, en "El ateísmo en nuestro tiempo", ed. Nova Terra, Barcelona, 1967, págs. 245-254; J. MARITAIN, *La ciencia y el ateísmo*, ib., págs. 255-259.

En forma más popular, este mismo razonamiento se encuentra en los que invocan el eterno y acuciante problema del *mal*. Se lo puede resumir así: si se viese la injusticia castigada y el mal vencido, tendríamos motivos para creer en Dios. Ahora bien, sucede generalmente lo contrario. Luego Dios no existe. Sin pretender ahondar en el inmenso problema del mal —que ha sido notablemente estudiado por autores recientes<sup>46</sup>— haremos sólo una observación: si se *presupone* que el bien debe triunfar en esta vida y el mal debe ser castigado, se niega la posibilidad de otra vida y, sobre todo, la trascendencia divina. Por lo tanto se presupone ya que Dios no existe. En realidad se concibe a Dios de manera *antropomórfica*: su justicia debe ser una justicia *humana*. Como no lo es; se niega su existencia. También aquí la negación de Dios no es la consecuencia sino la premisa.

c) Pero la forma más decisiva de ateísmo positivo es la *marxista*. El mundo actual ve avanzar día a día esta negación de Dios, que contagia a países enteros e impregna la mentalidad de la juventud contemporánea, dándole fuerza para entregar sus vidas en una absurda guerrilla subversiva. Las formas de ateísmo antes reseñadas rechazan la idea de Dios o prácticamente la ignoran; pero ninguna de ellas constituye un ateísmo militante. Esta función estaba reservada al antiteísmo marxista que, obviamente, merece una consideración aparte.

## 5. EL ANTITEISMO MARXISTA

Los fautores de las diversas formas de ateísmo rechazan la idea de Dios por motivos determinados, tras haberla aceptado en alguna época de sus vidas. El caso de *K. Marx* es único: jamás admitió a Dios. “Nunca llegó a hacerse ateo: nació ateo”, escribe *G. Morel*<sup>47</sup>. A esta extraña vigencia dio forma filosófica el estudio de *La esencia del cristianismo* de *L. Feuerbach*<sup>48</sup>. En esta obra establece que el hombre se distingue de los demás seres por su *conciencia*; pero no se trata de la conciencia de su individualidad, sino de su *esencia* específica; ahora bien, la esencia es universal, infinita: es *Dios*<sup>49</sup>. De ahí la conclusión: Dios “no es otra cosa que la esencia del hombre sin los límites individuales, es decir, sin los límites del hombre real y material, siendo esta esencia objetivada, o sea contemplada y venerada como si fuera otra esencia real y diferente del hombre”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> R. JOLIVET, *Le problème du mal*, Beauchesne, París, 1936; T. DEMAN, *Le mal et Dieu*, Aubier, París, 1943; A. SERTILLANGES, *Le problème du mal*, 2 vol., Aubier, París, 1951 y, sobre todo, el notable estudio de C. JOURNET, *Le mal*, París, 1961.

<sup>47</sup> G. MOREL, “Un athée absolu, Karl Marx” en *Etudes*, février, 1965, pág. 165.

<sup>48</sup> L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, trad. F. Huber, ed. Claridad, Buenos Aires, 1963; la edición original es de 1841 y Marx la estudió “con entusiasmo” (F. ENGELS, *Feuerbach y el fin de la filosofía alemana*, en “Marx-Engels”: Obras escogidas, Instituto de marxismo-leninismo, Moscú, 1966, t. II, pág. 386).

<sup>49</sup> Ed. cit., págs. 15-21.

<sup>50</sup> Ed. cit., págs. 26-27.

Esta objetivación de la propia esencia, considerada como ajena, es alienante. Feuerbach explota la idea de *Hegel*, retomada luego por Marx, de "alienación": al estudiar al pueblo judío, lo tipifica en Abraham, el hombre alienado porque depende totalmente de un Dios trascendente; ha abandonado la tierra de sus padres, ha roto sus vínculos con la vida, se ha convertido en "extranjero en la tierra"<sup>51</sup>. En Hegel esta observación avala su *inmanentismo*: no acepta una realidad trascendente, opuesta a la creatura como el señor al esclavo<sup>52</sup> porque su sistema idealista identifica toda la realidad con la idea de "ser", que por una evolución dialéctica va desentrañando sus virtualidades, originando en su propio seno toda la realidad<sup>53</sup>. Pero las largas cadenas de tesis, antítesis y síntesis de este proceso ideal no explican lo real: es un juego armonioso de abstracciones. La falla del idealismo es su falta de realismo: por ello Feuerbach se aferra a lo concreto y lo opone al espíritu. Lo real es lo *material*, lo sensible; y en este plano real el "ser supremo" es el *hombre*; no, por supuesto, el individuo, sino el hombre *social*, la especie humana. De ahí su frase: "el hombre es Dios para el hombre"<sup>51</sup>.

Marx retoma el materialismo de Feuerbach y su ateísmo sistemático. El punto de partida es el mismo: no hay más realidad que la *materia*; lo que llamamos "espíritu" es una superestructura de la materia; aun poseyendo caracteres que la ubican sobre ella, brota de ella y depende de ella<sup>55</sup>. Ahora bien, la materia no es una realidad inerte, como habían creído los materialistas anteriores (a los que llama "materialistas vulgares"), sino *dinámica*, en continua evolución. Esta evolución es la que crea al hombre y con él a la historia. La historia no avanza en forma continua, sino *dialéctica*, es decir, por oposición de tesis y antítesis para llegar a una síntesis que será, a su vez, una nueva tesis a la que se opondrá otra antítesis<sup>56</sup>. Todo está regido por esta dialéctica materialista, inversión de la hegeliana<sup>57</sup>. En su evolución la historia va creando *superestructuras*: la religión, las ideologías, lo

<sup>51</sup> J. HIPPOLITE, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, Península, Barcelona, 1974, pág. 173. El estudio sobre Abraham pertenece a sus trabajos teológicos juveniles y son el antecedente inmediato de la "conciencia desgraciada" de la *Fenomenología del Espíritu*.

<sup>52</sup> G. W. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, trad. Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, págs. 117-119; la oposición entre el señor y el esclavo pasa a la "conciencia desgraciada" como duplicación de la autoconciencia (*ib.*, pág. 128) que rompe en dos la realidad (*ib.*, pág. 134) que no es sino la autoconciencia divina, unidad de todo lo real (*ib.*, pág. 437), superando el dualismo sujeto-objeto (*Enciclopedia*, Filosofía de la Lógica, n. 36; trad. Ovejero, Claridad, Buenos Aires, 1969, pág. 45).

<sup>53</sup> *Enciclopedia*, Filosofía de la Lógica, n. 84 (trad. cit., pág. 86).

<sup>54</sup> L. FEUERBACH, *La esencia del cristianismo*, trad. cit., pág. 251.

<sup>55</sup> K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, en "Obras escogidas", ed. cit., págs. 404-406 (cf. *Manuscritos de 1844*, Instituto de marxismo-leninismo, La Habana, Cuba, 1965, págs. 108-120).

<sup>56</sup> K. MARX, *El capital*, prólogo a la 2ª edición alemana, en "Obras escogidas", ed. cit., t. I, pág. 443 (cf. F. ENGELS, *Feuerbach*, *ib.*, t. II, pág. 387).

<sup>57</sup> Marx habla de una "reversión" de la dialéctica hegeliana; Engels de una "inversión" (cf. textos citados en la nota anterior).

político, lo social. Pero éstas, a su vez, están determinadas por una *infraestructura*, la económica. Lo económico consiste esencialmente en la relación del hombre con los medios de producción <sup>58</sup>.

El hombre está ligado a la *naturaleza*: depende de ella para subsistir y para avanzar en la vida. Pero a la vez la naturaleza depende del hombre, en cuanto éste tiene capacidad de modificarla por su trabajo <sup>59</sup>. Sin embargo el trabajo es *alienante*: su producto es algo ajeno a su propio ser, una mercancía que debe vender <sup>60</sup>. De ahí que para superar esta alienación, el trabajador deba recuperar la posesión de los medios de producción. En el régimen *capitalista* el proletariado ha perdido su condición humana porque no es dueño ni de su trabajo, ni de los medios de producción ni del fruto de su labor. Todo lo posee el capital. El mismo obrero ha pasado a ser un instrumento de producción <sup>61</sup>. Tenemos así dos elementos en oposición dialéctica: el capital y el trabajo. La *lucha de clases*, que para Marx es el motor de la historia, resulta necesaria e inevitable: no hay más salida que la *revolución* total, violenta y despótica <sup>62</sup>.

Pero hay factores que retardan la revolución: la liberación económica supone la superación de otras alienaciones. Y la primera es la *religiosa*. El capitalismo cuenta con la religión como instrumento de dominación: un Dios ultraterreno hace postergar la felicidad para la otra vida, adormeciendo las legítimas aspiraciones humanas. De esta manera, "la religión es el *opio del pueblo*" <sup>63</sup>, el factor alienante menos importante en sí, pero el más básico y por ello el más peligroso. Y de todas las religiones, la más alienante es la *cristiana*: la sociedad burguesa sólo pudo nacer "bajo el dominio del cristianismo, que enajena al hombre de todas sus relaciones nacionales, naturales, éticas y teóricas" <sup>64</sup>.

En 1847 escribía Marx: "Los principios sociales del cristianismo han justificado la antigua esclavitud... Los principios sociales del cristianismo predicán la necesidad de una clase dominante y de una clase oprimida y, para esta última, se contentan con expresar piadosamente el voto que la primera sea caritativa... Los principios sociales del cristianismo traspasan al cielo la compensación por todas las infamias y justifican así su perpetuidad sobre la tierra. Los principios sociales del cristianismo declaran que todas las infamias cometidas por los opresores contra los oprimidos son impuestas por el Señor, en

<sup>58</sup> K. MARX, *Crítica a la economía política*, Prefacio, en "Obras escogidas", ed. cit., t. I, págs. 348-349.

<sup>59</sup> K. MARX, *La ideología alemana*, trad. Rocés, Montevideo, 1967, págs. 19-29.

<sup>60</sup> K. MARX, *Manuscritos*, ed. cit., pág. 73.

<sup>61</sup> *Ib.*, págs. 77-86.

<sup>62</sup> K. MARX, *Manifiesto comunista*, en "Obras escogidas", ed. cit., t. I, pág. 39.

<sup>63</sup> K. MARX, *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, incluida en la edición de *La Sagrada Familia*, trad. W. Rocés, México, 1967, pág. 3.

<sup>64</sup> K. MARX, *La cuestión judía*, incluida en la misma edición, pág. 43.



su infinita sabiduría, a las almas salvadas”<sup>65</sup>. Esta visión caricaturesca e increíble anima la lucha marxista contra el cristianismo.

El marxismo proclama la revolución no sólo contra la sociedad capitalista, sino contra la *idea de Dios*. El hombre marxista debe ser *necesariamente ateo*, no sólo por la supuesta alianza entre capitalismo y religión, sino como consecuencia lógica de su principio básico, el materialismo. Tomando como punto de partida del sistema que sólo existe la *materia*, automáticamente se excluye a Dios. El ateísmo es esencial al materialismo dialéctico. La idea de Dios es *alienante* y, por ser la primera de las alienaciones, la religión debe ser eliminada. Sólo después se eliminará la alienación filosófica por la praxis<sup>66</sup>, la alienación social por la lucha de clases<sup>67</sup>, la alienación política por la conquista del poder<sup>68</sup> y, finalmente, la alienación económica, la más importante, por la instauración del comunismo<sup>69</sup>. Sería totalmente incongruente aceptar el marxismo por su denuncia de los abusos del capitalismo y pretender rechazar lo que fundamenta esta crítica: inevitablemente, tarde o temprano, se negará a Dios. Los hechos lo demuestran, por otra parte, con claridad meridiana.

En todos los países en los que el marxismo ha conquistado el poder se ha enfrentado con las diversas formas de religión que ha encontrado. Podrá, por razones tácticas, tolerar las manifestaciones religiosas más hondamente arraigadas en el pueblo, pero siempre considerará a Dios como su *enemigo*. La historia de este proceso es reciente y conocida; además está ampliamente documentada<sup>70</sup>. Es notable que el número de libros y revistas destinadas a la difusión del ateísmo haya crecido notablemente en la *Unión Soviética* en los últimos tiempos, tras sesenta años de comunismo intransigente. La segunda guerra mundial y la inmediata postguerra marcaron una pausa en la lucha antirreligiosa; pero pronto se ha vuelto a la campaña activa. En 1962 la Academia de Ciencias de la U.R.S.S. publicó una obra colectiva, *Fundamentos del ateísmo*, a la que el Kremlin dio enorme difusión. En 1964 la misma Academia hizo aparecer un *Diccionario ateo* y un manual, *El compañero del ateo*. Desde 1960 se publica la revista *Ciencia y religión*, de tono popular y tirada

<sup>65</sup> K. MARX, *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 12 de octubre de 1974 (cf. Y. CALVEZ, *El pensamiento de C. Marx*, Taurus, Madrid, 1961, pág. 88).

<sup>66</sup> K. MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, en “Obras escogidas”, ed. cit., t. II, págs. 404-406.

<sup>67</sup> K. MARX, *Manifiesto comunista*, ed. cit., pág. 19.

<sup>68</sup> *Ib.*, pág. 39.

<sup>69</sup> Como ejemplo, cf. F. DUFAY, E. DEPRET, R. ROUQUETTE, F. CAVALLI, *Comunismo y religión*, Ediciones del Pacífico, Santiago de Chile, 1955.

<sup>70</sup> E. ADLER, “La literatura de propaganda atea en el bloque oriental”, en la revista *Concilium*, 1967, págs. 512-541. La Academia de Ciencias de la Unión Soviética publicó un volumen colectivo, *Crítica de la filosofía y sociología burguesas contemporáneas*, traducida del ruso en Buenos Aires por C. Dujovne, y C. Agosti, editorial Lautaro, 1964; en él figura un interesante estudio de A. GAIDIS, *Esencia reaccionaria de la teoría ética del catolicismo*, donde muestra, en las págs. 108-157, en forma actualizada, la absoluta incompatibilidad del marxismo con el catolicismo (con las mismas características de agresividad y de caricaturización que aparecen en el trabajo de MARX citado en la nota 65).

muy alta, a la que se agregó más tarde otra, *Cuestiones de historia de la religión*, dirigida a un público más cultivado <sup>71</sup>.

Esto muestra que, aun en los países donde domina, el marxista *no se siente seguro* de su ateísmo; debe continuamente insistir en él, defenderlo y justificarlo. El mismo Marx, en el trabajo antes citado, revela la agresividad propia de quien no está seguro de convencer con una exposición serena de sus ideas. Notemos que Marx mezcla dos cuestiones distintas, aunque conexas: la afirmación de *Dios*, a la que opone su ateísmo y la *religión*, a la que opone su lucha antirreligiosa. La primera reacción surge de su *materialismo* inicial, que fundamenta todo su sistema; la segunda de una *crítica* apasionada de lo que atribuye a las instituciones religiosas. Una elemental información sobre los principios sociales del cristianismo evidencia que es deber de todo cristiano luchar por un mundo más justo porque la eternidad tiene su comienzo en este mundo; el Reino de Dios no se traslada al futuro sino que se inicia en la vida presente <sup>72</sup>. La afirmación de Dios fundamenta la acción temporal, basándola en el amor y dándole fuerzas y esperanzas <sup>73</sup>. En cambio en la perspectiva marxista el hombre sólo funda su acción en la dialéctica de la *Historia*, movimiento todopoderoso que lo absorbe y determina como un *dios ciego* al que debe total acatamiento <sup>74</sup>.

En *Latinoamérica* el marxismo se ha propagado no tanto en medios proletarios, sino sobre todo en ambientes *universitarios*. Y no precisamente porque atraiga su materialismo o su ateísmo, sino porque se presenta como un instrumento *ideológico* apto para producir un cambio social. Sucede algo semejante a lo acontecido en el siglo pasado con el positivismo: esta vez, al ver fracasadas nuevamente las ilusiones de paz, de bienestar y de progreso que prometía el liberalismo, se busca una ideología que informe el proceso de cambio. Núcleos importantes de *intelectuales* con influjo en la juventud coinciden en subrayar que los pueblos latinoamericanos siguen sumidos en el subdesarrollo, que se han agudizado las tensiones económicas y sociales, que el poder queda siempre en manos de minorías políticas o militares comprometidas con intereses capitalistas nacionales o extranjeros. Urge un cambio de estructuras que permita la liberación de los pueblos. Y aquí aparece la esperanza mesiánica, encarnada ahora en el *marxismo*: la experiencia inclina a ver

<sup>71</sup> Cfr. J. LOEW-G. COTTIER, *Dinamismo de la fe y ateísmo*, ed. Nova, Barcelona, 1964, págs. 106-162; J. LEQUERC, *Penser chrétiennement notre temps*, Tequi, Paris, 1951, págs. 78-91.

<sup>72</sup> Cfr. T. SUAVET, *Espiritualidad del compromiso temporal*, Columba, Buenos Aires, 1963; Y. CONGAR, "Eficacia temporal y mensaje evangélico" en *Sacerdocio y laicado*, Estela, Barcelona, 1964, págs. 318-337.

<sup>73</sup> Sobre todo la constitución conciliar *Gaudium et spes*, antes citada.

<sup>74</sup> G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, ed. Sígueme, Salamanca, 1973; H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1973; E. DUSSEL, *Histoire et théologie de la libération*, Les Editions Ouvrières, Paris, 1974. Cr. E. COSTA y A. LÓPEZ TRUJILLO, trabajos críticos citados en la nota 41; EPISCOPADO COLOMBIANO, *Identidad cristiana*, documento publicado en "L'Osservatore Romano", edición argentina, 6 de marzo de 1977.

agotadas todas las instancias posibles dentro de la democracia liberal y a no hallar otra salida que la marxista.

Sorprendentemente, estas tendencias han tenido eco favorable en medios *religiosos*. Cristianos preocupados por los desniveles e injusticias sociales sufren un proceso característico: tras una primera etapa en la que, sin adherir a los principios marxistas, consideran que su crítica al capitalismo es exacta y que el avance del comunismo en el mundo es un hecho, pasan a una segunda, de "concientización" social, hallando coincidencias entre los postulados del marxismo y la exigencia de la conciencia cristiana. Fruto de esto es la "teología de la liberación"<sup>75</sup>, eficazmente ayudada en el campo educativo por la "educación liberadora"<sup>76</sup>. La tercera y última etapa es la que se está viviendo en muchos países latinoamericanos: grupos de católicos "concientizados" aceptan, contra todo principio evangélico, que la violencia es el medio apto para alcanzar el poder "liberador" y se organizan en bandas armadas para emprender la guerrilla: el leninismo ha influido en ellos más que el cristianismo<sup>77</sup>.

Ante estos hechos cabe, urgentemente, un *diagnóstico* objetivo y una *medicación* adecuada. Es evidente que la sociedad afectada por la delincuencia subversiva debe responder: está en su derecho y en su deber al implementar los medios defensivos, legales, policiales y militares. Pero nunca podrá tener éxito permanente si no logra detectar la *etiología* del caso. Y aquí debe insertarse lo dicho anteriormente: la negación de la realidad de Dios abre el camino para el caos: "si Dios no existe, todo me está permitido"<sup>78</sup>. Sólo en la aceptación conciente y libre de la realidad divina y de su revelación histórica se podrá fundamentar una paz duradera. Sin Dios, todo humanismo, por bien intencionado que sea, se convierte en un drama sin salida. La historia del humanismo ateo lo demuestra fehacientemente<sup>79</sup>. Cuando nuestra Constitución Nacional proclama a Dios "fuente de toda razón y justicia" enuncia no sólo un principio teórico, sino una *verdad práctica* a la que la situación actual del mundo da una trágica confirmación.

<sup>75</sup> P. FREIRE, *La educación como práctica de la libertad*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 1972; *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1972; *¿Extensión o comunicación?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973. Los propios discípulos de Freire subrayan su postura marxista; así F. FRANCO, *El hombre, construcción progresiva*, ed. Morsiega, Madrid, 1973, págs. 23-24; esto no impide que la revista española *Seminario*, dedicada a los formadores de futuros sacerdotes lo cuente entre sus colaboradores. Para una visión crítica de estas ideas, cf. A. CATURELLI, "El marxismo en la pedagogía de Freire", en *Mikael*, Paraná, n. 12, págs. 15-38.

<sup>76</sup> Como es sabido, VLADIMIR ILLICH ULIANOV, "LENÍN", propugna la violencia y el terrorismo como medios de conquista y de mantenimiento del poder, en *El izquierdismo radical, enfermedad infantil del comunismo y ¿Qué hacer?* (cf. "Obras completas", ed. Cartago, Buenos Aires, 1960; exposición crítica en W. GURIAN, *Bolchevismo*, Rialp, Madrid, 1956; textos principales citados en las págs. 156-199, "El empleo del terror").

<sup>77</sup> Cf. nota 8.

<sup>78</sup> Cf. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid, 1949.

<sup>79</sup> Cf. C. MOELLER, *Mentalidad moderna*, Herder, Barcelona, 1964, págs. 54-58.

## 6. LA IMAGEN DE DIOS

A pesar de los avances del ateísmo, es indudable que el número de quienes afirman a Dios sigue siendo considerablemente mayoritario. Pero si los interrogamos, sobre la *imagen* que tienen de El, hallaremos una gran variedad de concepciones, aun en el campo católico<sup>80</sup>. Esquematizando nuevamente, podríamos, creo, reducirlas a cinco principales:

1) En *primer* lugar, hay una imagen muy difundida de Dios como custodio del *orden moral*. Hay muchos padres que envían a sus hijos a colegios religiosos y aun que personalmente adhieren al catolicismo porque ven en la religión, ante todo, un principio sólido del orden indispensable para vivir humanamente, y en Dios al garante supremo de la *moralidad*. Es la traducción popular de lo que en el plano filosófico representa la "idea" kantiana del "Ser realísimo"<sup>81</sup>: la acción ética supone una sanción justa, que no se da en esta vida y para asegurar esta sanción *debe* existir Dios<sup>82</sup>. Notemos que esta concepción *minimiza* la realidad divina y hasta puede hacerla odiosa. Sin duda, la adhesión a Dios implica una actitud moral, pero esto no significa que Dios tenga por función garantizar la moralidad. Por este camino se lo convierte en un *gendarme*, desvirtuando así su trascendencia y, desde el punto de vista cristiano, su amor paternal y su misericordia. No son infrecuentes los casos en los que la conciencia de la culpabilidad, al enfrentarse a esta imagen, la haya hecho objeto de rechazo.

2) En *segundo* término, hay también una idea muy corriente de Dios que lo concibe como un señor todopoderoso al que hay que acudir para obtener de El que *nos ayude* en nuestras necesidades a cambio de un ex voto o de una visita a un santuario. Este concepto *interesado* de Dios olvida que admitir la realidad divina lleva implícita una transformación total de la orientación de la vida. Es común encontrarse con personas que confían en Dios para tener éxito en sus negocios o para ganar la lotería y hasta para realizar con éxito acciones moralmente reprochables. Esta idea es la antítesis de la anterior, pero no es raro verla extrañamente mezclada con ella. Cabe preguntarse si, con la mejor intención del mundo, muchos predicadores no introducen en los fieles esta imagen interesada: para responder a una inquietud o a una necesidad se incita a una vuelta a Dios, asegurando la ayuda divina. Es indudable para el cristiano que esta ayuda será concedida, pero tal vez de un modo muy distinto al esperado: los caminos del Señor son sólo por El conocidos. Pero si la respuesta no responde a la expectativa podrá convertirse en fuente de decepción.

<sup>80</sup> I. KANT, *Crítica de la razón pura*, "Dialéctica trascendental", II, 2, IV; Losada, Buenos Aires, 1970, t. II, pág. 40.

<sup>81</sup> I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, II, 5, Losada, Buenos Aires, 1961, págs. 136-144.

<sup>82</sup> H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Estela, Barcelona, 1963, págs. 254-264.

3) En *tercer* lugar, hay cristianos que concibe a Dios como un *valor esencial*, sin el cual es vano esperar un orden social justo y una auténtica promoción humana. Pero desconfían de lo *sobrenatural* y de la dimensión escatológica de su fe. Temen que la afirmación de la vida futura sea un pretexto para soslayar la realidad presente y para asentar la despreocupación de tantos cristianos ante el sufrimiento, la pobreza o la injusticia. Son los mismos que admiten hayan congregaciones religiosas de vida activa y rechazan las órdenes contemplativas. O que piensan que es ridículo hablar del Demonio. Esta pérdida de la dimensión sobrenatural de la fe en Dios tiene, sin duda, fundamentación psicológica y sociológica, pero al incidir en la imagen que se tiene de la realidad divina tiende a convertirla en una visión *naturalista* que desvirtúa su trascendencia. Subrayemos que el Evangelio urge a una acción temporal, a luchar por un mundo más justo, a defender a los pobres y a los oprimidos; pero a la vez nos revela que el Reino de Dios no es de este mundo: aunque comienza en él no llegará a su realización sino más allá del tiempo <sup>83</sup>.

4) En *cuarto* término, hay cristianos que relegan a Dios al ámbito de lo puramente *espiritual*. Cada uno deberá amar a Dios, vivir en unión con El, santificarse, pero sin que esto tenga mucho que ver con su actitud temporal. Habría una escisión entre el plano religioso y el de la actividad política o social; ésta se movería en un plano totalmente ajeno y estaría regida por la ideología que se profesa. En esta postura coinciden cristianos descomprometidos y representantes del viejo *liberalismo* que consideraba la religión como asunto privado <sup>84</sup>. Por paradoja, reaparece entre los que atacan al liberalismo, propugnando una activa colaboración con el marxismo <sup>85</sup>. De este modo lo temporal se desglosa de lo espiritual: Dios aparece como *ajeno* al mundo. Así lo temporal se desglosa de lo espiritual, cuando, según la enseñanza evangélica, está necesariamente implicado. Por un camino opuesto llegan a una posición coincidente a la del grupo anterior.

5) Por fin hay quienes creen en Dios porque los salvó de un accidente automovilístico o ferroviario fatal o de una enfermedad grave. Se trata de una concepción *egoísta*, porque olvida que el mismo Dios que los ha librado de la desgracia ha permitido el sufrimiento o la muerte de otros, sin que por ello deje de ser justo y misericordioso. En esta perspectiva se debería concluir ló-

<sup>83</sup> Cf. C. VON NEIL-BREUNING, *Liberalismo*, ed. Jus, México, 1962, para una caracterización histórico-filosófica de esta posición; el liberalismo que reduce la religión al ámbito de lo privado es el llamado de "tercer grado" por J. MARITAIN, "Sobre el liberalismo" en *Primacía de lo espiritual*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1947, págs. 172-193.

<sup>84</sup> En el documento final de "Encuentro latinoamericano de cristianos para el socialismo", realizado en Santiago del Chile durante la visita de Fidel Castro a esa ciudad, con el auspicio del gobierno de Salvador Allende, las referencias a lo religioso brillan por su ausencia; cf. A. LÓPEZ TRUJILLO, *Liberación marxista y liberación cristiana*, B. C. A., Madrid, 1974, págs. 252-265.

<sup>85</sup> Cf. SANTO TOMÁS, *Suma teológica*, I, q.13, a. 5 (ed. B. A. C., Madrid, 1947, t. I, págs. 343-347, comentado en E. GILSON, *El tomismo*, Desclée, Buenos Aires, 1951, págs. 152-162).

gicamente que si Dios permite que yo padezca o sufra, no existe. Es, de hecho, la consecuencia que ha llevado al ateísmo a más de un creyente ubicado en una posición errónea sobre la imagen que debemos tener de Dios. Aquí también, por otro camino, se incide en la actitud antes indicada, del segundo grupo, el de los cristianos interesados.

Estas concepciones de Dios, lamentablemente muy difundidas en el mundo actual, padecen de un mismo mal: reducen a Dios a *categorías humanas*. Por ello se prestan a objeciones que pueden conducir, por reacción, a un rechazo de Dios. Urge, pues, rectificar esta imagen errónea. Si se piensa en Dios de un modo antropomórfico no se piensa en Dios, sino en otra realidad. La realidad divina, precisamente por ser divina, trasciende todas nuestras categorías; de ella sólo tenemos nociones *analógicas*<sup>86</sup>. Y por eso no podemos juzgar su acción con criterios puramente humanos. De ahí que teólogos de distinta tendencia traten, en la actualidad, de *desmitizar* la idea de Dios, sobre todo en el campo del protestantismo. Pero ese afán, justo en sí mismo<sup>87</sup>, ha creado una tendencia agnóstica y por ello inaceptable.

La desmitización, en el campo de los estudios bíblicos, tiene por figura central a R. Bultmann, para quien la figura del Jesús histórico fue convertida en un mito por la primera generación cristiana, que lo convirtió, de simple hombre, en un ser divino que se encarnó y redimió con su sangre los pecados de los hombres y resucitó y ascendió a los cielos<sup>88</sup>. Todo esto es típico de la era precientífica, inaceptable actualmente. Pero el mito oculta una palabra divina dirigida al hombre: el "kerygma", que incita a pasar, según la posición de M. Heidegger, de la existencia inauténtica a la existencia auténtica: en esto consistiría la "salvación", según una "relectura" del Evangelio. En esta misma línea se ubican F. Gogarten<sup>89</sup> y, sobre todo, P. Tillich,<sup>90</sup> que explora las estructuras ontológicas de la teología partiendo de las nociones heideggerianas. Así, la idea de Dios surge de la conciencia que tiene el hombre de su propia finitud; el ser finito no puede rehuir la búsqueda del *fundamento* del ser y por este camino llega a Dios, que es el *Ser* mismo, y no un ente o un ser entre los otros; de El participa todo lo que es. Pero, por eso mismo no es objeto ni

<sup>86</sup> S. TOMÁS explica la necesidad de usar metáforas en el lenguaje bíblico, previniendo en trascenderlas: *Suma teológica*, I, q.1, a.9 (ed. B. A. C., Madrid, 1957, t. I, págs. 75-77); por otra parte; en la misma obra, I, q.12, a.1 (ed. cit., págs. 287-321) se extiende en analizar cómo conocemos a Dios y luego, en I, q.13, a.1-12 (ed. cit., págs. 332-369), cómo podemos hablar de Dios; en II-II, q.188, a. 5 (ed. cit., t. X, págs. 833-836) explica el error del antropomorfismo.

<sup>87</sup> R. BULTMANN, *Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, Tübingen, 1949 (cf. J. MACQUARRIE, *El pensamiento religioso del siglo XX*, Herder, Barcelona, 1975, págs. 490-493).

<sup>88</sup> R. BULTMANN, *Kerygma und Mythos*, Hamburg, 1952 y *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1958 (cf. J. MACQUARRIE, l. c., y H. FRIES, *Mito y revelación*, en "Panorama de la teología actual", ed. Guadarrama, Madrid, 1961, págs. 19-58).

<sup>89</sup> F. GOGARTEN, *Entmythologisierung und Kirche*, Stuttgart, 1953 (cf. J. MACQUARRIE y H. FRIES, citados en nota anterior).

<sup>90</sup> P. TILlich, *Systematic Theology*, New York, 1955 (cf. J. MACQUARRIE, o. c., págs. 496-498).

sujeto: podemos hablar de Dios como de un objeto o de un sujeto, pero éste es un inevitable lenguaje mítico.

En esta perspectiva está la obra del obispo anglicano A. Robinson,<sup>91</sup> de vasta repercusión en su momento. Propugna una drástica revisión de la idea de Dios y lleva su tarea de desmitización hasta negar la noción tradicional que lo concibe como Ser absoluto, autosuficiente y trascendente, para concluir que Dios es el *fundamento del ser*, evitando toda afirmación "sobrenaturalista"; en este afán llega a hacer a Dios correlativo al mundo, inclinándose a una postura *panenteísta*. Cabe observar que, entendiendo los términos en el sentido de la filosofía clásica, es exacto que Dios sea el fundamento del ser, pero sorprende que un teólogo cristiano, que reflexiona sobre los datos de la revelación bíblica, no pueda decir más que esto al hablar de Dios. Esta posición queda en el ámbito de la filosofía; su naturalismo no va más allá de lo que afirmaban los viejos *deístas ingleses*,<sup>92</sup> con un lenguaje más elaborado.

En el extremo opuesto se coloca la teología de K. Barth: consecuente con la postura luterana sobre la corrupción de la naturaleza humana, niega a la razón la posibilidad de llegar a Dios<sup>93</sup>. Las ideas que el hombre forja sobre lo divino son proyecciones de sus propios deseos (como sostenía Feuerbach): por ello son *idolátricas*. Dios es "lo totalmente otro" y su conocimiento sólo es posible por la vía de la fe. Así se exagera la trascendencia divina, al punto que la *analogía del ente*<sup>94</sup> es explícitamente rechazada, desapareciendo así la posibilidad de una teología natural. Si en sus últimas obras ha admitido que la teología puede hacer uso de nociones filosóficas<sup>95</sup>, siempre que se mantengan subordinadas a la fe, como sucede con el célebre argumento de San Anselmo, que se apoya en la revelación<sup>96</sup> no se ve cómo esta posición barthiana supere

<sup>91</sup> J. T. ROBINSON, *Honest to God*, London, 1963 (versión española, *Sincero para con Dios*, ed. Ariel, Barcelona, 1967); J. T. ROBINSON and D. P. EDWARDS, *The Honest to God Debate*, S. M. C. Press, London, 1963 (cf. E. SCHILLEBEECKX, *Dios y el hombre*, ed. Sígueme, Salamanca, 1968, págs. 111-190 y J. MACQUARRIE, o. c., págs. 523-524).

<sup>92</sup> El término "deísmo" (creado por los socinianos ingleses para distinguirse de los ateos, en el siglo XVII) califica a los que, rechazando toda religión sobrenatural, sostienen que Dios es el ser supremo, creador del universo, cognoscible por la razón en cuanto a su existencia, pero incognoscible en su naturaleza. Los principales representantes de esta tendencia son J. Toland, E. Dowswell, T. Woolston, T. Chubb, C. Middleton, C. Wollaston y R. de Bolinbroke (cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, B. A. C., Madrid, 1956, t. III, págs. 802-807).

<sup>93</sup> "La razón es contraria a la fe", M. LUTHER, *Disputationen*, ed. P. Drews, Göttingen, 1895, pág. 42. "La razón se opone directamente a la fe, por lo cual hemos de dejarla en libertad; en los creyentes debe ser muerta y sepultada", M. LUTHERS, *Werke*, ed. Weimar, 1883, t. 47, pág. 328 (sobre este punto, cf. J. MARITAIN, *Tres reformadores*, Difusión, Buenos Aires, 1968, págs. 41-46).

<sup>94</sup> S. TOMÁS (cf. nota 85) indica que nuestro conocimiento de Dios no es unívoco (las nociones no tienen el mismo sentido aplicadas a Dios y a las creaturas) ni equívoco (tampoco tienen un sentido totalmente distinto) sino análogo, es decir proporcional: señalan realidades esencialmente distintas pero relativamente semejantes.

<sup>95</sup> K. BARTH, *The Knowledge of God*, Gifford Lectures, pág. 6 (cf. J. MACQUARRIE, *El pensamiento religioso en el siglo XX*, Herder, Barcelona, 1975, pág. 435).

<sup>96</sup> K. BARTH, *Anselms Beweiss der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, München, 1931.

el *fideísmo* que los viejos franceses oponían exageradamente a los excesos del racionalismo<sup>97</sup>.

Una derivación de la actitud de quienes (como Tillich y Robinson) buscan la manera de hablar de Dios a un mundo secularizado, donde impera la mentalidad científicista y sólo parecen tener consistencia los valores utilitarios, es la teología de la "*muerte de Dios*", surgida hace una década en los Estados Unidos<sup>98</sup>. Se trata de un movimiento heterogéneo, coincidente en tomar como lema la frase de Nietzsche "Dios ha muerto"<sup>99</sup>. Participan de él teólogos protestantes de diversas confesiones y hasta judíos. Quien haya hecho la prueba de leer sus obras no puede dejar de tener la impresión de estar ante exposiciones impactantes pero notoriamente ambiguas; tal vez se deba a esto que tras un "boom" estruendoso hayan pasado a un inesperado olvido.

Para el teólogo calvinista G. Vahanian, vivimos en una era post-cristiana, desacralizada, secularizada; en ella es preciso confesar que Dios ha muerto. Y con él ha muerto el cristianismo, ligado a formas culturales superadas: en realidad es el cristianismo el que ha matado a Dios. Esto no significa que se deba desembocar en el ateísmo, sino comenzar de nuevo, con un cristianismo desligado de toda forma cultural<sup>100</sup>. Para P. Van Buren, el problema teológico actual es cómo hablar al hombre de hoy; considera que sólo tiene sentido lo verificable empíricamente. Por ello no tiene sentido hablar de Dios; hay que hablar de Jesús, verificado empíricamente por los Apóstoles como muerto y resucitado<sup>101</sup>.

Más radicalizados aún son T. J. Altizer y W. Hamilton: el hombre actual centra sus afanes en la conquista de la libertad; la teología debe mostrarle que Dios ha muerto para liberarlos de su propio poder divino; es la muerte de un poder trascendente y alienante, que anulaba al hombre; de modo que la teología debe concluir en el *ateísmo*<sup>102</sup>. Es lo que por su parte confiesa el rabino R. Rubinstein: tras los sufrimientos del pueblo judío en los campos de

<sup>97</sup> El "fideísmo" es una reacción contra el racionalismo: ante la exaltación de la razón humana, se acumulan motivos para debilitar su poder, exaltando la fe. Sus principales representantes son J. Hymnaim, P. Huet, B. Lami (cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía*, B. A. C., Madrid, 1966, t. III, págs. 697-698).

<sup>98</sup> Cf. J. BISHOP, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Herder, Barcelona, 1969; V. CAMPS, *Los teólogos de la muerte de Dios*, Nova Terra, Barcelona, 1968.

<sup>99</sup> F. NIETZSCHE, *Obras completas*, Aguilar, Buenos Aires, 1965; *El gay saber*, 3, n. 108 y 125 (ed. cit., t. III, págs. 108-109); *Así hablaba Zaratustra*, Pról., n. 2 (ed. cit., pág. 234), etc.

<sup>100</sup> G. VAHANIAN, *The Death of God*, ed. Braziller, New York, 1961; *No Other God*, Braziller, New York, 1966; *Wait Without Idols*, Braziller, New York, 1963 (cf. V. CAMPS, o. c., págs. 37-70; J. BISHOP, o. c., págs. 99-116).

<sup>101</sup> P. VAN BUREN, *The Secular Meaning of Gospel*, The MacMillan Company, New York, 1963 (cf. V. CAMPS, o. c., 37-60; J. BISHOP, o. c., págs. 99-116).

<sup>102</sup> T. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, The Westminster Press, Philadelphia, 1966; W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, Association Press, New York, 1966; T. ALTIZER-W. HAMILTON, *Radical Theology and the Death of God*, Bobbs Merrill Company, New York, 1966; *Teología radical y la muerte de Dios*, Grijalbo, Barcelona, 1967 (cf. V. CAMPS, o. c., págs. 75-87 y J. BISHOP, o. c., págs. 151-183).



concentración nazi, sólo cabe admitir la muerte de Dios, aceptando el ateísmo; con todo su postura se acerca al panteísmo<sup>103</sup>. Por fin H. Cox concibe al cristianismo no como una religión sino como una tarea “secular”: en la era tecnológica la misión del cristiano es participar en la construcción de la ciudad humana<sup>104</sup>.

Es de admirar en estos teólogos su preocupación por el mundo actual. Pero cabe preguntarse si los caracteres que en él detectan no han sido elevados a la categoría de verdades absolutas, que han de admitirse sin discusión. Sin duda es un hecho la desacralización del mundo, el agudo sentido de la libertad, el auge del empirismo, el avance tecnológico. Pero parecería que en lugar de interpretar estos “signos de los tiempos”, los han asumido como indiscutibles, es decir, no ya como hechos, sino como expresión de lo que es y de lo que debe ser. Habría así un “amoldarse al siglo presente”<sup>105</sup>. Y es notable que el antecedente de este movimiento sea D. Banhoeffer, teólogo de línea barthiana que murió justamente por resistirse al poder secular, encarnado en este caso en el nazismo. Para Banhoeffer el hombre actual no tiene necesidad de Dios para explicar el mundo; el cristianismo debe dejar de ser una religión para hacerse profano, intervenir en las decisiones mundanas, estar al servicio del hombre. El “cristianismo irreligioso” desecha la “gracia barata” de los ritos e instituciones para optar por la “gracia cara” de la fe en Cristo, viviendo para los demás<sup>106</sup>.

## 7. CONCLUSIONES

Una compulsión de las expresiones más destacadas del pensamiento y de las actitudes del hombre actual nos basta para advertir que el problema de Dios —sea para aceptarlo, sea para negarlo, sea para esclarecer su imagen— es uno de los tópicos centrales de nuestra civilización científicista y tecnológica. Pese a las apariencias contrarias, el mundo actual *no elude* a Dios, sino que se preocupa intensamente por él. Eso sí, hay un *deber nuevo* para todo el que tenga

<sup>103</sup> R. RUBINSTEIN, *After Auschwitz*, The Bobbs Merrill Company, New York, 1966 (cf. V. CAMPS, o. c., págs. 61-74).

<sup>104</sup> H. COX, *The Secular City*, The MacMillan Company, New York, 1965, traducción española, *La ciudad secular*, ed. Península, Barcelona, 1968 (cf. V. CAMPS, o. c., págs. 119-129; J. BISHOP, o. c., págs. 151-183).

<sup>105</sup> S. PABLO, *A los Romanos*, XII, 2 (en *La Sagrada Escritura*, B. A. C., Madrid, 1962, t. II, págs. 294-295. “No os acomodéis al mundo presente”; en *Biblia comentada*, B. A. C., Madrid, 1955, t. VI, pág. 347: “No os conforméis a este siglo”). Sobre el sentido de “siglo” en S. Pablo, cf. F. PRAT, *La teología de San Pablo*, Jus, México, 1947, t. II, págs. 77-78 y 477-479.

<sup>106</sup> D. BANHOEFFER, *Nachfolge*, München, 1937; traducción española, *El precio de la gracia*, ed. Sígneme, Salamanca, 1963; *Gemeinsames Leben*, Kaiser Verlag, München, 1938; *Ethik*, Kaiser Verlag, München, 1960; traducción española, *Ética*, Estela, Barcelona, 1970; *Widerstand und Egebung*, Kaiser Verlag, München, 1960, traducción francesa, *Résistance et soumission*, ed. Labor et Fides, Genève, 1963. Como los posteriores teólogos de la “muerte de Dios”, pero aún más acusadamente, Banhoeffer emplea un lenguaje ambiguo, prestándose a diversas interpretaciones (cf. J. BISHOP, o. c., págs. 11-45).

conciencia del replanteamiento del tema y quiera colaborar en la construcción del mundo: el hallar el modo de presentar la solución definitiva (la única, para nosotros, los cristianos) a los enigmas de la existencia. El sentido de la vida y de las cosas, del hombre y de historia, solamente la puede dar *Dios*. Y para poder escuchar su voz es preciso acceder a El.

Hay muchas vías de acceso: la experiencia de la humanidad señala a dos como decisivas, la *razón* y la *fe*. Ambas son válidas y, consideradas en sí mismas, no se excluyen ni se incluyen, aunque existencialmente se impliquen. Así, un Dios puramente *racional* tiende a convertirse en una pura abstracción, en una mera explicación filosófica, en un postulado de la actividad práctica o en un principio inmanente al mundo. Un Dios *irracional*, objeto de fe ciega, tiende a transformarse en un absurdo, en una proyección de un sentimiento, en una creación del psiquismo humano o de los intereses de una clase social. Hay pruebas filosóficas de la existencia de Dios; hay una fe que es respuesta a la revelación divina. Nuestro siglo, poco afecto a las reflexiones metafísicas, no valoriza estas pruebas ni comprende exactamente el sentido de la fe.

Sin duda la vía *racional* se ve obstaculizada por el clima irracionalista de nuestra época. Pero hay que notar que esta atmósfera reina en círculos intelectualizados y es más una reacción contra el racionalismo que una postura original. La inmensa mayoría de los hombres no toma posición en este debate. Sucede lo mismo que con el ateísmo: el fenómeno, aunque cierto y creciente, es más una excepción que un hecho generalizado, si se lo compara con la actitud de la humanidad entera. Aun los que proclaman la "muerte de Dios" están demasiado preocupados por su supuesto cadáver. Debe, pues, subrayarse que el acceso *racional* a Dios no está cerrado a nuestro siglo. En este camino, que parte de las cosas y por pasos sucesivos concluye en Dios, en su comienzo, lo absolutamente natural es la existencia del mundo y de los hombres, en tanto que la realidad de Dios es la que presenta dificultades; luego, en el término de la investigación, lo que es natural es que exista Dios, en tanto que lo que exige una explicación es la existencia de los seres finitos. Lo sorprendente ya no es que Dios exista, sino que existamos nosotros<sup>107</sup>.

Son diversas las maneras de encarar el acceso racional a Dios. Coinciden todas en asentar que la opción fundamental es entre *Dios* y el *absurdo*, entre el ser y la nada y que, si bien hay quienes han optado por el absurdo y la nada, esta opción es imposible de ser vivida. Pero el dilema "Dios o nada" se ubica en el plano *metafísico*, en el de la explicación última del universo; por ello no implica que en plano *científico* quede anulada la necesidad de la búsqueda de las leyes fenoménicas. En el orden de los fenómenos (dominio de las ciencias) nada cambia al admitir o al rechazar a Dios, porque la cuestión está fuera de ese ámbito. Un mérito indudable de nuestro siglo es el haber supe-

<sup>107</sup> C. MOELLER, *Mentalidad moderna*, Herder, Barcelona, 1964, págs. 61-62.

rado la confusión entre ciencia y filosofía <sup>108</sup>; y una consecuencia lógica de esto es el comprobar que las ciencias, si se mantienen en su esfera propia, nada pueden decir sobre la existencia o inexistencia de Dios. Pero esto no significa (como pretende el cientificismo) que la explicación de lo fenoménico acote la comprensión de lo real: hay otra instancia, la del plano del *ser* <sup>109</sup>.

La captación del *ente* lleva implícita la constatación de que su constitutivo, el *ser*, posee la absolutez de la perfección que confiere realidad a las cosas y la precariedad de su realización finita <sup>110</sup>. Esto indica que el ser finito exige, para su explicación, un fundamento absoluto. Este dato implícito, al explicitarse metafísicamente, constituye lo que clásicamente se ha denominado "demostración de la existencia de Dios" <sup>111</sup>. Reviste formas variadas: la síntesis más acabada son las "cinco vías" de *Santo Tomás* <sup>112</sup>. Pero conviene observar que estas vías metafísicas no son las únicas posibles; hay otros caminos que para los no habituados a las reflexiones filosóficas pueden resultar más eficaces. Además existen factores subjetivos (prejuicios, intereses, pasiones) que desbaratan la demostración más objetiva. Con todo, las "cinco vías" poseen el máximo rigor racional y concluyen en el acto puro de *ser* <sup>113</sup> que es el nombre propio de Dios <sup>114</sup>.

La *fe* obliga a un cambio de perspectivas: ya no es el hombre el que asciende a Dios, sino que es Dios mismo que desciende al hombre, manifestándosele y pidiéndole una respuesta total, un compromiso de su entendimiento, de su voluntad y de su sentimiento. La fe es una adhesión ante todo de su *entendimiento* a la verdad divina <sup>115</sup> manifestada a través de una historia salvífica narrada por las Sagradas Escrituras y propuesta por el magisterio de la Iglesia <sup>116</sup>. Pero como no se trata de una evidencia ni del fruto de una demostración, es necesaria la acción de la *voluntad* que libremente impele al enten-

<sup>108</sup> Cf. J. MARITAIN, *La filosofía de la naturaleza*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1945, págs. 93-141; O. N. DERISI, *Esbozo de una epistemología tomista*, C. C. C., Buenos Aires, 1946, págs. 97-131.

<sup>109</sup> A. DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine*, Publications Universitaires, Louvain, 1955; D. DUBARLE, *Humanisme scientifique et raison chrétienne*, Desclée, París, 1953.

<sup>110</sup> Cf. G. E. PONFERRADA, "La experiencia del ser", *Sapientia*, XXXI (1976), págs. 91-108.

<sup>111</sup> Cf. M. DAFFARA, *Dio*, S. E. I., Torino, 1952.

<sup>112</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q.2, a.3; B. A. C., Madrid, 1957, t. I, págs. 118-122; cf. E. GILSON, *El tomismo*, Desclée, Buenos Aires, 1951, págs. 90-124.

<sup>113</sup> Cf. G. E. PONFERRADA, *Introducción al tomismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, págs. 90-124.

<sup>114</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *o. c.*, I, q.13, a.11; ed. cit., págs. 364-366; cf. E. GILSON, *o. c.*, págs. 125-141.

<sup>115</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.14, a.1, en *Quaestiones disputatae*, Marietti, Torino, 1949, t. I, págs. 279-281; *Suma teológica*, II-II, q.4, a.2; ed. cit., t. VII, págs. 241-242; *ib.*, II-II, q.4, a.2; ed. cit., pág. 199.

<sup>116</sup> Y. CONGAR, *La foi et la théologie*, Desclée, París, 1962, págs. 41-71; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Caritate*, a. 13 ad 6, en *Quaestiones disputatae*, ed. cit., t. II, pág. 791.

dimiento a asentir, siendo ella internamente movida por la gracia divina <sup>117</sup>. A esta acción de las facultades superiores acompaña normalmente el *sentimiento*, aunque sólo como factor concomitante; importa subrayarlo, ya que en nuestra época frecuentemente se confunde la fe con el sentimiento religioso. Puede haber una fe firme y escasa emotividad o un fuerte sentimiento con escasa fe; la afectividad sensible es un elemento accidental, pero no por ello menos real <sup>118</sup>.

En esta perspectiva Dios se manifiesta ante todo como *Padre*: es el que ha creado, sólo por amor, al hombre y al mundo, para entrar en comunicación con personas en las que quiere volcar su dilección <sup>119</sup>. Ya no es solamente el fundamento del ser, sino el Dios *personal*, cercano al hombre, trascendente y a la vez íntimo a cada uno, santo y misterioso y a la vez celoso y justiciero; inmutable en su gloria, pero amorosamente preocupado por sus hijos, a los que participa su propia vida divina <sup>120</sup>. Es el Dios de Jesucristo <sup>121</sup>, el Dios de la Iglesia <sup>122</sup>, el Dios de los místicos <sup>123</sup>. Aquí la analogía metafísica se transfigura en una sobreanalogía de la fe <sup>124</sup>, donde la metáfora cumple una función especial, permitiendo un conocimiento superior y distinto del que podría obtenerse por otros medios <sup>125</sup>. El Dios de la fe, paternal, personal e íntimo, sigue siendo trascendente y misterioso; pero su trascendencia y su misterio no son ya un obstáculo para la unión estrecha y profunda que establece el amor.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

---

<sup>117</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q.14, a.2, ed. cit., págs. 281-285; *Suma teológica*, II-II, q.2, a.9, ed. cit., pág. 199 (la traducción omite, extrañamente, la palabra "gracia" que figura en el texto latino; dice "creer es acto del entendimiento que asiente a una verdad divina por el imperio de la voluntad movida por Dios"; la frase original dice "credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis motae a Deo per gratiam"; la moción divina, en este caso, es sobrenatural, no natural: Cf. Y. CONGAR, o. c., págs. 79-80).

<sup>118</sup> Cf. G. ZUNINI, *Homo religiosus*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, págs. 119-120; M. MANKELUNAS, *Psicología de la religiosidad*, Religión y Cultura, Madrid, 1961, págs. 338-342.

<sup>119</sup> C. MOELLER, *Mentalidad moderna*, Herder, Barcelona, 1964, págs. 75-102.

<sup>120</sup> J. DANIELOU, *Dios y nosotros*, Taurus, Madrid, 1961, págs. 89-131.

<sup>121</sup> J. DANIELOU, o. c., págs. 133-163.

<sup>122</sup> J. DANIELOU, o. c., págs. 165-200.

<sup>123</sup> J. DANIELOU, o. c., págs. 201-225.

<sup>124</sup> Cf. C. JOURNET, *Connaissance et inconnissance de Dieu*, Eglhoff, Paris, 1943, págs. 96-97.

<sup>125</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, q.1, a.9; B. A. C., Madrid, 1957, t. I, págs. 75-77.