

Postmodernidad, Ateísmo y Metafísica*

Actualmente se habla mucho de postmodernidad. Pero ¿qué es la postmodernidad? ¿Hay alguna relación entre postmodernidad, ateísmo contemporáneo y metafísica? Para responder a estas preguntas es preciso intentar una definición (una noción) de la postmodernidad.

Se supone que la postmodernidad es (al menos etimológicamente) la época que vino *después de* la modernidad. Es difícil decir en qué consiste la postmodernidad porque si ha sido difícil expresar qué es la modernidad, más lo es caracterizar la postmodernidad.

Aquí me concreto a señalar los rasgos principales de la modernidad y creo que así podremos entender qué es la postmodernidad y ver su influencia en la negación de la metafísica y en el auge del ateísmo contemporáneo.

1. *Modernidad*. Los postulados fundamentales de la modernidad son: soberanía de la razón; absolutidad del sujeto; plena fe en el progreso; dominio benéfico de la ciencia; exaltación de la historia.

Se han dado varias definiciones de modernidad, las cuales, por supuesto, no abarcan su vasta y completa realidad. Para A. Ghlen la modernidad es la época en la que se abandona la visión sacra de la existencia y se afirman las esferas del valor profano.¹ Como se ve inmediatamente esta definición es incompleta, pero se aplica a mi tema

* Este artículo es la ponencia leída por su autor en el *Tercer Congreso Mundial de Filosofía Cristiana*, celebrado en Quito, Ecuador, en julio de 1989.

1. Cfr. *Die Säkularisierung des Fortschritts*, Gesamtausgabe: Einblicke, v. VII, Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, 410.

porque en realidad el hombre moderno profana lo sagrado y sacrifica lo profano.

Como consecuencia de la modernidad tenemos el nihilismo y la superación de la metafísica.

a) Según F. Nietzsche, el nihilismo consiste en que los valores supremos ya no tienen validez, y en la muerte de Dios. Nietzsche habla de nihilismo negativo y de nihilismo positivo. En sentido negativo el nihilismo es la grave decadencia del hombre occidental cristiano que ha sido educado para la renuncia, para la negatividad, pero que ya no da importancia a los valores supremos. Es el valor de la nada asumido por la vida.

En sentido positivo el nihilismo es la reacción contra lo suprasensible, contra lo metafísico, que ya no tiene validez. De hecho, dice Nietzsche, nada es verdad, nada está bien, Dios ha muerto. El nihilismo es la convicción de la vaciedad, de la incoherencia, del sinsentido de la realidad: Esto significa que los valores supremos proclamados por la religión y por la metafísica carecen por completo de validez.

Nietzsche profetizó que el destino de Europa en los siglos xx y xxi es precisamente el nihilismo, y dice: «Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describo lo que se avecina, lo que ya no puede acontecer de otra manera: *el surgimiento del nihilismo*. Esta historia ya se puede contar desde ahora pues la misma necesidad ha puesto aquí manos a la obra... Este destino se anuncia ya por donde quiera... Toda nuestra cultura europea, desde hace tiempo, torturada por una tensión que crece de década en década, se mueve como en dirección de una catástrofe: Sin reposo, violentamente, precipitadamente, semejante a una corriente que quiere llegar a su final, que ya no vuelve sobre sí que tiene miedo de volver sobre sí».²

Para Nietzsche, los valores vigentes fueron creados por el hombre según sus necesidades; son construcciones humanas de dominación: «ahora se ha puesto en claro el origen mezquino de estos valores y el universo entero parece que se nos ha devaluado, que se nos ha vuelto "sin sentido"».³

La consecuencia es muy clara: los valores religiosos y los valores morales tenidos por absolutos, tenidos como supremos, se han vuelto contra las necesidades de la vida, son expresión de la extrañeza, de la decadencia. Por lo mismo —piensa Nietzsche— detrás de los valores absolutizados por el hombre y que expresa la moral... ¡nada! Toda la moral, basada en valores fútiles, como Dios, bien, virtudes, más allá, esta abocada a la nada; es, pura y simplemente, *nihilista*. Y concluye Nietzsche: el cristianismo es una religión nihilista.⁴

2. *Nachlass*, Werke III, K. Schlechta, München, 1954-1965, 634.

3. *Ibid.*

4. Cfr. *ibid.*, 638.

El nihilismo no nació por generación espontánea, sino que en diferentes formas se vino preparando poco a poco. Ahora vivimos en pleno nihilismo y tenemos conciencia de ello. Por eso dice Nietzsche: «todo carece de sentido, todo es absurdo, todo es deseo de la noche» pues el nihilismo es «la fe en la ausencia de valores, todo es inútil, rechazo radical de todo valor, de todo sentido y apetibilidad; retroceso del “Dios es la verdad” a la creencia fanática del “todo es falso”». ⁵ La fe del nihilista se expresa así: «no hay absolutamente ninguna verdad». ⁶

Habla también Nietzsche de nihilismo teórico, pasivo, al que se debe añadir el nihilismo activo porque a la aniquilación por el juicio debe seguir la aniquilación por la mano. ⁷ En este proceso de aniquilación no se debe tener piedad con el hombre. No se puede vacilar en «inmolar sin piedad *víctimas humanas*, en correr cualquier peligro, en tomar sobre sí todo lo malo y todo lo peor: he aquí la *gran pasión*. ⁸ Esta es la condición para la creación de los valores nuevos.

En *La voluntad de poder* Nietzsche dice que el nihilismo llega con el hecho de la autodestrucción de la religión, de la moral y de la metafísica. Y este acontecimiento funesto es también la transmutación expresa de los valores supremos —«crítica de los valores supremos que hasta ahora ha habido»—. Todo lo alegre de la vida, todo lo brillante, todo lo bello, manifiesta de pronto un oscuro tras-sentido. Esta transmutación de valores es una consecuencia de los mismos valores anteriores: el nihilismo está dentro de ellos. Así —proclama Nietzsche— el nihilismo está dentro del cristianismo, de tal manera que cristianismo, moral y metafísica son movimientos nihilistas, tendencias vitales que quieren la «vida». Dios era la máscara de la nada.

Si los valores supremos carecen ya de validez, el nihilismo es un acontecimiento nuevo, aunque todavía sujeto a los valores anteriores. Pero como el transmundo, en el que se cimentaban los valores, ya no existe, lo que queda es totalmente sin valor. Así el nihilismo es fundamentalmente un *estado de transición*, un camino hacia una nueva era. ⁹ Tal estado «es superado cuando, tras la muerte de los dioses, no consideramos ya el más acá como el mundo desdivinizado, abandonado por los dioses, sino cuando este mundo sin dios comienza a resplandecer a la luz de una nueva experiencia de ser». ¹⁰

El nihilismo es un comportamiento de valor, pero si ya nada vale, si

5. *Ibid.*, 881; 893.

6. *Ibid.*, 675.

7. Cfr. *ibid.*, 670.

8. *Ibid.*, 553.

9. Cfr. *La voluntad de poderío* (trad. A. Froufe-C. Vergara), EDAF, Madrid, 1968, I, I 7, 1150.

10. E. Fink, *La filosofía de Nietzsche* (trad. A. P. Sánchez Pascual), Alianza, Madrid, 1966, 222.

todo es absurdo, de todos modos el hombre dice «sí» al mundo, a la tierra, a la vida. Pero el nihilismo extremo es —en expresión de Nietzsche— la opinión de «que no hay ninguna verdad, que no hay ninguna cualidad absoluta de las cosas ninguna “cosa en sí”». ¹¹

La forma extrema del nihilismo: ¡la nada eterna!, ¡el absurdo! ¹² No hay un mundo verdadero. De todos modos el nihilismo lleva a la catástrofe como transformación del hombre. Antes de ello hay un *período de oscuridad* que consiste en toda tentativa para conservar lo viejo y no dejar escapar lo nuevo; y hay un *período de claridad*: se comprende que todos los ideales antiguos son opuestos a la vida, comprendemos lo antiguo y estamos muy lejos de ser suficientemente fuertes para lo nuevo; y también es el nihilismo un *período de las tres grandes pasiones*: el desprecio, la compasión y la destrucción; y un *período de la catástrofe*: aparece así una doctrina —el eterno retorno— que criba a los hombres, empuja a los débiles y a los fuertes a tomar resoluciones. ¹³

b) *Superación de la metafísica*. Actualmente se habla mucho de la superación de la metafísica. ¿Esta superación significa destrucción? Sí, al menos en Nietzsche, cuyo proyecto filosófico es precisamente un intento de superación —*Ueberwindung*— en el sentido de destrucción. En *El origen de la tragedia* (1872) Nietzsche se refería al arte como «una actividad esencialmente metafísica del hombre». ¹⁴ Sin embargo, más adelante escribe: «... tal vez si aprendéis a reír llegue el día que mandaréis al diablo todas las consolaciones metafísicas empezando por la metafísica misma». ¹⁵

En *La filosofía en la edad trágica de los griegos* (1873), Nietzsche dice que la expresión de Tales «que todo es uno» es un artículo de fe metafísica que se origina en una intuición mística; que Anaximandro no trataba el problema del origen del mundo en términos físicos, sino que se apoyaba en una «roca metafísica»; que Heráclito no separó el mundo físico del mundo metafísico y absolutizó el devenir y así fue un verdadero metafísico. En *Humano, demasiado humano* (1878) y en *Aurora* (1881) hay ya el rechazo total de la metafísica. En la primera obra (*Humano...*), capítulo I: «De las cosas primeras y últimas» Nietzsche presenta la metafísica como un presunto conocimiento de un mundo ideal, de puras esencias, o como algo en sí, a la manera kantiana. Pero tales entidades quedan refutadas «porque, en último término, no podríamos enunciar nada del mundo metafísico, sino que es diferente de nosotros, diferencia que nos es inaccesible, incomprensible; sería una cosa con atributos negativos». ¹⁶

11. *La voluntad de poderío*, n. 13, 1154.

12. Cfr. *ibid.*, 1175.

13. Cfr. *Ibid.*, 1178-1179.

14. *El origen de la tragedia* (trad. C. Malher), Adiax, Buenos Aires, 1980, 16; 105.

15. *Ibid.*, 22.

16. *Humano, demasiado humano*, 9600.

En sus obras posteriores Nietzsche rechaza claramente la metafísica, cualquiera que sea, y afirma que no hay verdad absoluta, que no hay un mundo verdadero, que el valor de las cosas está en el hecho de que a tal valor no corresponde ni correspondió ninguna realidad, sino tan sólo un síntoma de fuerza de quien pone el valor, una simplificación para los fines de la *vida*. Y así negar un mundo verdadero, negar el ser podría ser un modo de *pensar divino*.¹⁷

Hay muchos seguidores de Nietzsche, sobre todo entre los estudiantes universitarios, que rechazan toda metafísica. No se trata de superar la metafísica, sino de rechazarla sin más ni más. Uno de los nietzscheanos más connotados en nuestros días, G. Vattimo, afirma que ha llegado la hora de la total y definitiva superación de toda metafísica, y dice: «la tradición metafísica es la tradición de un pensamiento violento, que al privilegiar categorías unificantes, soberanas, generalizantes, en el culto del *arkhé*, manifiesta una inseguridad y un *pathos* de base a la que reacciona con un exceso de defensa. Todas las categorías metafísicas (el ser y sus atributos, la causa primera, el hombre como responsable, pero también la voluntad de poder se lee metafísicamente como afirmación, toma de poder sobre el mundo) son categorías violentas; tienen que ser debilitadas». Contra esta metafísica Vattimo propone una ontología regida por categorías débiles, que «tienen como constitutivo del ser, no el imponerse, sino el disiparse». Pero en esta ontología débil hay también —dice Vattimo— la disolución del sujeto.¹⁸ Posteriormente el mismo Vattimo ha llamado a su filosofía «pensamiento débil», y afirma categóricamente: «A las estructuras fuertes de la metafísica tradicional es necesario contraponer las estructuras débiles, es decir, contractuales, provisionales... Tarea de la filosofía es inventar un modo de vida que no sea un sentimiento neurótico del absoluto».¹⁹

Es bien sabido que la negación de la metafísica no proviene sólo de los seguidores de Nietzsche, sino de muchos otros pensadores contemporáneos, de tal manera que parece ser una de las características de la modernidad. Según esto, en la postmodernidad no deben quedar ni huellas de la metafísica porque, para algunos, las características de la modernidad permanecen y se radicalizan en la postmodernidad.

2. *La postmodernidad*. Si no es fácil precisar qué es la modernidad, menos será indicar las características de la postmodernidad. ¿Ella es la superación de la modernidad? ¿es su continuación? ¿su radicalización? ¿su reconstrucción? Algunos dicen que la modernidad empezó con Bacon y Descartes, y que termina con Nietzsche, Weber y Heidegger.

17. Cfr. *El Anticristo*, fragmentos póstumos.

18. Cfr. Introducción a *Le Avventure della differenza*, Garzanti, Milano, 1980, 9-10.

19. Entrevista publicada en el diario «II Giorno» de Milán el 23 de octubre de 1983.

Otros, en cambio, afirman que es difícil puntualizar dónde termina la modernidad y donde comienza la postmodernidad.²⁰

Creo que es inoportuno entrar aquí en esta discusión. Solo me voy a referir a dos características de la postmodernidad: crisis del humanismo y secularización o desacralización.

a) *Crisis del humanismo*. El problema de la subjetividad es la más obvia manifestación del tránsito de la filosofía moderna a la filosofía postmoderna. Tanto es así que J. Baudrillard afirma que la filosofía contemporánea es la era de la muerte del sujeto, que se reduce a la pura exposición y transparencia ante un mundo que él atraviesa sin obstáculos y le convierte en un centro de distribución para todas las redes de influencia.²¹

Heidegger en *Ueber den Humanismus* (1946) ve una íntima relación entre humanismo y metafísica. Pero como la metafísica ya llegó a su fin, la decadencia del humanismo es evidente, porque el hombre no tiene fundamento. Relaciona también la crisis del humanismo con la técnica contemporánea que ha causado un vasto proceso de deshumanización —la máquina contra el hombre por culpa del hombre— en el que los ideales humanistas han desaparecido o al menos han quedado disminuidos. Por eso en la actualidad las ciencias de la naturaleza han tenido un avance notable con detrimento de las ciencias del espíritu. Incluso, la hermenéutica actual se presentó con implicaciones antimetafísicas y antihumanistas. Igualmente la fenomenología de Husserl une la crisis del humanismo con el proceso por el que la subjetividad humana se pierde en los complicados mecanismos de la objetividad científica y metodológica. En la actualidad tenemos el dominio del objetivismo científico, que es la reacción al subjetivismo exagerado y absoluto del racionalismo y del idealismo.

Si en la modernidad dominaba la técnica, el hombre quedó reducido a un simple elemento de la estructura y surgió la filosofía sin sujeto. Fue la muerte epistemológica del hombre al negársele el papel que le había asignado la fenomenología: dador de sentido. Así, por ejemplo, Levi-Strauss dice que para que haya ciencias humanas es preciso excluir de ellas al hombre porque se trata de «resolver lo humano en lo no humano...» (Se trata) de «reintegrar la cultura en la naturaleza y, finalmente, (de integrar) la vida en el conjunto de las condiciones físico-químicas».²² Así —y es la postura de Levi-Strauss— el hombre se reduce a «una cosa entre las cosas».²³ Por lo cual el inconsciente estructural en la natura-

20. Cfr. F. Rella, *Miti e figure del moderno*, Pratiche, Parma, 1981, 8, 13.

21. Cfr. «El éxtasis de la comunicación», en *La condición postmoderna* (H. Foster ed.), Kairós, Barcelona, 1985, 196-197.

22. *El pensamiento salvaje* (trad. F. González Aramburu), FCE., México, 1964, 357-358.

23. *Le cru et le cuit*, Plon, París, 1964, 18.

leza ocupa ahora el lugar que la modernidad había asignado a la conciencia reflexiva.

Según J. Lacan, se debe superar la dicotomía sujeto-objeto en el deseo. No hay objetos deseables, sino tan sólo sujetos que desean. Pero ni siquiera esto porque el verdadero núcleo de la subjetividad es el inconsciente que actúa como lenguaje sin sujeto. Por eso dice, parafraseando la conocidísima frase de Descartes: «soy donde no pienso».²⁴

M. Foucault afirma que el hombre es una «invención reciente»²⁵ del que la filosofía debe prescindir. Hay que pensar en el vacío dejado por el hombre. Hay que escribir una historia sin sujeto, totalmente liberada de referencias antropológicas. Hay que aceptar que la historia no tiene autores ni actores porque es un conjunto de acontecimientos estructurales.

Por su parte G. Vattimo asegura que el superhombre —*Uebermensch*—nietzscheano significa la disolución del sujeto, del yo, y dice: «el ultrahombre no es lo que nacerá *después* de este proceso de disolución, después de esta despedida del sujeto: el ultrahombre es precisamente este *sujeto privado de poder*, ya no más confiado patéticamente en sus decisiones, capaz de vivir sin angustia una existencia *de superficie*. El hombre sin centro, o también: el hombre sin cualidades».²⁶

La postmodernidad es, pues, entre otras cosas, la disolución del sujeto. En este sentido M. Foucault expresa: «a todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos los que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren pensar también que es el hombre el que piensa, a todas esas formas de reflexión, torpes y desviadas, no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierto modo silenciosa—».²⁷

Creo que nadie negará que estas formas de pensar desembocaron en la increencia —en el ateísmo—. Si la modernidad había propiciado la desacralización, la postmodernidad desarrolló mucho más el rechazo de Dios. Nietzsche había proclamado la «muerte de Dios», pero antes de él ya era alarmante el fenómeno de la increencia.

En la Constitución *Gaudim es Spes* leemos que el ateísmo es uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo.²⁸ Ciertamente lo es. Y

24. *Escritos I* (trad. T. Segovia), siglo XXI, México, 1972, 202.

25. *Las palabras y las cosas* (trad. E. C. Frost), Siglo XXI, México, 1983, 375.

26. Introducción a *Aurora* de Nietzsche por F. Masini, New Compton, Roma, 1981, 14 y 18-19.

27. Op. cit., 333. Algunos han creído que Foucault cambió de opinión a partir de sus cursos en el Colegio de Francia (1981-1982), pero yo pienso que en el fondo la mantiene, como se ve, por ejemplo, en «L'ethique du souci de soi comme pratique de liberté». Cfr. *Concordia*, n. 6 (1984), 99-116.

28. Cfr. GS 19.

designa realidades muy diversas porque se trata de un fenómeno complejo que, de una manera o de otra, desemboca en la negación de Dios. Hay varias formas:

1) *Dios es inadmisibile*. Para ello se dan diferentes argumentos. Los principales son:

a) La idea de Dios es contradictoria. Es la conocida opinión de Sartre que dice: si Dios existiera sería la síntesis del en-sí y del para-sí, sería la plenitud del en-sí-positividad—, pero al mismo tiempo sería conciencia de sí —negatividad—. Esto es imposible porque afirmaríamos la existencia de algo que simultáneamente coincidiría y no coincidiría consigo mismo. Por tanto no se puede admitir la existencia de Dios.

b) El escándalo del mal. Desde hace tiempo el problema del mal se opone a la existencia de Dios. Hay mucho mal en el mundo: guerras, terremotos, ciclones, terrorismo mundial, hambre, violencia, enfermedades terribles (cáncer, Sida, etc). Si Dios existiera —se arguye— sería sabio, bondadoso y prudente y no permitiría tanto mal. Pero el mal existe en muchas formas...

Quien más insistió en el problema del mal fue A. Camus. En *El mito de Sísifo* el mal se presenta como lo irracional, como lo absurdo. La muerte es el mal supremo, el absurdo máximo, porque acaba con la posibilidad de placer y con el anhelo de vivir. En *El hombre rebelde* el mal es omnipotente; es una dura realidad —no apariencia o simple privación— de la que el hombre jamás se puede librar aunque lo intente de mil maneras.

En la obra camusiana el mal se presenta como *condición*, como *dolor*, y como *desgracia*.

i) Como *condición*. Para A. Camus el mal no es algo accidental, sino una dimensión esencial de la vida; es constitutivamente la *condición* humana: «Pero ¿qué quiere decir la peste? Es la vida y nada más»²⁹ —«mais qu'est-ce que ça veut dire, la peste? C'est la vie et violá tout»—. Entonces la vida humana *es* el mal, *es* la peste. El hombre, por su misma naturaleza, es malo. Dice Camus: «en nuestra vida todos hemos cometido el mal, aunque este mal llegue hasta el crimen».³⁰

ii) Como *dolor*. Declara Camus: los crímenes humanos siempre tendrán alguna excusa, pero jamás puede tener excusa el crimen que cometió alguien al condenar a los hombres al dolor, porque este dolor es inútil, injustificable e inevitable.

iii) Como *desgracia* causada por Dios. Dice Camus: «el obstáculo insuperable creo que es el problema del mal. La muerte de los niños muestra la arbitrariedad divina».³¹ Por eso el rebelde metafísico blasfema

29. *La peste*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1968, 239.

30. *La peine capitale*, Calmann-Levy, París, 1957, 168.

31. *Actuelles I*, Gallimard, París, 1950, 225.

«denunciando en Dios al padre de la muerte y al supremo escándalo».³²

En la novela *La peste* Camus describe el mal como condición esencial de la vida y en toda la obra subyace un argumento contra la existencia de Dios: si Dios existiera, sería infinitamente bueno y no permitiría el dolor, especialmente el dolor de los inocentes; pero existe el dolor, existe el mal; luego Dios no puede existir. Este mismo argumento aparece en *El hombre rebelde*: propiamente el rebelde —dice— no es un ateo, sino un blasfemo que denuncia a Dios como padre del mal. «El simplemente le habla de igual a igual»;³³ lanza al rostro de Dios una serie de «porqués» que Dios no responde porque no existe. En todo caso, Dios es un Dios caprichoso y desconcertante, injusto y cruel. Pero entonces no es Dios.

En síntesis, para Camus Dios no existe porque el mundo es absurdo y en él no hay justicia, porque el mal envenena la vida humana, porque los inocentes sufren, y porque el hombre tiene que morir.

Otros autores se complacen en acusar a Dios de crueldad porque —dicen— se entretiene en torturar a los humanos, y lo describen de codos en el balcón del cielo viendo con deleite cómo sufren los hombres. ¿No es acaso la libertad un juego macabro? Así lo dice Nicolás, un personaje de A. Salacrou: «El hombre es libre, y el “juego de la libertad” es el único juego con el que se puede divertir el buen Dios».³⁴

2) *Dios superfluo*. Durante la Ilustración se llegó a divinizar la razón, tanto que en el racionalismo y en el idealismo la razón es absoluta. En tal caso ¿no se dijo que «el hombre es el dios del hombre», que «no hay más dios para el hombre que el hombre mismo»?

El hombre mediante las ciencias ha penetrado en los secretos de la naturaleza ¿para qué necesitamos a Dios? Dios está de más. Ya está superado. Los medievales creían en Dios porque ignoraban las leyes de la materia, pero el hombre contemporáneo que casi ya domina a la naturaleza y le ha arrancado la mayor parte de sus secretos ya no necesita de Dios. En este caso Dios no es negado, simplemente no se le toma en cuenta; ya no hay lugar para él en la sociedad, en el trabajo, en la ciencia, en la cultura, en la diversión, en la vida; «si se quiere aquí una imagen desenvuelta, se podría decir: al ver que está de más, Dios se retira discretamente, de puntillas, apenado y no queriendo molestar...».³⁵

Dios es, pues, superfluo. Recuérdese que la indiferencia es la peor forma de ateísmo. Y en nuestro mundo la indiferencia religiosa cada vez crece más. En este caso la religión es inútil. Estamos viviendo la secula-

32. *El hombre rebelde*, Losada, Buenos Aires, 1970, 132.

33. *Ibid.*, 133.

34. *L'Inconnue d'Arras*, Gallimard, París, act. III, 160.

35. R. Sansen, «El ateísmo cotidiano», en *Revista de Filosofía*, UIA, México, XVII (1984), n. 51, 447-448.

rización, la desdivinación, que avanza vertiginosamente. Nadie puede negar que la religión está en franca retirada, que ya no forma parte de la vida de muchas personas. Lo señalaba hace tiempo A. Malraux: «Hay —dice— muchos creyentes en la tierra, pero la civilización moderna no es religiosa y no se funda en un acontecimiento religioso. La civilización... se desarrollaba antes en el interior del cristianismo. Hoy la civilización..., de alguna manera, se desarrolla en el vacío».³⁶

Si Dios es inútil ¿para qué la religión? Se podrá decir que a nivel mundial todavía la religión es mayoritaria, pero la mayor parte de las veces se trata de una simple costumbre; es una religión sin vida, sin entusiasmo, sin alegría. Es una constatación dolorosa, pero es un hecho innegable: la religión tiene poca o nula importancia aun en la vida de muchos creyentes. Las estadísticas lo indican claramente. Un antropólogo contemporáneo asegura: «... el fruto evolutivo de la religión está a punto de extinguirse. La creencia en seres y fuerzas sobrenaturales capaces de influir en la naturaleza, sin obedecer las leyes de la misma naturaleza, es algo que acabará por erosionarse y convertirse únicamente en un curioso recuerdo histórico».³⁷ Como rasgo cultural, la religión —afirma el mismo autor—, está condenada a desaparecer «como resultado de la cada vez mayor suficiencia y difusión del conocimiento científico».

No quiero que se me tome por exagerado, pero no creo ser catastrofista si digo que actualmente Dios es el gran ausente de nuestro mundo. Y lo más grave es que esto ya parece normal. Antes Dios era incómodo; ahora, es inútil «hay más que nunca en la historia humana —expresa H.U. Von Balthasar— lo sagrado aparece profanado, habiéndose instalado en lugar del antiguo respeto un cinismo de inaudito alcance, y en lugar de la religión obvia, realmente “natural”, una irreligiosidad no menos obvia y sin escrúpulos».³⁸ Incluso, en algunos medios esta desdivinación ha llegado hasta la sacralización de lo erótico.

Ya no sólo es la «mundanización» de la vida, es la verdadera ausencia de Dios y el surgimiento de una nueva mitología: mitología de la razón (Schelling), mitología de la idea (Hegel) mitología del sexo (Freud), o la actual mitología de las drogas. Si Dios ha muerto, no hay verdad absoluta, no hay fundamento último de la realidad. Hemos llegado a la consumación del nihilismo. Lo había profetizado —¿deseado?— Nietzsche «Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre ya no necesita creerse con un alma inmortal. Dios muere porque se le debe negar en nombre

36. Cit. por J. Duquesne, *Dieu pour l'homme d'aujourd'hui*, Grasset, París, 1970, 33.

37. A Wallace, *Religión. An Anthropological View*, Rendon House, 1966, cit. H. Cox, *La religión en la ciudad secular*, Sal Terrae, Santander, 1985, 36.

38. *El problema de Dios en el hombre actual*, Guadarrama, Madrid, 1960, 163.

del mismo imperativo de la verdad». ³⁹ Tenemos que decir que verdaderamente Dios ha muerto en la conciencia de muchísimas personas.

3) *Dios lejano*. Ya Aristóteles había dicho que Dios está muy lejos del hombre y del mundo a los que no conoce porque lo único que conoce es su propia sustancia. ⁴⁰ Simone de Beauvoir, cuando era niña, pensaba «que Dios, en lo infinito de su cielo, no debía interesarse, ni poco ni mucho, en los detalles de las aventuras terrestres». ⁴¹ Esto quiere decir que si Dios existe estará completamente lejano de las actividades humanas. Definitivamente no le importamos. Dios es el «interlocutor silencioso» en nuestra vida. En este sentido Jacques Prévert blasfemaba: «Padre nuestro, que estás en el cielo, quédate allí». ⁴²

Algunos admiten a Dios, pero como piensan que está muy lejano y no se preocupa de los hombres, rompen toda relación con él. Recordemos, por ejemplo, dos episodios de la vida de Sartre narrados por él mismo. Dice: «yo creía; rezaba mis oraciones todos los días... pero pensaba en Dios cada vez menos... sólo una vez tuve el sentimiento de que existía. Había jugado con unos fósforos y quemado una alfombrita. Estaba tratando de arreglar los destrozos cuando Dios me vio, sentí Su mirada en el interior de mi cabeza y en las manos; estuvo dando vueltas por el cuarto de baño horriblemente visible, como un blanco vivo. Me salvó la indignación; me puse furioso contra tan grosera indiscreción, blasfemé, murmuré como mi abuelo: "maldito Dios, maldito Dios, maldito Dios" y no me volvió a mirar nunca más». ⁴³ En otra parte expresa: «Una mañana, en 1917, en La Rochelle, esperaba a unos compañeros que me tenían que acompañar al colegio; tardaban; al poco rato no supe qué inventar y decidí pensar en el Todopoderoso. Saltó en el azul en el acto y desapareció sin darme explicaciones: "no existe" me dije con una extrañeza, y creí arreglado el asunto. En cierta forma lo estaba, ya que desde entonces nunca he tenido la menor tentación de resucitarlo». ⁴⁴

4) *Dios humano*. Algunos pretenden un Dios «humano, demasiado humano» que esté a disposición del hombre y satisfaga sus necesidades o sus caprichos. Por ejemplo Simone de Beauvoir confiesa de sí misma: «una noche ya intimé a Dios que si existía se declarara. El calló y jamás le dirigí la palabra». ⁴⁵

5) *Dios reemplazado*. La religiosidad pertenece a la naturaleza del hombre y cuando éste niega a Dios, inconscientemente lo suple con un

39. G. Vattimo, *El fin de la modernidad...* 91.

40. Cfr. *Met* XII, 7, 1074b 33.

41. *Memoires d'une jeune fille rangée*, Gallimard, París, 1958, 134.

42. *Paroles*, Gallimard, París, 1949, «Pater noster».

43. *Las palabras*, Losada, Buenos Aires, 1965, 68.

44. *Ibid.*, 160-161.

45. *Memoires...*, 270; cfr. *Les Mandarines*, 26-27.

dios —con un ídolo—. Lo confiesa Aldoux Huxley: «Siempre hay una serie de falsos dioses que esperan en el vestíbulo; desde que los hombres descuidan al verdadero Dios, inmediatamente los falsos toman su lugar».⁴⁶

Hubo un tiempo, no muy lejano, en el que se pensó que la ciencia desplazaría a Dios. Jacques Monod atribuye a la ciencia un poder extraordinario. Escribe: «armadas a todos los poderes, disfrutando de todas las riquezas que deben a la ciencia, nuestras sociedades intentan aún vivir y enseñar sistemas de valores ya arruinados, en su raíz, por esta misma ciencia».⁴⁷ Asegura el reino de un humanismo socialista científico: «¿Dónde entonces encontrar la fuente de verdad y la inspiración moral de un humanismo socialista realmente *científico* sino en las fuentes de la misma ciencia...?»⁴⁸

Otros, ya ni se preocupan por reemplazar a Dios. Simplemente viven sin él. No tienen tiempo —no quieren tenerlo— para pensar en Dios ni en sus sucedáneos. Creen ser felices en su total inmanencia. Viven como si Dios no existiera. Jamás les asalta la duda de si existe o pudiera existir. Si Dios existe o no existe les tiene sin cuidado. Un ejemplo: el antropólogo C. Levis-Strauss, interrogado acerca de Dios y de la religión, respondió: «es una cuestión que no me planteo, que jamás me planteé por más lejos que me remonte en los recuerdos de mi infancia. Para mí jamás ha habido problema». Y continúa: «De ninguna manera diría que el ateísmo es una actitud positiva, simplemente es la ausencia de ciertos problemas, de ciertas cuestiones, de ciertas preguntas».⁴⁹

Dios, el gran desconocido, el gran ausente en nuestro mundo. Dios contradictorio, humano, inútil, lejano, sustituido. Esto es Dios para muchos. Para otros, simplemente no existe. Y el hombre queda sin fundamento, desarraigado, condenado a su contingencia y abocado al absurdo radical.

Conclusión

Actualmente el fenómeno del ateísmo, en sus diferentes formas, es preocupante. Se empezó por negar la metafísica y se terminó en la increencia, una increencia masiva, arrasante, un secularismo ya normal. Se dice que vivimos en un mundo postcristiano —no descristianizado, sino postcristiano— en el que la palabra Dios resulta vacía de sentido

46. Cit. Ch. Moeller, *L'homme moderne devant le salut*, Casterman Tournai, 1965, 141.

47. *El azar y la necesidad* (trad. F. Ferrer Lerín), Barral, Barcelona, 1970, 184.

48. *Ibid.*

49. En Ch. Chabanis, *Dieu existe-t-il? Non...*, Fayard, París, 1973, 343.

o simplemente ya un sinsentido; y no sólo la palabra, sino la misma realidad Dios apenas se toma en cuenta.

La frase nietzscheana «Dios ha muerto» es ahora una realidad para muchas personas que aseguran no necesitar de Dios ni para vivir ni para morir. En esta situación ¿qué puede significar Dios? Absolutamente nada. Hay, incluso, quienes afirman que el ateísmo es propio del cristianismo. Escribió E. Bloch: «para ser buen cristiano hay que ser un buen ateo» pues «sólo un ateo puede ser buen cristiano y sólo un cristiano puede ser buen ateo».⁵⁰

Vivimos en la gran ausencia de Dios, en el silencio misterioso de Dios. ¿Acaso este silencio no pertenece a la esencia del cristianismo? Recuerdese el grito de Cristo en la cruz al sentirse abandonado por su Padre. Y sólo le respondió el silencio.

Actualmente el cristiano vive la experiencia del ateísmo: el mundo ya no le exige la presencia de Dios. Parece que Dios ha dejado solo al hombre en el mundo y se ha retirado en silencio. ¿No es más bien el hombre el que se ha retirado de Dios porque cree que ya no lo necesita? Por otra parte ¿no es la misma experiencia la del creyente y la del no creyente? Si «Dios no está presente, es que está escondido, ausente... Hoy cualquiera puede preguntar: “¿dónde está Dios?”. Puede ser la pregunta del ateo, que ya no pregunta acerca de Dios; es la justificación (encerrada en el mutismo del ya-no-preguntar) de su ya-no-preguntar. Pero también puede ser la pregunta del que grita a Dios desde el fondo de su desesperación y asimismo la pregunta callada del que, aparentemente impertérrito, habla de Dios desde el aislamiento de las alturas. No solamente a los enemigos de Dios, sino también a los más piadosos se les puede ocurrir la idea de parafrasear así el Salmo 138 que alaba al Dios omnipotente: “Si escalo el cielo, tú *no* estás allí. Si me sumerjo en el abismo, *tampoco* estás allí. Si vuelo hasta el margen de la aurora, si emigro hasta el confín del mar, allí *no* me alcanza tu izquierda y tu mano derecha *no* me sujetará... «¿Dónde está Dios?»».⁵¹

Este silencio de Dios ha quedado roto por el grito de la pobreza —o de la miseria— del latinoamericano. ¿O ha quedado roto por el mismo grito de Dios? Porque «desde el seno de los diversos países del continente (latinoamericano) está subiendo hasta el cielo un clamor cada vez más tumultuoso e impresionante. Es el grito de un pueblo que sufre y que demanda justicia, libertad, respeto a los derechos fundamentales del hombre.

«La Conferencia de Medellín apuntaba ya, hace poco más de diez años,

50. Cfr. *Ateísmo nel cristianesimo* (trad. F. C. Coppellotti), Feltrinelli, Milano, 1971, 32.

51. E. Jünger, *Dios como misterio del mundo* (trad. F. C. Vevia), Sígueme, Salamanca, 1984, 77.

la comprobación de este hecho: “un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo una liberación que no les llega de ninguna parte” (Pobreza de la Iglesia, 2). El clamor puede haber parecido sordo en este entonces. Ahora es claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante». ⁵²

En esta Latinoamérica nuestra el problema de Dios tiene características diferentes a las que tiene, por ejemplo, en Europa. Por eso alguien ha escrito que «en esta perspectiva, se comprenderá que la cuestión teológica capital para nosotros sea no tanto *si Dios existe*, sino más bien cuál es el Dios verdadero. Que nuestro “problema de Dios” no sea tanto el ateísmo cuanto la idolatría. No sólo *si Dios* existe o no, sino sobre todo *qué Dios* es el que existe; cómo podemos conocerlo y reconocerlo; cómo se hace él presente en nuestra vida y en nuestra historia; cómo podemos nosotros con nuestra actitud de fondo y nuestra práctica concreta, corresponder a él, personal y colectivamente». ⁵³

Silencio de Dios y grito de Dios. Silencio en los países desarrollados; grito en los países subdesarrollados. Pero este grito ¿no es «la voz que clama en el desierto»? ⁵⁴ ya que la increencia aumenta cada vez más, a pesar de cierto resurgimiento de lo religioso, porque recuérdese la frase de Cristo, que nos debe hacer reflexionar seriamente: «cuando vuelva el Hijo del hombre ¿crees que encontrará fe en la tierra?». ⁵⁵

El ya lejano Concilio Vaticano II constataba: «muchedumbre cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios y de la religión no constituye, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy en día, en efecto, se presentan no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones esa negación se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y de la misma legislación civil». ⁵⁶ ¡Y esto se dijo en 1965!

Pienso que si el filósofo cristiano no quiere quedarse en el nivel puramente especulativo y abstracto —¡«tercer grado de abstracción»!, pero aún, en una estéril discusión, tiene que hacer algo ante el rechazo masivo de la metafísica y de Dios en este mundo de preocupante increencia. Tanto más que el Vaticano II puntualizaba que en la difusión del ateísmo en nuestros días «pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los efectos de su

52. *Puebla*, CELAM, Cem., México, 1979, nn 67-89, p. 64.

53. R. Muñoz, *Dios de los cristianos*, Paulinas, Madrid, 1987, 21.

54. *Is* 40, 3.

55. *Lc* 18, 8.

56. *GS* 7.

vida religiosa, moral o social, han velado más que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión». ⁵⁷

Pienso que en nuestros días los filósofos cristianos tenemos una gran tarea que realizar en este mundo postcristiano en el que vivimos. ¿O nos quedaremos tranquilos en la incierta seguridad de nuestra fe? La tarea es: hacer que el Trascendente se inserte otra vez en nuestra inmanencia vacía y sea la luz que guíe nuestros pasos en esta América nuestra empobrecida, desorientada, pluralista y convulsa, que parece haber perdido a Cristo y que, a pesar de todo, lo sigue buscando y lo añora. Creo que ya basta de querer explicar especulativamente al mundo, y que ha llegado la hora de instruirlo, de ayudarlo y de mejorarlo. Sabemos perfectamente —o debemos saber— que la mejor forma de teoría es la práctica y que una teoría sin práctica es necesariamente inútil.

DR. JOSÉ RUBÉN SANABRIA M.
Universidad Iberoamericana (México)

57. *Ibid.*, 19.