

LOS DEBATES ACTUALES SOBRE DIOS Y LA RELIGIÓN

Desde que Zahrnt escribiera *A vueltas con Dios*, el problema no ha hecho sino aumentar¹. Es cierto que siempre hubo debate sobre Dios, los diversos dioses y su sentido para el hombre. De tal forma que sería más exacto hablar de los debates sobre Dios. Incluso algunos de los antiguos cuando se preguntaban si Dios había hecho el mundo respondían con presteza: De ninguna manera pues si sus ministros, los sacerdotes, nunca habían trabajado cómo habría de hacerlo su Jefe. Una ironía muy parecida recoge ya san Agustín en su *Confesiones*.

También el mundo del derecho entró de lleno en la polémica pues H. Grocio se propuso crear un derecho universal “*etsi Deus non daretur*”, aunque pensar eso es un gran crimen. Finalmente, la Escuela de Salamanca crea el Derecho de Gentes, el que valdrá para todos ya crean o no en Dios.

Históricamente, lo primero son las luchas de los dioses de los diversos pueblos, luego fue la cuestión del sentido del Cristianismo, el Logos griego y los dioses de la cultura clásica, hasta que llegó el famoso “Dios ha muerto” de Nietzsche, una vez que el Cristo muerto y resucitado, de Jean Paul, en su descenso a los Infiernos, como recuerda Ratzinger, había echado su famoso discurso sobre qué: no había ni Dios ni diablo y que todos los cielos estaban vacíos... Pero eso, habría sido una pesadilla nacida de la cabeza caliente de un poeta dormido en una excursión a la montaña.

Ya, en nuestros días, en mayo del 68, se llega a sentenciar que: “Dios ha muerto, Marx ha muerto y yo me encuentro bastante mal”. Una frase de A. Benoist o de los grafiteros de la Sorbona. Así que el Dios cristiano ya no configura la vida social, el marxismo se ha volatilizado, en buena parte del mundo, y el existencialismo, la filosofía más prestigiosa del siglo XX, en la lucha por la libertad de los pueblos y en la formación del hombre moderno como ciudadano libre, sin absolutismos, se ha olvidado de la igualdad y la fraternidad que proclamaban la revolución francesa y americana.

1.- Los primeros debates modernos sobre Dios.

Según la doctrina tradicional, heredada de la Edad Media, el hombre puede conocer a Dios tanto por la Razón y la Revelación. Ambas provienen de Dios y se complementan mucho, pues la Revelación viene en auxilio de la Razón y la lleva a plenitud mientras ésta echa el freno del sentido común a aquella para evitar que caiga en supersticiones o maleficios presuntamente religiosos. Y, aunque Jenkins atribuye esta teoría, a J. Butler, como él mismo reconoce: “Se trata del esquema normal de la apologética cristiana que con Santo Tomás de Aquino alcanzó su más clásico perfil”².

No obstante, con el inicio de la modernidad y la ciencia renacentista esta situación se debilita hasta el punto que la ciencia física se constituye en el único criterio de la racionalidad y de verdad, de modo que ya en el siglo XVIII siembra de dudas los otros saberes como la filosofía y la teología y Dios mismo queda transformado en un objeto difuso poco identificable.

1. Cfr. ZAHNNT, H., *A vueltas con Dios*. La teología protestante en el siglo XX. Hechos y Dichos, Zaragoza 1972.

2. D. JENKINS, *Guía para el debate sobre Dios*, Marova, Madrid 1968, 34. En adelante J.

En la Filosofía es Kant el que oficializa esta situación, pues, a pesar de su famosa declaración: “Dos cosas me llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuánto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí”³, como es bien sabido, para él Dios, el alma y la libertad humana no son verdades demostrables sino postulados necesarios de una moral justa y responsable.

Esta doctrina kantiana la lleva a la teología F.D.E. Schleiermacher. Según él, la religión no es tanto una verdad de razón como un sentimiento de piedad que afecta a toda la vida. Y, el cristianismo no debe perder energías en las pruebas sobre Dios sino vivir la experiencia de piedad y dependencia de Dios que da sentido a la vida y la historia humana, pues ni la ciencia de la física ni la moral, que ofrece conductas correctas, son el lugar de la religión.

Y, esto es así porque Dios no es un objeto físico ni hay una única moral posible. De hecho, hay creyentes como no creyentes morales e inmorales. De ahí, que, en Schleiermacher, el hombre no puede pasar de un conocimiento científico del mundo a una percepción religiosa Creador. En ese sentido “la religión ‘abandona absolutamente todo recurso que pertenezca a la ciencia o a la moral’”: J 39. Y, esto porque Dios no es objeto físico ni define una moral. O, como lo dirán otros: aunque Dostoieski dijera que “si Dios no existe todo está permitido”, cuando uno pierde la fe no comienza a matar a su familia ni a robar a todo el mundo, pues, como dice Sponville: aunque Dios me lo permitiera, supuesto que no existe, yo, como ser humano, no me lo puedo permitir.

Ahora bien, lo que quiere decir Schleiermacher es que Dios está más allá que los objetos de la ciencia y de una moral trivial como mero intercambio comercial de relaciones, definidas desde una fórmula mecánica. En efecto, la experiencia religiosa nos pone ante el Infinito e inefable que no puede ser encerrado ni en la ciencia física ni en una fórmula matemática ni en un tratado de moral.

Por lo demás, conviene recordar aquí que hoy ya no creemos que el sentimiento, incluido el religioso, sea una experiencia irracional sino que está sobre la razón sin prescindir de ésta. Es más, hoy los biólogos reconocen una gran capacidad cognoscitiva al sentimiento e incluso los psicólogos consideran un defecto de la antropología moderna la negación cognoscitiva del sentimiento. Así lo han entendido grandes biólogos como Damasio, y psicólogos como Golemann⁴. O dicho de forma popular reelaborada: “el amor es ciego” pero “cuando le conviene”...

Pero, en todo caso, para Schleiermacher: “Jesucristo es el supremo ejemplo de la conciencia inmediata de Dios, que él considera como la esencia de la religión”: J 62. Ese ejemplo es el camino creyente para “gozar de la plenitud de la conciencia de Dios y responder a ella”. Para R. Bultmann, Jesucristo es el modelo de “una existencia auténtica”, como para P. Tillich es el “Nuevo Ser” o para Robinson: “el hombre para los demás” que debe sustituir a las nociones míticas de la Biblia y las metafísicas “(insostenibles) de la tradición cristiana”: J 62-3.

3. Dcf. P. HADOT, La filosofía como forma de vida. Conversaciones con J. Carlier y A. I. Davidson, Barcelona 2009, 259.

4. Para el primero, cfr.: A. DAMASIO, En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos, Crítica, Barcelona 2005. Y, para el otro: D. GOLEMAN, Working with Emotional Intelligence, Bantam Books, New York 1999

La desmitificación de R. Bultmann nos dice que no hay que atribuir los hechos del mundo a causas transcendentales ya que el hombre moderno solo sabe de la realidad por causas de ciencia histórica. Pero Dios se halla, fuera de estas causas, en un mundo transcendente. Así, para Bultmann, hay que distinguir entre “experiencia empírica y experiencia existencial”. Una trata “de los objetos y los sucesos” externos a mí, la otra piensa el “ser” y “¿qué es y qué significa para mí el ser yo”: J 73-4.

Entonces, yo no soy un mecano prefabricado que surge del mundo sino que me pregunto cómo puedo liberarme de ese determinismo fatalista para “caminar, como persona entre personas, hacia la libertad y la plenitud. Y esta cuestión –dice Bultmann– es la cuestión de Dios”. Y, así somos conscientes de la fe en Dios y esa “conciencia es experimentada como un pasar de nuestra existencia inauténtica a una existencia auténtica”: J 75-6.

Esta es una liberación del determinismo del pasado y señala una apertura hacia el futuro que pierde su fatalismo, al “saberse rescatado en y por amor”, no por el poder del mundo sino por la realidad “trascendente, absolutamente distinta de Dios” y su Palabra que es Cristo: J 76-7. Así, los creyentes del Evangelio, a pesar de sus descripciones no tan históricas, van a una “conciencia existencial de que mediante Jesús ellos recibieron una vida nueva, i.e., una existencia auténtica”: J 80.

Esta es la Palabra del rescate humano y de la liberación que Dios ofrece, por Cristo, y que “hace a los hombres conscientes de la posibilidad de una existencia auténtica”: J 81. No estamos, pues, ante una dimensión meramente subjetiva de la fe sino ante una conciencia de Dios “completamente auto-autentificante” porque “Dios es Dios” y actúa así: J 83. Este don de Dios lleva a darse a sí mismo, a Dios y a los demás, y nos asegura que “Dios es ciertamente Dios”. Y, el futuro del teísmo depende “de que Dios continúa escogiendo a los hombres”, no de que estos crean a Dios J 84-5.

De mismo modo, en otro sentido, para Barth, los datos sobre Dios proceden de Dios mismo. “Y nadie piense que uno mismo es capaz de ‘conseguirlos’. Dios nos los ofrece”: J 89. Y, Barth conoce la tradición cristiana de modo muy profundo y nítido, es un “teólogo de teólogos”, al que estamos agradecidos, aunque su postura sea hoy discutible y su teología “radical”.

Con todo, él nos hace sentir que “conoce efectivamente a Dios” y nos libra de algunos de los agobios actuales de este debate. Pues, aunque ve nuestra condición pecadora, Barth hace su trabajo con gran “humanidad”, concede al hombre “posibilidades infinitas y subraya la gloria de la creación”: J 91. Y, cual si fuera hoy otro Agustín o Anselmo, con él, quienes andamos “espiritualmente a tientas nos sentimos animados a creer que realmente existe un Dios”: J 92.

De hecho, Barth rompe con la teología liberal, que apoyaba el imperialismo, y con sus maestros en teología, que se acomodaron a las políticas del nazismo, aunque esto era “una traición al cristianismo y a la humanidad”: J 93. Por eso, la verdadera teología debe ir “contra corriente”, y Barth desconfía de la “dichosa ciencia”, como dijo Nietzsche, que barre con la revelación, que proviene de Dios y “Dios hace de sí mismo”, y se acomoda a tradiciones demasiado humanas.

Pero Dios es Dios y es inefable. Y, si lo reducimos a conceptos y esquemas humanos dejará de ser un Dios verdadero, Agustín dixit, para ser un ídolo creado a imagen del hombre y del pensamiento humano prevalente que destruye toda revelación. Pero, sin ésta, no hay “conocimiento de Dios” ni relación con Él. Pues sólo es revelación verdadera la que “Dios hace de sí mismo” en su Palabra “el Jesucristo

histórico” en la que “Dios se da a sí mismo para llegar a ser el hombre Jesucristo”: J 95.

Por tanto, conocer a Dios es un “milagro que nos viene de arriba, de Dios”, y lleva reconocer, por el Espíritu Santo que anima, que “Jesús es el Cristo”, “la plenitud de la Palabra de Dios”, en carne humana, que nos revela sus caminos: J 95-6. Así, hay que permitirle a Dios ser Dios sin reducirlo a lo que “parece pensable”: J 98. Pues: “Un Dios en quien todos pudiesen creer sin ninguna dificultad sería simplemente un ídolo despreciable”: J 99. Pero, la fe en Dios de Barth es un milagro presente que deja poco espacio al debate humano pues todo depende de Dios que es el Objeto de la fe.

Entonces, la teoría de la fe de Bultmann sería como muy subjetiva mientras que la de Barth es muy objetiva. Y, ahí surge E. Brunner para el que la fe es un “encuentro personal”, una relación personal trascendente al sujeto y el objeto: J 104. Así, se mantiene el perfil inmediato y cálido de Barth y se evita la disolución de Dios en una mera comprensión existencial como parece hacer Bultmann.

Pero Brunner no va a refutar a ninguno de estos autores sino a recuperar el sentido bíblico de la verdad como encuentro del hombre y Dios muy olvidado en la cultura moderna. Así, Brunner simpatiza tanto con los valores de la ética, la cultura y la civilización humana que, según Barth, le hace el mayor traidor a la teología protestante de la Palabra de Dios y la sola fides pues pone a Dios en manos de mundo y “del hombre -¡blasfemia y traición supremas!”: J 105.

Con todo, Brunner no cree que el hombre pueda conocer a Dios sin su Palabra ni por la “teología natural”. Esa Palabra siempre la conocemos por la gracia de la fe y la Escritura, según “la verdad básica de la Reforma, que a la vez es la verdad bíblica y cristiana fundamental”: “sola gratia, sola scriptura”. Así, el cristianismo nace de la Biblia pero esa “objetividad de la Biblia es conocida únicamente por la fe y en la fe. Para el incrédulo no hay criterio alguno”...: J 106.

David E. Jenkins piensa que quizá el teísmo del futuro nos lleve a una “dimensión misteriosa del Universo”, que hoy la ciencia reduccionista no permite, y a una aceptación más generosa de los riesgos de la fe, que la teología actual tampoco admite en su dimensión más humana y encarnada, pues caro cardo salutis, como ya decía Tertuliano, aunque no haya que olvidar nunca “la parte divina” para no perder la fe: J 107. O, como diría Ratzinger, había que buscar una razón más amplia que no niega la trascendencia de Dios ni la del hombre y el mundo.

De ahí que, insiste Brunner, cuando Cristo dice “Yo soy la Verdad” vemos que no es una teoría sino “una persona, la Palabra Encarnada. Dios mismo presente en una persona humana”: J 108. Así, se supera la verdad abstracta como mera *adequatio rei et intellectus*, pues: “La verdad brota, es experimentada y se evidencia fecunda en comunión personal, cuando Dios se da al hombre y el hombre responde con fe”: J 108. En esa mutua correspondencia amorosa, la verdad “colma la personalidad de quien conoce la verdad, porque se halla abierta a la realidad personal de Dios”.

De este modo: la “Fe cristiana es encuentro de la persona divina con la persona humana”: J 109. Pero aquí no se trata de meras palabras sino de conocimiento, fe y amor o “comunión íntima entre personas, lo cual constituye la esencia del amor (amor que se da a sí mismo, el ágape cristiano, que es posible al hombre porque Dios nos ha amado primero)”: J 109. Así, la fe no es “la recitación del Credo, aprendido de memoria, sino la oración” en respuesta amorosa a la invitación de Dios y su Palabra amante que nos hace personas auténticas que se sienten amadas y capaces de amar.

Ahora, pasamos a P. Tillich que habla de Dios como “fundamento de nuestro ser”, que nos da “nuevo ser” y es como su: “última instancia”: J 113. Un lenguaje que llega a muchos, en el mundo anglosajón, pero que mantiene una racionalidad tradicional, y una relación muy antigua entre Razón y Cosmos. No obstante, Tillich rechaza la teología natural tradicional, el sentimiento de dependencia de Schleiermacher o la sola revelación de Bultmann y Barth.

El teólogo y predicador P. Tillich cree que la filosofía de la religión solo puede ser interesante si responde a los problemas de la “situación humana general y en una situación histórica especial”: J 114. Es más, cuando “las cuestiones que a mí me preocupan se ajustan a la comprensión cristiana de Dios, entonces yo tengo conciencia existencial de Dios”: J 115. Pero, si un mensaje no responde a los problemas de la gente no “será escuchado” pues no les sirve de nada.

En este sentido, tienen su razón Bultman, Barth y Schleiermacher pues la gente se plantea cuestiones existenciales que pueden responder a su experiencia del “nuevo ser” o “existencia auténtica” o la idea de que “yo soy aceptado” de Tillich en las cuales se encuentra la sintonía de la “longitud de onda” que puede conectar con la experiencia de la existencia de Dios: J 117-8.

Del mismo modo, las “cuestiones límite”, aún con sus problemas, nos ponen ante el tema del fundamento y el sentido de la vida. Ahora bien, la respuesta a “la cuestión radical del ser la ofrece el Nuevo Ser en Jesús” que lleva a “una realidad de reconciliación y de reunificación, de creatividad, sentido y esperanza. A una tal realidad la llamamos el ‘Nuevo Ser’”: “Cristo trae consigo el nuevo eón, la nueva realidad. Y es el hombre Jesús quien paradójicamente es llamado el Cristo”: J 119-120. Tillich cree que la humanidad “formula grandes problemas para los que hay grandes respuestas”. Pero el nihilismo europeo no lo tendría tan claro y fácilmente se preguntará: “¿Por qué arriesgarnos a creer en un Dios que se expone a riesgos históricos?”: J 121-122.

Finalmente, acudimos D. Bonhoeffer que sería un mártir de la fe cristiana pues la ha testimoniado en unas “circunstancias muy violentas que llegaron a causar su muerte”: J 125. También fue un gran teólogo arraigado en la tradición luterana y muy creyente con la fe del Dios de Jesucristo. Por eso, él siempre nos dice que debemos vivir inmersos en Dios y en la comunión fraterna. Y, si él invita a los cristianos a vivir “sin religión” no les invita a vivir “sin Dios”.

Por lo demás, Barth y Bultmann prescindían, en cierta manera, del mundo porque no nos ofrece datos sobre Dios. Pero Bonhoeffer piensa que esto es muy poco bíblico, porque: “Los hombres viven en el mundo, Jesús vivió en el mundo y la Biblia describe un mundo creado y redimido”: J 127. Y, esto es, la “mayoría de edad” del hombre hoy: solucionar sus problemas con su ciencia.

Del mismo modo, para Bonhoeffer, el hombre actual plantea pocos problemas trascendentales pues eso sería señal de un hombre débil, que no se aguanta en su mundo, o un hombre muy creído que se cree el centro del mismo: J 128. Pero, Dios no es un tapagujeros del hombre sino la corona de su dignidad en sus miserias. Así, la fuente de la religión no es el miedo ni el chantaje de su debilidad sino el esplendor del hombre. Dios ha venido para que tengamos vida en plenitud (Jn 10,10), y no es un tapagujeros de debilidades sino la fortaleza suprema. Así es Dios es plenamente inmanente y trascendente al hombre como en Jesucristo.

En conclusión, la dicotomía entre Dios y el mundo no es aceptable para Bonhoeffer pues Dios es su creador y salvador. Él es un Dios encarnado en Cristo. Pero, es verdad que el mundo actual no nos empuja a creer en Dios sino que deja en

nuestras manos su búsqueda y encuentro. Él es un “Dios con nosotros”, y Dios y el mundo se hallan implicados. Dios no se olvida del mundo ni huye de la historia sino que está comprometido con ella y sus riesgos, incluso con la posibilidad de ser rechazado por el hombre. Así que, no es posible refugiarse en la interioridad frente a la exterioridad ni ante los éxitos de la ciencia y sus consecuencias positivas: J 137.

En fin, el debate sobre Dios y su conocimiento debe ser humilde, abierto y sano, no dominador ni impositivo, para captar y vivir el misterio sin utilizarlo ni pervertirlo como hace el que se olvida de la misericordia divina ante la miseria humana. Eso nos dice la Palabra revelada que se compromete con la persona divina y humana, con la historia y la Verdad viviente y el “auténtico cambio del contenido íntimo de nuestra vida”: J 139.

Solamente, entonces, tendremos una experiencia religiosa subjetiva y objetiva en la que vamos “descubriendo efectivamente a Dios”. Para eso, no hay que olvidar “la divinidad de Dios” para no caer en “una especie de idolatría religiosa” que impide una adoración auténtica y esperanzada del “Dios vivo”: J 139-140. Pues, al fin, el debate no es “si Dios existe” sino sobre cómo se mostrará “a los incrédulos o cómo podemos asirnos a El cuando la duda nos asalta a nosotros mismos”: J 140.

2.- Los debates del siglo XX sobre Dios entre religión y ciencia.

El debate más famoso de todos fue, quizás, el celebrado entre Russell y Copleston. Es como si se hubieran enfrentado, por primera vez, la ciencia actual y la religión a campo abierto. El debate se realizó en la BBC de Londres. Russell tenía ya un gran prestigio tanto en el campo filosófico como en el científico por sus aportaciones a la filosofía analítica y a las ciencias con su *Principia Mathematica*. Copleston fue jesuita filósofo autor de una famosa *Historia de la Filosofía* en 9 vols.

Cada uno mantuvo sus posiciones con gran dignidad. Russell insistió en que las cosas de este mundo se resuelven con los medios de este mundo, Copleston argumentando que siempre se ha creído que, sobre este mundo, hay una realidad trascendente a él que es su causa, en la que creyeron hombres y mujeres, de todos los tiempos, que han argumentado sobre su existencia, con gran inteligencia y convicción, y que han tenido su experiencia de la misma como verdadera. Para este debate ver: RUSSELL, B. - COPLESTON, F.C., *Debate sobre la existencia de Dios*, Valencia 1978, 50 pp.

Copleston insistía en que la religión y la moral necesitan una justificación superior. Russell contestaba que la moral y la religión es una forma más de organizar la vida humana y que para construirla no hay que recurrir a ninguna instancia extraordinaria fuera de este mundo sino partir del sentimiento humano y las consecuencias de las acciones humanas.

Los dos grupos en liza quedaron muy satisfechos. Los partidarios de Russell pensando que la ciencia era el presente y el futuro de la humanidad y ofrecía suficientes argumentos para justificar su sentido y las propuestas morales que se necesitan para vivir y sobrevivir sin salir de la lógica científica. Los partidarios de Copleston pensaron también que había defendido muy dignamente la posición tradicional y que había demostrado que las dimensiones trascendentes de la vida tenían argumentos más que suficientes para sostener sus propuestas religiosas, éticas y morales.

En esta misma dirección se ha seguido disputando directamente o cada cual en diversos trabajos, tanto sobre la filosofía de la ciencia como sobre las dimensiones

trascendentales de la vida entre muy variados autores y en muy diversos momentos ya sea desde el existencialismo y la religión, y la repercusión de la ciencia en las teorías tradicionales de Dios y el mundo o ante el ateísmo científico, moral y político como puede verse en: NATAL, D.- M. BOYANO, Argimiro Turrado Turrado. Desde la atalaya de la teología. Revista de Espiritualidad, Madrid 2008, 159-170.

3.- Otros debates actuales sobre Dios y los valores humanos de la religión.

Ahora, tenemos el debate, entre M. Gauchet y L. Ferry, en el que uno apunta al fin de la religión en su sentido de “pensar al hombre desde Dios” mientras que el otro apuesta porque la religión nunca va a desaparecer, “aunque no configure ya la vida social”, porque pertenece a la esencia humana si bien la idea de trascendencia y de Dios se deben humanizar decisivamente de acuerdo con el sentido profundo de la encarnación cristiana. Para este debate, en español, cfr.: M. GAUCHET - L. FERRY, Lo religioso después de la religión. Traducción y prólogo de Esteban Molina. Notas de los editores E. Deschavanne y P-H. Tavoillot, Barcelona 2007.

El primero insiste en que la religión tiende a desaparecer de la sociedad actual mientras que L. Ferry afirma que la religión y la moral se mantienen de diversas formas porque son parte de la condición humana aunque haya que hacer una integración mucho mayor entre lo divino y lo humano. Pero esto, no sería discordante con la teoría de la Encarnación cristiana tal como hoy se suele entender en las diversas Iglesias.

Por su parte A. Comte-Sponville debate con Bernard Feillet, Alain Rémond y otros sobre los aspectos positivos y negativos de la religión hasta establecer ciertos consensos y disensos sobre el sentido de la fe, la caridad y la esperanza cristiana, en su dimensión personal y social, y sus consecuencias en la moral y la felicidad humana. Este debate tiene su origen en unas Conferencias organizadas por A. Houziaux a finales del año 2002 en la Iglesia reformada de l'Étoile de Paris, y está publicado en: A.COMTE-SPONVILLE – B., FEILLET – A.REMOND, A-t-on encore besoin d'une religion? Questions de vie. Les Editions de l'Atelier, Paris 2003, 95 pp.

En general, Comte-Sponville reconoce los valores humanos de la religión y el sentido de la misma pero se define como un “ateo fiel”. Y, cree que la experiencia religiosa es muy importante tanto para la fidelidad personal como para la comunidad humana e incluso da gran valor a la experiencia mística y a las consecuencias concretas de la religión en la lucha por la justicia y los más débiles.

B. Feillet cree que la religión cumple un gran papel transcendental porque despierta en el hombre el deseo de lo divino que le eleva a las alturas de la mejor humanidad y le hace desarrollar lo mejor de sí mismo desde unos valores trascendentales. Reconoce que no estamos en la sociedad religiosa tradicional que llenaba toda la vida, pero encuentra en Cristo un gran ejemplo de humanidad y en su doctrina un gran empuje de humanización del mundo. Sobre algunos de estos aspectos de la trascendencia en la vida humana puede verse: COON, W. E., The desiring Self, Paulist Press, New Jersey 1998, y A. MANNE, The life of I, Melbourne Univ. Press 2015, 5ª.

No obstante, piensa que ante la desbandada actual de las religiones tradicionales, las Iglesias han recurrido al dogmatismo y a la presión moralista con los peores métodos de la religión a la que han masacrado y convertido en una especie de idolatría sin libertad ni amor. Con todo, muchos piensan que es necesario que la religión se enseñe en los centros públicos de educación pues la ignorancia religiosa es enorme e impide entender las diversas culturas actuales especialmente las orientales.

Pero estos autores no esperan gran cosa de esta enseñanza. Por lo demás, recuerdan que apenas han hablado de los aspectos negativos de la religión que han sido muy abundantes en historia humana.

4.- El debate entre Ph. Capelle y Comte-Sponville o la razón y la religión hoy.

Este debate se celebró el 22.5.2004, en la catedral de Rouen, en las fiestas de Juan de Arco y asistieron más de 400 personas como a una disputa medieval. Comte-Sponville nos es ya conocido, y Capelle, del Instituto Católico de París, es Presidente de la Conferencia mundial de Facultades de Filosofía de Universidades Católicas. Esta disputatio se publicó en: CAPELLE, Ph., COMTE - SPONVILLE, A., Dieu. Existe-t-il encore?, Cerf, Paris 2006, 109 pp. Aquí se cita como: CC.

Ambos autores se extrañan del adverbio “encore” puesto que si Dios es Dios y existe no tiene sentido ese añadido. Ph. Capelle piensa que se nos quiere preguntar por la necesidad actual de creer en Dios y por la posibilidad intelectual de defender, de forma creíble, su existencia, ante el actual “desencantamiento” del mundo o la “huida de los dioses” de la que habla Hölderlin y del fin de “los grandes relatos” de Lyotard, y si nos sirve de algo hoy creer que Dios existe: CC 12-3.

Capelle recuerda que millones de personas creen aún en Dios y muchos lo hacen con gran lucidez y enorme generosidad y, a veces, con peligro de sus vidas frente a un pensamiento feroz que ataca sin miramientos la religión y a sus practicantes. Este autor también tiene en cuenta a los filósofos de la religión y a los ateos pues él mismo se declara ateo con san Justino de un Dios vengador, policía, violento y creador de terror, y, en definitiva, de todo Dios inhumano.

Por otra parte, conoce pensadores ateos, de Demócrito a Monod, pero se siente acompañado de pensadores creyentes como Descartes o Pascal, Bergson, Marcel, M. Clavel o Levinas: CC 21-2. Estos pensadores como San Anselmo o Santo Tomás, a pesar de las críticas de Kant y otros, nos han abierto vías” de acceso a Dios, sin confundirlo con un objeto físico ni pedir “pruebas” propias de los objetos de las ciencias. Por otra parte, están los “testigos” de Dios y su experiencia “mística”. Como dice Bernardette: La Señora me envía a “deciros”: que ella es la Inmaculada concepción, no a “haceros creer” lo que me ha dicho: CC 23.

Contra estas pruebas, muchos presentan diversas objeciones. La 1ª es la “universalidad del mal”. Pero Dios nunca ha querido quitar la libertad al hombre ni para el bien ni para el mal. La 2ª es la contradicción entre providencia y libertad humana pues la una se opondría a la otra, según Sartre, aunque la idea de alianza entre Dios y el hombre contradice esta oposición. La 3ª sería la oposición de la religión al progreso de la Ilustración. Pero nada opone cristianismo y progreso. La 4ª sería que Dios no sabe comunicarse bien pues hoy todas las religiones se mezclan confusas. Pero Dios se comunica en todas las culturas: CC 27.

La 5ª objeción es que la religión es un medio para que el hombre encuentre la trascendencia. Pero la trascendencia religiosa no es algo puramente humano: CC 28-9. La 6ª objeción nos dice que “Dios ha muerto” o que es un “motor inmóvil” que no tiene corazón, o que es un residuo “poético” del pasado. Esta es como la teoría de los “tres estadios” de la humanidad. Pero ni Dios ha muerto, pues lo seguimos discutiendo, ni es un motor inmóvil pues tiene corazón, ni es una vana “promesa” pues tenemos una razón capaz de entender el mundo y la vida: CC 31-2.

En fin, para Capelle, Dios, el hombre y el mundo están en una misma línea de combate. Pero Dios no se impone sino que deja lugar al hombre, que puede

rechazarlo (Jn 1,11). Dios es Dios gratuito y el hombre un navegante en el mar de la vida que se sostiene en la inestabilidad y la incertidumbre, como dice Lubac. Así que Dios ni está del todo presente ni ausente. Se ha querido arrinconarle pero cada uno es responsable de su encuentro. Es un problema de razón y fe, de “pensamiento y ética”.

Comte-Sponville también se extraña de ese “encore” del título. Ese término, si Dios existe es innecesario y si no existe también. Pero piensa que eso dice algo de nosotros, de nuestra época y nuestro mundo. Este autor se define como “ateo fiel”, no dogmático, que “cree” que Dios no existe pero no pretende “saber” que no existe. No es agnóstico, porque él no es neutral, pero quiere ver el problema con honestidad pues la cultura, la inteligencia, nuestra finitud y su angustia lo plantea.

Este autor cree que Dios no existe porque ciertas religiones e iglesias son detestables por su violencia, inquisición, su inhumanidad y sus crímenes. Además, las pruebas de su existencia son débiles, sean ontológicas, cosmológicas, o psico-teológicas y, además, Dios no es un teorema ni se ha avanzado en su resolución. Se nos dice que Dios es un Deus absconditus pero la vida no es juego del escondite, y Cristo se hizo nuestro hermano en él: ¿Dios mío por qué me has abandonado? Los creyentes dicen que Dios se esconde para respetar nuestra libertad pero Sponville no cree que haya más libertad en la ignorancia ni que Dios sea así más Padre sino un asilo de nesciencia enojosa, como dice Spinoza, no ajena a cierta impavidez ante el dolor humano: CC 46-49.

Un argumento positivo contra la existencia de Dios es “el exceso del mal”. Es el precio a pagar por la creación y la libertad. Pero nosotros no somos más libres que Dios que sólo puede hacer el bien. Y, hay muchos males de los que no somos responsables: Enfermedades, terremotos y horrores inexplicables: CC 51. Además, está la mediocridad del hombre: Si como animales, producto de la naturaleza, no nos falta grandeza, en cuánto imagen de Dios dejamos mucho que desear y somos algo inquietantes y ridículos, una imitación grotesca de Dios: ni ángeles ni bestias. La grandeza humana parece incompatible con un origen animal y su miseria con su origen divino. Además, basta ver los programas de televisión y sus audiencias, para dudar del homo sapiens: CC 53-55. Somos hijos de la tierra y necesitamos más humildad.

Por otra parte, toda religión es optimista y nuestros deseos ilusionados por ella, como el reino de los pobres y el Dios infinitamente bueno y amable, parecen a la medida del hombre. Por eso, Freud considera la religión como “el porvenir de una ilusión”. Esto humanamente es comprensible pero filosóficamente muy insatisfactorio. Es como el que se imagina una casa estupenda a un precio irrisorio: Parece algo bonito pero que no es verdad: CC 58-9. Ciertamente, la naturaleza nos predispone a creer lo que deseamos pero es dudoso que sea así. Y, los argumentos ya citados nos indican que no sabemos si Dios existe. Así que podemos creer en Él o no. Sponville nos dice que él no cree. Pero, eso no nos impide debatir: CC 61.

En el debate que siguió, le preguntan a Sponville: “¿Por qué hay algo y no más bien nada?” como dijeron Leibniz y Heidegger. Sponville dice que esta es la prueba más fuerte, para él, y la que le hace vacilar en admitir un Ser necesario. Pero hay muchos seres necesarios, del apeiron griego al Deus sive Natura de Spinoza, que no son una persona a quien se pueda rezar. Él piensa que es difícil entender un ser así, tanto sub specie aeternitatis como sub specie temporis: CC 65-6. Otros creen en una gran energía y misterio pero no es una persona, y Sponville no cree en eso. Quizá sea un gran misterio inmanente pero no un Dios trascendente y algunos le llaman Dios: CC 67.

Para Capelle, que Dios sea un misterio no quiere decir que el hombre y el mundo no lo sean ni que no pueda revelarse. Lo decía Heráclito: también aquí se muestran los dioses. Dios sigue creyendo en el hombre pero Dios no es antropomorfo y está por encima de todo antropomorfismo. Dios es divino y misterioso pero está cerca y en el interior del hombre como dice san Agustín. No hay, pues, razón para excluirlo de nuestra búsqueda que es la de nosotros mismos: CC 71-3.

En cuanto a las pruebas de la existencia de Dios, según Capelle, no son tan débiles. Descartes vio que éramos portadores de un deseo de infinito. Y, algo parecido dice san Anselmo y la tradición. Por lo demás, el deseo del bien nos invita a salir de la jungla animal a un mundo humano. Sponville responde que admira a los clásicos y que el mismo Hegel dice que Dios incluye en su concepto el ser. Pero Kant dice que eso es pasar del concepto a la realidad y, así, no es una prueba: CC 77. Por lo demás, la trascendencia de Dios le hace inaprensible y, para Sponville, la interioridad no es garantía, pues hay que estar “abierto al Abierto” como dice Rilke, ni le convence el infinito cartesiano pues nos sabemos si es una persona: CC 79-80.

Por lo demás, la herencia de la tradición griega y judeo- cristiana me conviene, dice Sponville, pero ahora “est devenue laïque, et cela me convient encore mieux”. CC 81. La religión nos ha transmitido valores que prohíben la barbarie. Pero, para Sponville no es necesario creer para saber que ser generoso es mejor que ser egoísta, ser sincero mejor que mentir y que el bien hay que hacerlo siempre, lo que no impide ver en Cristo un maestro de justicia y caridad pero no un Dios.

Para Capelle el argumento de Kant contra las pruebas es débil. Por lo demás, Lessing ya trató de conservar los valores y olvidarse de su origen pero eso es una aporía: CC 84-5. Por otra parte, la descristianización depende a qué continente se mire, pues Europa no es Asia ni África, y proyectar lo de uno en todos es un criterio irrespetuoso y totalitario: CC 85-86. Por lo demás, Dios es íntimo al hombre pero presente en toda su historia, inmanente y trascendente, pues sino sería una pura ilusión. Además, toda religión tiene antropomorfismos pero que no pueden reducirse sólo a eso pues la fe hace una crítica radical de los mismos y sus idolatrías porque lo humano no es la causa última de todo. Y, Dios es misterio pero que me hace vivir de Él y con Él y conocerle: CC 87-89.

Para Sponville, la religión no está a punto de desaparecer y se alegra porque es parte del patrimonio humano. Pero hay diversas imágenes de Dios. A Einstein le preguntaron si creía en Dios, y él respondió que le dijeran qué se entiende por Dios y luego diría si cree en Él. Sponville aprecia el Evangelio pero no cree en la resurrección. Tampoco cree gran cosa en el turismo espiritual, internacional, pues en todos los continentes hay ateos. Capelle piensa que no hay que recurrir al: creo pero no se..., o soy ateo pero no sé..., porque las convicciones humanas y la fe necesitan racionalidad como dicen s. Alberto, sto. Tomás y la tradición cristiana. Además, el Evangelio no se puede entender sin la Pascua ni la fe sin lo sobrenatural. Y, la fe y la esperanza son necesarias para Cristo y los creyentes, y no sólo la caridad: CC 100-103.

En fin, que la fe necesita siempre razón y viceversa en san Agustín: *fidens quaerens et intellectum*: CC 105. Pero ni “yo soy Dios” ni “Dios somos nosotros”. Y, la fe nos libra de nuestras esclavitudes, egoísmos y violencias pues no se puede creer en Dios sin amar al prójimo como dice san Juan. Ni hay religión sin razón ni comunidad humana sin comunión divina del misterio de la Trinidad que ilumina nuestra vida. Por eso, debemos “buscar para encontrar y encontrar para seguir buscando” como dice san Agustín y a su modo Abelardo: CC 109.

5.- El debate W. Kasper – P. Sloterdijk y el retorno de la religión.

Este debate es breve pero interesante por tratarse de dos personalidades muy conocidas. Kasper es un teólogo de resonancia universal con obras muy importantes como su *Cristología* y otras. Por su parte, Sloterdijk es un filósofo muy reconocido, especialmente tras su obra *Crítica de la razón cínica* y su famosa polémica con Habermas y su entorno, como puede verse en: D. NATAL, *Sloterdijk versus Habermas. Humanismo, patria y metafísica*, Estudio Agustiniiano 36 (2001) 347-376. Para el debate con Kasper, ver: SLOTERDIJK, P. - W. KASPER, *El retorno de la religión. Una conversación*. KRK, Cuadernos de Pensamiento, Oviedo 2007, 61 pp. En las citas: K.

Sloterdijk ha criticado “al cristianismo por su represión de la agresividad humana”: K 38. Y, Kasper, ha insistido en la “la autoafirmación de la identidad cristiana” (K 39), y habla de un “retorno de las religiones” a pesar de todas las profecías sobre su desaparición y los intentos europeos de reducirlas a las sacristías y la intimidad.

Sloterdijk cree que en la religión hoy se valora mucho la palabra con “autoridad” y su “estructura estable”. Kasper piensa que el hombre busca algo superior, al que vincularse, pero hay que separar bien religión y violencia. Sloterdijk invita a aprender el “empleo pacífico de las energías monoteístas”. Para Kasper, el cristianismo crea “una gran familia” y los “derechos humanos”.

Ambos creen que la religión es una gran energía, calor de amor, que puede terminar en fanatismo o en lucha por la paz, justicia y libertad. Sloterdijk ve que el cristianismo goza de medios suficientes para “conocer mejor sus propios peligros que sus críticos externos” y Kasper que canaliza bien las libertades y las hace duraderas: K 46.

Hoy, según Kasper, parece que la religión sigue el famoso principio físico, actual, que: “la energía ni se crea ni se destruye”, pues en Estados Unidos hace tiempo que reina la tesis de la “persistencia of religion, la permanencia de la religión”: K 47. Para Sloterdijk, la secularización europea lo que hace es separar la religión de la política que ya no configura la vida social, lo que “supone un logro importante”. Para Kasper, la religión trae dimensión trascendente a la vida y “sentido” “de todo”.

Así que, la religión siempre produce valores incluso cuando hay como un eclipse de Dios, que dijo M. Buber, o parece perdida en la intimidad. No se opone Sloterdijk a esta presentación humilde de cristianismo pero le reprocha que, con la virtud de la humildad, haya contribuido a reprimir en exceso la agresividad y las iniciativas humanas: K 50. Kasper le dice que en los Padres de la Iglesia y en santo Tomás esos valores humanos de resistencia y libertad están bien claros, y que, para el diálogo y la tolerancia, es fundamental que el cristiano sea buen cristiano y el musulmán buen musulmán: K 51- 52. Sloterdijk pide ser más europeos seculares porque el comunismo estableció la dictadura del hombre como Dios al suplantarlo: K 53- 54.

El Dios de Jesucristo, dice Kasper, es muy humano y anti-totalitario. Para Sloterdijk, es importante insistir en que la religión valiosa por sí misma, como dice W. James. Pero la Iglesia crea antipatía cuando es un fuerte de poder y no un “poder para ayudar” y para la reconciliación frente al Dios del resentimiento y la venganza: K 57-58. Para Kasper, la Iglesia resulta más convincente cuando separa “política y religión”, para Sloterdijk cuando la autoridad se vincula como “hoy en día con la debilidad. El catolicismo es (ya) parte de la causa porque aportó el modelo”: K 59. Pero, a veces, no supo acompañar los grandes cambios del mundo moderno y sus libertades a pesar de

que la libertad, la igualdad y la fraternidad provenían de su propio patrimonio vital eclesial.

En fin, hay que valorar el pluralismo religioso y aprender de todos. Es bueno el personalismo cristiano pero también “una forma más mística y meditativa”. Su forma “totalitaria” es una “forma decadente” para Sloterdijk. En Kasper la religión es totalidad pero de una “forma finita”: K 61.

CONCLUSIÓN.- El fin y los fines de la religión: Dios y los valores humanos hoy.

Hace ya tiempo que Comte anunció el fin de la Metafísica y Hegel el fin de la historia. Ahora se anuncia el fin de la Religión, y pudiera ser que como dijo el clásico: “Los muertos que vos matáis gozan de buena salud”. O, como avisó el humorista-periodista americano, M. Twain, a su agencia informativa: La noticia de mi muerte fue una exageración.

Podemos estar de acuerdo en que, ante ciertas imágenes de Dios, lo más saludable es salir corriendo para evitar lo peor. Esas ensoñaciones religiosas que no llevan a la libertad y al amor al otro, deben desaparecer pues están muertas por el uso que se hizo de ellas. Y, como dice Capelle: todos somos ateos, con san Justino, de un Dios cruel, vesánico y vengador, de un super-inspector miserable y de un deus ex machina que lo explica todo y nada...

La religión impulsa unos valores humano-cristianos que nos son hoy muy necesarios. Por eso, yo mismo escribí de este tema, ante el desbarajuste de ciertas prácticas “religiosas”, para proponer unos valores humanos acordes con el cristianismo actual. Así, la culpabilidad tiene un sentido muy sano de responsabilizarnos de lo que hacemos o dejamos de hacer en nuestra vida. Pero se vuelve algo perverso cuando tiende a culpabilizarnos, en exceso, al proponer un ideal pluscuamperfecto (Unamuno dixit) que llena de frustración y escrúpulos fastidiosos e inútiles a la persona.

Ahora, debemos exigir a la religión que ayude a los hombres a ser más humanos y mejores. Es lo que dice el cristianismo: que Dios se ha hecho hombre para hacernos divinos por su amor. Pues: “Ha aparecido la humanidad de Dios y su amor a los hombres invitándonos a renunciar a la impiedad y a los deseos mundanos, y a llevar ya desde ahora una vida sobria, honrada y religiosa (Carta a Tito 3,4; 2,11-13)”. Así, lo que el cristianismo devolvió a sus seguidores fue sobre todo su humanidad como dice R. Stark. Pues, la humanidad es la primera exigencia de las religiones. Una religión que no hace al hombre no tiene credibilidad pues la verdadera religión lleva al hombre a plenitud (F. Torralba).

Así, los valores humanos más deseados hoy son: la dignidad de la persona y el sentido de la vida frente a la religión alienante. Y, se nos invita a la interioridad, al amor del prójimo y a la trascendencia, a la comunidad y la fidelidad, al sentido del misterio y la mística, la experiencia del presente y la eternidad, y la lucha por la justicia. Se incita a la vida en gratuidad, don, amor y generosidad magnánima frente a la vida como mero cálculo egoísta y puro comercio, hoy tan de moda. Y, finalmente, se busca una religión dinámica que sea camino de libertad y amor a todos.

En fin, los valores humanos importantes surgen siempre de las dimensiones fundamentales de la vida humana en su relación con la religión y las nuevas propuestas de las sociedades emergentes. En este sentido, los valores cristianos siempre se renuevan y dan nueva fecundidad. Así, ha ocurrido, en los últimos 50 años, con el dogma de la Trinidad en relación a la comunión eclesial y humana o con la Resurrección y la Creación que llama a vida alternativa ante la rutina mortífera del consumismo.

Y, en definitiva, la realidad es que la vida espiritual y su fuente cristiana no deja de manar. Y, pervive, extrañamente, aunque muchos hayan anunciado su muerte o lenta extinción. Así, el cristianismo es una religión del pasado y del presente pues responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano como ya señaló san Agustín y también Kant. Dios es la posibilidad más buena del hombre al que espera siempre con su amor y su ternura omnipotente. Él respeta nuestra fragilidad y confía en esta humanidad que ha creado y redimido, con su sangre, y a la que otorga hoy también todo su amor y su gracia.