

## DIOS EN EL PENSAMIENTO FILOSOFICO CONTEMPORANEO

**GABRIEL AMENGUAL COLL**

**CENTRO TEOLOGICO DE PALMA DE MALLORCA**

Cuestión compleja, donde las haya, ésta de tratar de Dios. Aunque también es verdad que muchas veces no se hace un uso serio de esta palabra; pero aquellos que creemos que Dios está vivo, experimentamos una dificultad inmensa, porque nos coloca ante el abismo del misterio, por lo que a veces no resulta extraviado optar por el silencio. Pero en todo caso no deja de ser una cuestión necesaria y urgente, precisamente porque es básica<sup>(1)</sup>. Además de lo arduo de la cuestión, ésta se complica todavía más si contemplamos su amplitud; el tema de Dios abarca también la religión, lo religioso, lo sagrado, lo divino, etc. Lo teológico o lo religioso traspasa las fronteras de las ciencias, porque es una cuestión simplemente humana, antropológica y existencial, por

---

(1) Sobre la complejidad de esta cuestión cf. A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, en *Verbo Di ino*. Estella 1998, pp. 19-22. Sobre la idea de Dios en filosofía han aparecido en castellano algunas obras que, cada una a su modo, ofrece una visión de conjunto de la cuestión, véase, además de la mencionada de Torres Queiruga, C. DIAZ, *Preguntarse por Dios es razonable*, en *Encuentro*. Madrid 1989; M. FRAIJO, (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, en *Trotta*. Madrid 1994; J.A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas: I. Aporías y problemas de la teología natural*, en *Trotta*. Madrid: 1994; II. *De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, en *Trotta*. Madrid 1997; (que viene a ser el III vol.) *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*, en *Trotta*. Madrid 1997; M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la di inidad*. Madrid: BAC 1999. Sigue siendo una obra standard W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. 2 vols., en *WBG*. Darmstadt 1975.

lo que todos tienen de ella alguna experiencia y pueden decir algo acerca de ella.

Complejidad del panorama actual. A mediados de siglo se describía el panorama de la filosofía mediante el símil de los tres continentes: marxismo, filosofía analítica y fenomenología, circunscritos cada uno de ellos a un ámbito geográfico determinado: la URSS y la Europa del Este, el ámbito anglo-americano, y la Europa occidental, respectivamente<sup>(2)</sup>. Pero desde entonces no sólo se han mezclado y combinado de mil maneras estos planteamientos y métodos, sino que algunos perfiles han perdido definición y sobre todo han dejado de ser dominantes. Especialmente después de la proclamación del “pensamiento débil” y de la “postmodernidad” todo cabe, cada uno es regla para sí mismo dentro del reino de lo arbitrario, del fragmento, de la pluralidad.

A pesar de esta diversidad y mezcla de planteamientos, podríamos seguir hablando de la ausencia de Dios dentro de un enfoque positivista-materialista, o pragmático, de una filosofía que más bien se interesa por dar razón de la ciencia, que de plantearse preguntas antropológicas o metafísicas. Con ello estaríamos sin duda apuntando a un fenómeno muy propio de nuestro tiempo. De todos modos, el imperio de la ciencia es más un rasgo cultural que científico o filosófico. En teoría de la ciencia, tanto en el ámbito científico como filosófico, se tiene cada vez una más clara conciencia de la relatividad de la ciencia, de su historicidad, de su limitación en orden a explicar la realidad. Ella misma no se considera “la” explicación de la realidad, sino en todo caso “una” explicación de la misma, siempre relativa y fragmentaria.

De todos modos, sí pueden aducirse algunos rasgos comunes a toda la diversidad de enfoques filosóficos actuales, que, por lo que se refiere a nuestro tema, podemos enunciar con las palabras de Hans Michael Baumgartner en el prólogo de la publicación de las actas de unas jornadas, tenidas en 1998 por la Görres-Gesellschaft en Gotinga, sobre “La cuestión filosófica de Dios en el final del siglo XX”: “La filosofía hoy es filosofía atea, por lo menos por lo que se refiere a sus corrientes principales continentales y anglo-americanas. Pero, esto hay que añadirlo, lo es no en el sentido polémico, como si se dirigiera expresamente contra el planteamiento del problema, *contra* la cuestión si existe Dios y entonces cómo es. La filosofía es atea en el sentido de que simplemente ha olvidado a Dios”<sup>(3)</sup>.

(2) Así J. FERRATER MORA, *La filosofía actual*, en Alianza. Madrid 1969 (se trata de una versión ampliada de una obra publicada originalmente en inglés, en 1960).

(3) H.M. BAUMGARTNER, *Vorwort*, in: ID./H. WALDENFELS (Hg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, en Alber. Friburgo-Múnich 1999, p. 9. Este olvido es tratado también por H.R. SCHLETTE, *Was bedeutet 'die Frage nach Gott' heute? Religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Überlegungen*, in: H.M. BAUMGARTNER / H. WALDENFELS (Hg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, en Alber. Friburgo-Múnich 1999, pp. 83-100.

Esta situación no es casual, viene después de la crítica de la religión y del ateísmo militante del siglo XIX, cuya radicalización culmina en el nihilismo, y después de un proceso de despojamiento intencionado de todo resto de teología que pudiera todavía quedarle a la filosofía. Como se sabe, es un hecho cultural innegable que la tradición cultural de occidente ha quedado impregnada del pensamiento cristiano; baste pensar en el influjo de un S. Agustín o en el hecho que los mismos clásicos llegaran a Europa de alguna manera de la mano de los monjes y de la Escolástica y ya, a veces, con sus comentarios. Esta purificación de la filosofía de todo resto de teología cristiana ha sido un empeño que Heidegger ha declarado repetidas veces<sup>(4)</sup>, aunque, por otra parte, su filosofía ofrece posibilidades nuevas para una filosofía de la religión<sup>(5)</sup>.

Dios brilla por su ausencia. Quizás en ningún siglo se ha hecho tanto por hacer desaparecer el tema de Dios de la filosofía como en el siglo XX. Ciertamente en el siglo XIX hubo más militancia atea en filosofía, pero el siglo XX ha hecho una verdadera labor de limpieza respecto a la misma dimensión trascendente. Donde se hace más manifiesta dicha limpieza es especialmente en dos frentes: el analítico-científico de aires positivistas y el metafísico-nihilista.

Junto a este aspecto negativo, no puede olvidarse una especie de nuevo descubrimiento de lo sagrado, lo divino, lo religioso, lo místico, tanto en los filósofos más importantes del siglo XX, como son Heidegger y Wittgenstein, como en la cultura, en el arte y en la vida cotidiana. De modo que puede decirse que la actitud cultural generalizada ha cambiado, pasando de ser, en principio, hostil, a ser, de entrada, de respeto. Esta nueva actitud ha sido de alguna manera expresada con el eslogan, tan significativo, de "Religión sí, Dios no"<sup>(6)</sup>.

Tampoco puede olvidarse un hecho importante, a saber, si la filosofía cristiana o de inspiración cristiana o la inspiración cristiana en la filosofía ha pasado a ser cosa rara, si no inexistente, otra religión monoteísta, el judaísmo, ha inspirado partes muy considerables de la filosofía del siglo XX. Baste

(4) Cf. M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20). Hrsg. v. Hans-Helmuth Gander (Gesamtausgabe, 58) Frankfurt am Main: Klostermann 1992, p. 61; ID., *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*. Ed. bilingüe a cargo de Arturo Leyte. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos 1988, p. 120; ID., *Sein und Zeit*, en Niemeyer. Tübinga 1972, p. 229.

(5) Cfr. en este sentido B. CASPER, *Hermeneutische 'Phänomenologie der Religion' und das Problem der Vielfalt der Religionen*, en H.M. BAUMGARTNER / H. WALDENFELS (Hg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, en Alber. Friburgo-Múnich 1999, pp. 65-81, esp. pp. 68-73.

(6) J.B. METZ y T. PETERS, *Gottespassion. Zur Ordenexistenz heute*. Friburgo 1991, pp. 5-62 (vers. cast.: *Pasión de Dios*. Barcelona 1992); J.B. METZ, en: ID. y É. WIESEL, *Esperar a pesar de todo*. Madrid 1996, p. 28; H. WALDENFELS, *Dios. El fundamento de la idea*. Salamanca 1996, p. 21.

recordar el pensamiento personalista (Martín Buber y Franz Rosenzweig), a Walter Benjamin, la Escuela de Frankfurt, y a judíos tan influyentes como L. Wittgenstein, dentro de la filosofía analítica, y a J. Derrida, dentro de la fenomenología.

El marxismo también, aunque su virulencia es del XIX y quizás perduró hasta mediados del presente, en el XX ha mostrado apertura al diálogo y cierta comprensión con la fe; aunque, por otra parte, ha sido en el XX cuando se ha constituido y establecido como religión salvadora, sentido de la historia de la humanidad y de la vida de cada uno, con sus ritos, sus venerables figuras, sus proclamas, sus dogmas y sus programas. Toda una cosmovisión atea, pero que se presentaba como salvadora del hombre por el hombre mismo, prometeicamente.

Positivismo, nihilismo metafísico-hermenéutico y marxismo siguen siendo las grandes vías, alguna muy deteriorada, por las que circulan las grandes corrientes del pensamiento actual, o más bien las cruzan a través de innumerables callejuelas. No voy a hacer un recorrido por los plurales reinos de taifas de las filosofías actuales, intentaré resaltar lo que destaca como nuevo, lo que sobresale, incluso a veces por encima de las orientaciones propias de cada planteamiento filosófico.

No intento ser completo, sino sugerente: apuntar lo que me parece más relevante. En eso va implícito un juicio, un discernimiento, que asumo personalmente, y que puede ser discutido. Sé que voy dejar cosas fuera, pero no todo puede decirse en una charla.

Quisiera presentar dos aspectos acerca del lugar dónde y el modo cómo se plantea la cuestión de Dios hoy en la filosofía, diciendo algo sobre el nihilismo y el mal y la teodicea.

## 1. EL NIHILISMO

Antes de entrar en el desarrollo del tema del nihilismo conviene aclarar a qué nos referimos con dicho término, o a qué nihilismo hacemos referencia, puesto que, como se sabe, hay diversidad de concepciones del nihilismo<sup>(7)</sup>. Dicho calificativo ha servido para caracterizar, casi siempre para rechazar, las más diversas posiciones, tales como el egoísmo o solipsismo, el idealismo, el fenomenalismo, el escepticismo, el pesimismo, etc.

(7) Sobre el nihilismo en general puede verse D. ARENDT (Hg.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, en WBG. Darmstadt 1974; W. MÜLLER-LAUTER, *Nihilismus*, in: *Hist. Wörterb. d. Philos.* VI (Basel 1984) 846-854; G. PENZO (a cura di), *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, en *Città Nuova*. Roma: 1984; H. FRIES, *El nihilismo*, en *Herder*.

En efecto, el nihilismo aparece en la historia del pensamiento en un sentido crítico, para designar la deficiencia de la razón idealista que sólo se percibiría a sí misma, “la nada de la subjetividad”, pero no captaría la realidad. Así Jacobi<sup>(8)</sup>, quien con este calificativo, critica la filosofía kantiana, tanto su filosofía teórica como su filosofía práctica, puesto que la primera conoce solamente la apariencia, el fenómeno, y la segunda tampoco se basa en el ser, sino en la subjetividad<sup>(9)</sup>. También en un sentido, esta vez claramente, epistemológico y con connotaciones ontológicas, Hamilton entiende por nihilismo la negación de la realidad sustancial, de modo que sólo conocemos fenómenos, apariencias<sup>(10)</sup>. O también como pesimismo, como es el caso de Schopenhauer. El nihilismo actual, por lo menos en su presentación primera, está en las antípodas del pesimismo; se presenta como un nihilismo gozoso, alegre, liberador (aunque puede que en su fondo albergue algo trágico).

Aquí nos referimos al nihilismo que presenta Nietzsche y que posteriormente recibió una honda elaboración metafísica de la mano de Heidegger. En definitiva nos referimos a una historia, como dice Heidegger, la historia de occidente, “el movimiento fundamental de la historia de Occidente”<sup>(11)</sup>, de tal manera que “como proceso fundamental de la historia occidental es, al mismo tiempo y sobre todo, la legalidad de esta historia”<sup>(12)</sup>. “El nihilismo determina la historicidad de esta historia”<sup>(13)</sup>; el nihilismo representa “la lógica interna de la historia occidental”<sup>(14)</sup>, que ha culminado en la desvalorización de todos los valores, incluidos los fundamentales o trascendentales (la unidad, la

- 
- (...) Barcelona 1967; E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*. Milano: Adelphi 1982; H.-J. GAWOLL, *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung om Deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, en Frommann. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989; M. ALVAREZ GOMEZ, *Concepción filosófica de Europa desde Europa*, en: I. MURILLO (ed.), *La filosofía ante la encrucijada de la nue a Europa*, en *Diálogo Filosófico/Nossa y J.* Ed. Madrid 1995, pp. 17-42; F. MARTINEZ MARZÓA et al., *Metamorfosi del nihilisme*. Fundació Caixa de Pensions. Barcelona 1989.
- (8) O. PÖGGELER, *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*, en: D. ARENDT (Hg.), *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, en WBG. Darmstadt 1974, pp. 307-349, ref. p. 310.
- (9) JACOBI, *Über das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* (1801). Sobre JACOBI cf. J.L. VILLACAÑAS BERLANGA, *Nihilismo, especulación y cristianismo*, en: F.H. JACOBI, *Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, en *Anthropos*. Barcelona 1989.
- (10) W. MÜLLER-LAUTER, *Nihilismus*, en: *Hist. Wörterb.d.Philos.* VI (Basel 1984) 846-854, col. 847; J. FERRATER MORA, *Nihilismo*, en: ID., *Diccionario de Filosofía*, en Alianza. Madrid 1980, vol. III, pp. 2.365-67, ref. p. 2.366.
- (11) M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, in: ID., *Holzwege*. Frankfurt a.M.: KLOSTERMANN 1963, p. 201; vers. cast.: *La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'*, in: ID., *Caminos de bosque*. Vers. cast. de H. CORTÉS Y A. LEYTE, en Alianza. Madrid 1995, p. 198. Cf. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*. 2 vols, en *Neske*. Pfullingen 1989<sup>5</sup>.
- (12) M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, 206, cast. 202.
- (13) M. HEIDEGGER, *Nietzsche*. 2º vol. Pfullingen: NESKE 1989<sup>5</sup>, p. 92. Como comenta ALVAREZ GOMEZ, *Concepción filosófica de Europa desde Europa*, 24: “Esta frase de Heidegger significa en su intención y por la fuerza de sus términos [...] que el nihilismo es lo que hace que la historia de Europa sea lo que es y como es”.
- (14) M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, 206, cast. 202.

verdad, el fin), sobre los que se asientan los demás, y alcanzando incluso al valor absoluto último por excelencia, Dios mismo, declarando su muerte<sup>(15)</sup>.

De esta “bimilenaria historia occidental”<sup>(16)</sup> vamos a centrarnos en la cuestión de la muerte de Dios, que resume la interpretación del movimiento histórico del nihilismo<sup>(17)</sup>, como la característica del nihilismo, y porque es el tema de nuestra exposición; y vamos a verla, primeramente, en su desarrollo moderno, es decir, como se ha ido dando esta historia, esta génesis de la muerte de Dios, si puede hablarse así, en el breve período de la modernidad y tal como empieza a emerger en la filosofía; después entraremos a considerar las consecuencias.

### 1.1. COMO EL DESARROLLO DE LA FILOSOFIA MODERNA VA DESPLAZANDO DE SU CAMPO EL TEMA DE DIOS

Es pertinente que nos planteemos esta cuestión acerca del camino o génesis del nihilismo, porque el nihilismo, como afirmó Heidegger, es una historia, y por tanto, considerar este camino debe decirnos mucho de lo que es en sí mismo. De hecho no deja de ser algo digno de pensar “por qué la idea filosófica de Dios hasta dentro del siglo XIX en muchos sistemas filosóficos jugó un papel esencial y por qué perdió la función que había tenido anteriormente”<sup>(18)</sup>. Consideraremos dos cuestiones clave: la teoría del conocimiento y la ética en dos autores paradigmáticos en cada una de dichas cuestiones: Descartes y Kant respectivamente.

#### 1.1.1. En la teoría del conocimiento

La función de la idea filosófica de Dios consiste en “mostrar como posible el conocimiento de la realidad”<sup>(19)</sup>. Se necesita recurrir a Dios para mostrar que el conocimiento es posible.

(15) Sólo de un modo muy inexacto puede hablarse de Dios como valor. Cf. la crítica de M. HEIDEGGER, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, 239s., cast. 234. Sobre nihilismo y muerte de Dios he tratado en otros lugares cf. G. AMENGUAL, *Nihilismo y experiencia de Dios o como pensar a Dios después de la 'muerte de Dios'*, en: *La experiencia religiosa*, ed. por A. DOU, Madrid 1989, pp. 131-146; ID., *La presencia se hace elusi a: Por una interpretación no moralista del nihilismo. El nihilismo como caracterización del presente y apertura al misterio*, in: ID., *Presencia elusi a*, en PPC. Madrid 1996, pp. 155-190.

(16) HEIDEGGER, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, 196s., cast. 194.

(17) HEIDEGGER, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, 196s., cast. 194.

(18) W. RÖD, *Ist der Gott der Philosophen tot?*, en: H.N. BAUMGARTNER, / H. (Hg.) WALDENFELS, *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, en Alber. Friburgo-Múnich 1999, pp. 29-46, cita p. 29. Esta es la cuestión que se plantea en dicho estudio. Sus consideraciones son independientes de las de Nietzsche. *A Nietzsche no le interesaba la crítica filosófica, sino más bien la crítica a la filosofía (entendida como metafísica)* (p. 29). También de las de HEIDEGGER (p. 30). Más que analizar el concepto filosófico de Dios, estudia la función que la idea filosófica de Dios ejerce en la filosofía moderna, en concreto en dos ámbitos decisivos: la teoría del conocimiento y la ética y ello en base a dos autores clave en cada uno de estos ámbitos: Descartes y Kant, respectivamente. En la exposición de la cuestión seguimos fundamentalmente a este estudio. Creo que es pertinente recordar este análisis para ver que la *muerte de Dios* es un proceso que desarrolla la filosofía por sí misma.

(19) W. RÖD, *Ist der Gott der Philosophen tot?*, 33.

Para entender esta función de la idea filosófica de Dios, hay que tener en cuenta dos presupuestos de la teoría del conocimiento de la época:

- a) Existe un conocimiento perfecto de la realidad, que ni necesita ni es susceptible de correcciones; existe un conocimiento en sí perfecto de la realidad. Las cosas pueden ser conocidas perfectamente y de hecho son conocidas tal como son.
- b) Nosotros tenemos conocimiento inmediato de los datos de nuestra consciencia, de sus contenidos, especialmente de sus ideas, pero no de las cosas más allá de las ideas. Tenemos acceso directo a los datos de la consciencia, del pensamiento, a las ideas, pero no a las cosas.

Dados estos dos presupuestos se requería un principio, más allá del reino de las ideas, que asegurara la corrección de nuestras ideas, que garantizara la validez de nuestras ideas. Un tal principio o instancia sólo podía serlo un ser que fuera a la vez el origen de nuestras ideas y de la realidad, de modo que pudiera garantizar la armonía, la adecuación entre ambas partes. Y ésta es la función que se espera que cumpla Dios, que se le asigna. “El Dios de los filósofos racionalistas es el fundamento pensado que garantiza la posibilidad del conocimiento, el fundamento de la concordancia entre el pensar racional y el ser”<sup>(20)</sup>.

En líneas generales así funciona en Descartes, Spinoza, Leibniz y Hegel. En último término se viene a afirmar que el hombre tiene un saber que corresponde al saber divino, es más, que participa del saber divino<sup>(21)</sup>. En último término el conocimiento es visión de la esencia de las cosas en Dios.

En cuanto la cuestión del conocimiento deje de ser la cuestión metafísica por excelencia, en cuanto se replantee de raíz, como sucedió en la filosofía crítica kantiana y en los planteamientos modernos del conocimiento como experiencia, la idea de Dios dejó de tener el papel central, dejó de tener papel alguno en dicha cuestión<sup>(22)</sup>.

### 1.1.2. En la ética

Kant, que apenas concede papel alguno a la idea filosófica de Dios en la teoría del conocimiento, le concede, en cambio, un lugar central en la filosofía moral. La ética, según Kant, consiste en el cumplimiento de la ley moral por el hecho de ser ley moral, y no por motivos extraños a ella, como pueden ser una recompensa y cualquiera otra consecuencia. De este modo la moral queda de alguna manera desligada de la cuestión de la felicidad. El sujeto moral ha de

(20) W. RÖD, *Ist der Gott der Philosophen tot?*, 34.

(21) W. RÖD, *Ist der Gott der Philosophen tot?*, 35.

(22) W. RÖD, *Ist der Gott der Philosophen tot?*, 35.

cumplir la ley moral, sabiendo que con ello se hace digno de la felicidad. La búsqueda de la felicidad no es, para Kant, a diferencia de la ética aristotélica, ningún fin moral ni tampoco ningún imperativo moral; el imperativo moral más bien dicta lo siguiente: “haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz” (KrV A 809s); pero la felicidad no está necesariamente ligada a la moral; y con todo la felicidad es una expectativa razonable y humana, pero que la moral no puede garantizar. Para garantizar dicha concordancia entre moral y felicidad se echa mano de Dios, que es el único capaz de crear armonía entre estos dos órdenes: el orden natural (las dotes y la fortuna de cada uno) y el orden moral.

De este modo el pensamiento de Dios se desplaza del orden del conocimiento, del orden teórico, al orden práctico, al moral. La ética es autónoma, para su fundamentación le basta la razón; en cambio, para su cumplimiento de hecho requiere de la idea de Dios.

Los planteamientos postkantianos han suavizado el deontologismo, el carácter absoluto del deber y han introducido consideraciones más utilitarias o pragmáticas en el mismo planteamiento y fundamentación de la moral, haciendo con ello superfluo el postulado de Dios.

### 1.1.3. Resultado

Destaquemos dos resultados:

*Primero.* Como se ve, el Dios de los filósofos se hizo superfluo por el desarrollo de la filosofía misma, no por una crítica directa a la idea de Dios, sino por la crítica a sus presupuestos que lo hacían posible y necesario <sup>(23)</sup>. Cuando se llegue a considerar que Dios no es necesario para explicar el conocimiento y para (ahora ya no fundamentar, sino sólo para) motivar la moral, Dios irá desapareciendo del campo de la filosofía.

“La evolución, cuyo resultado se caracteriza como la muerte del Dios de los filósofos, fue en sus rasgos esenciales no la consecuencia de tendencia ateas o anti-religiosas” <sup>(24)</sup>. El Dios de los filósofos fue despedido por los filósofos mismos, sin crítica directa a su idea, sino por la evolución de la filosofía misma. Es más, más bien se da un intento de justificación de la idea de Dios; pero insensiblemente, el mismo argumento filosófico, la misma razón filosófica hace superfluo el Dios de los filósofos.

De esta manera se hace verdad aquello de Kant, cuando afirma “tuve que suprimir el saber para dejar sitio a la fe” (KrV B XXX). A partir de este resultado tenemos fe en Dios en vez de conocimiento de Dios <sup>(25)</sup>. Una vez más hacía falta desplazar el conocimiento de Dios para dar lugar a la fe.

(23) W. RÖD, *Ist der Gott der Philosophen tot?*, 39.

(24) W. RÖD, *Ist der Gott der Philosophen tot?*, 40.

(25) W. RÖD, *Ist der Gott der Philosophen tot?*, 43.



A partir de ahora no se trata de insertar a Dios en el pensamiento del ser, sino de situar la idea de Dios en el conjunto de nuestra experiencia, en el conjunto de la interpretación de nuestra vida, del mundo<sup>(26)</sup>.

*Segundo.* Esto merece ser subrayado: se trata del Dios de los filósofos, aquel que se expone y se hace uso de él por motivos e intereses filosóficos. El concepto de Dios que aquí aparece es el típico “Dios de los filósofos”, un Dios garante del conocimiento y de la armonía o correspondencia entre moral y felicidad. Se trata de un Dios, que queda encajado como una pieza del mundo, necesaria para su funcionamiento interno; aunque se le presente como el ser supremo, de hecho queda como algo perteneciente al mundo, y por tanto, en último término como algo intramundano<sup>(27)</sup>. Es un Dios que tiene poco de religioso y de salvador. Tiene mucho de racional y conceptual, de tal modo que más bien aparece como una hipostasiación y glorificación de la razón misma<sup>(28)</sup>. A un Dios así, entendido como la razón, el ser, causa sui, la causa primera, el Gran Arquitecto del universo, etc. apenas se le puede rezar, o dirigir personalmente, o celebrar religiosamente y dar gracias<sup>(29)</sup>, y, sobre todo, está totalmente desvinculado de las cuestiones antropológicas fundamentales como son el mal y la culpa y, por tanto, la salvación<sup>(30)</sup>.

Un capítulo aparte merecería la crítica a la religión, al concepto de Dios, que, a diferencia de la apropiación y disolución del concepto de Dios que ha llevado a cabo la filosofía moderna en virtud de su propio desarrollo, la crítica de la religión de manera explícita se ha desarrollado en la segunda mitad del siglo XIX ya no afecta al Dios de los filósofos, sino al Dios de la Religión<sup>(31)</sup>.

## 1.2. LA PROCLAMA DEL NIHILISMO Y LA MUERTE DE DIOS COMO DIAGNOSTICO Y MEDITACION (*BESINNUNG*)<sup>(32)</sup>.

La muerte de Dios que proclama el nihilismo no es una consigna de lucha contra la creencia en Dios. En este sentido no participa del empeño

(26) W. RÖD, *Ist der Gott der Philosophen tot?*, 44.

(27) Cf. la crítica a la onto-teo-logía de M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*. Ed. Bilingüe a cargo de Arturo Leyte. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, en *Anthropos*. Barcelona 1988; la crítica al Dios necesario de la filosofía moderna de E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*. Tübinga. Mohr 1977, pp. 16-44 (vers. cast.: *Dios como misterio del mundo*, en *Sígueme*. Salamanca 1984, pp. 32-57).

(28) Cf. R. VALLS PLANA, *Déu en la filosofia*, in: A. VEGA (ed.), *El Déu de les religions, el Déu dels filòsofs*, en *Cruïlla*. Barcelona 1992, pp. 109-126.

(29) Tiene razón al afirmar HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, p. 153: “A este Dios, el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la Causa sui el hombre no puede caer de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios”.

(30) En este sentido afín a la crítica a la ontoteología ha entendido la contraposición pascaliana entre el “Dios de los filósofos” y el “Dios de Abraham, Isaac y Jacob” K. CRAMER, *Der Gott der biblischen Offenbarung und der Gott der Philosophen*, en: H.M. BAUMGARTNER / H. (Hg.) WALDENFELS, *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*. Friburgo-Múnich: Alber 1999, pp. 13-27, en el sentido que para comprender al Dios de Jesucristo hace falta otra clase de premisas, diferentes de las del Dios de los filósofos, a saber que vivimos en la miseria y necesitamos salvación (p.25).

(31) W. RÖD, *Ist der Gott der Philosophen tot?*, 41.

(32) HEIDEGGER, *Nietzsches Wort 'Gott ist tot'*, 202, cast. 199.

propio de la crítica de la religión. No es una doctrina a-teísta o anti-teísta. No se trata ni de una campaña teórica ni práctica. Se trata más bien de un diagnóstico<sup>(33)</sup>, de la descripción de una situación cultural, de un hecho de conciencia generalizado, consistente en que Dios no interesa, ha muerto, ha perdido toda vida y fuerza, no tiene vigencia.

De hecho si tomamos los escritos de Nietzsche, veremos que su arma no es la argumentación racional, sino la “risa”; risa que no es exactamente de desprecio o de insulto, sino la mirada de quien está por encima, como quien contempla algo que fue tenido por sagrado, pero que ya actualmente carece totalmente de vigencia. Como si nosotros visitáramos los templos de los dioses griegos o los templos egipcios o cuando oímos narraciones mitológicas, imaginativas e ingenuas, en lo que podemos tener un placer estético, pero no un sentimiento sobrecogedor de lo Sagrado, una experiencia religiosa, porque para nosotros es arte, pero no algo sagrado, como tal ha perdido vida, vigencia.

La risa es lo opuesto a tomarse en serio las cosas. La risa lo único que combate es “el espíritu de pesadez”<sup>(34)</sup>, es decir, la seriedad.

La risa es ante todo una actitud, un gesto que quita el aura al objeto, lo banaliza, y, a la vez, subyuga y hace cómplices a los demás, arrastra y seduce. “Lo que la plebe aprendió en otro tiempo a creer sin razones, ¿quién podría –destruirse mediante razones?-. Y en el mercado se convence con gestos. Las razones, en cambio, vuelven desconfiada a la plebe”<sup>(35)</sup>.

La risa significa despreocupación, juego, salida de la concatenación lógica de las cosas. Por eso Nietzsche aconseja: “¡Cuántas cosas son posibles aún! ¡Aprended, pues, a reír de vosotros sin preocuparos de vosotros! [...] ¡Y no me olvidéis tampoco el buen reír! –Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojo esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, aprended ¡a reír!–”<sup>(36)</sup>.

Aunque Nietzsche proponga esta arma aparentemente tan inocente como la risa, bien sabe él que puede ser mortal, y como tal la considera y propone. Así afirma: “quién más a fondo quiere matar, ríe. –No con la cólera, sino con la risa se mata”<sup>(37)</sup>.

La risa como actitud recuerda más bien el carácter mortífero de la banalización de las cosas, como cuando nada tiene importancia ni significado.

(33) G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, en *Paidós*. Barcelona 1995, pp. 43s.; R. RODRÍGUEZ *Introducción*, a: G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, en *Paidós*. Barcelona 1995, pp.13s.

(34) F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, en *Alianza*. Madrid:1980, p. 413.

(35) NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 387.

(36) NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 394.

(37) NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, 418.

Es la introducción de la ligereza y la arbitrariedad como principio, que tan frecuentemente vemos dominando en nuestro mundo postmoderno y con esta ligereza nos hemos despedido de la idea de Dios. La indiferencia y la apatía se han convertido en la gran dificultad para los creyentes, no las persecuciones de antaño, sino la tolerancia pasiva y permisiva, de algo que ni molesta ni aporta algo.

### 1.3. CONSECUENCIAS

Con el nihilismo, con la proclama de la muerte de Dios, se acaba no sólo con el Dios de los filósofos, sino también con el Dios de las religiones. Es una crítica global, que asume el desarrollo de la filosofía, por el que Dios se hace superfluo, y la crítica de la religión, que le declara alienante. En efecto, consideremos qué significa “muerte de Dios”, con la que se resume el nihilismo.

“Muerte de Dios” hace referencia al Dios cristiano. Lo afirma expresamente Nietzsche: “El más grande de los acontecimientos recientes –que ‘Dios ha muerto’–, que la creencia en el Dios cristiano se ha desacreditado empieza ya a proyectar sus primeras sombras sobre Europa”<sup>(38)</sup>. Que Dios ha muerto significa que la creencia en el Dios cristiano ha perdido crédito, ya no se cree; no se vive. Pero, a pesar de esta referencia a la fe en el Dios cristiano, no hay duda que la muerte de Dios significa mucho más. Como comenta Heidegger: “Pero tampoco cabe la menor duda –y es algo que se debe pensar de antemano– de que los nombres Dios y Dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general. Dios es el nombre para el ámbito de las ideas y de los ideales”<sup>(39)</sup>. Y hay que tener en cuenta que este ámbito de lo suprasensible es considerado, desde Platón, como “el único mundo verdadero y efectivamente real”, a diferencia del mundo sensible, que es cambiante y por tanto meramente aparente, irreal. Por tanto, “la frase ‘Dios ha muerto’ significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida”<sup>(40)</sup>.

Ello tiene como consecuencia la falta de orientación, la falta de referentes por los que guiarse. Efectivamente, “si Dios, como fundamento suprasensible y meta de todo lo efectivamente real, ha muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido toda fuerza vinculante y sobre todo toda fuerza capaz de despertar y de construir, entonces ya no queda nada a lo que el hombre pueda atenerse y por lo que pueda guiarse”<sup>(41)</sup>. Puesto que “Dios, el mundo suprasensible como mundo verdaderamente ente que todo lo

(38) F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, en *Akal*. Madrid:1988, núm. 343, p. 253.

(39) HEIDEGGER, *Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’*, 199, cast. 196.

(40) HEIDEGGER, *Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’*, 200, cast. 196.

(41) HEIDEGGER, *Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’*, 200, cast. 197.

determina, los ideales e ideas, las metas y principios que determinan y soportan todo lo ente y, sobre todo, la vida humana, todas estas cosas son las que se representan aquí como valores superemos”<sup>(42)</sup>.

La muerte de Dios deja un vacío que nada ni nadie puede ocupar o llenar. Pero sí que con la muerte de Dios se abre otro espacio, el de la arbitrariedad, el espacio en el que todo es posible. La subjetividad reina a sus anchas. Pero la subjetividad, por otra parte, impone también su ley: lo convierte a todo en objeto, objetiva el mundo, lo convierte en objeto de dominio. En último término es el dominio de la técnica y la lucha por el dominio de la tierra<sup>(43)</sup>.

De esta manera Heidegger explica nuestra situación cultural desde un planteamiento metafísico que consiste en haber olvidado el ser, haberlo pensado desde la voluntad de poder y por tanto como valor y haber objetivado el mundo.

En este escenario podemos entender que a nuestra era se la haya denominado postcristiana. Todo funciona sin el recurso de Dios. Incluso se estudia la religión, simplemente como producto de la cultura humana, como construcción artística o incluso racional que da que pensar. Así Dios, la religión, se convierten en objeto (muerto) de estudio. Más que nunca tenemos estudios de sociología, pero también de filosofía acerca de la religión y de Dios. Pero muchas veces se trata una religión-museo, de un Dios-museo. Incluso la teología puede caer en esta trampa, y también la pastoral, con su famoso empeño de diálogo fe-cultura, tan pregonado y promovido hoy, ¡cuántas veces se convierte en una meditación museística!

Pero, por otra parte, esta interpretación de nuestra situación (hablar de Dios lleva siempre el índice temporal y epocal<sup>(44)</sup>) obliga a plantear del modo más agudo la pregunta por el sentido. Y efectivamente, esta pregunta que está en el aire desde Kant, y que Kierkegaard y Schopenhauer empiezan a nombrar, Nietzsche es el primero que la plantea expresamente<sup>(45)</sup>: “el sentido de la vida”<sup>(46)</sup>. Precisamente porque nos hallamos como “vagando como a través de una

(42) HEIDEGGER, *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, 205, cast. 201.

(43) HEIDEGGER, *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, 235-37, cast. 230s.; cf. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, a.M.: Klostermann. Frankfurt 1975<sup>11</sup>, p. 43.

(44) H. R. SCHLETTE, *Was bedeutet ‘die Frage nach Gott’ heute? Religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Überlegungen*, en: H.M. BAUMGARTNER, / H. (Hg.), WALDENFELS, *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, en *Alber*. Friburgo-Múnich 1999, pp. 83-100, ref. pp. 83-85 ha recordado que Dios es siempre un índice del tiempo; puede tomarse como una cuestión eterna, que no lleva la marca del tiempo, pero en dicha cuestión se reflejan nuestras inquietudes y esperanzas, nuestros logros y fracasos.

(45) Así lo recuerda V. GERHARDT, *‘Das Thier, das .. ersprechen darf’*. *Mensch, Gesellschaft und Politik bei Friedrich Nietzsche*, en: O. (Hg.) HÖFFE, *Der Mensch - ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie*, en *Reclam*. Stuttgart 1992, pp. 134-156, ref. p. 135.

(46) F. NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. v. G. COLLI y M. MONTINARI. Berlín-Múnich 1980, vol. 8, p. 32 (se trata de un fragmento de marzo de 1875).

nada infinita<sup>(47)</sup>, donde han desaparecido los referentes espaciales más elementales como son arriba y abajo, a un lado y a otro, precisamente por ello surge virulenta la pregunta por el sentido.

Y concretando todavía más esta pregunta, y dado el contexto de arbitrariedad, no es raro que precisamente en tiempos de nihilismo pululen las ofertas más variadas de sentido, laicas y religiosas, filosóficas y teosóficas, sectarias y eclesiales, y de todo género y especie. Es el fenómeno que los sociólogos denominan el resurgir de lo religioso<sup>(48)</sup>.

## 2. EL MAL

Otro ámbito de la filosofía, donde se discute acerca de Dios, es la cuestión acerca del mal, dando lugar a una renovación, como un segundo florecimiento, de la teodicea, entendida en su sentido original, tal como la entendió su inventor, Leibniz (1646-1716), como el intento de justificar a Dios o, en todo caso, de tratar su justicia ante el mal<sup>(49)</sup>, casi podríamos hablar del intento de tratar de la legitimidad de su existencia y de su concepto<sup>(50)</sup>.

(47) F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, en *Akal*. Madrid 1988, núm. 125, p. 161.

(48) Cfr. entre otros J. ESTRUCH, *El mito de la secularización*, en: R. DÍAZ-SALAZAR et al. (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid 1994, pp. 266-280. Un amplio estudio de dicha transformación lo ofrece J.M. MARDONES, *Las nue as formas de la religión*, Estella 1994.

(49) G.W. LEIBNIZ, *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. París 1710.

(50) De entre la inmensa bibliografía actual sobre el tema destaco: AA.VV., *El enigma del mal*, en "Iglesia Viva", núm. 175-176 (1995); R. AMMICHT-AUINN, *Von Lissabon bis Auschwitz. Zum Paradigmawechsel in der Theodizeefrage*. Friburgo 1992; L.M. ARMENDARIZ, *¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana*. Universidad de Deusto. Bilbao 1999 ("Cuadernos de Teología" Deusto, 19); J.A. ESTRADA, *La imposable teodicea*, en *Trotta*. Madrid 1997; A. GESCHÉ, *Dios para pensar*. I *El mal*. *El hombre*, en *Sígueme*. Salamanca 1995; W. GROSS / K.J. KUSCHEL *Ich schaffe Finsternis und Unheil. Ist Gott eranwortlich für das Übel?* Maguncia 1992; H.-G. JANSSEN, *Gott - Freiheit - Leid. Das Theodizeeproblem in der Philosophie der Neuzeit*. Darmstadt 1989; H. JONAS, *El concepto de Dios después de Auschwitz. Una oz judía*, en: ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, en *Herder*. Barcelona: 1998, pp. 195-212; J.B. (Hg.) METZ, *Landschaft aus Schreien*. Maguncia 1995 (Vers. cast. incompleta: *El clamor de la tierra*, en *Verbo Di ino*. Estella 1996); J.B. METZ, *Die Rede on Gott angesichts der Leidengeschichte der Welt*, in: *Stimmen der Zeit* 220 (mayo 1992) pp. 311-320; G. NEUHAUS, *Theodizee - Abbruch oder Anstoss des Glaubens?* Friburgo 1993 (1994 2ª ed.); W. (Hg.) OELMÜLLER, *Leiden*. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, 9. Paderborn 1986; OELMÜLLER, Willi, (Hg.), *Theodizee - Gott or Gericht?* Múnich 1990; W. (Hg.) OELMÜLLER, *Worüber man nicht schweigen kann*. Múnich 1994 (2a. ed.); M. OLIVETTI (ed.), *Teodicea oggi?*, en "Archivio di Filosofia" 56 (Padua 1988) núm. 1-3; W. PANNENBERG, *Fe en la creación y teodice*, en: ID., *Teología sistemática*, en UPCO. Madrid 1996, vol. II, pp. 175-187; P. RICOEUR, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, en *Labor et Fides*. Genève 1986; W. SPARN, *Mit dem Bösen leben. Zur Aktualität des Theodizeeproblems*, en: C. COLPE / W. (Hg.) SCHMIDT-BIGGEMANN, *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, a.M.: Suhrkamp. Frankfurt 1993, pp. 204-228; A. TORRES QUEIRUGA, *Recuperar la sal acción*, en *Sal Terrae*. Santander: 1995, pp. 87-155; ID., *Mal y omnipotencia: del fantasma abstracto al compromiso de amor*, en "Razón y Fe", 236 (1997) 399-421; J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambi alenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, en *Schöningh*. Paderborn 1999; F. WAGNER, *Verantwortung des Bösen. Theologisch-*

Se trata ciertamente de una vieja cuestión, que resurge de nuevo en cuanto se despierta la consciencia del mal y del sufrimiento humano, es decir, cuando el mal parece presentarse con dimensiones excesivas para la capacidad humana o cuando afecta a víctimas inocentes. Así el primer hecho que estremeció la consciencia europea en este sentido fue el terremoto de Lisboa de 1755. Ocurrió el 1 de noviembre, fiesta de Todos los Santos, por la mañana, encontrándose mucha gente en misa; muchos encontraron ahí la muerte, en las 30 iglesias que se derrumbaron; en pocos segundos la ciudad entera quedó hecha ruinas. Las tres sacudidas de este breve, pero intenso, terremoto sacudieron la consciencia europea, confrontada con un hecho que no podía integrar en sus categorías explicativas al uso: no podía decirse que Lisboa fuera más pecadora que París o Londres, como para interpretarlo como castigo de Dios; más bien parecían víctimas inocentes para las cuales dicho mal no parecía poder redundar en bien alguno. La percepción de dicho terremoto vino muy mediada por el poema que Voltaire (1694-1778) escribió a finales de noviembre, todavía bajo la impresión inmediata del mismo: *Poème sur le désastre de Lisbonne*, que lleva como subtítulo “Examen de este axioma ‘Todo es bien’”, en el que, además de rechazar todas las posibles explicaciones usuales, ataca, sin nombrarlo a Leibniz, quien en su tratado sobre la teodicea defendía que Dios había creado el mejor de los mundos. Una atmósfera semejante refleja su cuento *Cándido* (1758) en el que se narran toda clase de desgracias, ironizando al mismo tiempo con la frase de que se vive en el mejor de los mundos<sup>(51)</sup>. Pero la élite intelectual no sólo tuvo dificultades en integrar este hecho en su fe o cosmovisión religiosa, sino también en su optimismo ilustrado, el cual, por lo menos de momento, pareció haber recibido un golpe mortal<sup>(52)</sup>.

- 
- (50) *philosophische Überlegungen zum Subjekt des Bösen*, en: A. SCHULLER / W. von (Hg.) RAHDEN, *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, en *Akademie*. Berlin 1993, pp. 134-148; H. (Hg.) WAGNER, *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, en *Herder*. Freiburg 1998; W. (Hg.) BEINERT, *Gott - ratlos - or dem Bösen?* Freiburg: Herder 1999 (Quaestiones disputatae 177); A. KREINER, *Gott und das Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, en *Herder*. Freiburg: 1997, 1998<sup>2</sup> (Quaestiones disputatae 168); H. KESSLER, *Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage*. Echter 1997. Quizás lo más destacado del nuevo planteamiento sea la cuestión, ya no es Dios ante el mal, sino Dios en el mal, cargando con el mal (ver GESCHE, o.c., pp. 26-30, 35-47).
- (51) VOLTAIRE, *Cándid o l'optimisme*, en: ID., *Contes philosophiques*. Trad. de Carles Soldevila, C.A. Jornada i Pere Gimferrer. Barcelona 1982, pp. 149-245.
- (52) El poema se encuentra en W. BREIDERT (Hg.), *Die Erschütterung der vollkommenen Welt. Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*, en *WBG*. Darmstadt 1994, pp. 61-73. Cfr. H. WEINRICH, *Literaturgeschichte eines Weltereignisses: Das Erdbeben von Lissabon*, en: ID., *Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft*, Stuttgart-Berlin-Colonia-Maguncia 1971, pp. 64-76. 191s.; P.-W. GENNRICH, *Gott im Erdbeben. Naturkatastrophen und die Gottesfrage. Eine geistes- und theologiegeschichtliche Studie*, en: *Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 65 (1976) 343-360; Th. BESTERMANN, *Voltaire et le désastre de Lisbonne, ou: La mort de l'optimisme*, en: *Studies on Voltaire and the XVIIIth Century*, vol. II, Ginebra 1950, pp. 7-24.

De un modo más agudo ha sacudido las conciencias y las creencias el dolor monstruoso de Auschwitz y todo lo que supuso aquellas fábricas de muerte, pensadas con toda la técnica y a escala industrial, que fueron los campos de concentración nazis, y todo el plan de exterminio del pueblo judío. Y las sigue sacudiendo, puesto que, no sólo se van conociendo siempre mejor los endiablados entresijos organizativos de la “solución final”, sino que cunde la conciencia que “la humanidad no fue nunca tan mala ni se dio tanto mal como en el siglo XX”<sup>(53)</sup>, teniendo en cuenta las dos guerras mundiales y que tras ellas no ha habido ni un solo día de paz en el planeta, a lo hay que añadir los Gulags y las dictaduras y la terrible situación de gran parte de la humanidad que vive sin lo necesario, de modo que el hambre continua siendo una de las mayores causas de muerte en la actualidad, causando efectos devastadores especialmente en los más indefensos, los niños.

Ante esta nueva consciencia y sensibilidad por el mal en el mundo, se plantea de nuevo la teodicea: ¿cómo pensar a Dios en esta situación? ¿dónde está nuestro Dios? ¿cómo invocarlo? ¿cómo se las tiene Dios, no ya con el mal en abstracto, sino con nuestra situación concreta?

Ante esta situación vuelve de nuevo a la mente el dilema de Epicuro (341-270 aC), el cual simplificado dice lo siguiente: O bien Dios quiere y no puede, luego es impotente; o bien Dios puede y no quiere, luego es malo<sup>(54)</sup>.

El mal es a veces ocasión de declarar imposible el concepto de Dios, imposible por contradictorio, porque los atributos que razonablemente le competen no cuadran entre sí ante la situación de mal que experimentamos. Así uno de los más decididos y quizás uno de los precursores en literatura es Georg Büchner (1813-1837), un literato del siglo XIX, quien en su obra de teatro titulada *La muerte de Danton* (1835) califica al mal y al sufrimiento como “la piedra base del ateísmo”<sup>(55)</sup>, el hecho patente del sufrimiento es el fundamento inexcusable en que se asienta el ateísmo.

(53) A. SCHULLER / W. von (Hg.) RAHDEN, *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, en *Akademie*. Berlin: 1993, p. VII. Algo semejante afirma G. STEINER, *Errata. El examen de una ida*. Madrid: Siruela 1999: “Es plausible suponer que el período que comenzó en agosto de 1914 ha sido [...] el más cruel de la historia”, (p. 133); y después de varias consideraciones que matizan la afirmación anterior concluye: “Sin embargo, existen sólidas razones para considerar nuestra época probablemente como la más negra” (p. 136).

(54) Su formulación textual es la siguiente: “O Dios quiere suprimir el mal y no puede, o puede y no quiere, o ni puede ni quiere, o quiere y puede. Si quiere y no puede es impotente, lo cual no cuadra a Dios. Si puede y no quiere es envidioso, lo que es igualmente ajeno. Si ni quiere ni puede es envidioso e impotente y por tanto no es Dios. Si quiere y puede, y esto es lo único que le corresponde ¿de dónde vienen los males y por qué El no los suprime?” LACTANTIUS, *De ira Dei*, 1, 13. [Migne PL 7, 121], *Sources chrétiennes*, núm. 289, en *Cerf*. París 1982, pp. 158s.; Epicurus, ed. de O. GIGÓN, Zürich 1949, p. 80. A. TORRES QUEIRUGA, *El mal ine itable: replanteamiento de la teodicea*, 55; y ARMENDARIZ, *¿Pueden coexistir Dios y el mal?*, 16.

(55) G. BÜCHNER, *La muerte de Danton*, en: *Obras completas*. Vers. cast. de C. GAUGER, en *Trotta*. Madrid: 1992, p. 112: “¿Por qué sufro? Esa es la piedra base del ateísmo”; p. 111: “Pero, si Dios tiene que crear y sólo puede crear algo imperfecto, más sensato es que lo

Este problema del mal y Dios ha sido frecuentemente tratado en la literatura <sup>(56)</sup> y de manera muy significativa. Baste recordar a Los hermanos Karamazov de Fiódor Dostoievski <sup>(57)</sup>, Albert Camus, La peste <sup>(58)</sup>, y la obra poética de César Vallejo <sup>(59)</sup>.

A partir de los acontecimientos horrorosos del planificado exterminio del pueblo judío por el nazismo, a los que se suele referir con el solo nombre de Auschwitz, se ha planteado de nuevo la cuestión del mal y Dios, la cuestión de la teodicea. A partir de dicha experiencia han surgido las posturas más variadas, que van desde los que la interpretaron en continuidad con la historia del pueblo de Israel como castigo de Dios por la infidelidad del pueblo a la alianza; hasta la ruptura total, despidiéndose de la tradición religiosa, puesto que dichos acontecimientos eran considerados como la negación rotunda de la fe en el Dios de Israel; pasando por el intento de recuperar la fe y la tradición, aunque conscientes que hay algo que no cuadra en ella tal como se la venía pensando y creyendo <sup>(60)</sup> y que por tanto obliga a repensar, pero también al silencio. Los mismos que sufrieron dicha experiencia y nos la han contado, parece haber reaccionado de modo muy diverso frente a muy parecidas experiencias de horror, baste recordar a Jorge Semprún, Primo Levi y Elie Wiesel.

- 
- (55) deje estar”; p. 112: “Yo me contento con un padre más modesto, por lo menos no tendré que echarle en cara más tarde que me educó por debajo de sus posibilidades, en una pocilga o en las galeras”. En nuestros días Auschwitz ha sido la ocasión de proclamar el fin de la teodicea, cf. H.R. SCHLETTE, *Was bedeutet ‘die Frage nach Gott’ heute? Religionsphilosophische und religionswissenschaftliche Überlegungen*, en H.M. BAUMGARTNER / H. (Hg.) WALDENFELS *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, en Alber. Friburgo-Múnich 1999, pp. 83-100, ref. pp. 85s.
- (56) Sobre Büchner, Dostoievski y Camus cf. G. NEUHAUS, *La teodicea ¿abandono o pulso para la fe? Una aproximación a partir de ejemplos selectos de la literatura*, en J.B. (ed.) METZ, *El clamor de la tierra*, en *Verbo Di ino*. Estella 1996, pp. 29-70.
- (57) DOSTOIEVSKI, *Los hermanos Karamazo*, II parte, libro V, cap. IV. Cf. P. EVDOKIMOV, *Dostoievski et le problème du mal*. Paris: Desclée 1978; A. BLANCH, *El tema del dolor en Dostoyewski*, en *El dolor*, ed. por A.DOU, Madrid 1992, pp. 367-373. De todos modos lo que rechaza Dostoievski no es a Dios, sino la creación (II parte, Libro V, cap. III) y que al final se de la reconciliación, que el mal, en último término, redunde en bien.
- (58) También Camus niega más bien la creación que, cf. A. CAMUS, *La peste*. París 1947, p. 179: “No, padre, lo dejo. Tengo otra idea del amor. Y rechazaría hasta la muerte amar a una creación en la que los niños son torturados”. Sobre Camus cf. H. PASQUA, *Albert Camus et le problème du mal*, en *Les Études philosophiques* 1/1990, pp. 49-58.
- (59) C. VALLEJO, *Antología poética*. Ed. y selec. de Antonio Merino. Espasa-Calpe. Madrid 1996. Agradezco la referencia a este gran poeta, realmente fascinado por el mal en el mundo, y olvidado de los círculos de la teodicea, a J. BAUZA, *César Vallejo: Blasfemia o jaculatoria*, en *Comunicació* (en prensa).
- (60) Estas tres posiciones, con los nombres de los representantes más destacados, en R. BOSCHERT-KIMMIG, *Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel*, en *Grünwald*. Maguncia 1994, pp. 65s.; una sistematización semejante en referencia no a la Shoah sino al dolor en general en W. OELMÜLER, *Negativ e Theologie - auch heute ein philosophischer Sprech ersuch über Gott*, en H.M. BAUMGARTNER / H. (Hg.) WALDENFELS, *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, en Alber. Friburgo-Múnich 1999, pp. 101-134, ref. pp. 130-132.



De entre estos numerosos testimonios voy a exponer la posición de Hans Jonas<sup>(61)</sup>, porque es filósofo, discípulo de Heidegger, y porque se plantea directamente el tema de Dios, además de presentar una posición matizada, que me parece que a grandes rasgos se puede decir que es la más compartida.

Sus reflexiones, que califica de “fragmento de teología abiertamente especulativa” (p. 7/ 195), las escribe en recuerdo de las víctimas de Auschwitz, “como una respuesta a su grito, extinguido hace mucho, dirigido a un Dios mudo” (p. 7/ 195). Se trata de unas reflexiones acerca del concepto de Dios, no acerca de las pruebas de su existencia (p. 9/ 196) y en estas reflexiones se permite que “participe el impacto de una experiencia única y monstruosa” (p. 10/ 196). El que reflexiona es, por tanto, alguien afectado y desde dicha afectación.

Antes de afrontar la cuestión de Dios, recuerda el significado de Auschwitz (pp. 10-13 / 196-198), un hecho que considera en modo alguno integrable dentro de la tradición judía, se sale de todas las categorías que podían dar razón del sufrimiento dentro de las relaciones de la alianza entre Dios y su pueblo; en efecto, “ni fidelidad o infidelidad, culpa y castigo, ni prueba, testimonio o esperanza en la redención, ni siquiera fuerza o debilidad, heroísmo o cobardía, resistencia o sumisión tenían aquí lugar alguno. En Auschwitz, donde también se aniquilaron a los niños, no se tenía conciencia de todo ello [...]. Los judíos de Auschwitz no murieron por la fe [...]. Lo que precedió a su muerte fue la deshumanización por medio de la más extrema humillación y miseria. A los destinados a la solución final se les despojó hasta del más tenue brillo de su dignidad humana” (p. 12/ 197). Y por espantoso que fue el hecho, “Dios lo permitió” (p. 13/ 198). Y entonces surge la pregunta: “¿Qué clase de Dios podía permitir eso?” (p. 13 / 198).

Sus consideraciones arrancan de la constatación de que “si no se quiere simplemente abandonar el concepto de Dios [...] hay que pensarlo nuevamente para no tener que prescindir de él y buscar una nueva respuesta al viejo problema de Job” (p. 14/ 198). Y la primera novedad que de entrada ya se puede anunciar es que “en este intento, muy probablemente tendremos que despedirnos del ‘Señor de la historia’, teniendo en cuenta que “para el judío [...] Dios es en primer lugar el Señor de la Historia”, pero precisamente por ello “también para el creyente, ‘Auschwitz’ pone en cuestión el concepto tradicional de Dios” (p. 14/ 198).

---

(61) H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. a.M.: Suhrkamp. Frankfurt 1987 (Vers. cast.: *El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía*, en ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. cast. de A. ACKERMANN, en *Herder*. Barcelona 1998, pp. 195-212). En adelante citaré esta obra indicando en el texto mismo, entre paréntesis, el número de página, primero la del original alemán y separada con una / la de la traducción.

Antes de entrar en la discusión del concepto de Dios, el autor recuerda un mito, inventado por él, de gran afinidad con la idea del Zimzum o contracción de Dios, una narración de origen cabalístico, según la cual Dios se contrae para dejar lugar para la creación: Dios se retira para dejar espacio, libertad y autonomía a la criatura. De acuerdo con dicha idea la creación vendría a significar una renuncia de Dios, un recorte a su poder, ciertamente querido voluntariamente, para compartir y para dar dignidad a la criatura (pp. 15-24/ 199-202) <sup>(62)</sup>.

A partir del mito saca las siguientes conclusiones por lo que respecta al concepto de Dios: Dios sufre, es un Dios sufriente: “la relación de Dios con el mundo incluye un sufrimiento de Dios desde el momento de la Creación, y ciertamente desde el de la creación de los seres humanos” (p. 25s./ 203) <sup>(63)</sup>.

En segundo lugar, es “un Dios que deviene. Es un Dios que surge en el tiempo en lugar de poseer un ser perfecto que permanece eternamente idéntico a sí mismo” (p. 27/ 203). Dada su relación personal que mantiene con la creación, se ve afectado y, por tanto, alterado por lo que acaece en el mundo. Dicha idea de Dios se contradice con la griega, que piensa a Dios como inmutable, impassible, eterno, siempre igual a sí mismo (p. 27/ 203); pero a vez contradice la idea nietzscheana del eterno retorno de lo mismo (p. 29s./ 204).

En tercer lugar, es “un Dios que está preocupado, o sea un Dios que no está alejado, separado y cerrado en sí mismo, sino involucrado en aquello por lo que se preocupa” (p. 31/ 205).

Y finalmente, “¡No es un Dios omnipotente!” (p. 33/ 205). Y éste es “el punto más crítico” (p. 33/ 205), como reconoce el autor, puesto que con ello él

---

(61) H. JONAS, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987 (Vers. cast.: *El concepto de Dios después de Auschwitz. Una voz judía*, en ID., *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Trad. cast. de A. ACKERMANN, en Herder. Barcelona 1998, pp. 195-212). En adelante citaré esta obra indicando en el texto mismo, entre paréntesis, el número de página, primero la del original alemán y separada con una / la de la traducción.

(62) Hay algo de simplificador en esta concepción de la creación. Ciertamente en ella Dios se retira en la medida que crea un mundo autónomo y crea sujetos libres. Pero al mismo tiempo continua dándose en la creación, dando ser a todo ente, manteniendo y continuando de esta manera la creación, sosteniéndola. La autonomía de la creación no significa ausencia de Dios, sino todo lo contrario.

(63) Respecto al Dios pasible o sufriente, la teología católica, que, de entrada, era la más reacia, dado su enraizamiento en la teología natural, ha recorrido un largo camino, marcando su inicio H. KÜNG, *Menscherdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg: Herder 1970, esp. pp. 622ss., 637ss. (Vers. cast.: *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, en Herder Barcelona: 1974) y siendo su punto culminante H.U. von BALTHASAR, *El misterio Pascual, en Mysterium Salutis*. Vol. III/2, en *Cristiandad*. Madrid: 1969, pp. 143-335; y su *Teodramática*. 5 vols., en *Encuentro*. Madrid 1990-1997. Para una visión global de la cuestión cf. Santiago del E. CURA, *El 'sufrimiento' de Dios en el trasfondo de la pregunta por el mal. Planteamientos teológicos actuales*, en “Revista Española de Teología”, 51 (1990) 331-373.

mismo se da cuenta que rompe con “la doctrina tradicional (medieval) de un poder absoluto e ilimitado” (p. 33/ 205).

Para negar la omnipotencia a Dios aduce Jonas dos clases de argumentos. Unos más bien filosóficos, acerca del concepto de poder, y otros más teológicos acerca de los atributos de Dios y su lugar entre ellos de la omnipotencia.

Respecto a los primeros (p. 33-36/ 205-207) hay que retener que, a su modo de ver, el concepto de omnipotencia o de poder absoluto es contradictorio, porque hace referencia a un poder al que nada lo limita, lo cual quiere decir que no se ejerce ni frente a nadie ni sobre nada; no tiene nada sobre lo que pueda ejercerse; supone, por tanto, que no existe nada más, porque la existencia misma de otras cosas son ya una limitación al poder. “‘Poder’ es un concepto relacional que requiere una relación pluripolar” (p. 35/ 206).

Creo que vale la pena retener estas matizaciones al concepto de poder, porque son de interés, puesto que de alguna manera las comparte incluso quien afirma la omnipotencia de Dios, es más, de alguna manera gracias a este concepto de poder es que puede mantenerse la omnipotencia de Dios. Así Torres Queiruga, para quien Dios es omnipotente, pero él mismo se ha limitado con la creación, puesto que no puede querer hacer un círculo cuadrado o una madera férrea. Por tanto, desde este concepto de poder se puede también afirmar la omnipotencia de Dios, que él mismo se ha limitado<sup>(64)</sup>.

La argumentación teológica (pp. 36-45/ 207-210) trata de mostrar que los tres atributos de omnipotencia, bondad absoluta y comprensibilidad de Dios son incompatibles entre sí; de los tres hay que renunciar a uno, en resumen que “la omnipotencia divina sólo puede coexistir con la bondad divina al precio de la absoluta insondabilidad de Dios, es decir, de su carácter enigmático” (p. 37/ 207). La cuestión se concentra, por tanto, en la pregunta: “¿Cuáles de ellos son verdaderamente integrales para nuestra concepción de Dios y por tanto inalienables, qué tercer atributo debe ceder como el menos fuerte a la pretensión de los otros dos?” (p. 37s./ 207). Pasando al examen de la importancia de cada uno de los tres atributos, resulta que la omnipotencia es el que puede y debe ceder frente a los otros dos<sup>(65)</sup>. En efecto, “la bondad, es

(64) Aunque para Torres Queiruga la cuestión de la conjunción de los atributos de bondad y omnipotencia es más bien una “enfermedad del lenguaje”. “No es que Dios ‘no pueda’ o ‘no quiera’ hacerlo, es que con esa conjunción de palabras, sólo en apariencia significativas, no estamos designando ‘nada’, y ‘nada’ no es objeto de querer o poder. Desenmascarada esta enfermedad del lenguaje, se comprende que no están en juego ni la omnipotencia ni la bondad divinas, como no lo estarían ante quien afirmase que Dios ‘no puede’ o ‘no quiere’ hacer un círculo cuadrado”. TORRES QUEIRUGA, *El mal ine itable: replanteamiento de la teodicea*, 56.

decir, el querer el bien, es ciertamente inseparable de nuestro concepto de Dios y no puede ser restringido” (p. 38/ 207). La comprensibilidad de Dios está ciertamente “condicionada: por la esencia de Dios y por las limitaciones del ser humano”, pero “nuestra doctrina, la Torá, se basa e insiste en que podemos entender a Dios, naturalmente no del todo, pero algo de él, de su voluntad, sus intenciones e incluso de su esencia, porque se nos dio a conocer” (p. 38/ 207s.)<sup>(66)</sup>.

La imposibilidad de atribuirle a Dios la omnipotencia sería una de las evidencias que se habrían adquirido a partir de Auschwitz: “Después de Auschwitz podemos decir, más decididamente que nunca, que una divinidad omnipotente o bien no sería infinitamente buena o bien totalmente incomprensible [...]. Mas, si Dios ha de ser comprensible en cierto modo y hasta cierto grado (y debemos sostener esto), entonces su ser-bueno debe ser compatible con la existencia del mal, y sólo puede serlo si no es omni-potente. Sólo de esta manera podemos seguir sosteniendo que es comprensible y bueno y que, sin embargo, existe el mal en el mundo” (39s./ 208).

Frente a la objeción de que Dios, por la creación, se ha ligado a respetar la autonomía de la criatura, Jonas responde que “se debería poder esperar que el buen Dios rompiera de vez en cuando la propia regla de la extrema discreción de su poder y que interviniera con un milagro de salvación” (41/ 208s.)<sup>(67)</sup>. Y como Dios en Auschwitz “permaneció en silencio”, entonces se ve obligado a concluir que “no intervino porque no quiso, sino porque no pudo” (41/ 209).

Otra objeción a la interpretación de la impotencia de Dios es que se trata de una limitación o incluso un abajamiento o kénosis (Filp. 2,7) de Dios, que es una acción libre, por amor y solidaridad y que, por tanto, nada tiene de debilidad, sino más bien de lo contrario. Siguiendo la historia bíblica habría

---

(65) Esta es quizás la postura más generalizada, cf. en este mismo sentido J. MUGUERZA, *La profesión de fe del incrédito. Un esbozo de (anti)teodicea*, en “Iglesia Viva”, núm. 175-176 (1995): El enigma del mal 7-36, quien, ante el dilema de Epicuro, afirma “por lo que a mí respecta [...], no titubearía en hacer mía la solución de Voltaire, quien confesaba que [...] él prefería adorarlo como limitado antes que concebirlo como malo” (p. 18s.); y más adelante “Desde un punto de vista ético [...] tiendo a pensar que una religión a la medida de los hombres, pues para nada me interesa una religión inhumana, tendría que declararse más dispuesta a renunciar a un Dios omnipotente que a un Dios infinitamente bueno” (p. 24).

(66) Quizás la cuestión podría plantearse de modo que los tres atributos no fueran disyuntivos, sino en una determinación recíproca: la comprensibilidad de Dios es limitada, de tal modo que no siempre acertamos en encajar el amor y la omnipotencia, el amor y la justicia.

(67) Éste es siempre el punto más espinoso, especialmente en referencia a los niños y a las víctimas inocentes, desde Dostoievski hasta la actualidad. Así J. MUGUERZA, *La profesión de fe del incrédito. Un esbozo de (anti)teodicea*, en “Iglesia Viva”, núm. 175-176 (1995): *El enigma del mal* 7-36, p. 19: “¿Y qué otra cosa mejor tendría que hacer, por numerosas y respetables que sean sus restantes ocupaciones, que intervenir cada vez que oiga llorar a uno de aquellos niños?”.

que decir que Dios mismo se hace víctima del mal, lo acoge, se lo carga sobre sus espaldas, lo tritura en su propio cuerpo, y sólo pasando por él, lo vence. Dios se ha hecho impotente frente al mal porque lo ha afrontado asumiéndolo en sí mismo <sup>(68)</sup>.

Esta es la transformación en el concepto de Dios que introduce la experiencia de Auschwitz: una nueva imagen de Dios: un Dios sufriente, en proceso, preocupado e impotente. Pero quizás más importante que la cuestión teórica acerca de los atributos de Dios, es el hecho de hacer presente la cuestión de Dios en medio de lo que más nos preocupa: el mal y sus víctimas.

## CONCLUSION

No sé qué impresión les quedará después de este breve repaso a la actualidad. Ciertamente no son tiempos de esplendor, pero tampoco se trata de una noche totalmente oscura. Hay signos de presencia y de vida; aunque no sea más que el movimiento del desaparecer. Parece como si de Dios le viéramos sólo la espalda, como Moisés (Ex. 33, 18-23) <sup>(69)</sup>. Tenemos la sensación como si la presencia de Dios se volviera más tenue, como si Dios se hubiera alejado <sup>(70)</sup>. Resulta sorprendente comprobar cuántos títulos de obras aluden a la lejanía o ausencia de Dios. Yo quisiera resumir todo lo dicho con una imagen.

El filósofo judío Martin Buber, en los primeros años 50 caracterizó nuestra situación religiosa con una imagen que hoy me parece más elocuente que nunca. Habló del “eclipse” de Dios <sup>(71)</sup>. Dios se ha eclipsado en nuestra vida y en nuestra cultura, en el campo de la ciencia y del arte, en nuestro modo de vivir y de pensar. Creo que tanto el tema del nihilismo como el del mal y el sufrimiento han hecho patente este acontecimiento cultural de la máxima importancia que es el eclipse de Dios. Pero ¿qué significa que Dios se haya eclipsado? Para explicar este significado de esta ausencia y presencia de Dios en el pensamiento y en la vida es que me parece muy adecuada la imagen del eclipse. ¿Qué es un eclipse? Es el ocultamiento del sol detrás de la luna, por la interposición de la luna entre la tierra y el sol. Se trata de un ocultamiento

(68) Cf. L.M. ARMENDÁRIZ, *¿Pueden coexistir Dios y el mal? Una respuesta cristiana*. Bilbao: Universidad de Deusto 1999 (Cuadernos de Teología Deusto, 19), p. 17. Sobre Jonas cf. J.-P. JOSSUA, *¿Repensar a Dios después de Auschwitz?*, en “Razón y fe” 233 (1996) 65-73; G. MUCCI, *Dopo Auschwitz. Il Dio impotente di Hans Jonas*, en “La Civiltà Cattolica” 1999 IV (quaderno 3487, 4 dic. 1999) 425-438.

(69) Cf. G. AMENGUAL, *Presencia elusiva*, en PPC. Madrid 1996.

(70) Cf. S. (Hg.) PAULY *Der ferne Gott in unserer Zeit*. Stuttgart: Kohlhammer 1999; T. FAULHABER / B. (Hg.) STILLFRIED, *Wenn Gott erloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*. Freiburg: Herder 1998 (Quaestiones disputatae 174).

(71) M. BUBER, *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía*, en *Nue a Visión*. Buenos Aires: 1984 (Gottesfinsternis, 1953; Eclipse of God).

manifiesto, muy visible, tan visible que casi podríamos decir que nos da una nueva presencia, más notada que la acostumbrada y rutinaria.

No sé qué tal se vio aquí el eclipse que el año pasado pudo observarse tan claramente en una gran franja desde el Atlántico hasta el Indico. En Mallorca se pudo percibir cómo la luz solar se volvió más tenue, más pálida; y con las gafas adecuadas se podía también percibir el aro solar que rodeaba la luna, porque el eclipse no era total en aquellas latitudes. Todos los medios se hicieron eco, se transmitió por televisión y se comentó; mucha gente se compró los lentes especiales necesarios para observarlo. En el peor de los casos, donde se experimentó la sombra, la noche, por la desaparición total de la luz solar, se percibió la ausencia del efecto benefactor del sol: su luz y su calor; pero incluso en este caso, el sol se hacía presente por su ausencia; fue tema de interés y de comentario; de golpe fuimos conscientes del gran beneficio que nos da el astro; en otros casos percibimos su debilitamiento; en todo caso fue por lo menos objeto de curiosidad, porque algo obvio en nuestra vida dejaba de funcionar del modo habitual.

Pues algo semejante puede que nos esté pasando respecto de Dios. En el peor de los casos experimentamos su ausencia, la noche de la falta de luz y calor, de orientación y de sentido, o quizás su presencia se debilita en nuestra vida. Pero ello no significa que desaparezca, sigue presente, sólo que algo, que se interpone, nos impide verle más cercano. De hecho es un nuevo modo de presencia, aunque ésta se haga presente por el sentimiento de la ausencia.

**Gabriel Amengual Coll**