

Crítica filosófica del teísmo

Boletín Bibliográfico (1)

Juan-José Tamayo-Acosta*

BAJO este epígrafe presento seis obras recientes que abordan filosóficamente el problema y la crítica del teísmo, así como su posible reconstrucción desde nuevas bases: Juan-Antonio Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología natural* (Trotta, Madrid 1994, 262 págs.); id., *Dios en las tradiciones filosóficas. 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto* (Trotta, Madrid 1996, 291 págs.); David A. Pailin, *El carácter antropológico de la teología* (Sígueme, Salamanca 1995, 333 págs.); Adolphe Gesché, *Dios para pensar. I. El mal - El hombre* (Sígueme, Salamanca 1996); Terry Miethe y Anthony Flew, *¿Existe Dios? El debate entre un creyente y un ateo* (Cátedra, Barcelona 1994, 319 págs.).

* Doctor en Teología y Filosofía. Secretario de la Asociación de teólogos y teólogas Juan XXIII. Madrid.

(1) Cuarto capítulo de la Bibliografía crítica sobre Dios. Los tres anteriores aparecieron en los nn. 1.177, 1.179 y 1.181 de *Razón y Fe*.

Sin descuidar el plano de la experiencia, estas cuatro obras acentúan el otro polo al que nos referíamos en el primer boletín: la *problematicidad de Dios*, como no podía ser de otra forma tratándose de la reflexión filosófica sobre Dios.

Construcción y deconstrucción del teísmo

EL primer título de Estrada corresponde a la primera parte de una trilogía en la que el autor aborda el problema filosófico de Dios en tres claves: la *teología natural*, que se ocupa de Dios a partir del mundo; la *teología filosófica*, que se aproxima a Dios a partir del ser humano; y la *teodicea en sentido estricto*, que trata el tema de Dios a partir del sentido y sinsentido del mal y del sufrimiento humano (aparecerá en 1998).

Este primer volumen es una extensa y lúcida reflexión sobre el lugar, función y significado de Dios en las más importantes e influyentes tradiciones filosóficas, con sus principales corrientes y autores, pero no con idea de hacer una reconstrucción arqueológica, sino «en función de su relevancia y recepción actuales» (p. 18). La exposición no es fría y distante, sino que va acompañada de una evaluación crítica de las aportaciones provenientes de la religión y de los humanismos ateos. Aquí radica buena parte de la originalidad del proyecto de Estrada.

La exposición se centra en los principales teísmos tejidos a lo largo de la historia de la filosofía. Comienza con las antiguas tradiciones mitológicas, sigue con la filosofía griega y la cristiana y llega hasta la hodierna filosofía analítica y las actuales concepciones de la biología.

Estrada sigue con detalle los más significativos momentos del proceso de *deconstrucción* del teísmo, centrandó su atención en la revolución copernicana, en las críticas de Kant a las pruebas cosmológicas de la existencia de Dios y en el cuestionamiento de Heidegger a la onto-teología. El autor muestra una sensibilidad especial al replanteamiento del teísmo en la revolución científica iniciada a finales del s. XIX, así como en la filosofía de la naturaleza y de la ciencia.

Coincido con mi buen amigo Estrada en la conclusión de su matizado estudio: «Desde la filosofía no se puede llegar a Dios a partir del mundo, pero sí a la pregunta por Dios... y a la irremediable subjetividad de toda respuesta» (p. 247).

La obra de Estrada viene a enriquecer el nuevo clima filosófico, intere-

sado en replantear el problema de Dios y de la religión con todo rigor, sin apriorismos confesionales o anticonfesionales. Se vuelve así a la mejor tradición caracterizada por la correlación, primero entre filosofía y problema de Dios y, después, entre crisis del teísmo y crisis de la filosofía occidental, crisis del ser humano y crisis de Dios, crisis de la metafísica y crisis de la razón.

Creo que hemos superado felizmente la actitud de descrédito y desdén hacia Dios y la religión por parte de determinadas corrientes filosóficas, y hemos entrado en una etapa más serena donde se está elaborando una influyente filosofía de la religión en diálogo con otras disciplinas filosóficas y con las diferentes ciencias de la religión. Esta obra constituye una contribución relevante a la nueva etapa crítico-constructiva, caracterizada por el recurso a la razón en su multidimensionalidad.

De la muerte de Dios a la crisis del sujeto

ESTRADA subraya la convergencia entre la visión del ser humano, la visión del mundo y la visión de Dios; en otras palabras, la convergencia intrínseca entre cosmología, antropología y teología. Pues bien, si el ámbito de su reflexión en el tomo anterior era la cosmo-teología, el del segundo tomo, titulado *De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, es la *antropo-teología*. Se trata de analizar cómo el ser humano se ha planteado la cuestión de Dios están en correlación con la pregunta y la auto-comprensión del ser humano. El autor cree que «el análisis de las estructuras humanas y las condiciones de los actos de conocimiento, la reflexión sobre el quehacer ético y el examen de nuestras esperanzas e ilusiones se han convertido en uno de los lugares fundamentales para plantearse el problema de Dios como algo inherente al hombre» (pp. 12-13).

Estrada expone, en primer lugar, la visión tradicional del teísmo antropológico en sus hitos más importantes, centrándose preferentemente en el griego y el cristiano. En el primero, el ser humano pertenece al doble ámbito de la naturaleza y de lo divino. Su característica principal es el dualismo entre cuerpo y alma o espíritu. Ello explica la ambigüedad humana, su trascendencia espiritual y su inmanencia espiritual. El horizonte espiritual y su inmanencia espiritual. El horizonte de la filosofía griega, recuperado por Heidegger, es el *ser* como realidad objetiva y consistente en sí misma.

Muy otro es el marco en que se desarrolla el teísmo cristiano. Es verdad que la filosofía cristiana retoma las pruebas clásicas de la existencia de Dios

en su doble versión platónica y aristotélica, pero, al mismo tiempo, se produce un giro antropológico en el horizonte de la idea de creación. El ser humano se plantea el problema de Dios no a partir de la objetividad del cosmos, sino a partir de su propia interioridad. El Dios cristiano es un Dios personal encarnado en la historia e identificado con el ser humano.

A continuación recorre las principales etapas de la crisis del teísmo cristiano, que comienza con Descartes, se radicaliza en Kant y se reconduce con Hegel. Con Kant, Dios deja de ser el garante del conocimiento humano. Con su crítica a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios cierra el camino a toda posibilidad de desarrollar una teología natural. Pero con ello no elimina toda posibilidad del teísmo. La alternativa que propone a la teología natural es el *teísmo moral*, según el cual la experiencia de la ley moral, así como de la libertad y de la responsabilidad del sujeto, constituyen la base de la existencia de Dios, al tiempo que Dios es el garante de la obligatoriedad moral.

Hegel presenta una doble faz: por una parte, es uno de los últimos intentos de la razón por demostrar a Dios desde lo absoluto; por otra, pone las bases para la ulterior crítica de la religión y del teísmo cristiano, que llevarán a cabo en toda su radicalidad Feuerbach y los tres «maestros de la sospecha», Marx, Nietzsche y Freud.

Estrada concluye su recorrido con un análisis de la crisis de fundamentación del teísmo filosófico, sobre todo a partir de la impugnación de Hans Albert —representante del racionalismo crítico—, una de las más radicales de la filosofía actual.

La muerte del Dios cristiano viene acompañada por la muerte del humanismo tradicional, tanto en la versión teísta y religiosa como en la atea e ilustrada. Ambas muertes han generado una desorientación existencial y un vacío ético, dando lugar a los diferentes tipos de escepticismo y relativismo.

En el nuevo contexto científico y filosófico, Estrada plantea una serie de preguntas que ni el teólogo ni el filósofo de procedencia cristiana pueden eludir: «¿Cuál es el estatuto del teísmo...? ¿Cómo podemos fundamentar el pensamiento religioso y teológico? ¿Hasta qué punto está justificada la apelación al teísmo para dar una respuesta a las preguntas humanas por el saber, hacer y esperar que planteaba Kant? ¿Qué significado pueden tener, si es que tienen alguno, las clásicas pruebas sobre la existencia de Dios a partir del hombre?» (p. 240).

Donde quizá puede cobrar significación la apelación a Dios es en el paradigma de la *hermenéutica de sentido*, que no puede homologarse con las exigencias de la racionalidad de la ciencia.

Teísmo personalista y religión teísta

EL teólogo metodista A. Pailin comienza su obra *El carácter antropológico de la teología* con una pertinente observación sobre la provisionalidad de la teología, que suelen olvidar con frecuencia los cultivadores de tal disciplina. La teología, afirma, tiene «inevitablemente un carácter tanteante y provisional no sólo porque persigue el conocimiento de un Dios vivo y de una realidad en movimiento, sino también por ser obra de seres humanos» (p. 13). En otras palabras, la teología está condicionada por la propia naturaleza de quien intenta comprender, que es el ser humano. Esta observación me parece una importante llamada de atención frente a quienes consideran —y practican— la teología como una especie de actividad milagrosa de Dios que pretende sustituir al entendimiento humano y así evitarle caída en el error. Así entendida la teología, se sentiría permanentemente asistida por Dios y, por ende, gozaría de la misma infalibilidad e inerrancia que posee Dios.

Con este horizonte crítico, el libro de Pailin se centra en las formas teístas de comprensión teológica que tienen una visión personalista del teísmo y una visión teísta de la religión y que están representadas ejemplarmente por el judaísmo, el cristianismo y el islam.

La aproximación de Pailin al tema de Dios arranca de la crítica moderna de Dios desde la antropología, ejemplarmente representada por Feuerbach. Esta crítica da la vuelta a la frase del Génesis «Y Dios creó al hombre a su imagen» (Gn 1, 27), para afirmar que «el hombre crea a Dios a su imagen y semejanza» y que «hablar de Dios es hablar de nosotros mismos». El concepto de Dios, en suma, es *antropomórfico*.

No puede pasarse por la crítica de Feuerbach como por brasas, porque en no pocos puntos da en el clavo y hace aportaciones incuestionables. El concepto de Dios es siempre creación de nuestra mente y la reflexión sobre Dios se traduce en categorías necesariamente antropológicas. Pero tampoco hay que aceptarla acríticamente, renunciando a disentir en algunos de sus puntos débiles, como sus crasos reduccionismos. El problema no radica en el carácter de proyección del concepto de Dios, sino «en cómo encontrar una manera de establecer una correlación significativa entre el concepto de Dios derivado de una proyección humana y la estructura última de la realidad» (p. 96).

Este problema enlaza con una de las cuestiones centrales de las que se ha ocupado la teología filosófica, desde San Anselmo —incluso desde Aristóteles— hasta nuestros días: el de la *ultimidad intrínseca de Dios*. De ahí emana la reflexión sobre la función reguladora de Dios, de la que trata Pailin

en un denso capítulo donde se hace un recorrido por los principales intentos de explicación de la filosofía moderna, partiendo de Kant.

La larga cadena de argumentos de la teología filosófica y la no menos larga cadena de contra-argumentos de los críticos contribuyen, sin duda, a una mejor comprensión humana de lo divino. Pero quizás haya que relativizar los argumentos de los unos y los contra-argumentos de los otros, recordando con Martin Buber que Dios es el tú (de manera suprema), «al que sólo cabe dirigirse, pero que no se puede expresar».

Teodicea y antropología teologal

LOS dos volúmenes de la obra *Dios para pensar*, de Adolph Gesché, que a continuación vamos a comentar, no son propiamente obras filosóficas en torno a Dios. Se mueven, más bien, en la intersección entre la teología y la filosofía, en un intento de diálogo tan necesario como fecundo.

En el primer volumen de su obra *Dios para pensar*, Gesché propone una hipótesis de trabajo que intenta demostrar capítulo tras capítulo: «Dios o la idea de Dios... puede ayudar al hombre a pensar»; y ello porque permite abordar las cuestiones hasta el fondo.

La hipótesis puede sorprender en un clima secularizado como el nuestro, pero el autor la justifica apelando a testimonios filosóficos cualificados como los de Kant y Schelling, entre otros. Para el primero, Dios es un postulado de la razón práctica y una hipótesis razonable de la razón teórica. El segundo cree, a su vez, que la religión, además de contribuir al entendimiento del objeto de la fe, ayuda a la inteligencia del mundo.

Gesché intenta demostrar su hipótesis por dos caminos: el de la *teodicea* y el de la *antropología teologal*.

La pregunta de fondo de la *teodicea* es en qué medida Dios puede ayudar a pensar y comprender el mal y en qué medida el mal puede ser un obstáculo para pensar a Dios y sobre Dios. En otras palabras y con otros matices, cómo se plantea el ser humano el problema del mal al entrar Dios en el discurso sobre el mal y en qué medida salen bien o mal parados Dios y/o el ser humano en ese discurso.

El mal, además de objeción contra Dios, constituye todo un desafío para el ser humano. La teodicea es, precisamente, el intento racional de defender a Dios de la acusación de que es objeto por mor del mal y de liberarle de toda responsabilidad en la existencia del mal. Es también, indirectamente, una

especie de justificación del ser humano, que está implicado, quiéralo o no, en las situaciones afectadas por el mal.

Durante la primera Ilustración —con Leibniz a la cabeza—, la teodicea salió a flote y logró poner a Dios y al ser humano a salvo de las posibles salpicaduras que pudieran llegarles del problema del mal. Leibniz presenta la creación divina como el mejor de los mundos posibles. Pero en el razonamiento protoilustrado había trampa. Más que salvar a Dios, lo que se hacía era justificar un Dios-esquema elaborado racionalmente, pero inexistente. La teología clásica desconoce al Dios de los profetas, de Job y de Jesús; no se ocupa del Dios crucificado.

Las cosas cambian con la segunda Ilustración, en que la teodicea desemboca en su contraria, la *anti-teodicea*. La intención que mueve a ésta es salvar por encima de todo al ser humano, aunque sea a costa de negar o condenar a Dios. Es el razonamiento de los «maestros de la sospecha». Pero también fracasa, cree Gesché, porque matando a Dios no consiguen dejar a salvo al ser humano. La muerte de Dios puede desembocar, a la postre, en la eliminación del ser humano. Que «el hombre como sujeto ha dejado de existir» es lo que pregona la nueva generación de los maestros de la sospecha: Foucault, Lévi-Strauss, etc.

La *antropología teológica* muestra cómo el ser humano ha llamado a la puerta de los dioses para comprenderse a sí mismo, al menos hasta la Modernidad. De entonces para acá ha habido un cambio de tendencia: el ser humano se piensa a sí mismo sin recurrir a Dios. Gesché pone en guardia frente a los riesgos que comporta una concepción del ser humano desde la sola immanencia. El principal es el solipsismo con su consiguiente pérdida del horizonte de la alteridad.

Dios, decía Nietzsche en su *Ecce Homo*, «no es más que una burda *prohibición* que se nos hace: ¡no debéis pensar!». Gesché se sitúa en las antípodas del filósofo de la muerte de Dios e intenta mostrar que Dios ayuda a pensar la realidad en su profundidad. Es posible que ambos lleven razón: el primero, al constatar un hecho harto frecuente en la historia, que Dios ha sido un obstáculo para el libre pensamiento y ha sometido al ser humano a su omnímoda voluntad; el segundo, expresando un deseo, que Dios contribuya a que el ser humano se atreva a pensar.

El lugar natal de Dios

EN el segundo volumen de *Dios para pensar*, Gesché se propone rescatar a Dios del olvido, como hiciera Maimónides

con el tiempo en la Edad Media y como han hecho recientemente Levinas y Heidegger con la creación y con el ser respectivamente.

Antes que las preguntas por la existencia de Dios (*an sit*), la esencia (*quid sit*), la identidad (*quis est*) y el modo de hablar de Dios (*quomodo*), hay que buscar a Dios en su lugar natal, en el lugar donde se encuentra. Es la etapa previa que proporciona a la teología materia y lugar de reflexión. Con este modo de proceder, Gesché está siguiendo la vía eurística de Kierkegaard: «Dios es una idea suprema que no puede explicarse por otra cosa. Uno no puede explicarla sino sumergiéndose en esa misma noción» (*Postscriptum* II, 2, 2). Antes de ser pensado, expresado y contemplado, Dios debe ser practicado y puesto en obra.

A la pregunta por el lugar natal de Dios, Gesché responde recurriendo no al lugar abstracto y universal, sino al concreto y contingente, que es, a su vez, el lugar de la racionalidad y de donde emerge la verdad.

El Dios de la tradición judeo-cristiana muestra su preocupación por el destino moral del ser humano y por su felicidad. Más aún, está comprometido en su salvación. Se ofrece a la humanidad en la línea del deseo y en el horizonte de la gratuidad. Su manifestación «no consiste en replegarse sobre sí, sino en salir al encuentro; no en la violencia y la coacción, sino en la gratuidad y en el ofrecimiento de un don; no en la fuerza del destino, sino en el cuidado de un Sujeto atento; no en el silencio altivo y aterrador, sino en la palabra compartida; no en aplastar al hombre, sino en respetar infinita y pacientemente su dignidad de ser moral» (p. 111).

Dios afirma al ser humano «como ser autónomo, creador, rico en promesas y aventura y no empobrecido por los desastres y los desafíos, un hombre a sus anchas en la creación, “autorizado”, que puede estar seguro de sí y no vive el terror a lo desconocido insoslayable» (p. 110).

La dialéctica «Dios para pensar el cosmos» y «el cosmos para pensar a Dios» constituye el segundo argumento de Gesché. El olvido del cosmos es una cuestión ética más que metafísica. El cosmos no puede pensarse a partir del ser humano, pues éste no encuentra su salvación en el antropocentrismo. Tampoco a partir del cosmos mismo, pues desembocaríamos en una divinización del mismo. Menos aún a partir de la categoría científico-filosófica moderna de causalidad, pues la ciencia moderna esclavizó, exprimió y abusó despiadadamente de la naturaleza.

Gesché cree necesario pensar el cosmos a partir de la *creación* como «juego y riesgo de Dios». En ese sentido, el cosmos es el lugar del ser humano y el lugar del Logos de Dios, el lugar natal del ser humano y su media-

ción de salvación. Amén de lugar de sorpresas, está lleno de racionalidad e inteligibilidad.

La doctrina de la creación no apunta tanto a una explicación de los orígenes del mundo cuanto a revelar el sentido de un mundo que es obra de Dios. «El milagro de la creación –afirma lúcidamente Levinas– consiste en crear un ser moral».

Ateos y creyentes ante la existencia y el conocimiento de Dios

LA existencia de Dios y la posibilidad de conocerlo son dos cuestiones fundamentales que recorren la historia de la filosofía. A pesar de los múltiples intentos por silenciarlas, siguen conservando su importancia y vigencia. En ello coinciden los creyentes y los ateos, y más en concreto el filósofo analítico ateo Anthony Flew y el cristiano metafísico Terry Miethe, quienes exponen sus razones en contra y en pro respectivamente en la obra *¿Existe Dios? El debate entre un creyente y un ateo*.

La pregunta por la existencia de Dios sufre un vuelco con el positivismo lógico, que sólo reconoce sentido a dos tipos de afirmaciones: las analíticas y las empíricas. Según esto, las afirmaciones sobre Dios no serían ni verdaderas ni falsas, sino que carecerían de sentido. Éste es el horizonte en que se situaba el ensayo de Flew *Teología y falsificación*, cuyo objetivo era reflexionar sobre la bondad y el amor de Dios, intentando buscar una salida al problema del mal y dando a los términos «amor» y «bondad» de Dios una interpretación afín a la comprensión humana normal de los mismos. Tras la resistencia de los creyentes a aceptar los argumentos contra la existencia y el amor de Dios, hace la tan conocida pregunta: «¿Qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para ustedes la negación evidente del amor o de la existencia de Dios?»

En el debate con Miethe, Flew explicita el sentido del término «ateo», que engloba a las siguientes personas con sus correspondientes actitudes y concepciones: a) quienes positivamente afirman la inexistencia de un objeto correspondiente a lo que se tiene por Dios; b) quienes dicen no poder negar la idea de Dios porque no pueden negar lo que no pueden concebir; c) aquellas personas en cuya vida cotidiana no interviene la existencia de Dios.

Fijada así la posición en el debate, comienza por criticar las acrobacias verbales de algunos teólogos como Tillich, para quien no es posible plantear ni responder (a) la pregunta sobre la existencia de Dios. «Tan ateo es afirmar

la existencia de Dios como negarla», dirá Tillich, que define a Dios como «profundidad».

Se muestra crítico con J. Hick, quien justifica la racionalidad de las creencias religiosas alegando que quien cree es una persona racional. Objeta a Hick que una cosa es afirmar lo bien o mal fundado de una creencia y otra defender la racionalidad o irracionalidad de las personas que en un momento determinado y en determinadas circunstancias sostienen o rechazan la fe. Flew cree que la experiencia religiosa no es una forma de percepción ni una fuente de conocimiento. Lo que hacen quienes aseveran haber percibido directamente a Dios es, según Flew, un ejercicio de imaginación.

Miethe cree tan indisolublemente unidas la pregunta por Dios y la metafísica que llega a aseverar: «Sin la existencia de Dios no hay posibilidad de “hacer metafísica”» (p. 52). Frente a quienes consideran abstracta la pregunta por la existencia de Dios, intenta demostrar que se trata de una cuestión práctica y de la máxima importancia para la vida cotidiana.

A partir de aquí fija su posición en el debate en los siguientes términos: «Existe un “Ser”, un objeto existente en la realidad, que recibe el nombre adecuado de “Dios”... Un Ser Supremo o Realidad Última, cuya naturaleza es existir. Dios es el Creador y Sustentador vivo, personal, amante y misericordioso de todo lo que existe. En todas las formas en que Él existe, existe en perfección y sin límites... Es “Espíritu”, que no posee un cuerpo físico, y que únicamente puede existir un solo Ser de estas características. Él es el único objeto adecuado de veneración» (p. 57).

Miethe identifica a dicho Ser con el Dios del cristianismo, encarnado en Jesús de Nazaret, que es verdadero Dios y verdadero hombre. Asimismo, cree que la fuente de los más graves errores de la historia de la teología ha sido la aceptación acrítica del concepto neoplatónico de Dios.

Lo que critica del razonamiento de Flew es creer que el principio de verificación de la filosofía analítica es «incondicionalmente cierto», cuando, en realidad, no se atiene a su propio criterio, pues ni es una tautología ni es empíricamente cierto. Estamos, cree Miethe, ante una petición de principio.

Miethe rechaza el estrecho concepto de evidencia con que opera Flew porque limita la evidencia a lo comprobable empíricamente, a lo que tiene que ver sólo con los fenómenos físicos. Pero ésta no es la única clase de evidencia. El empirismo ateo, a cuyas rígidas reglas somete Flew el lenguaje religioso, excluye gran parte de la realidad a la que no es aplicable el principio de verificación. Hay otras evidencias no reductibles a los fenómenos físicos.