

# LA “MUERTE DEL PROBLEMA DE DIOS”

Por GERHARD SZCESNY

(Original: Der Tod des Gottesproblems. Traducción: Manfred Kerkhoff, revisado por Angel J. Casares).

Lo primero que constato es: el ateísmo moderno no proclama la “muerte de Dios”, sino la muerte del *problema* de Dios. No se niega a Dios, sino que ya no se pregunta por él: con el teísmo queda también despachado el ateísmo. Mientras que Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, y explícitamente, es su ensayo *Crear y saber* del año 1802, todavía habla del sentimiento doloroso en el cual se basa la nueva religión, o sea el sentimiento de que “Dios mismo” haya muerto, podemos encontrar en Marx —en un manuscrito del año 1844 titulado *Economía y filosofía*— ya la superación del ateísmo como un hecho constatado. Dice allí:

Una vez que la esencia del hombre y la naturaleza, el hombre como ser natural y la naturaleza como realidad humana, se ha hecho evidente en la vida práctica, en la experiencia sensible, la busca de un ser *ajeno*, un ser por encima del hombre y la naturaleza (una busca que es el reconocimiento de la irrealidad del hombre y la naturaleza) se vuelve imposible en la práctica. *El ateísmo*, como negación de esta irrealidad, no tiene ya sentido, porque el ateísmo es una negación de Dios y trata de afirmar mediante esta negación la *existencia del hombre*. El socialismo no requiere ya de esta mediación; parte de la conciencia teórica y de la conciencia práctica sensible del hombre y la naturaleza como seres esenciales. Es la conciencia de sí positiva del

hombre, no ya una autoconciencia mediatizada por la negación de la propiedad privada, a través del *comunismo*. El comunismo es la fase de la negación y, en consecuencia, para la siguiente etapa del desarrollo histórico, un factor real y necesario en la emancipación y rehabilitación del hombre.<sup>1</sup>

(De la página 148)

Era, por ende, la convicción de Marx que la fase venidera de la historia humana está caracterizada por una posición que ni siquiera es tocada por la controversia entre teísmo y ateísmo. Con ese pronóstico Marx había tomado la delantera no sólo a su época sino también al programa político llamado con su nombre. Recien en nuestros días, y muy característicamente sólo por el desvío de la discusión con la teología y antiteología de pensadores burgueses occidentales, los marxistas han descubierto lo anticuado de la actitud militante—de un ateísmo que se distingue por la fe en las ciencias. Si aplicamos la tesis fundamental de Marx: “La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser del hombre es su proceso real de vida”—a ese hecho notable de que la filosofía marxista de la antirreligión ha quedado atrás por más de un siglo, entonces forzosamente, llegamos al resultado de que el comunismo ortodoxo queda ligado a una concepción “teísta” del mundo. El espejismo dialéctico, el principio compensador de un orden social que proclama y obtiene por fuerza la dependencia total del individuo frente a lo colectivo, es el culto personal—Stalin o Mao como el padre-dios omnisciente, omnipotente y de infinita bondad. A los marxistas—y también a nosotros—se nos ha pasado por alto muchas veces que la relación de ser y ser consciente también puede ser dialéctica y contradictoria: lo que se refleja en la conciencia es, en determinadas situaciones, no los adelantos, sino las fallas del ser correspondiente. La necesidad de una superpersona, mundana o trasmundana, no se extingue sino cuando los hombres consiguen o recuperan su propio ser-persona; y cuando viven la contrariedad y decrepitud de esa personalidad.

Esa vivencia es, según mi opinión, una de aquellas experiencias que han contribuido decisivamente a que en el hombre moderno ni siquiera se origine la imagen o el concepto de Dios. El Yo que

<sup>1</sup> Versión tomada de la edición en castellano de los *Manuscritos económico-filosóficos*, publicada por el F.C.E., México, 1962.

nos presentan la psicología y el autoconocimiento agudizado por la psicología, se muestra como sumamente inadecuado para convertirse en la característica principal de lo absoluto. Por un lado, nuestro carácter, nuestra alma, nuestra personalidad han perdido toda autonomía e identidad sustancial y se presentan como un proceso físico-espiritual de difícil delimitación y comprensibilidad; por otro lado los aspectos oscuros y las fallas de nuestro ser-persona son tan constitutivos para él que su proyección hacia el más-allá no resultaría en el Dios sublime de la fe cristiana, sino en la cifra de un Zeus o Shiva sumamente humanos. El principio de la personalidad es experimentado por el hombre como un principio tan suyo, como fundamento no sólo de su esplendor sino también de su derrota siempre nueva que—sin reflexionar sobre ello—ni siquiera en experimento puede formar la representación de un dios *personal*.

Si se necesitara todavía una prueba de que en ese suceso se trata de hecho de una experiencia básica, característica general del hombre contemporáneo, esa prueba la presenta, desde hace unos años, la vuelta ateísta de la nueva teología. Si M. Mezger dice: “Dios no es, Dios sucede”, si el teólogo americano Van Buren dice: “Nos pasamos sin Dios y nos orientamos en Jesús”; si H. Braun define a Dios como un “tipo determinado de trato al prójimo”; si Bonnhöffer sostiene: “un Dios que se dé, no se da” y si ya P. Tillich declara como incontestable por ninguna teología la pregunta por “Dios en sí”—para citar solamente unas pocas voces de un coro de teólogos que crece, para decirlo así, de mes en mes—entonces no se expresa en ellas un automovimiento de la teología sino una nueva autocomprensión general, y que no puede ser ignorada, del hombre moderno—más acá de todas las especulaciones de la fe. La teología, como “teología después de la muerte de Dios” (D. Sölle), prueba una vez más lo correcto de la fórmula con la cual L. Feuerbach comienza, en 1842, sus “Tesis provisionales para una reforma de la filosofía”: “El secreto de la teología es la antropología”. Desde que la ilustración y la democracia han libertado al individuo para sí mismo, desde que la psicología ha descubierto la problemática continua a él referida, la personalidad ha dejado de ser una cifra útil de lo absoluto, el teísmo es herido en su raíz, y el ateísmo se ha hecho superfluo.

Como se sabe, es K. Jaspers quien habla del “Dios personal como cifra”. Se me permitirá que lea una cita de su escrito *La fe filosófica ante la revelación* (1962) porque su contenido marca, según mi parecer, exactamente el momento en que el ateísmo

mo, como respuesta al teísmo, es reemplazado por un "ateísmo más-allá de teísmo y ateísmo". Allí se dice:

La liberación pasa de las potencias sordas, salvajes, a los dioses personales; de los dioses más allá del bien y del mal a los dioses morales; de los dioses al dios único —y a la última libertad hacia aquéllo en que el único dios personal es reconocido como "cifra". Esta última liberación tiene consecuencias esenciales: Renuncio a reclamar como el dios para todos la cifra del dios que sigo como el mío. Dejo de tomar posesión de Dios para mi estar-ahí y mis intereses, dejo de vestir mis luchas en el mundo con el ropaje de una lucha de Dios contra lo ateo y contra lo anti-teo como si Dios luchara conmigo contra los otros, como si yo luchara para Dios. Dejo de tomar a Dios por la razón que es la mía, la humana. Dejo de confiar en algo que, para mi desear humano, aparece como lo máximo y lo óptimo y lo más puro. Los caminos de la liberación han estado y están, ya desde siempre, abiertos; mas el camino no está terminado en ningún lugar. En ninguna parte existe el lugar del reposo continuo. Lo que nos es dado es el recogimiento y la meditación y, sobre todo y de manera decisiva: la consumación de un instante, la acción —y luego se avanza y el "resto es silencio".

Este texto me parece notable porque en él Jaspers, por un lado, quiere salvar a Dios como cifra —permitiendo la existencia de un panteón casi pluralista como espejismo de nuestras verdades divergentes mientras, que, por otro lado, el relativismo que es el resultado de aquel permiso, lo remite, de manera total, a sí mismo: "Dejo de confiar en algo..." queda "la consumación de un instante, la acción...". "El resto es silencio".

En tanto que Jaspers piensa a partir de la especulación filosófica y dentro del marco de una evolución de los conceptos de la historia de las religiones —"Dios" le queda como un concepto útil; una metáfora que permite abarcar el fenómeno del pluralismo de los valores.

Pero en el momento en que piensa partiendo del hombre que actúa, que es responsable, que decide, Dios ya no es útil ni siquiera como cifra.

Y aquí encontramos una experiencia nueva del hombre contemporáneo, experiencia que disuelve el problema de Dios: él se experimenta como un ser que toma él solo la responsabilidad de su persona y del mundo "He matado a Dios porque él me separaba de los hombres" dice Götz en *El diablo y el buen Dios* de Sar-

tre. Es un ateísmo humanista, político-moral, el que aquí levanta su voz; mas un ateísmo para el que ya no existe la pregunta por la justificación de Dios ante el mal en el mundo, para el que ya no existe el problema de una teodicea. El hombre ha reunido suficiente experiencia histórica como para saber que solamente él mismo puede disminuir el mal en el mundo, que solamente él mismo es responsable si la disminución es poca. Aquí vale también que a un hombre que se adentra en las experiencias, conductas, reservas de saber de nuestra cultura de hoy, ni siquiera se le ocurre la idea de que algo extra —y sobremundano podría ser responsable para el curso de los asuntos políticos sociales, morales; no tiene necesidad de tomar parte primero en un curso sobre el existencialismo sartriano para estar seguro de que es él solo quien "proyecta" tanto a sí mismo como a la sociedad humana, en cada momento y de manera independiente, y con responsabilidad exclusiva.

Aquí también —en los problemas que se plantean en el encuentro del hombre con el otro y los otros— advertimos uno de los impulsos más fuertes de la nueva "teología ateísta". Ya he citado antes a H. Braun, quien define a Dios como "un modo determinado de trato al prójimo"; M. Mezger expresó esto mismo en una de sus prédicas por la radio, de la siguiente manera: "Pues el Dios más allá, el meta-físico, absoluto, no nos obligó a nada; aparte de que es sumamente aburrido. Pero el dios se encuentra con nosotros como un hombre totalmente normal, es personal, de una manera excitante, y de él no se sabe nada de antemano... En el caso de Jesús no se trata de teorías acerca de las cosas, sino de disposición para las cosas, e.d. para las diferentes relaciones personales y sucesos cotidianos muy determinados. ¿Quién es, propiamente dicho, "Dios"? La respuesta debería ser, fiel a la palabra de Jesús: "¡Procura tu camino! ¡Cuidate de tu prójimo!".

Con ese ateísmo de amor al prójimo, de la responsabilidad social, moral y política, damos de hecho, con una intención genuinamente cristiana. En ese punto, de hecho le es posible al cristianismo remontarse, otra vez, meditando, a un núcleo del mensaje cristiano que le permite solidarizarse con las tendencias y exigencias de las revoluciones políticas y sociales que caracterizan a la época moderna —hasta con el marxismo. Este proceso se realiza ya desde hace mucho ante los ojos de todos nosotros, de manera que no hace falta que lo pruebe. Es importante para nuestro

tema constatar otra vez que también esta vuelta ateísta de la nueva teología no es el producto de una corriente intra-teológica de pensamiento, sino el resultado de una nueva —a saber imanentista— comprensión general del hombre como *zoon politikón*, la cual se ha desarrollado más acá de todas las formas de fe o incredulidad. Visto solamente desde la teología y la especulación, aún el cristiano más socialista no debería renunciar a un dios personal y si no obstante esto sucede con la mayoría consecuente de los cristianos de este “couleur”, ello se debe a la misma razón por la cual Dios no llega ni siquiera a la vista de los moralistas materialistas o existencialistas: es superfluo, no tiene una función ni emocional ni intelectual, la interpretación de la historia humana como un suceso que está exclusivamente bajo la responsabilidad humana no permite su existencia, ni siquiera como “cifra”; pues ¿qué representaría esta cifra? Podría figurar únicamente como símbolo de una nueva auto-enajenación, a saber de la negación de nuestra responsabilidad, un obstáculo, entonces, para la tarea de la humanización del mundo.

Lo mismo vale, finalmente —como ya ha sido notado muchas veces— para el ateísmo práctico de la ciencia: el prescindir de la pregunta acerca de si Dios existe o no, es precisamente la presuposición de toda investigación de la naturaleza, ya que sólo puede esperarse el conocimiento de regularidades si existe un nexo causal no interrumpible por un acto trascendente y arbitrario. La resistencia encarnizada de siglos, por parte de la Iglesia católica, contra el surgimiento de una imagen científica del mundo, tenía su buena razón. Pues fue en ese campo de la experiencia humana del mundo donde por primera vez y de modo visible y experimentable para todos, Dios se hizo superfluo. Como lo demuestra la adopción de la teología a los conocimientos astronómicos, físicos, biológicos, antropológicos, y como opinan muchos científicos, el hecho de que el mundo sea algo científica y causalmente investigable y técnicamente manipulable, no debe necesariamente interpretarse como una prueba de la no-existencia de Dios. Pero en el sentido de nuestra tesis sobre el ateísmo natural, presupuesto del hombre moderno, la experiencia de que Dios es superfluo precisamente en un campo de nuestro estar-ahí que ha ganado importancia, se siente mucho más que una fe en la ciencia que conserva el teísmo protestando continuamente contra él.

Tal fe militante en la ciencia ha caracterizado, como se sabe,

en gran medida, el ateísmo del siglo XIX y XX tanto en las filas burguesas como marxistas. Dejando aparte la pregunta de si realmente sus argumentos son plausibles, se nos muestra hoy el hecho de que ella no ha disuelto, sino conservado viva la representación de Dios; y no solamente porque, para poder defender su contraposición, hizo resaltar aún más, y de manera aguda, hasta sobre-dimensional, la posición cristiana, sino por otra razón más profunda: La fe utópica en la posibilidad de la solución de todas las preguntas y problemas por la ciencia debía, tarde o temprano, ser desilusionada y, por ende, ser siempre amenazada de la contraimagen de un mundo que se sentía completamente en la mano de Dios. La fe en la salvación por la ciencia contradujo al saber del hombre, simultáneamente aparecido, acerca de la insuficiencia de todas sus empresas, lo mismo que la tentativa de una salvación por un colectivismo ateo contrarrestaba el individualismo-en-evolución del hombre moderno. Como la opresión de la autoconciencia individual condujo al origen del culto de la persona, el impulso humano de libertad que estaba por sofocarse en la representación de un mundo totalmente racionalizable, llevaba a la controversia neurótica con un Dios de la libertad absoluta a quien quisieron —si no pudieron creer en él— por lo menos combatir. El grito que caracteriza a toda esa época: ¡Todo es regular, no hay ninguna irrupción de la arbitrariedad!— sólo acallaba aquel otro: ¡Ojalá hubiera libertad y arbitrariedad!

Se podrían citar muchos testimonios para esta esperanza “subterránea” y necesaria de la irrupción de un reino de la arbitrariedad como ideología complementaria a la fe en la ciencia dentro de las filas ateístas; quisiera, no obstante, nombrar aquí como testigo principal a un teólogo cristiano: Karl Barth. Su teología me parece ser aquella que más claramente expresa que una racionalización y secularización total del mundo produce, como su hermano gemelo, un mono-teísmo riguroso. Los ateos tienen razón, dice Karl Barth: en el mundo es imposible encontrar a Dios, deducirlo del mundo mismo. Dios ha irrumpido —una única vez— verticalmente en el mundo. Sólo en Jesucristo se ha revelado, sólo en él y por medio de él podemos encontrarnos con él (Dios). Mientras no haya tenido lugar ese encuentro, el hombre y el mundo son ateos, con toda la seriedad del término. Con esa teología radicalmente cristológica, Karl Barth ha articulado dentro del cristianismo lo que era necesario como respuesta a la alegre fe en la ciencia del siglo XIX: Dios como cifra para el deseo del hombre de evadirse del causalismo sin

intersticios y de la armonía omniabarcante del cientificismo. Es lógicamente necesario que dentro de un sistema cerrado la libertad no pueda entrar sino desde fuera, por la fuerza solamente y sólo a base del acto consciente y voluntario de un ser personal. La teología dialéctica muestra que un mundo total tiene que remitirse a un Dios total.

Si, con esa caracterización, niego al ateísmo científico su pretensión de ser un ateísmo al nivel de nuestra experiencia contemporánea del mundo y de la existencia ¿cómo y dónde se da la vuelta de aquel primer ateísmo al segundo? También eso nos muestra Karl Barth; dentro de la perspectiva de su teología cristológica él tenía que rechazar consecuentemente la suposición de una revelación general, de un "*lumen naturale*": en las otras religiones y esfuerzos religiosos de la humanidad no se escondieron ni siquiera astillas de la verdad: la religión, dice Karl Barth, es la ocupación del ateo.

El último paso de las deliberaciones presentadas aquí debe consistir en tomar a esta tesis la palabra, no entendiéndola como la desacreditación de la religión sino como indicio de que, de hecho, el ateísmo, después de la extinción hasta de la cifra de Dios, después de la disolución hasta del problema de Dios, es un ateísmo "religioso". Con el reconocimiento y la experiencia del lado incomprendible de todo lo que es, hemos hecho regresar la libertad al mundo, le hemos dado, otra vez —para decirlo con una palabra de Tillich— "profundidad" al mundo. Sólo con ese acto la negación de la negación está realizada, el teísmo y el ateísmo se han despachado. En un mundo como coincidencia de lo comprensible e incomprensible, éste último, el gran misterio, el "*ens realissimum*", es un Ello, el fundamento inidentificable de todas las cosas. Cuanto más uno separa, en el pensamiento, el ser y el estar-ahí, tanto más el "Ello" se convierte en un "Yo" —el panteísmo en pan-en-teísmo, y de éste en ateísmo, teísmo, monoteísmo. Si el hombre pierde su profundidad, su propia misteriosidad y absurdidad, entonces pierde su identidad. Él corta una parte de su mismidad y lo convierte en algo enfrente, en lo otro, lo totalmente otro. "El secreto de la teología es la antropología": la fe en Dios es la ocupación del hombre que ha perdido, con el "sentido religioso", su identidad.

El desafío de la fe cristiana por el saber no consiste hoy ni en que la ciencia insista en poder solucionar todos los enigmas, ni en que estos o aquellos conocimientos sean tomados por incompatibles

con la fe; el desafío auténtico y verdadero consiste en el recogimiento del más-allá en el más-acá, de lo incondicionado en lo condicionado. La ciencia positiva, dice Heidegger, me parece, en su *Carta sobre el humanismo*— es, como positivista, "nihilista", es decir se fija tan exclusivamente en lo que es (ente) que se le pierde el ser. Si el Dios de Karl Barth (y de un Bonhöffer entendido según K. Barth) muere, lo que queda es el mundo totalmente mundanizado, un mundo que se contenta o se esfuerza en contentarse con la agitación, o proletario—socialista o burgués—capitalista. Yo no hago, naturalmente, responsable a la teología monoteísta del surgimiento de estos rasgos terribles de nuestro mundo —pues estoy demasiado convencido, con Karl Marx, de la función secundaria de todos los sistemas de ideas o creencias; pero sí la hago responsable de que ella afirme y justifique ese estado desolado de la humanidad contemporánea potenciando y prolongándolo por esa actitud: el hombre debe permanecer en la mera racionalidad y actividad, debe convertir en su preocupación verdadera el vaciar su estar-ahí de toda trascendencia —entonces está preparado para la irrupción vertical de Dios. Aquel "Ello" expulsado de la naturaleza y del mundo de los hombres se nos enfrenta como una superpersona cuya revelación violenta e incalculable deseamos como Peter Schlemihl la devolución de su sombra.

Para quedarnos con la imagen de la fábula de Chamisso: afortunadamente se nos ha quitado solamente la sombra, no aquello de lo que ella es la voz: del "Ello", del incondicionado, del absoluto, del vacío, del "*ens realissimum*" —como quiera uno lo denomine siempre que no se desacierte en la descripción. Después de la muerte de Dios y de haberse despachado el problema de Dios, también nuestra conciencia nos devolverá la plena realidad, y nosotros conseguiremos otra vez, con el aparecer de la trascendencia en toda la inmanencia, la dimensión de profundidad perdida de nuestra existencia. Estoy seguro de que nosotros nos acercamos a un renacimiento de lo religioso —en el sentido expresado por mí, más no estoy seguro de que se vaya a recurrir para ese evento, al concepto de lo "religioso", falsificado y desacreditado por las religiones de revelación.

En todo caso, nadie que escuche las voces de nuestro tiempo, debería concluir prematuramente que, por faltar o rechazar esa palabra o por seguirse usando el término "ateísmo", aquello que he tratado de representar aquí no existe. El concepto o las cifras

sólo se encuentran al entrar un proceso del estar-ahí en la plena luz de la conciencia. Así que, de aquí en adelante, el "ateísmo moderno" se interpretará a sí mismo como ateísmo a pesar de no ocuparse ya con la negación de Dios, sino con la elaboración de aquellas experiencias que otra vez lo han puesto a la vista y ante la conciencia en la investigación de la naturaleza humana y extra-humana, lo incondicionado en todo lo condicionado.

# NUEVO ATEISMO Y NUEVA MORALIDAD

Por HERMANN WEIN

(Original: *Never Atheismus und neue Moralität*. Traducción: Manfred Kerkhoff, revisada por Angel J. Casares).

## I. *La nueva situación del ateísmo; ciencia; antimetafísica*

ANTICIPO algo que hay que recordar: la situación actual del ateísmo es totalmente diferente de la del siglo XIX. Lo más notable del tema del ateísmo ya no es el "ateísmo", como una anti-ideología; "ateísmo" indica más bien que se plantean preguntas radicales, por ejemplo las preguntas: el cristianismo ¿"Disparador" de la corriente profunda de nuestra época, del nihilismo? el cristianismo ¿hoy, y desde siempre, una ideología, un pensar que es expresión de deseos? el cristianismo ¿una moral humanitaria insuficiente para nuestra época, una visión demasiado estrecha, estática, de valores? El poner en duda el cristianismo de esta manera provocante, exige aclaración inmediata.

"Cambio de la situación del ateísmo" ¿quién no estaría consciente de ese hecho? El mecanismo universal material, el materialismo y monismo de las ciencias naturales "clásicas", del siglo XIX y XX, hoy día ya no está en el centro de las discusiones. Eso significa nada menos que: la lucha de un ateísmo llamado científico contra la metafísica filosófica y religiosa ya no es la clave del problema.

Frente a la metafísica —como ontología de un "trasmundo ideal" (Nietzsche)— el cristianismo moderno, desmitologizado, se conduce muy cautelosamente; no es aquí donde llegan a las manos los partidos.

El capítulo "La lucha de la ilustración contra la superstición" (Hegel, *Fenomenología del espíritu*) está modificado por nuestra