

CAMPAÑA DE AUTOBUSES ATEOS

Pompeyo Ramis M.*
ramis4@hotmail.com

Resumen

Circulan por algunas ciudades de Europa, América del Norte y Canadá unos autobuses con esta pintada: “Probablemente Dios no existe; deje de preocuparse y goce de la vida”. En este artículo trataremos de mostrar la impertinencia e inutilidad de tal anuncio, con la los siguientes puntos: 1. No tiene ningún sentido hacer propaganda de algo que no existe. 2. Factores que han conducido al ateísmo. 3. Inutilidad de las demostraciones ontológicas y físicas de la existencia de Dios. 4. Creer o no creer es una opción de la voluntad libre. 5. Quien tiene la fe bien arraigada, su creencia en Dios equivale a una certeza.

Palabras clave: Dios, fe, ateísmo, agnosticismo, demostración.

ATHEIST BUS CAMPAIGN

Abstract

There are some buses running through several European and North American cities, with this advertisement: “There ’s probably no God. Now stop worrying and enjoy your life”. In this article we try to show how impertinent this advertisement is; and that is what we will explain in three points: 1. it makes no sense to advertise about something that not exist. 2. Consideration about atheism factors. 3. Uselessness of the arguments pro God existence. 4. To believe or not to believe is a choice

* **Pompeyo Ramis Muscato.** Doctor en Filosofía. Imparte sus enseñanzas de Lógica y Filosofía en la Maestría y en el Doctorado de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes (Mérida-Venezuela). Es autor de numerosos libros, traducciones y artículos publicados en revistas nacionales e internacionales. Conferencista en eventos filosóficos nacionales e internacionales.

Fecha de recepción de este artículo: 23/04/2009

Fecha de aceptación: 30/04/2009

of free will. 5. For them whose faith is deeply rooted, their faith in God is a certainty.

Key words: God, Faith, Atheism, Agnosticism, Demonstration.

Circulan transportes públicos por Inglaterra, España, Italia, EE. UU., y otros países, con este anuncio: “Probablemente Dios no existe. Despreocúpese y goce de la vida”. Es una campaña que se inició en Londres desde enero de 2008, promovida por British Humanist Association. En principio, se fijó una meta económica de 5.500 libras para que rodaran los treinta primeros autobuses con este reclamo. Los buenos resultados hicieron el resto.

Lo normal en preceptiva publicitaria es que la publicidad se haga de objetos reales y notorios por su utilidad y belleza. Por eso es extraño que los ateos pongan tanto empeño en publicitar algo que para ellos no existe, y que además nos aconsejen gozar de la vida sin preocuparnos por una palabra que no representa nada. Como si nos dijeran: “no viváis de ficciones sino de realidades; no os propongáis ideales que antes o después no se encarnen en resultados tangibles”. Porque, en efecto, la voluntad no tiende más que a objetos reales o ideales, pero no a lo que ni siquiera tiene posibilidad de aparecer como fantasma, pues sólo es posible fantasear sobre cosas percibidas o perceptibles por los sentidos. Pero, si además de afirmar que Dios no existe, añadimos “probablemente”, suscitamos la duda, algo absurdo habida cuenta de la intención que anima a los promotores de la campaña. Más efectivo hubiera sido omitir el adverbio y decir simplemente: “Dios no existe”. Porque si se introduce la probabilidad, aunque sea por cortesía hacia los creyentes, lo que circulará por las calles del mundo no será un llamado al ateísmo, sino una incitación a plantearse el problema de Dios.

La Delegación Ateísta de Génova quiso ser más sarcástica, y propuso escribir en el autobús: “La mala noticia es que Dios no existe. La buena es que usted no lo necesita”. Pero la autoridad genovesa, no se sabe con qué criterio, prohibió la nueva proposición autorizando sólo la anterior. Probablemente se consideró que la segunda era más sarcástica para el creyente. Pero en realidad ninguna de las dos lo es, porque lo inexistente no puede ser noticia, ni buena ni mala. Lo que ambas versiones son en realidad, es un tanto impertinentes, pues se invita a pensar en algo que, según los mismos proponentes, no tiene ninguna referencia en la realidad. Si anunciar que Dios no existe es una mala noticia, ¿cómo puede ser buena la de comprobar que no lo necesitamos? En cualquier

caso, resulta que vivíamos preocupados por un no nada, y que por un no nada debemos tranquilizarnos. Es como suponer que el espectador se sentía menos incómodo creyendo en la existencia de Dios.

1. Una propaganda de esta especie pudiera parecer más oportuna en sociedades masivamente creyentes y practicantes como las de otros tiempos, pero la corriente laicista en que nos movemos hoy día ya lleva más de un siglo de asentamiento. El cardenal Pietro Pavan, cuando era profesor de Economía Social en la Facultad de Ambos Derechos de la Universidad Lateranense, escribía así: “El fenómeno laicista surge y se desarrolla en Occidente, en el seno de la tradición cristiana. Pero en el siglo XX se extiende a todos los continentes, se insinúa y se difunde en todas las civilizaciones, asumiendo las proporciones de un fenómeno mundial”. (*Il laicismo d’oggi*, Studium, Roma, 1962, p.12). Por consiguiente, el actual anuncio de que Dios no existe no puede aspirar a categoría de revulsivo social. Podría, sí, llamar la atención de muchos e irritar a unos pocos, pero la masa como tal no se siente tocada. En los tiempos de la *Summa Theologica*, del *Itinerarium mentis in Deum*, de la *Divina Comedia* y de las catedrales góticas, una tal iniciativa ni siquiera habría podido imaginarse, y en caso –muy improbable- de haberse dado, habría acarreado sanciones penales extremas. Porque durante la Edad Media el hombre singular y la sociedad entera vivían la vida *sub specie aeternitatis*, a pesar de los consabidos guateques y francachelas -literariamente documentados- a que se entregaban de vez en cuando aquellos pobres pecadores.

Pío XII, en sus discursos, solía lamentarse del olvido de Dios en que había caído la sociedad moderna, y repetidamente consignaba como principal indicio de ese olvido la “pérdida del sentido del pecado”. Lo que aquel buen Pontífice no podía imaginar era la cortedad de plazo de su diagnóstico, pues muy poco tiempo faltaba para que no sólo se perdiera el sentido del pecado sino también el sentido religioso del pecado. No sabía que a partir de 1970 se empezaría a hablar de que el verdadero pecado es el “pecado social”. Sabía que la Teología católica se estaba tiñendo de existencialismo y de “modernismo”, pero se hallaba muy lejos de imaginar que llegaría incluso a teñirse de socialismo y comunismo. En pocas palabras: Pío XII no sospechaba que todo el pensamiento y la acción cristiana se estaban laicizando.

Hoy por hoy, la Iglesia católica ha aprendido a convivir con otras iglesias de distintas confesiones, dentro o fuera del cristianismo. Ya no hay herejes sino “hermanos separados”; y quizás no falte mucho para que la Iglesia tenga que

referirse, por cortesía, a “los hermanos ateos”. El ateísmo no es nada extraño a la condición humana; en todas las épocas lo hubo. En cuanto al laicismo, sería anacrónico situarlo antes de la Revolución Francesa. Tanto la incredulidad como la credulidad son sentimientos que yacen en la misma naturaleza del hombre. Creer o no creer depende de numerosas condiciones subjetivas y objetivas, e incluso biológicas, aunque admitiendo que el libre albedrío les puede hacer contrapeso, y que de hecho así ocurre muchas veces. Creer y no creer son actos voluntarios aunque unitariamente vinculados al entendimiento y a la razón. Con todo, la incredulidad es la que comúnmente domina, porque tiene a su favor el testimonio de los sentidos. Por eso la voluntad, en los actos de fe, suspende el juicio y se adhiere a la “verdad revelada” sin discutir, porque entiende que la epistemología natural no es aplicable a la esfera sobrenatural.

Permanecer en la fe durante la infancia resulta fácil o casi natural, por la buena disposición de ánimo que suelen tener los niños hacia el relato mágico; pero entrando en la adolescencia, el pequeño creyente no puede evitar que el razonamiento recién descubierto le cuestione lo que hasta el momento aceptaba sin discurrir. Para su fe, hasta ahora ingenua, ha llegado el conflicto entre la razón y la voluntad. Él todavía no entiende que la fe es un acto de aceptación voluntaria, y que en tal caso hay que distinguir el momento intelectual del volitivo. Desde entonces, para los creyentes de a pie —no para los que alcanzaron altas cotas de misticismo—, la creencia en el dogma requiere un esfuerzo volitivo continuado. En esta situación es comprensible que la voluntad capitule y sobrevengan “crisis de fe”, y hasta su pérdida total. Aparte dejando los episodios personales que pueden producir este fenómeno, están los factores sociales que continuamente van oscureciendo las creencias religiosas. Los modernos progresos científicos y técnicos y sus repercusiones en el orden económico, los bruscos cambios de códigos de convivencia, las ofertas de confort y hedonismo que nos rodean por todas partes, todo ello en conjunto contribuye a que la idea de Dios y las creencias religiosas en general se vayan relegando a un puesto cada vez más secundario. Las manifestaciones públicas de confesión religiosa, hasta hace poco tan concurridas, se han reducido a pequeños grupos, y muchas han desaparecido del todo. La mayoría de los templos católicos de Occidente se han convertido en motivo turístico, y en los pocos actos litúrgicos que allí se celebran se aprecia una asistencia mínima. La tendencia laicista ha impuesto la abolición de signos religiosos de las instituciones públicas, como escuelas, hospitales, tribunales de justicia, etc. Fuera de las universidades católicas, los estudios teológicos ya no tienen espacio ni demanda.

Más allá de cualquier otro hecho particular, la profundización del laicismo hasta el punto a que hoy ha llegado conduce naturalmente al ateísmo; si no al teórico, al menos al práctico. Excepto para algunos creyentes muy radicales, el dictado de ateo ya no es hoy día un estigma para nadie. Incluso hay quienes se vanaglorian de ello, aunque con menor madurez intelectual de la que ellos presumen. Porque declararse ateo equivale a conceder beligerancia a los que creen en una quimera. Si yo fuese ateo, ni siquiera me incomodaría confesando que lo soy, así como no me molesto en negar la existencia del Caballo Pegaso. Por consiguiente, este comentario sobre los “autobuses ateos” estaría de más. Pero supuesto que me inciten a entrar en la discusión, me limitaría a insistir en lo absurdo de la misma, tomando por base la inconsistencia argumental de ambos bandos. Ni los que niegan la existencia de Dios ni quienes la defienden trabajan a favor ni en contra de nadie. No hay razones que valgan, ni para que se conviertan los ateos ni para que los creyentes apostaten. Sobre este punto he abundado en otro lugar de esta publicación. (Cf. *Dikaiosyne* 11 (2003), pp. 114 ss).

[Pensando en la vacuidad de esta propaganda, tropezamos con un punto lingüístico que es típico de las lenguas neolatinas. El uso de la proposición “Dios existe” es literalmente una contradicción en términos, pues hablando en rigor, el verbo existir no es aplicable a Dios. Predicar de Dios la nota de *existencia* ha sido un primer recurso antropomórfico, seguido de muchos otros, con la buena intención de suplir la esencial inefabilidad del Ser Supremo. Sé que esta observación es para nosotros una quisquillosidad, pero no indigna de que le dediquemos un momento. El modo de ser propio de Dios no es la existencia sino el Ser mismo. Porque el verbo existir (*ex-sistere*) significa, originariamente, surgir, nacer, presentarse; lo que equivale a estar ahí como proveniente de alguna parte, tal como lo indica el prefijo *ex*. Existir es haber recibido una vez la existencia y algún día tener que rendirla. En cambio, el Dios del creyente no proviene ni surge de parte alguna, sino que posee la plenitud de Ser sin límite de tiempo ni lugar; y así como no recibió el ser de nadie, tampoco a nadie tiene que rendírselo. Por consiguiente, en aplicación a Dios, existir no es sinónimo de ser. Si ahora fuese oportuno traer a colación la teoría de Heidegger sobre este punto, tendríamos mayor claridad. (Cf. *Was ist Metaphysik?*, V. Klostermann, Frankfurt, 1965, pp. 15 ss). Con todo, estamos ante un reparo que no tiene gran importancia en nuestra lengua, por lo que no pretendo corregir en este caso el uso establecido. Pero no ocurre lo mismo con la inscripción inglesa “*there’s no God*”, cuya traducción exacta al castellano

es: “no hay Dios”. La misma traducción pide la versión “es gibt keinen Gott, circulante en Alemania y Suiza. Al menos en estos idiomas, no se confunde existir con ser. En castellano se hubiese podido decir “no hay Dios”, lo que se ajustaría más al concepto, aunque menos al uso].

Aunque esos carteles “ateos” puedan extenderse a todo el universo de creencias, es evidente que tienen destinatarios precisos, que no son otros que los que profesan alguna forma de cristianismo. Y la invitación a la tranquilidad de ánimo no es del todo gratuita, pues el Dios de la Biblia y la tradición cristiano-católica ha venido acompañado de terrores escatológicos durante muchos siglos. Acordémonos, para una sola muestra, del problema de la predestinación. El recurso al miedo ante las postrimerías pudo haber nacido de voluntades bien intencionadas, pero los efectos perniciosos subsiguientes han ido haciendo su labor. Cabe, pues, pensar que laicismo, agnosticismo y ateísmo han tenido sus causas y factores externos e internos, los cuales conjuntamente han ido tejiendo el estado de cosas que tanto lamentaba Pío XII.

2. Empezando por los factores más visibles, que son los externos, el principal de los datos iniciales lo hallamos en el Edicto de Milán en que se oficializó la religión cristiana. Pocos sucesos hay peores que convertir en oficial una religión. Porque oficializar una religión es politizarla. Desde Constantino empezaron a funcionar dos absolutismos paralelos, y a trechos convergentes: absolutismo del poder temporal y absolutismo del poder espiritual. Pero hubo todavía algo peor: como el hombre tenía que apuntar a su destino eterno, que era la salvación del alma, la lógica natural postulaba la primacía del poder espiritual sobre el temporal. Que los papas amonestaran a los emperadores, era práctica corriente; y no faltó caso en que se les sometiera a penitencia pública, como hizo San Ambrosio con Teodosio el Grande, en castigo de su conducta criminal. Pero las interferencias pudieron darse también al revés. No muchos años antes, Constantino mandó convocar el Concilio de Nicea, con objeto de ajustar la disciplina eclesiástica y condenar algunas herejías. Pero, a pesar de que más tarde se buscara una estructuración equilibrada con la institución del Sacro Imperio universal, el desgaste de ambos poderes era inevitable.

El pensamiento nominalista iba socavando las pretensiones de la doble hegemonía universal. Las doctrinas franciscanas, acerca de los valores individuales y la diferenciación y la autonomía de las nacionalidades, ganaban terreno frente a la caducidad de las viejas ideas. El Conciliarismo, a pesar de la resistencia conservadora, acabó debilitando el poder pontificio, aunque de

momento no se dejara sentir notoriamente. El poder político estaba ya en vías de secularización. El Renacimiento, aún no desprendido de todo lastre medieval, lanzaba desde varios flancos sus ideas antropocéntricas, mientras las monarquías absolutas se imponían en cada Nación, sustituyendo primero la idea, y después la acción del Sacro Imperio universal. La supremacía ya no estaba en manos de los papas.

Pero el Renacimiento tenía dos brazos que, cada uno por su lado, laboraban para la secularización del pensamiento. Eran las ciencias y las letras. Unas y otras, las primeras por el fondo y las segundas por la forma, iniciaron el desprestigio de la filosofía escolástica. De esta manera, la Iglesia quedaba vulnerada, tanto política como intelectualmente. En las artes, aunque predominaba el motivo religioso, las reglas de la estética formal primaban sobre las normas de la moral positiva. Eran indicios todavía tímidos pero totalmente determinantes de lo que poco más tarde sería la secularización total del pensamiento y la acción.

En medio de las fluctuaciones entre cristianismo y paganismo, el Protestantismo no cesaba de disparar directamente al corazón del Pontificado, denunciando supuestas o reales imposturas romanas, con especial acento en el sometimiento de las conciencias bajo capa de un falso celo por la pureza de la fe. “El libre examen” proclamaba la libertad de leer e interpretar la Biblia sin autorización de obispos ni sacerdotes. El espíritu de Dios no tenía por qué valerse de intermediarios. La tradicional religión objetiva, impuesta desde afuera, debía sustituirse por una religión subjetiva en la que actuara la conciencia individual y las experiencias personales de cada creyente. El ideal de una Iglesia universal —“un solo rebaño bajo un solo pastor”— debía ceder al de una Iglesia para cada Nación, con autonomía moral y canónica. Y bajo el presupuesto del libre examen, la fe religiosa no tenía por qué manifestarse públicamente ni acompañarse de obras impuestas por mandamiento eclesiástico romano. La única carta de justificación ante Dios debía ser la fe, con independencia de las obras. “*Pecca fortiter et crede fortius*”—decía Lutero. Desde entonces cabía con toda normalidad la figura del cristiano sin ninguna manifestación. Ser cristiano sin necesidad de parecerlo. Por ser la fe una actitud propia del hombre interior, estaban de sobra los signos externos de religiosidad como los actos litúrgicos, los sacramentos y los sacramentales. Así se iba expandiendo una especie de naturalismo religioso, en el que la distinción entre orden natural y sobrenatural quedaba como mero tema de discusión académica.

Una disciplina que acusaría particularmente estas tendencias fue el Derecho. Empieza a imponerse el derecho natural *puro*, sin el contenido teológico del que venía cargado desde San Agustín. Siendo el culto religioso un derecho natural subjetivo, no tenía por qué ser regulado por el derecho positivo eclesiástico. Los humanistas al estilo de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola se explayaban en las clásicas apologías de la naturaleza y los estados naturales, haciéndolos contrastar ridículamente con la artificiosidad del orden sobrenatural. Otros gustaban de trazar bizarras analogías entre las creencias paganas y los dogmas cristianos. La virgen María era “la Afrodita del cristianismo”.

Sin embargo aquellos pasos iniciales hacia el laicismo total eran todavía tímidos ensayos. Los renacentistas no eran escépticos en materia religiosa ni mucho menos impíos. La ruptura epistemológica más violenta llegaría con la Ilustración del siglo XVIII. Fue la potenciación del laicismo hasta casi tocar el ateísmo. No sólo los seculares paseaban su talante de ilustrados, sino también una buena parte de los clérigos. Otra diferencia entre el naturalismo renacentista y el ilustrado fue la rapidez con que se divulgó este último. Así como los ideales humanistas eran compartidos sólo por algunos grupos selectos, la Ilustración penetró hasta las clases burguesas. De este espíritu se impregnaron la filosofía, las ciencias y las artes. Se trataba de convencer a las altas y bajas burguesías de que todo lo que se puede conquistar se halla en este mundo. Los ataques a la fe católica se volvieron sarcásticos. Los ilustrados, en general, no eran ateos, si exceptuamos los más cercanos a la Enciclopedia, pero todos ellos ridiculizaban las religiones positivas, especialmente sus dogmas, que consideraban ofensivos a la dignidad de la naturaleza humana. Uno de los más típicos exponentes es el Barón de Holbach, cuyos escritos llegaron incluso a escandalizar a Voltaire y a Rousseau. No hay más realidad —decía— que la naturaleza, su materia y su movimiento; la naturaleza es el Todo, y lo demás ni siquiera es pensable; la creación del mundo no es más que una fantasía, pues el universo existe por sí mismo desde siempre y para siempre; todas las religiones positivas son un tejido de imposturas, supersticiones y prejuicios... etc. (Cf. *Le système de la nature*, I. , caps. 5, 7,10).

Sucesivamente, el pensamiento filosófico, como corresponde a su naturaleza, desechó el tono populachero con que la Ilustración menospreciaba las religiones positivas, pero su influencia fue lenta y escasa, dada la pereza con que las ideas puras se difunden. Su pensamiento religioso era un academicismo fluctuante entre una gnosis a la moderna y un subjetivismo difuso y polisémico. Todo se

quedaba en un teísmo indeterminado cuyo propósito contributivo no fue más que un grano de arena sobre el panorama del sentir común de la Ilustración: esto es, declarar la inutilidad de las religiones positivas con todo su montaje de normas y preceptos. Son pocos los filósofos radicalmente ateos, al modo de Schopenhauer, Nietzsche y Feuerbach. Una mayor parte de los filósofos modernos y contemporáneos han tenido el mismo “miedo intelectual” de confesarse creyentes que de declararse ateos.

Hay otro factor que con más precisión encamina la sociedad hacia el ateísmo práctico: el pragmatismo del progreso técnico. La técnica, como otras situaciones de facto, nos ha sobrevenido sin que nos percatáramos del fenómeno. El dinamismo de la vida postmoderna, con su rapidez de comunicaciones, ha hecho que, en algunos aspectos, confundamos el avanzar con el correr. Los autobuses nos dicen que vivamos tranquilos porque Dios no existe, pero no hay tiempo para pensarlo. El poco que nos queda hay que dedicarlo a la solución de los problemas inmediatos. No interesan los valores ideales sino los prácticos. Hoy día, lo ideal, lo ético, lo trascendente son máscaras de los oradores para los “discursos de orden”. El relativismo moral ha desconectado la mente humana de las verdades eternas, porque la vieja moral positiva se ha vuelto positivista. Hoy día ya no se postula la autonomía de la moral –eso sería mucho pedir– sino la autonomía de las conductas. La norma ya no es *vivere ut decet* (vivir como se debe) sino *vivere ut libet* (vivir como apetezca). Tales han sido los factores externos que han afectado negativamente el sentir religioso.

3. Pero los internos, los que brotaron de la misma estructura de la Iglesia católica, han abundado mucho más, en extensión y sobre todo en profundidad. Se me pedirá que matice mejor mi lenguaje, pues la Iglesia es un ente de fundación divina. Es lícito creerlo así, pero realmente eso no es lo que salta a la vista del espectador: lo que de la Iglesia se percibe y entiende es lo que tiene de institución humana; y como tal ha llevado siempre en su seno los gérmenes de su deterioro, así como también alberga los suyos cualquier organismo animal. Ante todo, hagamos abstracción de las personas, pues somos hombres y “nada de lo humano nos es ajeno”. Vayamos directamente a la base, esto es, al sistema teológico-dogmático. Admitiendo que la Iglesia es “madre y maestra”, es posible que haya acumulado enseñanzas que, en lugar de ilustrar la fe, la hayan enturbiado más con la hipertrofia dogmática. Se me replicará que debo contar con la asistencia del Espíritu Santo. Admitámoslo también, pero *cum grano salis*, pues esa asistencia no interfiere la libertad y libre albedrío de los

doctores de la Iglesia, que también son hombres de su tiempo y pueden ser influenciados erradamente a pesar de su rectitud de intención. Testimonio de ello han sido las numerosas críticas e incluso burlas de que han sido objeto ciertas cartas pastorales de obispos, y hasta alguna que otra encíclica papal, debido al empecinamiento de sus autores en colocarse de espaldas a la realidad. Una cosa es defender la pureza de la fe y otra mantener posturas opuestas al sentido común. Huelga citar casos concretos, pues algunos ya son hartamente conocidos. Las respuestas públicas a tales documentos no siempre han sido irreverentes; las más de las veces se han contentado con un comentario reticente, otras con el silencio, o tal vez con una aquiescencia reverencial.

Los teólogos y profesores que desde la segunda mitad del siglo XX empezaron a exponer doctrinas disidentes, no reaccionaban contra ningún fantasma, sino que quisieron buscar una sustitución de la teología redargüitiva y silogística que aprendieron en el Seminario, y que aún se mantenía como metodología oficial según el Canon 1366, parágrafo 2 del Derecho Canónico de Gasparri, el cual reza así: “Los profesores de filosofía racional y de teología, traten el estudio de estas materias y eduquen a los alumnos totalmente según el método, doctrina y principios del Angélico Doctor, y manténganlos escrupulosamente”. En consonancia con esa teología intelectualista, los tratadistas se habían dedicado tanto a rebuscar “razones teológicas” para convencer de que los dogmas no son contrarios a la razón humana, que al fin los innovadores creyeron llegada la hora de ocuparse de la razón humana en cuanto que contraria a los dogmas. Por eso pensaron que la doctrina de Santo Tomás debía ser sustituida por la de Escoto, bien convencidos de que la fe cristiana no puede explicarse con raciocinios sino con *mociones* de la voluntad. De este modo la fe se “humanizaba”, es decir, se desligaba de la sobrenaturalidad. Quizá mejor dicho: se “secularizaba”. Así fueron surgiendo de diversos centros académicos los promotores de la “Nueva Teología”, que desde los círculos vaticanos conservadores fue tildada de relativista y subjetivista. Y en verdad lo era.

He aquí algunas muestras. Dominique Chenu sostenía que la relación del hombre con Dios no se basaba en ninguna doctrina oficial de la Iglesia, ni menos podía ilustrarse con los tratados tradicionales de Teología, sino con la comunicación íntima y directa del alma con Dios. No obstante, si dada nuestra imperfección, debemos valernos de juicios y raciocinios y de una metodología académica, todo ello debe supeditarse a la intuición mística. El aparato intelectual es siempre algo extrínseco y completamente inadecuado a la verdad revelada.

La aplicación del sistema aristotélico a la Teología nos remite a la captación y ordenación de las esencias universales, cuando al contrario, las cosas divinas se nos comunican a través de lo individual y singular.

Thaddaeus Soiron, repitiendo a Escoto, afirma que la Teología no es una ciencia sino una “sapiencia”, que sólo es comunicable a quienes han alcanzado cierto grado de misticismo. No tiene que ver con la doctrina común que se predica desde los púlpitos o en las sesiones catequísticas. La sapiencia es un toque divino, misterioso, intraducible a la metodología del saber mundano. La Teología es religión y no investigación científica. Su materia no es la verdad sino el bien. La Teología no es intelectual sino salutífera (*Heilsstheologie*).

Similares son las opiniones de Georgius Koeppen y Jean Danielou: La religión cristiana no tiene que ver con el conocimiento intelectual, sino con cierta sintonía del hombre con las cosas divinas. Es una gnosis. Apunta mucho más allá de la lógica y de la metafísica. Por consiguiente, la primera aspiración de la vida cristiana es la posesión mística de los misterios divinos. Por tanto la Teología oficial debería corregirse de su excesivo intelectualismo, que conlleva tres principales defectos: ausencia de las vivencias trascendentales, apego a fórmulas escolares e insistencia en las especulaciones teóricas con desentendimiento de la vida activa y sus exigencias. (Cf. Xiberta, B., *Introductio in Sacram Theologiam*, Herder, Barcelona, 1964. pp. 13 ss)

A los citados autores se unieron algunos teólogos psicólogos que desde sus cátedras universitarias quisieron contribuir a la humanización de la Dogmática católica, pero los efectos, tanto de unos como de otros, no pasaron del efímero interés que despiertan las novedades académicas. Por otra parte, pronto se hizo sentir la censura de la Curia vaticana. Pero aunque ésta no hubiese intervenido, aquellos intentos habrían sido igualmente inútiles, pues muy poco se puede hacer para humanizar cosas que no son asequibles a los sentidos ni al entendimiento. Las almas místicas son una rara excepción, y la entrada en los misterios divinos por empatía es algo imposible para quien no lleve ínsito este sentir en su naturaleza individual.

Todos los creyentes, en algún momento de su vida, y en una forma más o menos consciente, han topado con la barrera del dogma. Es imposible pronosticar cuánto ha de durar la adhesión a los dogmas católicos sin que al fin la continua reserva mental termine en incredulidad. Si esto sucede, no vale en su contra suscitar actos de fe, que al fin de cuentas no serán más que

sofismas de consolación. Y no es que la mente humana se oponga siempre al misterio, ya que de misterios vivimos rodeados, y de ellos nos place a menudo disputar. Poner reparos a los misterios dogmáticos es un derecho que todo creyente tiene, precisamente porque la fe es uno de los fenómenos típicos de la racionalidad. Los herejes han sido injustamente atacados, pues su intención no fue dañar el sistema de creencias que ellos mismos profesaban, sino hacerlo más asequible a la razón del creyente. El hecho de que sistemáticamente hayan sido anatematizados por Papas y Concilios no depone necesariamente en contra de su rectitud de intención. Porque, aunque al creyente se le imponga un cuerpo de dogmas, no por eso pierde el derecho de especular sobre ellos. San Agustín vivió atormentado porque su razón se resistía a aceptar ciertos pasajes bíblicos en sentido literal, hasta que San Ambrosio le instruyó en la interpretación alegórica. Pero ningún católico necesita gozar de la inteligencia y sensibilidad de aquel santo para sentirse incómodo ante relatos como el de los tres primeros capítulos del Génesis.

El origen, cuando menos remoto, de la apostasía de muchos creyentes podría estar en los absurdos antropomorfismos en que fueron instruidos en las catequesis, y hasta en algunos manuales de Teología, que tuvieron poca cuenta de la intencionalidad alegórica y anagógica con que hay que leer muchos pasajes bíblicos. El primer artículo que se ha resentido de esta deficiencia es el dogma fundamental: la existencia de Dios. Sin ninguna duda se puede afirmar que muchos ateos lo son por las malas catequesis recibidas en su infancia. No quiero decir que aun con las buenas no haya cundido el descreimiento; porque creer o dejar de creer en Dios no sólo depende de una buena pedagogía teológica sino también de recónditas razones subjetivas, y hasta predisposiciones biológicas que desconocemos, pero que muy probablemente actúan. (Hay teorías al respecto que huelgan en este lugar).

De dondequiera que venga la causa del ateísmo, poco pueden hacer a favor o en contra los “autobuses creyentes”. Contra los ateos no valen argumentos porque ellos se apoyan en la evidencia material. Por eso los autobuses que respondan con anuncios contrarios tendrán muy poca tarea que cumplir, porque sus argumentos en pro de la existencia de Dios carecen de soporte real y objetivo, pues Dios no es una realidad perceptible, aunque se puede razonar sobre su existencia como una probabilidad, pero no en el orden de la prueba sino de la demostración. Porque la prueba pertenece a las cosas y a los hechos, y la demostración a las proposiciones. Por eso es impropio hablar de “pruebas

de la existencia de Dios” como si prueba y demostración fueran sinónimas. Considero oportuna esta observación porque la dificultad en torno al problema de la existencia de Dios está precisamente en que se trata de una entidad fuera de las cosas y los hechos. Por consiguiente: “Dios existe” es una proposición que debe ser demostrada, no probada.

Hay dos grupos de demostraciones de la existencia de Dios que han sido muy comentados a través de la historia del pensamiento. Son las mal llamadas “pruebas a priori” y “pruebas a posteriori”. Pero la verdad es que ambos grupos proceden apriorísticamente, puesto que parten de la intención de racionalizar un artículo de fe, que debe ser salvado de entrada. Ninguna demostración de la existencia de Dios se habría formulado sin la previa convicción de poder llegar a una conclusión afirmativa. Así, los argumentos del primer grupo parten del supuesto platónico según el cual nada puede ser pensado sin que exista, o al menos haya existido, en la realidad. San Anselmo razona así: Dios es el ser más perfecto que cabe pensar. Todos los hombres tienen esta misma idea de Dios, incluidos los ateos, pues es imposible negar nada sin tener primero la idea de lo negado. Y esta idea de Dios la tiene incluso aquel que ignora la posibilidad de su existencia. Ahora bien, para que este Ser, que existe en la mente, sea lo más perfecto que cabe pensar, tiene que existir también en la realidad, pues de lo contrario ya no sería el ser más perfecto pensable. Luego Dios existe, no sólo en la mente sino también la realidad. (Cf. *Proslogion*, cap. 2).

El argumento tuvo fortuna, pues fue admitido por notables teólogos y filósofos medievales y modernos, como Guillermo de Auxerre, San Buenaventura, Escoto, Descartes, Leibniz, Hegel y muchos otros. Sin embargo, el razonamiento peca de dos prejuicios: uno filosófico identificando el conocimiento con el ser, y otro teológico definiendo a Dios como el ser por esencia. Este segundo prejuicio, además, obra como petición de principio en la premisa del argumento, ya que trata de probar la existencia de un Dios al que de antemano ya da por existente. Bartolomé Xiberta, un teólogo insobornablemente conservador, calificaba el argumento de pueril. Tal vez hubiese podido decir otro tanto del de Descartes, después de leer la *Meditación III*: “La existencia de Dios se conoce por la sola consideración de su naturaleza. Decir que un atributo está contenido en la naturaleza o en la noción de una cosa, equivale a decir que ese atributo es verdadero en ella, y que puede asegurarse que está en ella. Es así que la existencia de Dios es inherente a la naturaleza y concepto de Dios; luego es verdad que la existencia está en Dios, o bien que Dios existe”. (*Principia*

Philosophiae, I, 14). Un razonamiento semejante utiliza a partir del concepto de perfección: si tengo idea de la suma perfección que yo no poseo, es porque existe alguien que la posee y me la ha infundido, y éste no puede ser más que Dios. Luego Dios existe. (Cf. *Ibid.* 18).

En cuanto a las demostraciones a posteriori, es Tomás de Aquino quien las formula en toda regla. Pero primero se detiene en un minucioso análisis del argumento ontológico, seguido de una refutación que resumo de esta manera: El razonamiento de Anselmo proviene de la secular costumbre de oír e invocar el nombre de Dios; costumbre que, reiterada desde la infancia, se ha retenido con tanta fijeza en la mente como si la idea de Dios fuera una realidad natural y conocida per se. Pero hay que tener en cuenta que hay una diferencia entre conocer algo *en sí mismo* y conocerlo *según la capacidad humana*. La existencia de Dios es algo conocido en sí mismo porque su esencia es su mismo ser en acto, es decir, su existencia. Pero como nosotros desconocemos la esencia de Dios, no podemos conocerlo en sí mismo debido a la natural limitación de nuestro entendimiento. Por otra parte, no es preciso que para conocer a Dios baste con saber la significación de su nombre; primero porque aun entre quienes admiten su existencia no todos saben que Dios es lo máximo que podemos pensar, pues muchos han opinado que Dios no es otra cosa que el universo mundo; y en segundo lugar porque del hecho de poseer la idea de un ser mayor que el cual no cabe pensar otro, no se sigue que este ser tenga que existir fuera del pensamiento. Lo que Anselmo hace aquí es un salto ilegítimo del orden lógico al orden ontológico. Por tanto, si nos atenemos literalmente al argumento, no hay inconveniente en negar la existencia de Dios. (Cf. *Contra Gentes*, I, I, c. 11).

Sin embargo Santo Tomás refutaba el argumento ontológico bajo el mismo supuesto con que San Anselmo lo planteaba. Para los dos imperaba de antemano la convicción de que la existencia de Dios es demostrable. Sólo que Santo Tomás quiso buscar un método que la demostrara mejor. Véase cómo prosigue a continuación del resumen anterior: “Tal como resulta evidente para nosotros que el todo es mayor que la parte, asimismo, si pudiéramos ver la esencia divina tal como es, resultaría evidéntísimo que Dios existe, porque su esencia es su misma existencia. Pero, como no podemos ver su esencia, tenemos que llegar a su conocimiento no a través de la causa, que es él mismo, sino de sus efectos”. Es decir, que si es imposible saber de la existencia de Dios por vía apriorística, podemos verla ascendiendo por la concatenación universal de causas y efectos,

hasta alcanzar la causa primera, que es Dios. En esto reside el núcleo de las llamadas “pruebas a posteriori”.

Y así llegamos a las célebres *cinco vías*, que pretenden ser otras tantas pruebas, o demostraciones, de la existencia de Dios. Con estricta fidelidad al texto original, se resumen así:

1. *Prueba del movimiento*. Todo lo que se mueve es movido por otro, y éste por otro y así sucesivamente. Ahora bien, en cadena de moventes y movidos no se puede proceder *in infinitum*, porque entonces no habría ningún primer movente, y en consecuencia tampoco otros, pues los moventes segundos no se mueven si no es por el primero. “Por consiguiente es preciso llegar a algo que sea primer motor no movido por otro: y esto es lo que todos entienden por Dios”.

2. *Prueba de la causalidad eficiente*. Hay en el mundo sensible un orden de causas eficientes. Es imposible que algo sea causa de sí mismo, pues en la cadena de la causalidad lo primero es causa de lo intermedio y el intermedio lo es de lo último, tanto si el intermedio es uno solo como si son muchos. Suprimida la causa se suprime el efecto. Por tanto, si no hubiera un primer causante tampoco habría un intermedio ni un último. Ahora bien, en el orden de las causas eficientes no se puede proceder *in infinitum* porque así no habría ninguna causa primera, ni tampoco efecto último ni causas intermedias. Luego es necesario admitir alguna primera causa eficiente, a la cual todos llaman Dios”.

3. *Prueba de la contingencia*. Hallamos que las cosas de este mundo son contingentes: pueden ser y dejar de ser. Ahora bien, es imposible que todas esas cosas existan siempre, pues aquello que es posible que exista, alguna vez no existió. Y si esto es así, tampoco existe ahora, porque lo que no existe sólo empieza a existir por obra de algo que ya existe. Pero no es posible que todas las cosas sean contingentes; alguna debe haber que sea necesaria. Pero lo que es necesario, o tiene su causa fuera de sí o no la tiene, pues en esto también es imposible proceder *in infinitum*. “Por tanto es necesario que haya algo que sea necesario per se y no tenga ninguna causa de contingencia en otro: a lo cual todos llaman Dios”.

4. *Prueba de los grados de perfección*. Hallamos en los seres naturales diversos grados de bondad, verdad, nobleza y perfección en general. Ahora bien, lo *más* y lo *menos* que se dice de las cosas es siempre con referencia a algo en que se dan todas las perfecciones entitativas en sumo grado. Debe, pues, existir algo

que sea óptimo, sumamente verdadero y nobilísimo. Y si algo hay que ostente todas estas cualidades en sumo grado, debe también poseer plenitud del ser. “Por tanto, existe algo que es causa de la existencia, de la bondad y de cualesquiera perfecciones de todos los seres: y esto es lo que llamamos Dios”.

5. *Prueba del orden y finalidad del universo.* Todo agente obra por un fin, lo que ocurre no sólo en los seres inteligentes sino también los irracionales y hasta los vegetales; lo cual se comprueba observándose en todo un constante modo de obrar que no es casual sino intencional hacia un fin. Ahora bien, los entes carentes de conocimiento no pueden dirigirse hacia un fin si no es de la mano de algún otro ser conocedor e inteligente. “Por consiguiente, existe algo inteligente por lo cual todas las cosas naturales se ordenan a un fin: y esto es lo que llamamos Dios”. (Cf. *Summa Theol.*, I q. 2, c.).

Como puede observarse, tanto el argumento ontológico como los que acabamos de exponer adolecen de la misma petición de principio. Se parte de la existencia de algo que no puede tener otro nombre que el de Dios. Se llega a una conclusión no implícita en las premisas, sino imperada de antemano. Cada premisa implica una definición de Dios: Dios es el ser más perfecto, es el primer motor no movido, es la primera causa no causada, etc. La estructura lógica de la argumentación procede impecablemente hasta que, en el momento de concluir, se salta de una cadena de hechos a un supuesto situado fuera de los hechos: el mismo salto ilegítimo del que Santo Tomás acusaba a San Anselmo, pero al revés: no del orden lógico al ontológico sino del ontológico al lógico. Porque si una argumentación a posteriori parte de hechos físicamente observables, debe concluir en algún hecho también observable físicamente, y no en un supuesto que ni siquiera es probable en el sentido de la prueba. Aunque sea lógicamente válido argumentar que la cadena de móviles y movidos debe terminar en un eslabón que sea el primer móvil no movido, no es lícito concluir de ahí que este móvil sea el Dios que nos propone la teología positiva, con su contorno de dogmas: Dios Uno y Trino, Personal, Creador, Providente, etc. Y en cuanto al sentimiento religioso que de ello pudiese brotar, no pasaría de ser un vago teísmo; o bien, situándonos en la perspectiva total de las *cinco vías*, una especie de panteísmo espinoziano.

En las otras cuatro *vías*, el razonamiento procede con el mismo rigor lógico en las premisas, pero con igual inconsistencia en las conclusiones. En efecto, una primera *causa eficiente*, un *ser necesario* que reúna la *suma de las perfecciones* y un *ordenador* del universo, son supuestos bien fundamentados según las

reglas de la argumentación probable; pero las conclusiones se escapan de la causalidad lógica y física que debería emanar de las premisas. Las conclusiones demuestran un primer motor, una primera causa, etc., pero no demuestran a Dios. Y si cada uno de estos supremos agentes físicos es “lo que todos llaman Dios”, (*quod omnes dicunt Deum*), entonces todos somos panteístas.

Escoto consideraba estas *cinco vías*, que él llamaba “pruebas físicas”, con cierto recelo, como si representaran un acercamiento al averroísmo gnoseológico (*Ille maledictus Averroes*), pues el entendimiento agente universal era el incubo que turbaba el sueño de Escoto. Aunque no rechaza del todo los argumentos tomistas, encomienda su valor a la estimación meramente subjetiva. “Lo que se induce de seres contingentes no es una demostración; y todo cuanto viene de seres causados es cosa contingente”. (*Opus Oxoniense*, “*Ordinatio*” I, 2, 1). No obstante Escoto también pretende demostrar a Dios, pero no por procedimiento analógico sino partiendo de la univocidad del ser. El ser de Dios —opina— es unívoco con respecto a los demás seres, pues no hay intermedio entre ser y no ser. La única esencia común de todos los entes creados es la *finitud*. Pudiéramos elevar hasta lo sumo pensable las razones cualitativas de los entes físicos, y nunca llegaríamos a la divinidad. Por tanto hay que ir al único atributo que constituye la esencia de Dios, y éste no puede ser otro que la *infinitud*; porque si la única esencia de los seres creados es la finitud, ya no queda otro atributo esencial para diferenciar a Dios de las criaturas que no sea la infinitud. Por tanto el único ser al que todos pueden llamar Dios es el Ser Infinito. (Cf. *Ibid.*, *Ordinatio* IV, 13, 1; *Ordinatio* I, 3, 1; *Reportata parisiensia*, I, 2, 3).

Pero Escoto sabe que inmediatamente le aguarda la pregunta que no tiene respuesta: “¿Existe entre los entes alguno cuya esencia sea la infinitud de su existencia en acto?”. El Doctor Sutil no halla otro refugio dialéctico que acudir a la argumentación de San Anselmo. ¿Cómo iba a ser de otro modo si ya de antemano admitía la existencia de Dios al decir que su esencia era la infinitud? La única observación (“coloreatio”) que añade a modo de principio, es esta: no es contrario a la mente ni a la realidad todo pensamiento que no implique contradicción. Ahora bien, ni para la mente ni para la realidad es contradictoria la posibilidad de que exista un ser de una inteligencia tal que abarque todos los entes y las entidades pensables, que son en número infinito. Entonces es razonable pensar que tal inteligencia sea infinita, pues tiene capacidad de abarcar todos los infinitos pensables. Pero como la inteligencia es inseparable de la voluntad y de todos los demás atributos, no hay contradicción en que todos los

atributos divinos sean infinitos. Por consiguiente es posible la existencia de un agente superior infinito, tanto en inteligencia y voluntad como en los demás atributos. (Cf. *Ordinatio I*, 2, 1 ss).

Con esta argumentación cree Escoto haber demostrado que no hay contradicción en admitir la existencia de un ser infinito. Pero rehúsa insistir en ulteriores demostraciones, porque, en coherencia con la totalidad de su sistema teológico, no cree que el conocimiento de Dios tenga que ser objeto de ciencia. El ser infinito no cabe en la mente finita, y por ende no se le puede encasillar en raciocinios ni metodologías. Pero Escoto debe hallar una justificación de la fe en Dios, y la encuentra nuevamente en su teoría de la univocidad del ser. Como el ser es unívoco, no hay término medio entre ser y no ser. Dios *es*, y las criaturas *son*. La única diferencia por parte de Dios está en la infinitud. La infinitud no es el ser propio y exclusivo de Dios, sino sólo el atributo que lo distingue de las criaturas. Pero como el Ser Infinito y los entes finitos tienen la misma base ontológica del ser unívoco, el hombre puede comprender a Dios *quidditative*, es decir, en la igualdad del ser, pero a condición de entregarse en espíritu a la contemplación del atributo específicamente divino, que es la infinitud. (Cf. *Ibid.*, 3, 1). Así, la única forma de intuir a Dios es meditar en la infinitud de sus atributos.

Pero como en Escoto domina el teólogo por encima del filósofo, él sabe que con sus sutilezas no ha llegado a ninguna demostración de Dios. Ha debido contentarse con proponer la hipótesis del ser infinito, tal como Tomás de Aquino formuló la de las cinco vías, y así proseguir su discurso valiéndose sólo de “razones teológicas”. Por consiguiente, el ser de Dios y sus atributos han quedado como postulados solamente válido para la Teología Dogmática, la Moral positiva y la Liturgia. Sin embargo la existencia de Dios es artículo de fe, como también lo es la posibilidad de ser demostrada por simple razón natural. Y quien no lo siente así es anatema, al menos en teoría. Por tanto hay que suponer que los creyentes, en prevención de esta sanción, han sido suficientemente adoctrinados en el dogma de que Dios existe y que su existencia es demostrable. Pero la cuestión está los diversos modos de ese adoctrinamiento. Porque la realidad es que muy pocos han recibido una educación religiosa que les permita un adecuado discernimiento frente a su sistema de creencias. El católico de a pie conoce de oídas, desde sus estudios primarios, algunos dogmas crasamente formulados y puerilmente explicados, que le han dejado, como primer efecto, la confusión, y después, la indiferencia, o tal vez el ateísmo práctico.

Pero la idea en que la confusión se ha complicado más ha sido la del mismo Dios, cuya “vulgarización” desmedida la Iglesia no ha podido encarrilar. Pocos conceptos hemos recibido tan infortunados como el de Dios, a través de catecismos, tradiciones y predicaciones disparatadas. En efecto, se ha popularizado la imagen de un Dios antropomórfico, que se encoleriza y se entristece, que nos vigila de continuo, que nos espera en la última encrucijada para asestarnos el golpe merecido; o un Dios misericordioso que nos reserva todo un reino como premio a nuestra buena conducta; o un Dios cuya voluntad se puede ganar con promesas, etc. Un Dios, en fin, hecho a imagen y semejanza el hombre, y por tanto, dispuesto a negociar. Imágenes de Dios que incluso aparecen en varios contextos bíblicos. Es de lógica que los católicos admitamos la Biblia cual palabra de Dios, pero a veces es imposible renunciar a un mínimo de sentido crítico ante este tan traído y llevado Libro de libros. Hay exégetas que han racionalizado algunos de sus pasajes difíciles, pero quedan muchos otros que no se salvan ni con los más finos métodos alegóricos, ni mucho menos alegando bajo anatema la garantía del Espíritu Santo. De hecho, en un Dios omnisciente y omnipotente no son inteligibles ni el arrepentimiento de haber creado al hombre (*Gen* 6, 5 ss), ni los excesos punitivos contra los opositores de sus profetas (*4 Reg* 1, 9 ss ; 2, 23, 24), ni la convalidación de la venganza extrema (*Ps* 136, 8, 9), etc. Mis tres o cuatro lectores tampoco entenderán cómo, después de leer los textos citados, se puede apostillar: “Palabra de Dios”. Y si son mujeres, preguntémosles qué opinan del tratamiento que les da San Pablo (*I Cor* 14, 34, 35; *I Tim* 2, 11 ss).

Sin embargo estas incómodas sentencias y algunas otras más no impiden al creyente afirmar que la Biblia en general sea “palabra de Dios”. Lo que conviene es matizar esta expresión. De entrada, no hay que confundir el orden natural con el sobrenatural. Los hagiógrafos de la Biblia, antes que inspirados por el Espíritu Santo, fueron hombres de su tiempo, y sus escritos no son solamente documentos dogmáticos y morales sino también históricos. En ellos no se expresa el pensamiento exclusivo de unos autores sino el de toda una época. El supuesto machismo paulino ya venía de siglos atrás, y ha continuado hasta la posmodernidad. Dentro del orden natural de las cosas, la Biblia contiene errores y exabruptos como los puede contener cualquier otro libro; sólo que por su condición de libro “inspirado”, sus expresiones chocantes producen un efecto más desorientador para algunos creyentes, y más disuasorio para los que no lo son. Todo ello, en fin se une a los diversos factores internos que conducen al agnosticismo y al ateísmo.

Para frenar la aceleración del descreimiento se hubiesen requerido, a su tiempo, nuevos controles de la metodología catequística y la predicación de la palabra en general. Pero lo que se produjo fue todo lo contrario. La catequesis siguió estancada en una rutina secular, mientras un gran número de predicadores cultivaba un desatentado histrionismo desde el púlpito. También ellos fueron producto de unas épocas, pero no por eso sus bizarrías dejaron de producir efectos a largo plazo, acumulando en la mente popular más y más razones para no creer. Si se quiere ejemplos, saquémoslos de dos épocas bien distintas. En el siglo XVI, Erasmo de Rotterdam ridiculizaba la fatuidad de ciertos oradores sagrados así como el arrobamiento con que se les escuchaba: “Mira a ver, ¿qué comediante, qué charlatán prefieres escuchar más que a estos predicadores, con sus ridículas pedanterías retóricas, imitando servilmente el arte de los oradores clásicos? ¡Oh Dios, cómo gesticulan, cómo modulan la voz, cómo declaman, cómo se exhiben, cómo a cada momento cambian de expresión facial, cómo lo acompañan todo con exclamaciones! [...] Empiezan haciendo invocaciones al estilo de los poetas; después, si han de hablar de la caridad, comienzan con una descripción del río Nilo; o si disertan sobre el misterio de la cruz, imploran los auspicios de Bel, el Dragón de Babilonia; [...] o si han de hablar de la fe, se detienen largo rato en la cuadratura del círculo”. (*Morías Enkómion*, LIV; ed. Garnier, París, 1953, pp. 132-134).

De modo semejante, en el siglo XVIII el Padre Francisco Isla se explaya en una despiadada sátira contra los predicadores de moda, que al parecer eran los únicos que sentaban cátedra. “Sólo la broza, el fárrago, el hacinamiento pueril de citas, textos, autoridades y lugares de todas especies, traídos sin método, sin juicio, sin elección, sin oportunidad, y las más de las veces por pura asonancia; [...] sólo el estrafalario, el loco y aun el sacrílego empeño de apoyar los misterios más sagrados y las acciones más ejemplares y más serias de los santos con una fábula, con una noticia mitológica o con una superstición gentilica; sólo el estilo tan fantástico, tan estrambótico, tan puerilmente hinchado y campanudo; [...] sólo por esto, vuelvo a decir, que verá y notará cualquiera que tenga ojos en la cara, merecería el tal predicador que desde el primer sermón le hubiesen quitado la licencia de predicar”. (*Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas*, Editora Nacional, Madrid, 1978, vol. I, pp. 357-358).

Estos estilos de predicación fueron los que dominaron durante siglos. Sus últimos representantes no quedan tan lejanos como para que no los hayamos escuchado quienes ya tenemos alguna edad. En tiempos de la Iglesia perseguida,

los obispos y sacerdotes predicaban de lo que vivían, y por eso no necesitaban recursos teatrales para hacerse escuchar. Pero los ardores sagrados de la Iglesia oficial y triunfante, alejados ya del carisma primitivo, debieron excitar la frialdad de los oyentes, no menos que la suya propia, con recursos histriónicos que pedían prestados a los modelos de la oratoria clásica. A la manera de los políticos en campaña, tenían que buscar nuevas técnicas para convencer a un auditorio cada día más indiferente. Así la vanidad humana trabajaba a sus anchas en nombre del Evangelio, cosechando frutos profanos del ministerio sagrado. Los predicadores famosos convirtieron el púlpito en tribuna de lucimiento. Los oyentes ya no acudían al templo para escuchar la palabra de Dios sino la del predicador famoso que figuraba “en cartelera”. Como puede verse, no es lo mismo predicar de lo que se vive que vivir de lo que se predica.

Después de haber sido los cristianos tan malamente adoctrinados durante siglos, lo más natural es que muchos de los actuales sean agnósticos o se califiquen, como Oriana Fallaci, de “cristianos ateos”. Probablemente quienes se han instalado en esta posición se sienten muy cómodos, y por tanto no sería necesario consumir tantos recursos para tranquilizarlos con pintadas en los autobuses. Ellos solos, han sabido sacudirse los pensamientos perturbadores de su religión. Sin embargo, no es fácil saber estadísticamente cuántos que dicen ser agnósticos o ateos lo son de verdad, pues las estadísticas que versan sobre asuntos de índole moral y privado suelen ser las de más baja probabilidad. Hay quienes no se paran en diferencias de términos, y dicen ser ateos cuando en verdad son sólo agnósticos. ¿Quién puede saber la cantidad de reservas que se esconden tras las respuestas de esta índole? Y eso sin contar los casos en que el interpelado busca salir airoso de la agresividad que supone la pregunta: “¿Usted cree en Dios”? Ejemplo de ello es una obra de José María Gironella, donde el autor aborda a cien personajes con preguntas acerca de Dios y la trascendencia. Hay buen número de respuestas claras y precisas, aunque las explicaciones con que algunos las abonan lucen un tanto farragosas, lo que pone en duda la sinceridad del *sí* o del *no*. Por lo demás, una gran parte de los interpelados se van por los cerros de Úbeda. (Cf. *100 españoles y Dios*, Plaza y Janés, Barcelona, 1976). La verdad es que en esta clase de encuestas se tiende a responder según quién pregunta, o según quiénes se cree van a escuchar o leer la respuesta. Por mucha que sea la habilidad del entrevistador, nadie puede estimar el espacio de reserva en que se parapeta el entrevistado.

Hay quienes se entregan a exhibicionismos verbales hablando más allá de lo que piensan. Dicen que son ateos, con una idea no muy clara de lo que significa la palabra. Otros más cultivados confiesan que son agnósticos. Y existe una gran mayoría que no distingue entre ateísmo y agnosticismo. Sin pretensión de sentar cátedra sobre asunto tan conocido, hagamos alguna observación. El agnosticismo arranca de la teoría positivista ante el problema del conocimiento, según la cual el único saber posible es el que versa sobre realidades tangibles o proposiciones comprobables por experimentación. El positivismo no implica negación de Dios: sólo prescinde de él por no ser objeto de experiencia ni de conocimiento real y objetivo. Entre las proposiciones “Dios no existe” y “Dios no es demostrable” media una gran diversidad de consecuencias. En el primer caso se cierra toda posibilidad de referencia a Dios, mientras que en el segundo se afirma que, sin posibilidades de demostración cierta, cualquier investigación sobre lo divino resulta inútil. Partiendo de aquí, el agnóstico que es consciente de serlo no admite que se le confunda con el ateo, porque la actitud atea supone un estado de *prevención* contra la existencia de Dios: ser ateo significa encararse a una proposición que *necesariamente* hay que refutar. Proclamar que Dios no existe es querer destruir la proposición contraria, cuya validez se reconoce en cuanto que proposición afirmativa. (Cf. Tierno Galván, E., “¿Qué es ser agnóstico?”, Tecnos, Madrid, 1982).

El agnosticismo, en cambio no es ninguna actitud de compromiso ni propuesta alguna a favor o en contra de nada. Al agnóstico no le preocupa ni el problema de Dios ni el de la trascendencia: acepta cómodamente la finitud como único destino a esperar. Por consiguiente, no le aquejan dudas ni temores escatológicos, ni deseos de convencer a los demás de la inexistencia de Dios. Porque si no cabe otra esperanza que la finitud, no solamente son inútiles los argumentos a favor la existencia de Dios, sino también los de su inexistencia. El agnosticismo, en fin, no sólo supone una superación de la fe en Dios sino también una superación del ateísmo.

Después de todo, tanto la fe como la incredulidad no plantean más que cuestiones opinables, ante las cuales el entendimiento sólo percibe razones de conveniencia o de inconveniencia. No hay evidencia absoluta de la existencia de Dios, pero es posible aducir motivos que lleven a creer que en la arquitectura del universo mundo, no sucede todo por mera casualidad. Muy lejos del alcance del telescopio, puede haber mundos infinitamente mejores que el nuestro,

pero todos los que existen tienen que tener un “autor” incognoscible. Tal es la razón de *conveniencia*, cuya aceptación o rechazo compete sólo a la voluntad. A ella pertenece la decisión de creer o no creer, pero con la añadidura de que la voluntad humana es siempre una voluntad inteligente, es decir, libre y con capacidad de discernir. La imposición de dogmas también proviene de una voluntad, que actúa con el fin de unificar voluntades, pero no coacciona ninguna; y si lo hiciera, prevaricaría.

Siendo así las cosas, los autobuses “ateos” suponen un esfuerzo económico bien inútil. Porque tan difícil es quitar la fe a quien la posee bien arraigada como infundírsela a quien no la tiene. Para ninguna de las dos partes valen argumentos. Tan falso es que la ciencia aparta de la fe como que nos acerca a ella. Quien tiene una fe consciente, no fruto de una tradición vacía o de una costumbre rutinaria, no está viviendo una creencia sino una convicción, una certeza, y no lo moverán de su postura cuantos clamores le vengan de afuera. Quien cree de esta manera, más que creer que hay un Dios, *sabe* que lo hay. El creyente tiene resueltas, mientras crea, las últimas preguntas; para el incrédulo, no hay últimas preguntas.

Con todo, los hábitos humanos no son incommovibles: no hay garantía de que el creyente algún día no apostate ni de que el ateo no se convierta. La evolución de la fe y la de la incredulidad son igualmente imprevisibles, pues siendo Dios incognoscible, la fe en él no puede ser obligante, ya que la voluntad sólo se obliga ante la evidencia. Por eso, tan misterioso es el porqué de la fe como el de la incredulidad.

Cuenta Cicerón que una vez el tirano Hierón llamó a Simónides para que le explicara *qué* es Dios *cómo* es. El sabio le pidió un día para pensarlo, después dos, luego cuatro. Preguntándole el tirano por qué cada vez le doblaba el plazo, respondió: “Porque cuanto más pienso en el tema, más oscuro me parece”.