

## RELIGION Y TEODICEA. DIOS Y EL FUTURO DEL HOMBRE SOBRE EL MUNDO

Dr. XABIER PIKAZA  
Universidad Pontificia  
Salamanca

### *Resumen*

Introducción. 1. Las tres grandes religiones: a) El Dios del cosmos. b) El Dios del estado (polis). c) El Dios de la poesía (los mitos). 2. Las tres grandes filosofías: a) El Dios del Logos. b) El Dios de la praxis. c) El Dios de la historia. 3. Los tres niveles de la crisis: a) Teodicea como juicio de la razón. b) Teodicea como juicio del poder. c) Teodicea como juicio de la historia.

### *Summary*

Introduction. 1. The three Great Religions: a) The God of the Cosmos. b) The God of the State ("Polis"). c) The God of Poetry (Myths). 2. The three Great Philosophies: a) The God of Logos. b) the God of Praxis. c) the God of History. 3. The three Levels of Crisis; a) Theodicy as Judgment of Reason. b) Theodicy as Judgment of Power. c) Theodicy as Judgment of History.

La cultura moderna de occidente puede interpretarse como inmenso *juicio sobre Dios*. Muchos piensan que los hombres se habían sentido dominados, oprimidos, por Dios durante siglos: como niños menores sometidos al dictado de señores mayores. Ahora, dueños de sí mismos y gestores de su propio destino, han abandonado a Dios: de esa forma se disponen a buscar y recorrer nuevos caminos <sup>1</sup> antes ignorados.

---

<sup>1</sup> Para una primera aproximación al tema siguen siendo fundamentales: H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual* (Madrid 1960) y H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo* (Madrid 1967). Cf. también J. Danielou, *Dios y nosotros* (Madrid 1961); G. D. Kaufman, *God the problem* (Harvard 1973); H. Küng, *¿Existe Dios?* (Madrid 1979); G. Ricciotti (ed.), *Con Dios y contra Dios* (Barcelona 1969).

Con cierta exageración pudiéramos decir que, al romperse el antiguo *cosmos ontológico* en que Dios era la clave de bóveda y sentido del sistema, los hombres se han quedado de repente solos sobre un mundo que unas veces aparece hermoso y otras amenaza con perderse en el vacío.

Ha caído eso que pudiéramos llamar el "dios antropológico", ligado al ideal de la existencia humana: el Dios *de la moral*, que da sentido a la conducta de los hombres dentro del conjunto de la sociedad (Kant); el Dios *del sentimiento*, que nos hace vivir bien arraigados sobre un todo que es divino (Schleiermacher); el Dios *de la razón*, que se presenta como clave del sistema conceptual en que consiste nuestra historia (Hegel).

Ha caído Dios y parece que los hombres se hallan solos, responsables de sí mismos sobre el mundo. Pero ellos han buscado nuevamente compañía: los dioses del saber que se convierten en absoluto y de esa forma garantizan vida y esperanza para el tiempo del futuro; los dioses de la propia justicia, de una sociedad que pretendemos ya reconciliar sobre la tierra; los dioses del poder y de la fuerza; los dioses del placer y del olvido, etc. Pero al final también éstos terminan pareciendo vacíos <sup>2</sup>.

Pues bien, sobre este mundo así cambiado, los hombres no se han limitado a superar a Dios, han querido y quieren juzgarle todavía. Por eso la historia moderna de occidente puede interpretarse como gran juicio de Dios. Elevándose sobre sí mismos, y queriendo comportarse como dueños de toda realidad, los hombres han montado un tribunal supremo. Esto es lo que suele llamarse "teodicea".

Estrictamente hablando, teodicea significa juicio de Dios o sobre Dios. Es juicio de Dios si es que tomamos a Dios como el agente: en ese caso toda nuestra historia (o de un modo más preciso, su final) puede mostrarse como juicio de Dios, que dicta su sentencia sobre aquello que ha sido la conducta de los hombres. Así entienden la palabra los autores de la tradición judeocristiana antigua <sup>3</sup>.

Pero la tradición filosófica moderna ha entendido esa palabra como juicio sobre Dios. En ese caso, el sujeto son los hombres; Dios es el objeto,

---

<sup>2</sup> Sobre el cambio de la visión de Dios en los últimos siglos de la historia de occidente, además de las obras de von Balthasar y de Lubac, citadas en nota anterior, cf. K. H. Wegwe, *La crítica religiosa en los tres últimos siglos* (Barcelona 1986); W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna* (México 1961).

<sup>3</sup> He presentado la teodicea como *juicio de Dios sobre los hombres*, en una perspectiva cristológica en *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños* (Mt 25,31-46). (Salamanca 1984). La misma verdad de Dios en Cristo se revela, de esta forma, en su más íntima esencia, como juicio y salvación para los hombres.

el acusado. Por causas diversas, que en parte iremos viendo, los hombres se han alzado contra Dios y han querido traerle al "tribunal" de sus propias razones. En esta perspectiva se interpreta especialmente esta palabra desde el siglo XVIII.

Parece que el primero en emplearla de forma técnica ha sido Leibniz, en un libro titulado *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710). Más que la existencia de Dios, algunos pensadores habían negado su bondad, su providencia (en relación, por ejemplo, al terremoto de Lisboa, sucedido en 1680). Pues bien, en contra de ellos, Leibniz quiere defender la "bondad de Dios", dentro de un mundo que, a su juicio, resulta originariamente positivo. En su visión, la teodicea está ligada al "optimismo cósmico y antropológico": Dios aparece como garantía y sentido del orden de la vida para el hombre.

A partir de Leibniz el intento de "justificar la acción y la existencia de Dios" ha sido un elemento fundamental del pensamiento de la Ilustración (y de la neoescolástica), que de alguna forma identifica *existencia* de Dios y *sentido* (verdad, bondad, belleza) de la vida para el hombre. Lógicamente, aquellos que no encuentran sentido a su existencia, tenderán a condenar a Dios, negando su existencia. Más tarde el problema se complica, de manera que han surgido diferentes soluciones o respuestas.

Algunos dicen que la vida del hombre sobre el mundo (y el mismo mundo en cuanto a tal) están cargados de sentido. Pues bien, partiendo de ese presupuesto, pueden darse o deducirse dos opciones diferentes. Unos, apoyados en el mismo sentido del mundo, deducen la existencia de Dios como fuente originaria de sentido o plenitud de aquello que encuentran sobre el mundo. En esta línea se mueven los argumentos clásicos de la existencia de Dios. Otros, en cambio, afirman que el mundo ya basta por sí mismo: el hombre está "instalado" en nivel de finitud; en ella encuentra su grandeza, su gozo y su misterio. No es preciso apelar a Dios alguno. Basta para el hombre aquello que le adviene o realiza sobre el mundo.

Otros dicen, en cambio, que la vida del hombre lo mismo que el mundo en el que vive carecen de sentido. Paradójicamente, también de aquí se pueden deducir dos consecuencias. Unos afirmarán que la misma negatividad (absurdo, angustia) de la vida del hombre sobre el mundo es prueba de que existe Dios: por eso apelan a un tipo de razón o de justicia superior que les permita comprender y soportar la sin-razón y falta de justicia de este mundo. Otros, en cambio, dirán que ese absurdo de este

mundo es prueba contra Dios: no puede haber razón alguna que avale o justifique, que sostenga o rectifique la locura de la vida; somos hijos del azar y la necesidad, y en medio de ese azar y necesidad debemos mantenernos<sup>4</sup>.

Como vemos, los argumentos se pueden invertir y retorcer según las circunstancias personales y los presupuestos de sus autores. Esto significa que el problema de la teodicea es más complejo de lo que pensó el racionalismo del siglo XVIII. El juicio sobre Dios no afecta sólo al pensamiento: afecta también al sentimiento, a la manera de enfocar la vida social, la economía, la familia, etc. Por eso, al definir a Dios, los hombres se están definiendo a sí mismos.

Desde ese fondo, podemos distinguir dos perspectivas que, de alguna forma, se cruzan y explicitan mutuamente. Podemos hablar de *teodicea*, definiéndola como justificación de Dios, en perspectiva positiva: es el intento de mostrar (demostrar) la racionalidad de lo divino en la existencia de los hombres. Pero también podemos hablar de una *teocrítica* (de *krinó*): es la actitud de aquellos que condenan a Dios desde los males de este mundo. En ambos casos, absuelvan a Dios o le condenen (le rechacen), los hombres interpretan su "razón" como una especie de tribunal desde el que pueden dictar sentencia sobre Dios.

Esto significa que Dios ya no aparece como un dato que se impone por sí mismo. No es una experiencia que nos sobreviene desde fuera, sin dejarnos ni un espacio para el pensamiento. Dios, si existe, es respetuoso con los hombres: les deja vivir de forma libre, no les ciega ni subyuga con su "evidencia suprahumana". Dios si existe, permite que los hombres le evalúen, discernan su valor y su existencia<sup>5</sup>.

A partir de aquí podemos plantear ya nuestro tema. Queremos fundar la teodicea en el camino y experiencia de las viejas religiones de los hombres, partiendo así del proceso intelectual que ha recorrido en este plano el occidente. Prescindimos por ahora de las grandes religiones

<sup>4</sup> La temática que estamos exponiendo ha sido presentada con erudición e inteligencia por C. Díaz, *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de Teodicea* (Madrid 1989). En una perspectiva más periodística, asumiendo y superando los presupuestos de E. Tierno Galván, ha presentado estos problemas, en clave de respuesta cristiana, F. Bao, *Diálogos en la otra orilla con el viejo profesor* (Barcelona 1988); sobre todo las páginas 107-170.

<sup>5</sup> El ateísmo se ha convertido de esa forma en un "fenómeno de masas", al menos en el sentido superficial de ese término. El tema ha sido estudiado con profundidad y detalle por numerosos autores. Además de las obras de von Balthasar y de Lubac, citadas en nota 1, cf. G. Giannini, *Ateísmo e filosofía* (Roma 1970); J. M. de Alejandro, *Humanismo ateo* (Madrid 1967); Varios, *El ateísmo contemporáneo* (Madrid 1971).

orientales (budismo e hinduismo) para concentrarnos mejor en la experiencia peculiar del cristianismo y de eso que pudiéramos llamar post-cristianismo<sup>6</sup>.

Nuestro trabajo se despliega en tres momentos. En primer lugar volvemos al nivel de las tres grandes religiones que san Agustín ha definido partiendo de la tradición grecorromana: una de tipo cósmico-filosófico, otra se sitúa en plano de política y la tercera se arraiga en los grandes mitos de la simbología poética de la antigüedad<sup>7</sup>.

Estas religiones antiguas han desembocado más tarde en *tres grandes filosofías*, que siguen teniendo de algún modo carácter religioso. Del Dios del mito hemos pasado al Dios de la razón. La visión religiosa del poder nos lleva al campo de la nueva praxis. Finalmente, el cosmos religioso viene a traducirse en una especie de absolutización de la historia.

En un tercer momento se acentúa el rasgo de la *crítica*: más allá de las religiones y las filosofías viene a presentarse, al fin, la problemática de la negatividad humana. Se trata de una negatividad que está hecha de iconoclastia (destrucción de las viejas religiones y las filosofías) y de búsqueda creadora.

## I. LAS TRES GRANDES RELIGIONES

El Concilio Vaticano II ha recordado que son muchas las formas de ateísmo. "Unos niegan a Dios expresamente. Otros afirman que nada puede decirse acerca de Dios... Hay quienes imaginan un Dios por ellos rechazado, que nada tiene que ver con el Dios del evangelio. Otros ni siquiera se plantean la cuestión de la existencia de Dios..." (*Gaudium et Spes* 19).

<sup>6</sup> El ateísmo ofrece sentidos distintos según fuere el trasfondo religioso en el que surge y se despliegue. Un caso especial en este campo lo ofrece lo que a veces se ha llamado "ateísmo budista", como muestran, en versiones muy distintas R. Panikkar, *El silencio de Dios* (Madrid 1970); H. von Glasenapp, *Budismo, una religión sin Dios* (Barcelona 1974). Sobre la dificultad de universalizar sin más el concepto de religión, aplicándolo a los diversos "campos religiosos", cf. A. Fierro, *Sobre la religión* (1979). En perspectiva distinta siguen siendo clásicos los trabajos de J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 1978); A. Vergote, *Psicología religiosa* (Madrid 1973).

<sup>7</sup> Asumo y desarrollo los supuestos de un trabajo previo titulado *Experiencia religiosa y cristiandad* (Salamanca 1981). En otra perspectiva, complementaria a la mía, se sitúa la investigación de X. Zubiri, *El hombre y Dios* (Madrid 1984) que abre la "experiencia fundante de Dios" al ámbito de la diversas religiones históricas.

Muchos son, por lo tanto, los rostros de Dios; muchas las formas de posible teodicea y ateísmo. Nosotros, de un modo inicial y esquemático, partiremos de los tres "dioses" (religiones o teologías) que san Agustín ha desarrollado partiendo de una división que toma de Terencio Varrón:

Según San Agustín, distinguía Varrón tres géneros de teología (*genera theologiae*): la *mítica*, la *política* y la *natural*. La teología mítica tenía por dominio el mundo de los dioses, tal como se encuentra descrito por los *poetas*; la teología política abarcaba la religión oficial del *estado* y sus instituciones y culto; la teología natural era el campo de los filósofos, era la teoría de la naturaleza de la realidad. Sólo la teología natural podía llamarse religión en su verdadero sentido, dado que una verdadera religión quería decir para san Agustín una religión verdadera; la teología mítica de los *poetas* representa simplemente en mundo de bellas seudocreencias... San Agustín no ve en los dioses del estado —de Varrón— nada mejor ni más verdadero que en los mitos infames de los *poetas* <sup>8</sup>.

Como buen romano, T. Varrón quería potenciar la *religión política*, interpretada como un culto al estado. A su juicio, Dios se muestra en primer lugar en la estabilidad social del imperio. Por su parte, San Agustín intentaba superar la religión poética (mitos del paganismo) y la religión política (sacralización del estado), para fundarse sólo en la *religión filosófica* o de la naturaleza, que habían desarrollado los antiguos griegos (especialmente Platón). De esa forma ha potenciado aquella fuerte simbiosis de filosofía y cristianismo (iniciada ya en Justino, Clemente y Orígenes) que definirá por siglos el sentido y los quehaceres de la teología cristiana <sup>9</sup>.

Nosotros plantearemos el tema de manera más amplia. Por un lado aceptamos, en principio, como válidos los tres modelos de visión de Dios: en la naturaleza, el poder (o sociedad) y en los símbolos poéticos (mitos). Pero, al mismo tiempo, pensamos que es preciso actualizarlos, a partir del pensamiento posterior y de la misma situación actual del hombre.

<sup>8</sup> W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México 1952) 8-9. San Agustín asume y desarrolla el tema en *De Civitate Dei* VI.

<sup>9</sup> Desde un punto de vista filosófico son importantes en esta línea los análisis que ofrece S. Alvarez Turienzo, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín* (Salamanca 1988) 105-174.

### 1. *El Dios del cosmos*

Hablando de manera extensa, responde a lo que San Agustín llamaba "religión natural": conforme a los principios de este mundo, Dios se desvela a través de la naturaleza. Por eso, aquellos que quieren fundar y defender a Dios en esta perspectiva, tienden a defender la sacralidad cósmica o, quizá mejor, la visión religiosa o filosófica de un mundo interpretado como totalidad del ser, o realidad fundante en la que todos estamos apoyados. Dios se identifica en el fondo con el orden y el sentido de la *physis*: es *arkhe* de la que todo brota; es la unidad fundante en la que todo se arraiga y adquiere su sentido. En esta perspectiva, la teodicea aparece como defensa de la racionalidad y del origen sagrado del cosmos. En realidad, ella es una cosmodicea.

Pero una vez que hemos llegado aquí, debemos precisar mejor el tema, distinguiendo sus diversas perspectivas. Normalmente, nosotros ya no defendemos el carácter sagrado del cosmos que entendemos más bien a modo de "espacio" exterior donde moramos o, mejor, como realidad que nosotros mismos modelamos a través del pensamiento y de la técnica. El mundo que nosotros actualmente conocemos, "no es divino" sino humano, como nos indica la crítica kantiana.

Pues bien, debemos recordar que han sido muchos los que han visto el mundo como "lugar de manifestación de Dios": como creación de Dios lo interpretaron los hebreos, como expansión de Dios los griegos; como un atributo de Dios muchos modernos, entre ellos Espinoza que ha acuñado la sentencia tan famosa: "Deus sive natura" (Dios, es decir, la naturaleza). Quizá deba llegar de nuevo un tiempo en que también nosotros volvamos a descubrir el rostro de Dios y de su fuerza a través de la naturaleza. Pero ahora nos resulta muy difícil <sup>10</sup>.

### 2. *El Dios de la polis (estado)*

La religión política se hallaba en el centro de la piedad romana: Dios garantizaba el orden imperial, era expresión de aquello que pudiéramos llamar "razón de estado". Pues bien, en esta misma línea se había edificado desde antiguo la piedad y religión de Egipto, reflejada en la función

<sup>10</sup> Para el tema bíblico, cf. A. M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture* (Paris 1976). Para el estudio del tema en la patristica cristiana, cf. J. Pépin, *Théologie cosmique et Théologie chrétienne* (Paris 1964).

sacral del faraón. De una u otra forma, todas las antiguas religiones del oriente habían entendido al poder como divino. Aplicando las palabras de Espinoza, pudiera decirse: "Deus sive potestas" (Dios, es decir, la potestad del rey o de la *polis*).

En esta perspectiva, la teodicea se convierte en *kratodicea*: Dios es el defensor del poder establecido, es garante de la estabilidad y sentido del orden social, tal como se refleja en las instituciones políticas, sociales y económicas de un determinado momento de la historia. Así dice la Sabiduría de Dios en un texto que la tradición posterior ha utilizado con frecuencia: "per me reges regnant" (Prov 8, 15): Dios es quien sostiene y avala el poder de los reyes.

En esta línea la "teodicea" puede llegar a interpretarse como simple ideología del orden establecido. Así se manifiesta, por ejemplo, en la teología política de los reinos helenistas y en la visión sacral del imperio romano, lo mismo que en algunas monarquías o estados absolutos de la modernidad. Esta es, en sentido originario, la visión que Marx ha combatido, elaborando una fuerte crítica de Dios cuyos principios siguen influyendo poderosamente en nuestro mundo; más que la teodicea en general, ha combatido aquella *kratodicea* que era una justificación sacral de la *polis*.

Pero, al plantear así las relaciones entre Dios y el poder, debemos analizar con más cuidado el sentido que el poder ha recibido en cada caso. De esta forma desbordamos el nivel de la razón pura (teórica). Este es un problema de razón práctica, y sólo en perspectiva de praxis puede plantearse y resolverse rectamente. Volvamos al ejemplo ya citado: no basta con decir que Marx ha criticado una visión del poder que está ligada al Dios tradicional de occidente; hay que seguir investigando, y ver la forma en que el marxismo ha influido en la visión y desarrollo ulteriores del poder en los estados donde ha venido a convertirse en principio de interpretación histórica. De esta forma, el tema de la teodicea se convierte en asunto de política, abierto a la acción y camino concreto de los hombres<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Una buena introducción al tema de las relaciones entre Dios y la política en el antiguo oriente, en H. Frankfort, *La Royauté et les Dieux* (París 1951). Visión general del tema en relación con el primitivo cristianismo, en H. Köster, *Introducción al NT* (Salamanca 1988) 263-490. Ha estudiado el tema en relación con el imperio romano, J. Guillén, *Urbs Roma I-III* (Salamanca 1980). La relación entre estructura social y experiencia religiosa ha sido destacada especialmente por autores como K. Marx, M. Weber, E. Durkheim etc, en términos que aquí no podemos precisar con más detalle.



### 3. *El Dios de la poesía (los mitos)*

Según la división de S. Agustín y T. Varrón, había una religión "poética", en la que Dios viene ligado a los mitos y los signos sacrales de los pueblos. Lo divino se ha expresado en forma de "estructura simbolizante" que explicita el orden y sentido, la vida y movimiento del conjunto de la realidad. Por eso se desvela y oculta, se concentra y multiplica en múltiples figuras que explicitan eso que pudiéramos llamar la "racionalidad simbólica fundante" de la realidad.

Como hemos indicado, San Agustín y gran parte de los "racionalistas" griegos y latinos han menospreciado esta "teología mítica", ligada de manera muy intensa al paganismo. Significativamente, los cristianos antiguos aceptaron como base de su propio pensamiento la religión "natural" (filosófica) de Grecia, y reasumieron la política sacral de Roma, pero han rechazado —al menos de manera externa— el mundo de los mitos religiosos del paganismo. De esta forma han seguido un camino que parece normal: cuando avanza el proceso racional de los pueblos, y el hombre tiende a situarse en un nivel de "logos" (en Grecia y después en la Europa ilustrada), el viejo plano mítico tiende a desaparecer o se convierte en puro signo externo de una racionalidad que se dice superior (al menos en sentido aparente). Esto significa que la teodicea no ha querido presentarse como una *mitodicea*.

Pero una vez que hemos dicho eso, debemos añadir que la dimensión mítica de la realidad no puede separarse fácilmente de la religión y de la misma filosofía, como sabía Platón y como han visto casi todos los grandes creadores religiosos de la historia (hasta los mismos gnósticos). Pienso que la visión religiosa de la realidad ha de apoyarse siempre en una base de poesía, de construcción o descubrimiento simbólico de la existencia. Hombre religioso, defensor de Dios, es el que sabe volver a ese nivel de "construcción simbólica", recreando la hondura divina de la realidad. Pero con esto planteamos un tema que debe desarrollarse con mucho más cuidado <sup>12</sup>.

Y de esta forma completamos la presentación de los antiguos esquemas sacrales de los hombres. La religión es, por un lado, experiencia y comprensión de la realidad del cosmos conforme a la visión de los gran-

---

<sup>12</sup> En esta línea sigue siendo importante el libro de L. Cencillo, *Mito. Semántica y realidad* (Madrid 1970). También es significativa, por la amplitud de perspectivas que ofrece, la obra colectiva de E. Castelli (ed.), *L'analyse du Langage Théologique. Le nom de Dieu* (Paris 1969).

des filósofos de Grecia. Pero, al mismo tiempo, ella refleja una visión y experiencia política: es una forma de integración social en el sentido originario del término. Religión es finalmente la simbología fundacional de toda comprensión humana (conocimiento mítico o simbólico).

## II. LAS TRES GRANDES FILOSOFÍAS

Conforme a un lenguaje tradicional, que san Justino emplea en ámbito cristiano, religión y filosofía se vinculan estrechamente: así aparecen como formas de comprensión global de la realidad. Ahora empleamos la palabra filosofía en un sentido un poco más preciso: partiendo de las tres "religiones" señaladas, la historia cultural de occidente ha desplegado tres filosofías o visones generales de la realidad. También ellas plantean de forma fuerte el sentido y valor de lo divino.

A partir de la experiencia del mito (de los viejos relatos religiosos de los pueblos) se ha expresado y desplegado el sentido de la racionalidad como expresión de la potencia creadora y de la autonomía intelectual del hombre. En esta perspectiva nos sitúa el racionalismo de occidente, tal como aparece formulado y desplegado partiendo de Descartes. Donde estaban los viejos mitos, viene a situarse el pensamiento: el hombre se despliega como humano (existe en realidad como sujeto y responsable de sí mismo) porque piensa. Ya no es el mito el que "me piensa"; soy yo quien lo pienso, lo hago y lo deshago en un proceso intelectual en que defino mi valor y mi existencia. Si Dios existe, ha de mostrarse al interior (como fondo o garantía) de mi propio pensamiento.

En el lugar de la *polis* donde todo aparecía decidido de antemano, ocupando así un lugar que era sagrado, aparece ahora la praxis creadora de los hombres. Son ellos los que vienen a mostrarse como creadores, dueños de sí mismos, en un proceso "racional" que está fundado en el poder de la voluntad autocreadora. Si Dios existe, debe presentarse como garante de la acción conformadora de los hombres, tal como ha mostrado Kant en la *Crítica de la razón práctica*. Desde esa misma acción, concebida ya de forma totalmente autónoma, Marx ha negado la existencia de Dios concibiendo al hombre como fundamento y sentido de sí mismo.

Finalmente, en el lugar donde se hallaba —en el esquema anterior— el Dios del cosmos (religión filosófica, de la naturaleza), viene a presentarse en la modernidad el camino de la historia, como ámbito de realización para los hombres. Historia no es aquello que ya existe, conformando desde fuera o desde arriba lo que somos. Historia es ahora aquello que nosotros mismos somos al hacernos, en proceso racional de creatividad

antropológica. En esta línea ha situado el tema de Dios el pensamiento hegeliano: la misma historia viene a concebirse ya como "teodicea", es decir, como justificación o crisis de la realidad de lo divino<sup>13</sup>.

En un primer aspecto, nuestro esquema puede parecer nos sustenta en la famosa ley de los tres estadios sucesivos de la realidad (A. Comte). Sin embargo, la misma exposición irá mostrando que rompemos el proceso diacrónico ascendente para mostrar cómo se implican y penetran los momentos del esquema. Pero con esto pasamos ya a la exposición de los modelos.

### 1. *El Dios del logos*

Cuando San Agustín habla de "religión natural" nos introduce ya en eso que pudiéramos llamar la religión del *logos*: en un momento determinado, los grandes pensadores helenistas y luego los ilustrados europeos de los siglos XVIII y XIX, han divinizado su *logos*, su propio pensamiento (su visión de la realidad). Dios se encuentra vinculado para ellos al orden y estructura de su razón. Por eso, justificar a Dios implica "justificar el propio pensamiento", aquel camino por el cual los hombres se conocen y conocen igualmente el resto de las cosas.

Del mito, pensamiento simbólico que nos trasciende, hemos pasado de esa forma al *logos*: la razón unitaria de la realidad, la hondura del propio pensamiento, la palabra que sustenta y crea la unidad del cosmos. Dios se encuentra allí donde se dice una verdad fundante, allí donde se despliegan y expresan las leyes o principios que regulan la existencia del conjunto de la realidad. De esta forma, al interpretar a Dios a partir de la razón, la teodicea se convierte en *logodicea* o, quizá mejor, *radiodicea*, con lo que eso implica de creatividad y autojustificación del hombre.

En esta perspectiva, el hombre que justifica (diviniza) su propia razón racionalista) tiende a convertirse en juez de los demás y juez de todo el mundo: aparece como dueño de la razón, de tal manera que en ella descubre (dictamina) el valor y sentido de la realidad. Esto puede conducir a un "imperialismo de la razón", interpretado como "imperialismo de Dios": al concentrar en él nuestra razón, podemos convertirle en proyección de nuestros propios pensamientos, que después (al mismo tiempo) venimos a imponer sobre el conjunto de los hombres, en clave de imposición racionalista. De todas formas, el tema resulta más complejo y debería precisarse con más profundidad, pues son muy diferentes las formas de entender la razón y de aplicarla a lo divino.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Cf. W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna* (México 1961) 87-110.

<sup>14</sup> Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?* (Madrid 1979) 25-74; W. Schulz, *O. c.*, 32-86.

## 2. *El Dios de la praxis*

Avanzando en la línea anterior, la teodicea se ha convertido para gran parte de la cultura occidental moderna en una *praxiodicea*: interpretamos a Dios como un "agente", un "demiurgo" que construye y edifica el orden de las cosas. Los modernos (que se entienden a sí mismos a través de lo que hacen) proyectan su praxis sobre Dios y le interpretan como "el gran obrero" (el arquitecto y demiurgo de la realidad). Dios es ante todo el poder originario, aquél que capacita al hombre para organizar su mundo y "realizarse" a sí mismo, en el proceso o camino de su vida.

Dios es, por lo tanto, un principio de actuación para los hombres. Por eso les ofrece "poder" para adueñarse del mundo y realizarse a sí mismos, en un camino que se encuentra abierto hacia un futuro indefinido (casi infinito) de progreso y creatividad técnica. En este sentido se pudiera decir: "Deus sive potentia creatrix". Dios es la potencia creadora que se expresa allí donde los hombres son capaces de crear y crearse, volviéndose así dueños de todo lo que hacen. Por eso, justificar a Dios significa "justificar" como divino nuestro propio mundo (este mundo de cultura y técnica) que estamos construyendo.

Normalmente, llegando hasta el final de esta perspectiva, que pudiera llamarse "prometeica" (el hombre logra hacerse con el fuego de los dioses), ya no suele hablarse de Dios. Se tiene la impresión de que el tiempo de Dios, como ser trascendente, ha terminado y sólo queda la tarea de los hombres, en una línea en la que pueden citarse como significativos los nombres filosóficos de Feuerbach y Marx: desaparece el símbolo de Dios; emerge ahora el valor "divino" (supremo) de lo humano. Por eso, la teodicea se ha transformado en *antropodicea*.

De todas formas, al ocuparnos de este tema, debemos recordar que el cambio de nombre no resulta suficiente. No basta con decir que se abandona a Dios para centrarse en la grandeza de los hombres. Lo que importa no es decir o silenciar el nombre de Dios, sino saber lo que supone ya para nosotros: ¿qué tipo de hombre brota de esta presencia o ausencia de Dios? ¿cuál es el sentido personal del ser humano? Dejamos las preguntas abiertas, y con ellas vemos de nuevo que el juicio sobre Dios se nos ha convertido en interrogante sobre el hombre <sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> En la línea de la praxis se sitúa la teodicea kantiana, que ha sido estudiada de nuevo entre nosotros, con toda precisión por autores como J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant* (Madrid 1983), A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*

### 3. *El Dios de la historia*

En la línea de la revelación judeocristiana, resumida por autores como Hegel, la justificación de Dios viene ligada al sentido y meta de la historia. La teodicea se convierte de ese modo en *historiodicea*: en medio del conflicto actual de la humanidad, interpretada como lucha de opuestos, Dios viene a mostrarse como garantía de reconciliación final.

Por eso, los que sitúan a Dios en esta línea, ya no quieren justificar su existencia partiendo de los datos actuales de un mundo que se encuentra enfrentado, dolorido, dividido. Dios no es garantía de valor de aquello que ahora existe, sino urgencia de superación, fuerza de esperanza que dirige a los hombres hacia el plano de su reconciliación definitiva. Dios es principio, sentido y meta de una historia concebida como lugar de realización y plenitud para los hombres.

De esta forma hemos centrado nuevamente el tema del sentido y la presencia de Dios en nuestro mundo. Por un lado hemos pasado *desde el mito al logos*: de la simbología creadora al orden de la propia razón objetivada en esquemas conceptuales. También hemos pasado *de la polis a la praxis*, del orden social ya establecido en lo divino a la misma acción cambiante de los hombres que modelan la estructura y formas de existencia sobre el mundo. Lógicamente hemos venido *del cosmos a la historia*.

Antiguamente era sagrado el cosmos, como epifanía permanente de lo eterno: revelación o presencia sacral para los hombres. De manera normal y casi necesaria lo divino se expresaba en los signos de la naturaleza: los dioses del cielo o de la tierra, del mar o de los aires. Ahora, después que el racionalismo ha vaciado al mundo de los dioses, y después que los hombres parecen haberse convertido en dueños de su praxis, ha llegado eso que podemos llamar *la era de la historia*.

Antes la historia era relato de lo sucedido. Ahora es proyecto y prognosis de futuro. Nos hemos hecho historia en la medida en que buscamos la verdad y realidad de nuestra vida en el futuro. Ya no concebimos el mundo como un "cosmos", realidad estructurada y bella en la que todo se mantiene y permanece para siempre. Nuestra patria es el proceso de lo

---

(Salamanca 1981); R. Rovira, *Teología ética* (Madrid 1986). Esta línea ha desembocado en la perspectiva de Feuerbach que, a través de Kant, ha influido en toda la crítica religiosa de la modernidad. Sobre esta nueva visión de Dios como proyección de una necesidad individual (y social) del hombre, cf. M. Cabada, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach* (Barcelona 1980); J. Delesalle y T. Van Toàn, *Quand l'amour éclipse Dieu* (París 1984).

humano: habitamos en el centro de un camino que nosotros mismos somos, un camino que se hace en la medida en que nosotros lo buscamos y trazamos.

En esta perspectiva se comprende la visión de Hegel cuando identifica al ser divino con la historia, es decir, con el proceso mismo de la racionalidad y de la praxis de los hombres. "Deus sive historia", se podría decir, imitando la frase de Espinosa. De una forma menos complicada asumen esta misma visión todos aquellos que conciben a Dios como presencia o garantía de futuro: divino es el progreso, es la certeza de una vida positiva, abierta hacia el "novum" de la creatividad y plenitud humana<sup>16</sup>.

### III. LOS TRES NIVELES DE LA CRISIS

Hemos situado lo divino en los niveles ya indicados de la razón, la praxis y la historia. De una forma normal, quizá inconsciente, los hombres de la modernidad han interpretado a Dios como sentido y garantía de su propia realidad (su pensamiento, acción, historia). Por eso, como cabía suponer, la crisis de la modernidad viene a entenderse como crisis sobre Dios en los tres niveles ya indicados.

En ese aspecto, nuestro tiempo puede interpretarse como un verdadero *proceso teológico*. Quizá en ningún otro lugar aparezca más patente la grandeza y el riesgo, la osadía y la radicalidad del ser humano: aquel hombre que Lucrecio llamaba *inventor deorum* (creador de dioses) viene a presentarse ahora como *iudex*, juez o destructor de dioses.

<sup>16</sup> El descubrimiento y análisis de la *historia como novedad* humana frente al despliegue cósmico constituye un elemento clave de la visión humana de la modernidad, como han destacado desde perspectivas teóricas muy diversas, autores tan importantes como X. Zubiri, L. Althusser y H. G. Gadamer. Esta novedad histórica de la visión del hombre es una aportación peculiar del judeocristianismo, como ha señalado certeramente K. Löwith, *El sentido de la historia* (Madrid 1956). El riesgo de disolución moderna de la historia, en plano intelectual, proviene de los autores que propugnan una vuelta al paganismo, saltando más allá de lo cristiano, en la línea de Nietzsche. He categorizado el tema, en clave religiosa, en *Experiencia religiosa y cristianismo* (Salamanca 1981). De todas formas, dentro de la línea de un optimismo idealista, muchas veces anticristiano, también se ha podido divinizar la historia en clave immanente. En contra de esa divinización, que puede conducir a los excesos totalitarios del marxismo y fascismo, ha escrito con toda razón K. Popper, *La miseria del historicismo* (Madrid 1984); *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona 1981).

Ciertamente, existe un tipo de hombre religioso que renuncia a someter a Dios a juicio, siguiendo la palabra de Rom 9,20-21: "¿Quién eres tú para juzgar a Dios? ¿Acaso puede el barro decir al alfarero: por qué me has modelado de esta forma?". Queremos recordar que esta postura no nace de actitud de cobardía. No es sometimiento servil de quién prefiere inclinarse ante el Señor sin preguntarle las razones de su vida y de su obra. Esta postura está fundada en la experiencia de la gracia creadora de Dios, que se revela y justifica enriqueciendo la existencia de los hombres<sup>17</sup>.

Pero, al lado de esa renuncia, hallamos dentro de la misma Biblia una actitud de juicio y de pregunta que se encuentra reflejada de manera ejemplar en los diálogos de Job. Job es un hombre "religioso" en el más hondo sentido de ese término: un hombre que ha descubierto el poder y la presencia de Dios en el conjunto de la creación. Pues bien, sumido en el dolor de su propia enfermedad y de su vida derrumbada, Job pregunta: pide que Dios mismo venga y le responda en juicio, de manera solemne, ante testigos. Ciertamente, conforme a la lógica del poema, el Dios bíblico no logra responder racionalmente a Job, aclarando humanamente sus problemas. Pero lo que importa es saber que le ha atendido, ha recibido su pregunta, para situarla en plano de misterio (Job 38-41)<sup>18</sup>.

Esto significa que el mismo Dios trascendente asume como buenas las preguntas de los hombres. Por eso, frente al respeto falso de los amigos que no quieren pedir cuentas a Dios, está la pregunta respetuosa de Job, el hombre, que razona y busca a partir de su propio sufrimiento. La cuestión de la teodicea no es, por tanto, un tema de teoría. Es la pregunta de la vida, la interrogación del mismo sufrimiento, que se eleva desde el estercolero de la historia, allí donde mueren los expulsados del mundo, los desterrados del sistema.

Esto significa que los lemas de la teodicea están llenos de sentido para la misma Biblia. Un pietismo (o falso racionalismo) religioso, que condena a Job por las cuestiones que ha elevado frente a Dios, va en contra del mismo ser de Dios, tal como ha venido a revelarse plenamente en Jesucristo.

---

<sup>17</sup> Pienso que en esta línea se puede interpretar el argumento ontológico de san Anselmo: el hombre se encuentra recreado, refundado, desde la "idea" de Dios. No es el hombre el que "posee" la idea de Dios; es la idea de Dios la que "funda" y enriquece, recrea y establece al hombre en su auténtica humanidad, como han mostrado desde perspectivas distintas: C. Díaz, *Preguntarse por Dios es razonable* (Madrid 1989) 308-346; K. Barth, *Fides quaerens intellectum. La preuve de l'existence de Dieu d'après Anselme de C.* (Neuchâtel 1958).

<sup>18</sup> Sobre el sentido de la prueba de Dios en Job son luminosas las nuevas consideraciones de G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être* (Paris 1986) 183-226.

### 1. *Teodicea como juicio de la razón*

En el caso de Job, el que juzgaba era el hombre religioso que busca desde el interior de la propia fe el sentido de su Dios. Pero ahora, a partir de la Ilustración europea del siglo XVIII, empieza a juzgar la misma razón del hombre, convertida en tribunal ante el que deben responder todas las realidades del cielo y de la tierra. Este es uno de los rasgos característicos de eso que, a partir de Kant, se ha llamado la mayoría de edad de la razón.

El hombre, que hasta ahora aparecía como un "niño" que ignoraba y no podía preguntarse sobre los principios de las cosas, se pregunta ahora sobre todo. Ciertamente, ya los anteriores preguntaban y juzgaban, como hemos visto en Job y como muestra de manera bien clara el helenismo. Pero ahora ha surgido un tipo nuevo de "ilustrados" que se creen portadores y depositarios de la razón universal. Así vienen a portarse como representantes de lo humano: colocan en el centro del mundo su propio tribunal (el tribunal de la razón) y se disponen a juzgar todas las cosas.

De esta forma "piden cuentas" a Dios (al Dios de las antiguas religiones). Poniendo a su (la) "razón" como juez universal, ellos la "divinizan", o quizá mejor, se divinizan a sí mismos. El problema está en que, al comportarse de esa forma, ellos tienden a divinizar una determinada concepción de la razón que es propia de los ilustrados europeos (occidentales) de los siglos XVIII y XIX. Se piensan representantes de la humanidad entera, y en el lugar en que antes habían colocado a Dios ellos ensalzan y entronizan a su Diosa Razón (colocada en el altar de *Nôtre Dame* de Paris en cierto momento de la Revolución Francesa). Al juzgar a Dios se endiosan a sí mismos<sup>19</sup>.

Lógicamente, esa razón entronizada se convierte pronto en razón destronada, en un proceso de iconoclastia que se acelera a sí mismo. Sobre el altar de la divinización humana, se van sucediendo modelos de razón que se combaten y se expulsan los unos a los otros, en batalla que nunca se termina. Actualmente parece que el altar está vacío: nadie se atreve a elevar sobre el trono del Dios ausente un modelo de razón, de pensamiento, de visión del mundo. A la caída de Dios ha sucedido una "caída de los dioses racionales", una destrucción de los proyectos o visiones englobantes que ofrecían un tipo de visión o comprensión total para los hombres.

<sup>19</sup> Cf. H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo* (Madrid 1967) 157-206.



Después de roto Dios, se ha roto el espejo racional donde la imagen de ese Dios venía de algún modo a revelarse. Por eso muchos hombres, herederos de la gran aventura del racionalismo de occidente, tienen la impresión de que no existe ya pregunta racional sobre la tierra. Sólo existen pequeñas cuestiones inmediatas acerca del sentido más externo de la vida o de las cosas. Se ha quebrado el espejo de la gran verdad. Sólo tenemos espejitos rotos que van dejando figuras inconexas, partidas, divididas, de las cosas. Carece de sentido buscar la conexión de esas figuras, ordenar en unidad ese gran rompecabezas, pues no existe idea alguna unitaria o coherente en el fondo de ese "puzzle" de impresiones rotas.

De la razón que juzgaba a Dios, hemos pasado a la razón que se juzga a sí misma, para disolverse o deshacerse en el final del juicio. Al llegar a ese final no existe ya razón; no hay juicio ni sentencia, pues no existe juez autorizado (no hay razón capaz de elevarse sobre los fragmentos de las cosas) ni tampoco tenemos garantías de que exista el encausado (Dios, la razón teológica). No existe ya ni razón que se juzgue a sí misma. Hay solamente pequeñas razones, fragmentitos de realidad rota y dispersa que nosotros mismos somos, que nosotros encontramos a lo largo de un camino que termina siendo un "no camino" (cómo los *Holzwege* de Heidegger que no conducen ya a ninguna parte).

La razón antigua era camino, pues tenía un orden: principios, despliegue y conclusiones (una meta). Ahora no pueden distinguirse ya principios ni tampoco conclusiones. Nos hemos situado en una especie de "vagar" indefinido (originario y concluyente). Del vagar hemos nacido, en el vagar morimos. Disfrutemos mientras tanto lo posible de los pocos gozos que encontramos <sup>20</sup>.

En el hueco de la razón ausente viene a situarse muchas veces eso que pudiéramos llamar el juicio del discurso científico. La ciencia no intenta conocer. Ella se viene a presentar como potencia, forma de dominio sobre el mundo. Precisamente allí donde los hombres renuncian al saber en cuanto tal, despliegan eso que llamamos juicio de la ciencia.

Por encima de todos los poderes anteriores, ligados a la fuerza bruta, viene a desvelarse el poder más alto de la ciencia, interpretada como criterio universal de verdad. Frente al "mito" de los poetas antiguos, sobre

---

<sup>20</sup> En esta línea se mueven los trabajos de F. J. Lyotard, G. Vattimo y de los restantes defensores de eso que suele llamarse la "filosofía de la postmodernidad". Estudio complejo del movimiento en: J. M. Mardones, *El desafío de la postmodernidad al cristianismo* (Madrid 1988); *Postmodernidad y cristianismo* (Santander 1988). He estudiado el tema en "Vida religiosa y nueva cultura" en: *Tratado de vida religiosa* (Madrid 1990) 451-480.

el "logos" de los filósofos que han querido pensar en clave de totalidades, viene a desvelarse ahora el "conocimiento técnico" de la ciencia, interpretada como tribunal donde tienen que medirse todas las restantes visiones y posturas de los hombres.

Ante el señor supremo que es ahora el *dios de la ciencia*, deben comparecer todos los restantes "dioses", las formas anteriores de conocimiento de la realidad. De esa forma, la misma ciencia que al principio aparecía como creación provisional viene a presentarse al fin como dueña y señora del sentido de esos hombres. Vale aquello que está en línea de ciencia. Carece de valor lo que se opone a sus principios.

Sobre un mundo en que no existe ya razón (sentido de globalidad), vienen a elevarse los pequeños sentidos, es decir, los logros de la ciencia, interpretada ya como principio de poder sobre (o para) los hombres. Y con esto pasamos al siguiente apartado: al juicio de Dios como principio de poder para los hombres<sup>21</sup>.

## 2. *Teodicea como juicio de poder*

Significativamente el heredero de la *Diosa razón* de la Revolución Francesa ha sido el *Dios imperial* de Napoleón que, en el fondo, se identifica con el propio poder. Lógicamente, el "avance del imperio" puede interpretarse y se interpreta como "juicio de Dios sobre la historia". Desde el tribunal de su "poder", como dueños de la realidad y de la historia, muchos pueblos (estados) europeos y mundiales de los siglos XIX y XX han querido juzgar sobre la existencia y el sentido de Dios.

En esta perspectiva, el documento más significativo de la teodicea moderna puede ser el *Leviatán* de Hobbes cuando identifica a Dios con la razón de estado, el orden que ese estado impone sobre unos individuos que, de otra menra, se hallarían en constante lucha mútua. Esto significa que el juicio de Dios se identifica con una determinada visión de la política que puede precisarse de formas diferentes.

<sup>21</sup> La postmodernidad puede significar y significa una especie de "enfriamiento ético". Estamos en un momento en que se quiebran los ideales de la justicia que defendía el marxismo clásico. También parecen angostarse en puro materialismo los planteamientos de las viejas democracias capitalistas. Tenemos la impresión de que la razón ha cumplido su función y ya no existen más razones que la fuerza de los triunfadores o la técnica de los científicos, normalmente vinculadas. En contra de esa perspectiva ha escrito un libro muy significativo J. P. Miranda, *Apelo a la razón* (Salamanca 1987). De esta forma se sitúa en la línea de su obra anterior, sobre la justicia bíblica: *Marx y la Biblia* (Salamanca 1972). Lo que en otro tiempo parecía riesgo de marxismo (la obra primera de Miranda fué censurada por diversas instancias religiosas y sociales) viene a presentarse ahora como fuerte defensa del hombre, en un mundo donde parece que la misma palabra de justicia, en su valor más hondo, ha sido condenada al silencio y desprestigio más profundo.

Por un lado están aquellos que sitúan a *Dios* en la línea del *triunfo nacional*: le identifican con el "orden" de un determinado pueblo, que viene a presentarse como portador de la verdad de Dios sobre la tierra (así parecen pensar los fascismos, que pueden entenderse como una especie de repaganización nacional de lo divino).

Otros destacan *el triunfo de una clase social*. De esta forma tienden a identificar la "razón de lo divino" con el despliegue y triunfo de una determinada concepción de la historia, ordinariamente ligada al cambio de las estructuras sociales (revolución comunista).

Otros parece que buscan solamente *el triunfo del poder en cuanto tal*. De esa forma identifican razón de Dios y fuerza, lo divino con el propio triunfo sobre el mundo, en la línea de los "impíos" de Sab 2,11: "que sea nuestra fuerza la norma del derecho; pues lo débil, es claro, no sirve para nada". También en este caso la fuerza de este mundo se interpreta como tribunal para Dios sobre la historia.

Este parece ser el resultado de eso que llamábamos el *juicio de la praxis*, que está representado sobre todo en las visiones del marxismo clásico. La praxis humana aparecía allí como dadora de sentido, como liberadora en el aspecto más profundo de este término: los hombres, condenados hasta ahora a la opresión de la materia y la lucha mútua, vendrían a librarse al fin de esa opresión, para realizarse como humanos en productividad gratificante, en comunión de libertad y transparencia<sup>22</sup>.

Pero al fin ese mismo camino de la praxis se ha venido a mostrar como espejismo: han fracasado las revoluciones marxistas convertidas en una especie de fábrica de poder. Ha fracasado su ideal liberador, y queda solamente el hueco de su viejo lugar sobre la tierra. Por eso, la vida de los hombres sobre el mundo parece condenada a ser como una lucha de poderes.

Parece que no existe más verdad que la norma del poder: el derecho es la victoria del más fuerte en el plano de la información (técnica, ciencia), en el plano de la economía, la política y la misma ideología. En esta perspectiva, muchos tienen la impresión de que el poder absolutizado puede terminar destruyéndose a sí mismo. Como hemos dicho ya, desaparece el "logos" (la razón unitaria que armoniza en unidad los diferentes aspectos de la vida y de las cosas). Quedan solamente diferentes "lo-

---

<sup>22</sup> La relación entre el *ateísmo* y *praxis social* había sido destacada, en un plano cercano al marxismo, pero en clave cristiana, por R. Mate, *El ateísmo, un problema político* (Salamanca 1973). Esta es una obra que podría y debería escribirse de nuevo, desde la experiencia cristiana y política de los últimos 20 años. Ciertamente, el ateísmo no es sólo un problema político, como pensaba R. Mate; pero es evidente que tiene una profunda dimensión política, como muestra el mismo hecho de que la confesión de fe se encuentra ligada en todas las religiones a un tipo de pertenencia social (eclesial).

goi" (razoncitas pequeñas y parciales) sometidos a la ley de la oferta y la demanda, que termina siendo lucha donde triunfa la razón (la sinrazón) del más fuerte y opresor.

Quizá podamos trazar un diagnóstico. El poder de los hombres ha empezado a elevarse sobre el mundo, atreviéndose a juzgar al mismo Dios y a desterrarlo como innecesario. Pues bien, en la oquedad de Dios los varios poderes parciales de los hombres terminan oponiéndose a sí mismos en una especie de lucha generalizada y final que constituye el orden (o desorden) de la historia. Y así pasamos al último apartado <sup>23</sup>.

### 3. *Teodicea como juicio de la historia*

Significativamente, el juicio sobre Dios viene a convertirse en *juicio sobre el hombre*. Elevado sobre el pedestal de su propio optimismo idealista, Hegel había interpretado la historia como juicio y justificación de Dios. Ciertamente existen dentro de ella elementos negativos: hay muerte y sufrimiento, hay desventura. Pero la "razón de la historia" es suficientemente sabia como para convertir los mismos sufrimientos y dolores en momentos de un camino de transformación liberadora.

En esta línea ha interpretado Hegel eso que él llamaba *la astucia de la idea*: la razón de la historia es tan sabia que transforma lo negativo en positivo, integrándolo así en un camino de plenificación universal. Las tragedias y dolores de los hombres (unidas simbólicamente a la cruz de Jesucristo) aparecen como llenas de sentido: a través de sus dolores, la humanidad avanza hacia una meta de reconciliación universal (que es lo divino) <sup>24</sup>.

Nosotros ya no podemos aceptar esa "astucia de la idea". Por otra parte, tampoco aquellos que han rechazado la unidad de la razón (para quedarse limitados a pequeñas razones desgajadas las unas de las otras) pueden aceptar el idealismo de la historia hegeliana. Más aún, ya no sabemos si hay historia. A partir de aquí pueden darse cuatro soluciones o posturas.

<sup>23</sup> R. Girard, en una serie de obras que constituyen uno de los mayores desafíos que el pensamiento actual ofrece a la teodicea, ha relacionado religión y poder (o violencia). Su desafío no ha sido aún asumido con profundidad por los teólogos, a pesar de los trabajos citados, por ejemplo, en A. Carraro, *Violenza, sacro, rivelazione biblica. Il pensiero di R. Girard* (Milán 1985) 153-154; N. Lohfink, *Il Dio della Bibbia e la Violenza* (Brescia 1985) 133-150.

<sup>24</sup> Sobre el sentido de la historia en Hegel, con el transfondo teológico que implica su idea de razón, cf. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche* (Buenos Aires 1974); H. Küng, *La encarnación de Dios* (Barcelona 1974); E. Brito, *La Christologie de Hegel* (París 1983); Id., *Hegel et la tâche actuelle de la christologie* (París 1979); P. Coda, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel* (Roma 1987).

1) Pudiera haber un *equilibrio de poderes limitados*, dentro de un esquema que míticamente se pudiera llamar politeísta. En esta línea se sitúan algunos pensadores que suelen llamarse postmodernos. Para ello es necesario que todos los hombres (y los pueblos) renuncien al monopolio de la verdad (y del poder), para presentarse como limitados y pequeños dentro de la feria o mercado de lo humano. Cada verdad limita con otras verdades, cada pueblo (o cada hombre) con otros pueblos. Por eso cada uno se contenta con cultivar su verdad parcial, dejando que los otros cultiven la suya <sup>25</sup>, en el mejor de los casos.

En un primer momento esta postura parece luminosa: viene a presentarse como un tipo de "democracia" universal. El mundo ofrece espacio para todos. Cada uno puede y debe contentarse con su propia verdad particular, sobre un espacio de verdades siempre limitadas. Pero, si venimos a enfocarla mejor, esta postura resulta imposible: no podemos volver a esa multiplicidad de verdades, a un politeísmo de ese tipo sobre el mundo. Para ello tendríamos que ser capaces de renunciar al deseo de poder sobre los otros, en gesto de ascesis que supera todo lo que ha sido el proceso de lucha y de dominio de los hombres sobre el mundo.

Vivimos en un mundo muy pequeño, donde es muy limitada la tierra y limitadas las fuentes de energía: para suscitar la paz, debemos "pactar" unos con otros en equilibrio de no agresión, en gesto de justicia. Sólo una transformación total del corazón (una intensa conversión) puede hacernos capaces de renunciar a la agresión, que está fundada en el deseo de tener aquello que los otros tienen a nuestro lado. En esta perspectiva, los análisis de Hegel siguen siendo muy certeros: la vida del hombre sobre el mundo se establece como lucha de deseos que conduce al surgimiento del amo y el esclavo. Sólo allí donde uno se imponga sobre el otro, o donde se superen los deseos absorbentes de los dos, puede cesar la lucha sobre el mundo <sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Es significativo el título y contenido de F. Savater, *Panfleto contra el Todo* (Barcelona 1978). El "todo" es aquí la totalidad abarcadora de la razón o la religión, de la política o el pensamiento. Quebrando el poder del "todo", el hombre queda a merced de los fragmentos de la realidad donde puede desplegar, en finitud, su propia "voluntad de poder" (que se convierte así en una forma nueva de Todo). Quedar sin ningún todo significa destruir la posibilidad de un mensaje universal cristiano o de un diálogo total (de justicia entre los hombres).

<sup>26</sup> Cf. A. Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (Buenos Aires 1971) donde se describe con nitidez una relación de lucha entre los hombres. Para superar esa relación impositiva, *el budismo* piensa que es necesaria la superación de todos los deseos; sólo así, no deseando nada, el hombre puede liberarse de un tipo de acción dominadora sobre los demás. *El cristianismo*, en cambio, supone que es posible una "conversión" de los deseos, de tal forma que no sean expresión de "mimetismo violento" (en la perspectiva de R. Girard) sino deseos de "imitación fraterna" o de comunicación no impositiva entre los hombres.

2) Puede darse una segunda solución: *el triunfo definitivo de un grupo humano sobre todos los restantes*. Habría terminado de ese modo la lucha entre los hombres, pero con la lucha habría muerto el valor fundamental de la persona (el amor, la libertad, la comunión en amistad, la independencia individual etc.). Este es el futuro que, de un modo aproximado, ha proyectado A. Huxley en su obra *Un mundo feliz* (*A brave new world*).

Se estratifica –de esa forma– el futuro de la historia, de tal modo que acaba en sí la misma historia. Quedan por un lado los grandes triunfadores (el pueblo de los Alfa) que dirigen y dominan la gran máquina del mundo, disfrutando por un tiempo de sus bienes: ellos se vinculan a través de la certeza compartida de su mútua superioridad, y también por el dominio que imponen sobre el resto de los hombres y mujeres que son ya sus esclavos.

Dios se identifica –en esta línea de futuro– con el orden del sistema, con el triunfo de los grandes y la esclavitud de los pequeños. Este es un Dios que ni siquiera debe aparecer como divino, y que por eso ni se nombra, a fin de que así pueda dominar con más intensidad o frialdad a todos los mortales. Unos y otros, dominadores y dominados (los Alfa y los Gamma), forman parte de una misma estructura de poder que se impone inexorable por encima de todos.

Esta solución resulta ciertamente posible en el estadio actual de la humanidad (aunque no haga falta llegar a los extremos de la manipulación genética que supone A. Huxley). En este caso, los dominados no podrían sublevarse para alcanzar de esa manera libertad o independencia. Pero la lucha podría estallar siempre en el grupo de los mismos dominadores; a no ser que la perversidad del sistema fuera tal, que suprimiera toda libertad individual. En ese caso seguiría existiendo una especie de máquina infernal de carácter posthumano; pero habría muerto para siempre el hombre. En el lugar de la antigua humanidad, no habría más que un esqueleto ya momificado, una estructura posthumana sin sujetos, que terminaría por romperse y destruirse en cualquier momento<sup>27</sup>.

3) Hay una tercera solución: *que los hombres combatan entre sí hasta destruirse mutuamente*. Ciertamente, puede haber formas de combate interminable en que los grupos se amenazan mutuamente, pero nunca se destruyen hasta el fin los unos a los otros. Esta es la visión que está des-

<sup>27</sup> Esta máquina de poder infernal, que se impone sobre los hombres para tenerlos sometidos es la nueva versión del *Leviatán* de Hobbes. Pero en Hobbes resultaba pedagógicamente necesaria la visión de Dios. (Sólo apelando a Dios se lograba el sometimiento de los súbditos). En esta era postcristiana (o posteológica) desaparece la visión de Dios y queda *el poder desnudo*, como ídolo absoluto, en la línea de Ap 13.

crita en muchas utopías literarias: dos grandes potencias se combaten mutuamente pero nunca destruye una a la otra, pues las dos se necesitan (necesitan la guerra y la amenaza externa) para mantener el dominio y opresión hacia lo interno.

Este combate interminable puede durar por mucho tiempo, como de algún modo se ha ilustrado en los momentos más cruciales de la guerra fría de estos últimos decenios entre el sistema capitalista y el marxista<sup>28</sup>. De esta forma, sólo el ídolo de la guerra permite mantenerse a los pueblos enfrentados. Pero en un momento dado ese ídolo no puede garantizar ya más la pervivencia de los hombres. Si la lucha se conduce hasta el final, terminaremos en la solución anterior (un grupo triunfa sobre el otro, esclavizando para siempre a los perdedores), a no ser que los dos grupos se destruyan sin dejar ya más semilla de vida sobre el mundo.

Interpretado así, el apocalipsis no se entiende ya como expresión de una potencia destructora de Dios o de los dioses: no son los dioses los que matan o destruyen a los hombres; son los hombres los que se destruyen a sí mismos, en lucha final<sup>29</sup>.

4) Estrictamente, la pervivencia del hombre sólo se mantiene y justifica en la cuarta solución: allí donde todos *los hombres renuncian de manera voluntaria y gratuita a la violencia*, en un gesto de confianza creadora. Esta será la manifestación de Dios, la verdadera teodicea. Sólo de esta forma puede superarse la gran crisis del poder y la razón, de que trataban las reflexiones anteriores.

Está en crisis la vieja razón porque se han roto las certezas previas, de manera que los hombres parecemos condenados a vivir en el nivel de las pequeñas verdades parciales, limitadas. Pues bien, superando ese nivel, la única verdad que puede vincularnos a todos en unión de amor y solidaridad es el gesto de la no violencia activa, aquella decisión creadora que lleva a cada uno a confiar en los demás, confiándose en sus manos.

<sup>28</sup> Con su habitual claridad, B. Häring, *La no violencia* (Barcelona 1989), ha destacado el engaño de la política del terror mutuo: dos grandes bloques militares se ayudan y defienden mutuamente apelando el uno al peligro que supone y que suscita el otro. De esa forma, la dialéctica del amo y del esclavo se transforma: hay dos amos que dicen luchar el uno contra el otro para tener bien sometidos a sus respectivos súbditos, en un esquema de violencia y de sometimiento permanente.

<sup>29</sup> R. Girard, *El misterio de nuestro mundo* (Salamanca 1982) 211-216 ha mostrado que la violencia apocalíptica de que hablan los evangelios no es violencia divina sino humana. La destrucción que aquí se anuncia no viene de la ira de un Dios destructor que opera desde arriba (desde fuera) sino de la misma capacidad destructora de los hombres.

Hay una crisis del poder que desemboca en la lucha total de unos hombres contra otros. Pues bien, esa crisis no se soluciona con el triunfo de un poder determinado, ni tampoco con la lucha eterna de todos contra todos. Sólo se resuelve allí donde los hombres renuncian a imponer su violencia, de manera que no luchan ya los unos con los otros.

Sólo así se hace viable la historia de los hombres, como un camino abierto hacia el futuro. En otro tiempo, en las épocas del buen racionalismo, parecía que Dios era superfluo: con Dios o sin Dios, todo marchaba de igual forma sobre el mundo. Pues bien, ha llegado el momento en que Dios resulta necesario para el futuro de la vida del hombre sobre el mundo. Dios significa en este caso gratuidad, renuncia a la violencia, respeto de la vida de los otros. Dios supone inversión del poder de los fuertes y reconocimiento de la humanidad y valor de los débiles (los cojos-mancos-ciegos del evangelio, los marginados de nuestro tiempo, los pobres del hemisferio sur, los que no pueden imponerse por las armas de ningún ejército, etc.). Sólo allí donde aparece el misterio de ese Dios, se hace viable la vida de los hombres sobre el mundo.

La teodicea no es un lujo racional, una especie de teoría hermosa acerca del sentido oculto de la vida. Tampoco es un esquema racional sobre el valor eterno del poder o de la historia. La teodicea o juicio sobre Dios viene a mostrarse así como juicio (compromiso) acerca del futuro de la historia. Optar por Dios significa optar por el bien de los necesitados (pobres) y optar por el futuro de la humanidad, en gesto de no violencia activa.

Los sociólogos de la religión han dicho que Dios es el principio de la cosmización: los hombres más antiguos aprendieron a vivir sobre la tierra (a comprender su realidad y a comportarse como humanos) en clave religiosa<sup>30</sup>. Pues bien, nosotros afirmamos que sólo Dios ofrece garantía de futuro para el hombre. Los viejos principios y razones de la vida se han secado. Hemos llegado a una especie de encrucijada vital donde no existen ya más soluciones: o continuamos matándonos sobre el mundo, hasta que un día nos matemos ya del todo (o destruyamos la humanidad en estructuras de esclavitud petrificada y permanente); o apelamos a la gratuidad de Dios, al perdón universal y al mutuo amor como principio de una vida renovada.

---

<sup>30</sup> Así lo han mostrado los grandes sociólogos de la religión de eso que pudieramos llamar la escuela norteamericana: Th. Luckmann, *La religión invisible* (Salamanca 1973); P. Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión* (Buenos Aires 1969).



Sólo en esta segunda perspectiva existe verdadera teodicea: nosotros podremos justificar la existencia de Dios porque Dios (vida como gratuidad, amor creador) nos justifica. De esta forma pueden y deben entenderse en toda su radicalidad las palabras de la Biblia: pongo delante de vosotros la vida y la muerte, la plenitud del amor (la salvación) o la condena.

La teodicea se convierte de esa forma en misterio de carácter religioso, al menos desde la perspectiva actual del pensamiento de occidente. Puede haber una *teodicea de tipo israelita*, que se funda en la visión de Dios que ofrece el Antiguo Testamento. En esta línea se mueven las obras filosóficas-religiosas de E. Levinas, que ofrecen en su conjunto la más admirable de las teodiceas conceptuales del momento actual, partiendo de la manifestación de Dios en el rostro del pobre y necesitado<sup>31</sup>.

Puede y debe trazarse también una *teodicea de carácter cristiano*, que en último sentido se confunde con una verdadera cristología (o tratado de la redención del hombre en Cristo). En esta línea de teodicea cristiana se mueven las obras de R. Girard, lo mismo que la mayor parte de los trabajos teóricos de la teología contemporánea, especialmente los de H. Urs von Balthasar<sup>32</sup>.

Una vez llegados aquí deberíamos volver hacia el principio, para reasumir los elementos más valiosos de eso que llamábamos la religión mítica, política y filosófica. Se trataría de recuperar, desde el fondo del cristianismo, eso que pudiéramos llamar "la teodicea natural" (en los tres niveles indicados). Esta recuperación resulta absolutamente necesaria desde el interior del cristianismo pues, conforme a la famosa sentencia de San Anselmo, la *fides* está llamada a buscarse su *intellectum*. Allí donde la fe renuncia a su justificación o preparación racional, pierde su sentido: se convierte en puro aerolito que viene a los hombres desde fuera<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito* (Salamanca 1977); Id., *De otro modo de ser, o más allá de la esencia* (Salamanca 1987). Visiones cristianas de la teodicea que está en el fondo del pensamiento de Levinas en P. Sudar, *El rostro del pobre. Más allá del ser y del tiempo* (Buenos Aires 1981); U. Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas* (Madrid 1982).

<sup>32</sup> Toda la obra de R. Girard viene a presentarse como una *teodicea postmoderna* en el sentido radical de ese término. La modernidad occidental ha vuelto al mito pagano en el que lo divino se identifica con el poder de la violencia sacrificial. El Dios cristiano se revela, por el contrario, como "autoridad creadora" de la gracia, como pura no violencia que supera el orden anterior (fundado en la imposición sacralizada de los vencedores) para suscitar el orden nuevo de la gracia, del Dios que se revela en Cristo como don de vida. Cf. R. Girard, *La violencia de lo sagrado* (Barcelona 1983); Id. *El misterio de nuestro mundo* (Salamanca 1982); *El chivo expiatorio* (Barcelona 1986). La lectura bíblica más significativa del pensamiento de R. Girard sigue siendo la de R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?* (Munich 1978).

<sup>33</sup> El problema de la racionalidad no es para el cristianismo un problema que está fuera o al margen de la revelación. Es un problema interior a la misma revelación: porque Dios se ha revelado como "verdad", en clave de libertad (no de imposición), descu-

Por eso, nuestro trabajo debería continuar, ofreciendo una segunda parte donde se juzga y se traza el sentido de la teodicea desde el interior del mismo cristianismo (o judaísmo o budismo según los casos). Desde la experiencia religiosa, se vuelve necesaria una justificación o búsqueda racional de Dios y su sentido. Pero con esto, desbordamos el marco del presente trabajo, que presentamos como meramente introductorio<sup>34</sup>.

---

bro que el conocimiento de Dios es posible en plano racional. En otras palabras, Dios no se manifiesta sobre el vacío de una mente incapaz de conocerle, creando así mente y conocimiento al revelarse; Dios se revela a un hombre, que por su misma forma de ser abierta, está de alguna manera "esperando su manifestación". En esta clave coinciden significativamente una visión protestante como la de R. Bultmann y una visión cristiana como la de K. Rahner.

<sup>34</sup> He planteado el tema en perspectiva filosófico-teológica en: *Experiencia religiosa y Cristianismo* (Salamanca 1984). Lo que allí digo podría y debería matizarse a partir de las nuevas perspectivas que ofrece X. Zubiri en *El hombre y Dios* (Madrid 1984).