Scholar@UPRM

Ateísmo, agnosticismo y teísmo

Item Type	Essay
Publisher	Centro de Publicaciones Académicas, Facultad de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez
Download date	2025-12-05 09:30:49
Link to Item	https://hdl.handle.net/20.500.11801/3133

ATEÍSMO, AGNOSTICISMO Y TEÍSMO

Los tres artículos siguientes, presentados por los Doctores Erich Freiberger, Héctor José Huyke y Daniel Stollenwerk, son resultado de una conferencia-debate, titulada "Ateísmo, agnosticismo y teísmo", celebrada el 13 de marzo de 1997 en la Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, como parte de un Ciclo de Conferencias en torno al curso de Introducción a la Cultura de Occidente.

A. **¿Qué es el Agnosticismo?**

Erich Freiberger

B. **De asombro y ateísmo como el nombre de uno de los caminos que recorre el curso de Introducción a la Cultura de Occidente**

Héctor José Huyke

C. **Más allá de la historia y la ciencia: un argumento práctico para el teísmo**

Daniel J. Stollenwerk

¿QUÉ ES EL AGNOSTICISMO?

Erich Freiberger

Hoy intentaré responder a la pregunta ¿Qué es el agnosticismo? El mismo título de estas conferencias ya sugiere que el agnosticismo se encuentra entre el ateísmo y el teísmo. Pero ¿que significa exactamente? Hay muchas personas que creen que el agnosticismo es más o menos lo mismo que el ateísmo, pero esto es una equivocación que surge de un intento defensivo de entender cada cosa que no apoye el teísmo como si fuera un ataque contra éste, una reacción que no tiene nada que ver con la verdad del asunto. Como espero mostrarles, el agnosticismo indica un camino más o menos entre el ateísmo y el teísmo, pero no se trata de una vacilación entre las dos posiciones, sino que consiste más bien en la idea de que no es posible comprobar ni el teísmo ni el ateísmo por medio de la razón, porque la razón como tal, no es capaz de alcanzar un conocimiento de la existencia de Dios. Es decir, el agnosticismo quiere decir que en realidad, no se puede saber si Dios existe o no. En lo que sigue, hablaré brevemente del significado de la palabra, y después pasaré a una discusión de tres filósofos que apoyan posiciones que expresan actitudes agnósticas: Sócrates,[1] Kant y Kierkegaard. No obstante, es importante enfatizar que yo no digo que todos estos filósofos son agnósticos, lo que digo es que expresan actitudes agnósticas en sus obras, que tienen una gran importancia para cada persona que quiera utilizar la razón para apoyar su fe. Digo que no son agnósticos, porque a pesar de sus obras filosóficas, es bastante obvio que en el caso de Kant y Kierkegaard, por lo menos (a causa de su ironía el caso de Sócrates es aún más problemático, como

[1] Uno no puede hablar de Sócrates, sin hablar de Platón, el escritor al cual debemos la mayoría de lo que sabemos de su vida. Pero, para los propósitos de esta conferencia, que intenta ilustrar el agnosticismo, quisiera pasar por encima del problema de la diferencia entre la perspectiva de Platón y Sócrates. Por eso, cuando yo hablo de Sócrates, quisiera que esté claro que hablo del Sócrates que aparece en la *Apología* de Platón.

veremos abajo), de todos modos se puede ver fácilmente que cada uno de estos filósofos habla de Dios y que parecen ser creyentes. Entonces surge la pregunta ¿cómo podían expresar actitudes agnósticas en sus obras? A pesar de esta aparente contradicción, espero mostrarles que toda la fuerza de sus obras contribuye a una distinción fuerte entre la fe o la creencia, y el conocimiento racional. En contraste, por ejemplo, con la actitud de Tomás de Aquino, cuyas cinco vías de mostrar la existencia de Dios nunca reclaman ser pruebas completamente seguras desde el punto de vista de la razón, sino que intentan utilizar la razón para apoyar la fe y mostrar que la verdad de la fe es inherentemente razonable, estos tres filósofos intentan enfatizar la falta de continuidad entre la fe y la razón. Según ellos la fe y la razón son dos campos completamente distintos. Así, a pesar de su fe personal en Dios, lo raro es que estos tres filósofos han creado obras que apoyan la idea de que en realidad la razón no puede saber nada de la supuesta existencia de Dios de la cual se trata la experiencia de la fe. Es decir, al fin y al cabo ellos insisten en la distinción rígida e inquebrantable entre el conocimiento racional y la fe en Dios.

Pero ¿qué es el agnosticismo? Podemos identificar fácilmente las raíces griegas de la palabra. El prefijo "a" significa una privación en el sentido de ser "sin" lo que le sigue. La palabra "gnosis" significa "conocimiento". De allí, podemos ver inmediatamente el significado de la palabra: el agnosticismo es una falta de conocimiento, y el agnóstico es alguien sin conocimiento de la existencia de Dios. Esta palabra fue introducida la primera vez por un científico inglés del siglo pasado: Tomas Huxley. Huxley acuñó esta palabra para indicar que él pensaba que sólo los fenómenos materiales podrían ser objeto de un conocimiento exacto. Esto quería decir que él se oponía a la posibilidad de conocer a un supuesto ser espiritual que existe más allá de estos fenómenos materiales a los cuales él limitaba el conocimiento. Como ya pueden reconocer, esto no implica necesariamente que él no creía en Dios, sino sólo establece la idea de un límite de su conocimiento. Puede ser que Dios exista, o no exista. Lo que Huxley —y cada agnóstico después de él— intentaba defender era que, en principio, él no podía saber nada de Dios, porque Dios no era como tal un posible objeto de su conocimiento. En este sentido el agnosticismo fue considerado desde el principio como una solución al dilema de los que se sentían forzados a eligir entre el ateísmo y el teísmo. El agnóstico dice simplemente "no sé, y no puedo saber. Es posible, que Dios exista, pero no hay ninguna evidencia firme de la razón ni en pro o ni en contra. Por esta razón, no puedo decidir la verdad de este asunto".

Puede ser que esta aseveración parezca un poco cobarde para algunos, porque no se atreve a decidir ni por uno ni por el otro. Pero es importante enfatizar que Huxley no fue el primero en adoptar esta actitud. Podemos ver casi la misma actitud en la *Apología* de Sócrates. Cuando Sócrates dice que él es el más sabio de todos los seres humanos porque sabe que en realidad no sabe nada, dice esto porque reconoce que todos los demás ciudadanos de Atenas estaban un poco confundidos en cuanto a los cimientos de sus conocimientos. Si una persona ya piensa que conoce algo, para esta persona no será posible progresar en el conocimiento. Aunque Sócrates nunca parece alcanzar un conocimiento firme en los demás diálogos de Platón, esta aseveración irónica de que él sabe que no sabe nada, por lo menos indica que él quiso empezar su búsqueda de la verdad con cimientos firmes. Hacer menos sería malgastar el tiempo en una investigación garantizada a fracasar.

Es verdad que Sócrates no aplicaba esta actitud agnóstica al problema de la existencia de Dios. En la *Apología* lo aplica a la inmortalidad, pero no específicamente hacia la cuestión de la existencia de Dios como tal. En realidad es difícil interpretar cuál era su verdadera actitud hacia los dioses. En su defensa él habla de su actividad de refutar los que pretenden saber lo que en realidad no saben, como si fuera una misión del Dios Apolo (el Dios del Oráculo Pitio de Delfos). Pero es interesante que esta manera de caracterizar su actividad aparece por primera vez justamente cuando él está acusado de no creer en los dioses de la ciudad. Y si lo pensamos bien, ir de persona a persona en un intento de refutar la palabra del Oráculo de Dios —es decir, ir de persona a persona intentando demostrar que el Dios estaba equivocado—, no era exactamente una actitud muy piadosa por parte de Sócrates. Parece más bien que él utiliza esta caracterización de su actividad como una defensa retórica contra la acusación de Meleto de que él no creía en los dioses de la ciudad.

Su interrogatorio a Meleto también revela una cierta falta de convicción en la existencia de los dioses tradicionales de la ciudad. Después de haber demostrado que a Meleto no le interesa nada mejorar la juventud, Sócrates demuestra que Meleto se contradice también en cuanto a lo que dice de las creencias de Sócrates. Después de sonsacar a Meleto la aseveración de que Sócrates es un ateo que no cree en ningún dios, Sócrates intenta demostrar que esto se contradice con lo que Meleto mismo decía en su acusación, porque ¿cómo podría Sócrates creer en cosas divinas, sin creer en dioses? Lo que es significativo en esta discusión, pero no dicho directamente, es que Sócrates nunca dice de una manera positiva

que cree en los dioses de la ciudad. ¿Y por qué, no? Según mi opinión es fácil reconciliar esta supuesta contradicción en las palabras de Sócrates. Yo pienso que en realidad no creía en los dioses de la ciudad. En cuanto a este punto la acusación de Meleto estaba justificada. Lo que Sócrates quiso mostrar es que Meleto solamente acusó a Sócrates para hacerle daño porque le odiaba, y no por ninguna otra razón. A Meleto no le interesaba ni la religión ni el mejoramiento de la juventud. ¿Pero en qué creía Sócrates si no creía en los dioses tradicionales? Él mismo nos da la respuesta cuando describe su actividad de refutar los que pretenden saber, pero en realidad no saben. Él fue un agnóstico *avant la lettre* —o antes del acuño de esta palabra— como se dice en francés. Sócrates era un agnóstico que sabía que no tenía conocimiento de nada y que no fue capaz de alcanzar una respuesta a la cuestión de la existencia de los dioses. Esto es el significado de su búsqueda incesante de las definiciones de las ideas en los demás diálogos. El filósofo Sócrates, que sabía que no sabía nada, ha dedicado todo su ser a investigar y a elaborar la idea de un estándar celestial más allá del mundo de la ciudad. Pero reconocer que esta búsqueda no tiene final, no es un fracaso de parte de la filosofía, sino que tiene un resultado ético bien importante: nos enseña que no deberíamos aceptar como estándares de nuestra conducta lo que en realidad no sabemos. Es decir, Sócrates nos enseña que si en realidad quisiéramos saber algo fijo, la razón (y no la jactancia y el orgullo) representa el único estándar que nos puede ayudar a descubrir lo que no sabemos. En otras palabras, él nos enseña que nuestra investigación de lo que no conocemos tiene que proceder lógicamente, o no vale nada. Si se atreven a hacer el experimento de aplicar este estándar a la posibilidad de nuestro conocimiento de Dios, encontrarán la razón por la cual yo mantengo que Sócrates era un agnóstico.[2]

Immanuel Kant, un filósofo del siglo dieciocho, cuyo libro *La crítica de la razón pura*, fue uno de los libros más importantes de la

---

[2] Pero el hecho de ser agnóstico no niega que Sócrates tenía un cierto tipo de fe. Su fe no era necesariamente una fe en Dios, sino que era un modelo de la fe de cada investigador que utiliza la razón en su búsqueda de la verdad: La fe en que la indagación por medio de la razón nos traerá eventualmente a un resultado fijo. Esta fe es una fe en la cual Sócrates se demuestra como el más fuerte de todos. Esta fe filosófica en el valor de la razón era esencialmente una fe en la idea de que la razón es la estructura primordial del universo. Es decir, que a pesar de nuestra incapacidad de entender todo de un golpe (como nuestro conocimiento es mortal y limitado, y no infinito), Sócrates creía que sus preguntas en cuanto las definiciones de las ideas podrían, en principio, tener un resultado, aun si el mismo no había descubierto la respuesta todavía.

modernidad, tiene una actitud hacia el conocimiento muy parecida a la actitud de Sócrates. A pesar del hecho de que Kant era creyente, él se sintió insatisfecho con la calidad de los argumentos que se solía utilizar en la metafísica de su época para comprobar la existencia de Dios. A su parecer, el más fuerte de estos argumentos era el argumento del filósofo Alemán, Gottfried Wilhelm Leibniz, un racionalista más o menos en la tradición de Descartes que sostuvo que a pesar del hecho de que no era posible comprobar que Dios fuera la primera causa en el sentido de ser la primera causa en una secuencia temporal, sí era posible comprobar que él era lo que Leibniz llamaba "la razón suficiente" del todo. Eso quiere decir que aun si la física matemática no nos deja hablar de Dios como la primera causa, o la causa eficiente (es decir, la causa directa e inmediata) del universo, por los menos sigue siendo posible hablar de Dios como la causa final (o el propósito) del todo, de modo que él encuentra en Dios la razón por la cual hay algo en vez de nada. De esta manera Leibniz, el mismo que descubrió el cálculo, intentaba reconciliar la ciencia moderna y la religión en su metafísica.

Hasta la edad de cincuenta y nueve Kant estuvo satisfecho y convencido por este argumento. Pero en el momento en que leyó la filosofía escéptica de Hume se dio cuenta del hecho de que Leibniz pretendía hablar de asuntos de los que en realidad no podía saber. Kant nos cuenta que cuando leyó a Hume por la primera vez él "se despertó por la primera vez de sus sueños dogmáticos". Inspirado por el empirismo de Hume, Kant decidió que era necesario investigar los límites del conocimiento humano. En otras palabras, él se dedicó a investigar los límites de la razón. Los resultados de esta gran tarea de investigar las condiciones de posibilidad del conocimiento fueron los siguientes: Kant encontró que el conocimiento siempre contiene dos elementos distintos: contenido y forma. El contenido consiste en los datos de los sentidos, o lo que él llama la intuición, y la forma consiste en categorías de la razón, o lo que él llama los conceptos. De esta manera uno ya puede ver que la filosofía de Kant combinó el empirismo de Hume, que enfatizaba los datos de los sentidos con el racionalismo de Leibniz, que enfatizaba la función de ideas innatas como la filosofía de Descartes. No sé si recuerdan, pero Descartes piensa que la idea de perfección era innata, y él intenta construir una prueba de la existencia de Dios empezando con esta aseveración. El resultado de esta nueva teoría Kantiana fue lo que Kant llamaba "una revolución Copernicana en el conocimiento",[3] porque esta teoría

[3] Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Press, 1965) Bvxii.

cambió nuestro entendimiento de la relación entre la mente y el objeto del conocimiento exactamente como la teoría de Copérnico cambió nuestro entendimiento de la relación entre la tierra y el sol. Antes de Copérnico la versión tradicional de la revolución del cielo era que la tierra estaba en el centro y los planetas y el sol daban vueltas alrededor de ella. Copérnico invirtió esta relación al decir que no era la tierra sino el sol el que estaba en el centro del cielo, y la tierra daba vueltas alrededor del sol. La "revolución copernicana" de Kant implica una inversión parecida y paralela en la teoría del conocimiento. Tradicionalmente en la teoría del conocimiento se había enfatizado que el objeto era el centro del conocimiento y que la mente medía la calidad de su conocimiento en términos del objeto. Kant invirtió esta relación. Ahora no era el objeto el que era considerado como el centro de nuestro conocimiento sino la mente. Esto quiere decir que Kant pensó que la mente no recibía los datos de los sentidos pasivamente, sino que enfatizó que la mente jugaba un papel activo y constructivo en el conocimiento —en el sentido de que la mente construye, o mejor dicho, impone estructura en los objetos que conoce. Esta nueva teoría implica que antes de ser conocido el objeto no existe como parece existir, sino que nosotros lo hemos formado como tal en el momento de conocerlo. En otras palabras, el objeto del conocimiento es "una apariencia" que nosotros hemos formado en el momento de conocerlo, y que el objeto "en sí mismo", afuera de las condiciones de nuestro conocimiento, queda completamente desconocido. Esto implica también que nuestro conocimiento objetivo de la naturaleza no alcanza conocimiento objetivo de las cosas como son en realidad. Lo que el objeto es "en sí mismo" queda enteramente desconocido e inaccesible a la razón humana.

Bueno, para resumir, podemos decir que el descubrimiento de Kant dice que hay límites al conocimiento. Pero lo importante para nosotros es: ¿qué implica esto en cuanto a nuestra capacidad de alcanzar un conocimiento de Dios por medio de la razón?

Lo que esta teoría representa es un rechazo total de la metafísica tradicional representada por la filosofía de Leibniz. Podemos ilustrar las consecuencias de este rechazo de la metafísica con una imagen. Si se acuerdan que según Kant, el conocimiento siempre combinaba dos elementos: el contenido —o los datos de los sentidos— y la forma —o los conceptos de la razón— podemos pensar en la razón como una escalera larga que se apoya en o se arrima a un edificio bajo. La escalera representa los conceptos de la razón, y el edificio los datos de los sentidos. Subiendo la escalera desde abajo podemos ver que esta escalera tiene apoyo mientras uno sube al punto donde la escalera está apoyada en el edificio. Podemos

utilizar esta imagen para la validez de nuestro conocimiento objetivo. Mientras nuestros juicios del mundo combinen conceptos racionales con datos de los sentidos, nuestros juicios son válidos. Pero en el momento que intentamos subir la escalera de conceptos racionales a un nivel más alto donde no tenemos el apoyo de los sentidos, en términos de esta imagen, obviamente, la escalera de los conceptos no nos va a apoyar. Esta imagen es una analogía para la crítica que Kant hizo de la metafísica tradicional. La metafísica tradicional representaba un intento de aplicar los conceptos de la razón sin el apoyo de los sentidos, sobre todo cuando intentaba caracterizar a un Dios del cual no tenemos una experiencia sensorial directa en la naturaleza (digo que no tenemos una experiencia sensorial de Dios en el sentido que desde el punto de vista de la física, por ejemplo, es obvio que esta ciencia no reconoce y no se trata de un conocimiento de Dios. Esto es decir que Dios no aparece como un objeto dentro del mundo de la naturaleza).

En lo que es tal vez la cita más famosa de *La crítica de la razón pura*. Kant dijo: "las intuiciones", es decir, datos de los sentidos, "sin el apoyo de los conceptos son ciegas; y los conceptos, sin el apoyo de la intuición, están vacíos".[4] Esto quiere decir que el proyecto de la metafísica tradicional de conocer a Dios por medio de la razón no puede funcionar, porque los conceptos de la razón están vacíos sin el apoyo de los sentidos. Y sin este apoyo de los sentidos, la razón vacía puede comprobar cualquier asunto. Puede comprobar la existencia de Dios tanto como puede confutarla. Por estas razones Kant pensaba que la razón no era capaz de subir más allá del mundo de la naturaleza. Les he contado todo esto para mostrar que en cuanto a la metafísica Kant era un agnóstico, y que toda su *Crítica de la razón pura* fue un intento de defender la idea de que una actitud agnóstica hacia las preguntas metafísicas es la única solución posible para la razón humana.

Pero antes de terminar esta discusión de Kant, hay que decir que a pesar del hecho de que él no pensaba que se podía comprobar la existencia de Dios por medio de la razón, él sí creía que la razón tenía un interés en la idea de un ser supremo. En primer lugar, la razón tenía un interés en la idea de que el universo fue creado por una sola fuerza, porque se necesita esta idea para poder unificar las leyes de la naturaleza, y, en segundo lugar, la razón también tenía un interés moral en la idea de un creador moral que gobernaba todo con el propósito de realizar la justicia. Pero este interés de la razón

---

[4] *Ibid*., B75.

en la cuestión de la existencia de Dios está ya muy lejos de una prueba de la existencia de Dios (como la de Descartes, por ejemplo) y no se ofrece como tal, a pesar del hecho de que, a mi entender, Kant fue mucho más piadoso que Descartes. Este interés moral en la existencia de Dios es esencialmente un intento de subrayar la diferencia entre la fe y la razón. Después de Kant, el reino de la fe está considerado como un reino completamente distinto y separado del reino de la naturaleza. Kant mismo habla de una fe moral e indica la posibilidad de elaborar un argumento moral para la existencia de Dios, pero decirlo así es ya admitir que esta supuesta "prueba" moral ya no tiene la necesidad imperativa que tendría una prueba racional.

Era precisamente esta reformulación del problema lo que animaba e inspiraba el existencialismo cristiano del filósofo danés, Søren Kierkegaard en el siglo XIX. Kierkegaard abrazó fuertemente esta idea de que la fe debería ser considerada completamente aparte de la razón. Según él, la fe y la razón son dos campos completamente distintos porque, a su entender, la fe es algo personal e invisible que tiene que ver con nuestra interioridad y que no se puede comunicar a los demás, mientras la razón es algo público y comunicable a los demás y que se opone esencialmente a la interioridad de la fe. Según Kierkegaard, si la fe se pudiera comunicar tan fácilmente, perdería su esencia característica de interioridad. La fe, al fin y al cabo, tiene que ser un sufrimiento de la contradicción y el escándalo de creer en la paradoja absurda de que la infinidad se convirtió en la finitud cuando Dios vino a la tierra y se hizo hombre. Según Kierkegaard, la razón nunca será capaz de comprender esto, y sin decirles cuál es mi opinión sobre este asunto, quiero añadir que estoy completamente de acuerdo con él en cuanto a la incapacidad de la razón para comprender este acontecimiento.

Quisiera terminar con una cita de Kierkegaard para indicar otra vez las razones por las cuales yo considero que el agnosticismo es la única actitud razonable que podemos adoptar con respecto a la pregunta sobre la existencia de Dios. Pero antes de leerla quisiera enfatizar lo que no dije. Por medio de esto yo no dije que creyera o no creyera en Dios, yo dije simplemente que desde el punto de vista de la razón, la única respuesta defendible es una actitud agnóstica. En cuanto a la fe, como buen estudiante de Kierkegaard, mantengo mi silencio.

No es que quiera ser irónico para engañarles, sino lo hago porque, como Kierkegaard y como Sócrates también, yo lo veo como la única manera de inspirarles a pensar sobre este asunto por sí mismos.

Termino esta discusión de agnosticismo con una cita de *Temor y temblor*, que Kierkegaard escribió bajo el seudónimo de "Johannes de Silentio":

> Yo no puedo hacer el movimiento de la fe, no puedo cerrar los ojos y zambullir con seguridad en el absurdo; para mí es una imposibilidad, pero no me aplaudo a causa de esto ... pero tampoco soy tan pérfido como para negar que la fe es algo mucho más alto aún.[5]

Yo no sé qué es esta fe de la cual habla Kierkegaard, ni la he experimentado tampoco, pero admito la posibilidad de que tal vez lo pudiera experimentar algún día, tanto como admito que pudiera ser que esta fe no tenga ningún objeto. Como habrán descubierto ya, al fin y al cabo, soy agnóstico. Pero a pesar de esto yo estimo tanto a la fe, y admiro tanto la posibilidad de tenerla, que quisiera dejarles con un acertijo sobre la fe: ¿Qué significaría comprobar que el objeto de la fe existiera en realidad?, y ¿Qué pasaría entonces a la experiencia milagrosa de la fe si pudiéramos comprobar la existencia de Dios irrefutablemente?. Frente a esta cuestión, yo, por lo menos, estoy completamente de acuerdo con Kierkegaard cuando dice que la experiencia de la fe se trata de algo más allá del conocimiento racional.

Erich Freiberger
Depto. de Humanidades, RUM

---

[5] Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trans. and ed. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: University Press, 1983) 33-34. La cita completa de la traducción al inglés de *Temor y Temblor* es la siguiente:"I have seen the terrifying face to face, and I do not flee from it in horror, but I know very well that even though I advance towards it courageously, my courage is still not the courage of faith, and is not something to be compared with it. I cannot make the movement of faith, I cannot shut my eyes and plunge confidently into the absurd; it is for me an impossibility, but I do not praise myself for that. I am convinced that God is love; for me this thought has a private lyrical validity. When it is present to me I am unspeakably happy; when it is absent, I long for it more vehemently than the lover for the object of his love. But I do not have faith; this courage I lack. To me God's love in both the direct and the converse sense, is incommensurable with the whole of actuality. Knowing that, I am not so cowardly that I whimper and complain, but neither am I so perfidious as to deny that faith is something far higher. I can bear to live in my own fashion, I am happy and satisfied, but my joy is not the joy of faith, and by comparison with that it is unhappy. I do not trouble God with my little troubles, details do not concern me; I gaze only at my love and keep its virgin flame pure and clear. Faith is convinced that God is concerned about the smallest things. I am satisfied with the left-handed marriage in this life; faith is humble enough to insist on the right hand, for I do not deny that this is humility and will never deny it."

DE ASOMBRO Y ATEÍSMO COMO EL NOMBRE DE UNO DE LOS CAMINOS QUE RECORRE EL CURSO DE INTRODUCCIÓN A LA CULTURA DE OCCIDENTE

Héctor José Huyke

Le advierto al lector y a la lectora que esto de escribir sobre ateísmo no quiere decir que soy ateo, y tampoco quiere decir que no lo soy, o que soy agnóstico, o que soy creyente. Lo que creo o no creo, soy o no soy, no viene al caso. De hecho, este trabajo tiene que ver con un "punto de vista" entre otros posibles puntos de vista. O visto de otra manera: el curso de *Introducción a la Cultura de Occidente* recorre muchos caminos y este es uno de ellos. Por otro lado, cuando se trata de un 'punto de vista' ya ha ocurrido una transformación de la cuestión de Dios, una transformación que poco tiene que ver con lo que uno cree; es ya una postura en la búsqueda de la sabiduría, es un asunto filosófico, no religioso. Uno asume o defiende un punto de vista con relación a algo que se debate. Para ningún espíritu verdaderamente religioso, la existencia de Dios es un simple 'punto de vista'. El dilema entre religión y filosofía es otro asunto muy serio, que puede aparecer tanto desde la filosofía —como aparecerá aquí en este ensayo— como desde la religión, y está tanto en el corazón de nuestra historia, la historia humana, como en el curso de humanidades del Recinto Universitario de Mayagüez.[1]

El punto de vista ateo que se defenderá en este ensayo tiene que ver con lo que podemos llamar la postura del tábano. Quizás la lectora recordará la *Apología de Sócrates* donde, según el testimonio de Platón, Sócrates se compara a sí mismo con un tábano o una

[1] Una introducción excelente, ya clásica, al tema de Dios en la historia de la filosofía es Étienne Gilson, *God and Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1941). En este libro, Gilson, filósofo de fe católica, atiende el problema de la relación entre la noción cristiana de Dios y los intentos de demostración filosófica de su existencia a través de la historia de occidente. Véase también Steven M. Cahn, "The Irrelevance to Religion of Philosophic Proofs of the Existence of God" *American Philosophical Quarterly* 6 (1969) 170-172.

mosca que no deja en paz ni deja dormir a un gran caballo muy bien alimentado, los atenienses.[2] Lectores y lectoras, son mis saludables atenienses. Yo soy, en este contexto, algo así como el molestoso tábano que vengo a picar, a molestar, a traer inquietudes donde quizás no las hay ni parecen necesitarse. A Sócrates, este jueguito de las molestosas picadas de tábano le costó la vida. Pues en su defensa Sócrates no dijo lo que los atenienses querían escuchar. Yo voy a decir cosas que el lector muy bien no quisiera escuchar, pero espero, como diría un creyente —en Dios—, que no venga junto a otros y otras a querer lincharme por traer la posible postura del ateísmo.

Cuando enseño la primera parte de este curso, siempre trato de evocar en los alumnos lo que a través de los siglos los filósofos hemos llamado el asombro ante el misterio del universo. ¿Por qué hay algo en vez de nada? Muy bien pudo no haber absolutamente nada. ¿Entonces por qué hay algo en vez de nada? Desde el asombro, uno no puede simplemente decir porque Dios lo creó todo o lo crea todo a cada instante, pues el mismo asombro te señala lo confuso que es pensar que hubiera no sólo algo, sino lo que es más confuso todavía, que hubiera alguien, previo a que hubiera algo —digo 'previo a' tanto en el sentido lógico de Dios como un postulado que se hace necesario como en el sentido causal de Dios como voluntad libre, creadora y existente eternamente.[3] La idea de Dios no hace sino remover el misterio un paso atrás. Y si el universo ante el asombro es misterio, el asombro no avanza postulando otro misterio que explique el primero, y otro misterio que de hecho confunde la

---

[2] Platón, *La Apología de Sócrates* (Mayagüez: Cuadernos de Artes y Ciencias, Universidad de Puerto Rico en Mayagüez, 1983) 47.

[3] Se trata de un planteamiento general señalando una debilidad central de argumentos teístas de tipo ontológico, cosmológico y teleológico. Mi argumento central no será tanto en contra del teísmo como a favor del ateísmo. Para una versión del argumento ontológico teísta véase Anselmo, *Proslogion*, trad. Manuel Fuentes Benot (Buenos Aires: Aguilar, 1966). Véase también René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, trad. Manuel Machado (México, D.F.: Porrúa, Núm. 177). Para la crítica de argumentos ontológicos en el contexto de la metafísica tradicional véase Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trad. al inglés Norman Kemp Smith (Nueva York: St. Martin's, 1965) 500-507. Para versiones del argumento cosmológico véase Tomás de Aquino, *Summa Theologica*. Primera Parte. Para la crítica de argumentos cosmológicos véase David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part IX, ed. H.D. Aiken (Nueva York, 1948) y Kant, *Critique of Pure Reason* 507-514. Para una versión del argumento teleológico véase William Paley, "The Analogy of the Watch" en *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytic Approach*, ed. Baruch A. Brody (New Jersey: Prentice-Hall, 1974) 112-126. Para la crítica de dichos argumentos véase David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part II, Part V, Part VIII.

razón. La confunde porque postula algo previo a que hubiera algo y la confunde sobre todo porque se trata de un ser que se supone que sea precisamente como nosotros, alguien.

En este camino, el agnosticismo plantea el mismo problema que el teísmo.[4] Si la razón es tan audaz que puede concluir que la razón no puede saber si Dios existe o no existe, o que puede demostrar que existe como que no existe, y cualquier raciocinio al respecto es inválido, entonces no es razonable postular que Dios existe. Si por la misma naturaleza de la razón, al agnóstico le está vedado creer en Dios racionalmente, lo razonable para el agnóstico es no creer en Dios. ¿Qué diferencia práctica puede haber entre no poder saber (*a-gnosis*) y que lo razonable sea no creer? ¿Qué diferencia práctica puede haber en el caso de un centauro que no puedo saber si está en el jardín? ¿Qué diferencia práctica puede haber en el caso de un Dios que yo no puedo saber si es creador del universo? Ninguna. El agnosticismo desemboca en el ateísmo como la alternativa razonable, o en fideísmo, la fe no racional de un Miguel de Unamuno o un Søren Kierkegaard, y la fe en contraposición a la razón que podemos encontrar tanto en David Hume como en Immanuel Kant en algunos pasajes de sus obras.[5] Entonces abordamos algo que puede ser interesante y valioso, pero el asombro filosófico es acallado en alas de la fe. ¿Por qué hay algo en vez de nada? No es razonable postular ninguna existencia más allá del mismo universo misterioso que habitamos.

Me perdonan pero ¿cuánta soberbia puede haber en unos seres que nacen y mueren uno detrás del otro en un recoveco de una de cientos de millones de galaxias en desbandada, para declarar que fue alguien como ellos que lo creó todo, o que los creó a ellos, y sobre todo a ellos, a imagen y semejanza de Él? Más que humana, uno podría añadir, la soberbia es sobre todo de los hombres: ¿por qué Él? ¿Por qué no Ella? Pues por más que se trate de negar el antropomorfismo, Dios sigue siendo Él: "Dios dijo a Moisés: *ehyeh*

---

[4] Para la postura agnóstica véase Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, 525-531 y el trabajo de Eric Freiberger titulado "¿Qué es el agnosticismo?" publicado en esta misma edición de *Atenea*.

[5] Véase Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida* (Buenos Aires: Losada, 1964) capítulos I y II. Véase también Søren Kierkegaard, "*Fear and Trembling" and "The Sickness unto Death*", trad. al inglés Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1974). Para el Kant agnóstico y fideísta, véase *Critique of Pure Reason* 500-531. Para el Hume agnóstico y fideísta véase, por ejemplo, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta (Madrid: Alianza, 1986) 127.

'aser' eyheh." 'Yo soy el (lo) que soy', o 'Yo soy el (lo) que es', o 'Yo soy el existente'. " ... dirás a los israelitas; 'Yo soy' me ha enviado a vosotros." "Así dirás a los israelitas; Yahveh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob. Este es mi nombre para siempre, por él seré invocado de generación en generación."[6] ¿Pero por qué *el* Dios de *los* patriarcas? ¿Por qué no la diosa de las abejas? —si es que pudiéramos concebir lo que sería concebir una diosa desde el centro de la vida de las abejas. Es que se trata de los hebreos, los israelitas en el exilio, y sus patriarcas. En lo que concierne a nuestra cultura, la historia de Dios comienza con los hebreos, quienes redactaron más de la mitad de lo que nosotros llamamos las Sagradas Escrituras, la Biblia, y que en un momento de su historia, pues no es desde siempre, postularon que Yahveh es el único dios. Los primeros cristianos luego postularon que ese único Dios se había ido del lado de ellos. Y en las *Epístolas*, escuchamos a Pablo exhortando a judíos y paganos a que se hicieran cristianos. No empece el humanismo, el sentido de comunidad, y la caridad y la humildad de esos primeros cristianos, ¿no es cierto que debe haber sonado bastante arrogante eso del único Dios a los oídos de griegos y romanos que, colmados de la misma soberbia de mortales habitantes también del remoto planeta, además de hacer imperios, ostentaban, festejaban y temían a sus dioses pensados también a imagen y semejanza de ellos?.[7] ¿Y qué decimos de cientos y miles de otras religiones, la mayoría ya muertas y otras vivas, alrededor del planeta, algunas politeístas, otras monoteístas, y algunas de hecho ateas? ¿Y cuáles son las verdaderas sagradas tradiciones y escrituras? ¿Las nuestras? ¿No es una casualidad demasiado grande que la verdad siempre tienda a caer en nuestras manos? No podemos tampoco simplemente decir que Dios es grande, que todas las religiones son verdaderas. ¿Cuántas atrocidades se han justificado en nombre de alguna secta, de alguna religión? Y tampoco será que algunas interpretaciones son falsas pero otras son ciertas, y que son múltiples las formas de creer en Él o Ella verdaderamente. Pues dentro de todo ese espíritu democrático contemporáneo, ¿no es aún a base de nuestras ideas religiosas que juzgamos si son apropiadas algunas de las de los demás?. ¿Y qué o quién nos otorga ese derecho? ¿La recta moral? Pues

---

[6] *Biblia de Jerusalén*. trad. dirigida por José Ángel Ubieta (Bilbao: Desclee de Brouwer, 1975) Ex. 3,13-15.

[7] Para una visión balanceada de la historia de la vida religiosa y las relaciones entre paganos y cristianos durante los primeros cuatro siglos de nuestra era, véase Robin Lane Fox, *Pagans and Christians* (San Francisco: Harper & Row, 1988).

entonces atendamos el asunto de la moral y no el asunto de si Dios existe. ¿O es que lo que nos otorga el derecho de elegir unas interpretaciones verdaderas es la palabra de Dios? ¿La autoridad divina de una o varias sagradas tradiciones escritas? ¿Dios existe y es así de esta manera, porque así lo dice la palabra de Dios? Estaríamos diciendo que Dios, según lo/la concebimos, lo creó todo y es como yo digo que es porque sí. ¿Entonces qué puede contestar un ser pensante? Sólo me quedaría decir que ese tipo de postura de 'así porque lo dice aquí' o 'así porque si' ha estado involucrada en miles de genocidios y persecuciones, además de las guerras más sangrientas de la humanidad, entre ellas guerras entre católicos e indígenas americanos, protestantes e indígenas americanos, católicos y protestantes, cristianos y judíos, musulmanes y cristianos, y musulmanes y judíos. Lo que se desprende de todo este tortuoso camino es un ser orgulloso —si no a veces violento también— empeñado en ubicarse en el centro de un gran evento universal creado por uno como él y para él. También, la idea de que se trata de un ser como nosotros, alguien, algo no humano sino divino, pero algo que es aún personalidad y voluntad libre, algo a lo que le rezamos y le hablamos, le damos las gracias y le pedimos perdón, no cuadra con nuestro lugar y condición de remoto planeta en el universo físico. Una vez más, se trata del mismo punto: a la idea de Dios se le ve, como si fuera, en la costura de su majestuoso traje, la arrogancia y la estrechez humanas.

Todo esto que digo me podría doler horriblemente. Aunque rehúso decir si creo o no creo, porque de hecho no viene al caso, y traería confusión, yo también crecí, como la gran mayoría de mis lectores y lectoras, a la sombra de la doctrina de un Dios todopoderoso e infinitamente bondadoso. Pero a la luz de lo planteado, sí quiero evitar presumir que yo y los míos, ustedes y yo, este grupo de seres humanos, constituimos el centro del universo, o habitamos el mundo donde se bate el cobre más valioso del universo, y esto me tira de nuevo contra la pregunta: ¿por qué hay algo en vez de nada? Porque bien pudo no haber absolutamente nada, y hay algo, que es imposible que venga de la nada, pues la nada nada produce y nada es, y lo que es tiene que haber sido siempre, y eso asombra, si es que uno siente de veras el peso de la pregunta. La idea de que Dios lo creó todo o que lo crea todo a cada instante postula algo misterioso antes de que hubiera algo que ya es misterioso, el universo, el ser. Eso confunde. Es como desvestir a un santo para vestir a otro. O es como aquel loco que pretendiera que uno no llorara ante la muerte de un ser querido porque, según el loco, algo tendría que haber ocasionado la muerte del ser querido, alguna explicación tiene que

haber por la muerte, y por lo tanto, no vale la pena llorar. Pero ninguna supuesta razón ni explicación resuelve el problema ante el cual uno llora cuando se muere un ser querido. El problema es de otra índole. Es decir, ninguna razón es válida ante el terrible asombro de la desaparición de un ser querido, como tampoco ninguna razón es válida ante el deslumbrante asombro de que hay algo y no nada. El asombro, como el llanto, no se disuelve ante ninguna supuesta razón, ni explicación, ni causa. Se disuelve el asombro, también como el llanto, sin duda, ante el olvido. Pero entonces sería el fin del ensayo; la filosofía se habría escabullido.

Algunas lectoras y algunos lectores se dirán que las guerras mencionadas se debieron haber evitado, que no son parte de lo que Dios tenía pensado para nosotros, que resultan ser desvaríos, abusos nuestros. Pues bien. Y todavía se preguntarán como sigue: ¿Por qué usted aún piensa que necesariamente hay arrogancia en la idea de un Dios personal que es todo bondad? ¿Por qué usted piensa que esto no cuadra con nuestro lugar y condición en el universo físico?

Muy buena pregunta. Esto, de hecho, no tiene que ver solamente con lo insignificante que puede parecer el planeta Tierra en el contexto de la totalidad del universo. Tiene que ver con la condición humana como tal. La humanidad siempre ha conocido la enfermedad, la miseria y el sufrimiento.[8] Le pasa cualquier cosa a cualquiera. Los más piadosos entre nosotros a veces sufren en vida mil veces la cantidad de miseria que sufren los más comunes y que los que son simplemente malos. Los más malos entre nosotros a veces la pasan mil veces mejor que los más comunes y que los más rectos. Los politeístas griegos explicaban esto con cierta claridad. Pues si los dioses no solamente no eran por lo general muy morales que digamos, sus intervenciones bien podían ser resultado de las intrigas entre ellos, y los eventos en la tierra no tenían que mostrar ningún orden moral. Esto se puede ver con claridad en *La Ilíada* y en el *Prometeo encadenado*, por ejemplo.

---

[8] Para la discusión de argumentos análogos al que expondré, véase David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part X, J.L. Mackie, "Evil and Omnipotence" *Mind* 64 (1955), Terence Penelhum, "Divine Goodness and the Problem of Evil" *Religious Studies* 2 (1967) 95-107, Richard Swinburne, "The Problem of Evil" *Reason and Religion*, ed. Stuart C. Brown (Ithaca: Cornell University Press, 1977), Steven M. Cahn, "Cacodaemony" *Analysis* 37 (1977) y George N. Schlesinger, "Suffering and Evil", *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Cahn y David Shatz (New York: Oxford University Press, 1982) 25-31.

¿Pero cómo los hebreos explicarían esto en el contexto de un solo Dios todopoderoso y supuestamente misericordioso con su pueblo escogido? De eso se trata el *Libro de Job*. Job es de partida un ser humano rico en posesiones, felicidad y fervor a Dios y es un ser humano maravilloso. Es difícil encontrar un testimonio más extraordinario de humildad ante el universo cuando luego de perderlo todo excepto su vida, sus "huesos y su carne", "postrado en tierra" dice así:

> Desnudo salí del seno de mi madre, desnudo allá retornaré.
> Yahveh dio, Yahveh quitó:
> ¡Sea bendito el nombre de Yahveh![9]

Luego Satán, otro misterio que confunde y que acompaña el misterio que también confunde de la idea de un solo Dios, aún duda que el fervor de Job sea incondicional. Le plantea a Yahveh que lo que pasa es que Job debe sufrir una privación aún mayor, en sus propios "huesos y en su carne", y que entonces, si Dios le permitiera a Satán infligirle tal mal, Job flaquearía y maldeciría el nombre de Dios. Si leemos con cuidado nos daremos cuenta de que Satán es un tipo verdaderamente curioso y que no cree que exista amor incondicional, pero sobre todo nos daremos cuenta que Dios estaba bien seguro del fervor y la rectitud de Job. No se trata de una prueba de fervor, una prueba que sería a todas luces muy cruel, una tortura divina y salvaje para que una débil criatura confesara si ama a su Dios de verdad o no. Yahveh accede a la solicitud de Satán porque está seguro de la fidelidad de Job. Aunque la propia esposa de Job le grita a Job que maldiga a Dios y se acabe de morir (que es en lo que incurrirían la mayor parte de la humanidad que yo conozco, que de hecho por lo general se desespera y desea vengarse ante lo que le acontece, sea cualquier tontería y otros menores sufrimientos), pero Job no profiere la menor insensatez contra Dios ni peca con sus labios.

¿Qué pensar de un ser humano con esa disposición ante lo que le tocó en su vida? Es maravilloso, sin duda. Postrarme ante él a veces quisiera cuando paso por este capítulo de la historia espiritual de occidente. ¿Y qué pensar de Yahveh? El libro nos explica en cierta medida la miseria humana, el sufrimiento de los buenos y rectos: nos habla de la poca importancia que tiene toda la fortuna que nos puede acompañar en una época de la vida y de que lo único importante es el fervor incondicional a Dios. También, al final de la historia, Dios colma de buena fortuna a su Job. Pero Satán, ¡contra!,

---

[9] *Biblia de Jerusalén*, Jb. 1, 21

debería haber aprendido la lección. Como sabemos, no la aprendió, pues por ahí deben haber unos cuantos Jobs pasándola bien mal, aceptando su destino y rehusando maldecir a Dios. Y en cuanto a Job, ¡contra!, ningún premio posterior borra lo sufrido, los seres queridos perdidos, muertos para siempre. ¿Por qué, Dios mío?, uno se pregunta. ¿Qué pensarían ustedes de un ser humano que hiciera pasar a un hijo suyo sufrimientos semejantes a los que Dios hizo pasar a Job, aunque estuviera seguro de la fidelidad de su hijo? Digamos que un padre o una madre hiciera a su hijo contagiarse con una enfermedad maligna y lo echara a la calle, que tuviera en su posesión el antídoto para la enfermedad y luego lo dejara retornar a la casa para curarlo y le hiciera una gran fiesta cuando ya se sintiera bien. ¿Qué ustedes pensarían de semejante monstruo? El punto es que Dios no es un hombre o una mujer cualquiera, no es un padre o una madre cualquiera; Dios es misterioso, que no somos nada para conocer sus caminos, y que requiere amor incondicional. De hecho, no es tan siquiera un premio al final lo que un buen número de Jobs han recibido por aguantar los peores sufrimientos y amar incondicionalmente a Dios. Tanto el sufrimiento de los rectos como la misma idea de Dios siguen siendo misterios, y ante el sufrimiento absurdo de los inocentes, el misterio y la confusión que sería pensar que Dios existiera e hiciera pasar a estos, los inocentes, lo que los hace pasar sigue siendo un misterio, o más bien un absurdo, trepado sobre otro misterio, que es la misma evidente existencia del universo, como un llanto de una humanidad que no sabe tan siquiera por qué hay algo en vez de nada, una pura nada que no hiciera soplar ni un llanto ni una sonrisa ni absolutamente nada.

Lo que nos queda y es palpable es Job, esa maravilla de ser humano que aunque en medio de sus sufrimientos sin fin hubiera preferido no haber nacido y llega a exigir un encuentro con Dios, persiste en ser recto y aceptar su destino. ¿Cuántos de ustedes, mis queridos lectores, y me incluyo entre ustedes, no pueden por lo regular sino actuar rectamente sin pensar a la vez en algún premio que han de recibir más tarde por la rectitud mostrada?

Los griegos tenían su propia versión de una elevada humanidad con fuerza y autonomía moral que, como Job, con anterioridad a los absurdos premios de Dios, no requiere premios ni en la absurda vida ni después. Recuerden la noble Antígona en la tragedia de Sófocles y su transfigurada boda con la muerte en vez de con su prometido, esa tremenda mujer para quien el hades, que nunca fue entre los helenos gran cosa ni nada que se parezca al cielo de los cristianos, era una figura poética y desesperada para hablar de la eterna muerte que sería su recompensa por cumplir la ley divina de sepultar a su

hermano. O piensen en Jesús, no en su doctrina sino en su vida — alguien que sufre no una mala fortuna, como Job, ni el castigo por desobedecer la ley de un rey que se ha vuelto loco con su poder, como Antígona; sino alguien que sufre el castigo de su propia gente toda, la burla de los humanos. Piensen en los Jesús del mundo, esos seres también increíbles que matamos cada vez que se aparece uno como él, ¿pues cuántos son los Jesús que hemos crucificado cada vez que nacen por el mundo o se asoman para amar y sólo amar sin pedir nada a cambio? No sé de nadie que lleve la cuenta, pero son un montón, muchos no llegan a la fama, y no se los ve sólo por este lado del mundo ni entre las religiones que predominan en este lado del mundo.

Algunos de ustedes ahora se dirán que fue precisamente el cristianismo el que resolvió el problema del que habla este profesor con relación a los Jobs no premiados en vida. Se trata de la resurrección de los muertos, la eterna salvación y la eterna condena, el cielo y el infierno. "Y los buenos serán recompensados en el cielo", nos dicen. Tenemos entonces de los albores de la era cristiana, por ejemplo, la *Epístola a los Coríntios*, donde Pablo, citando a un poeta romano, Menandro, plantea que si los muertos no resucitan, ni sus propias luchas ni las de los demás creyentes valen la pena. Les leo el pasaje porque desde el ateísmo pienso que la creencia en Dios de hecho gira en torno al deseo de salvación y el deseo de poder de los mortales que habitan este recoveco del universo donde el sufrimiento y el castigo no se reparten en partes equitativas ni sólo entre los que se lo merecen.

> Si los muertos no resucitan en manera alguna ¿por qué bautizarse por ellos? Y nosotros mismos ¿por qué nos ponemos en peligro a todas horas? Cada día estoy a la muerte ¡Sí hermanos! Gloria mía en Cristo Jesús Señor nuestro, que cada día estoy en peligro de muerte. Si por motivos humanos luché en Éfeso contra las bestias ¿qué provecho saqué? Si los muertos no resucitan, *comamos y bebamos, que mañana moriremos*.[10]

Mientras más leo a Pablo, más me parece que no entendería de héroes trágicos griegos. Y su lectura del *Libro de Job*, por ejemplo, sería muy diferente a la que les he propuesto. En este pasaje nos da a entender que su heroica vida, plagada de increíbles sacrificios por llevar el mensaje de los evangelios, según él, no tendría sentido sin la resurrección de los muertos, incluyendo por supuesto la resurrección suya. *Señores y señoras: si el ateísmo está en lo correcto, fiestemos hasta la saciedad, que lo otro que podamos hacer para*

---

[10] *Biblia de Jerusalén*, 1 Co. 15, 30-33.

llevar una vida recta no vale la pena. Eso nos dice. Se desprende oscuramente del texto de Pablo que el Reino de los Cielos y Dios también no existen sino para la salvación de los hombres.[11] ¿Donde está el Reino de los Cielos? Nos podríamos preguntar y entrar de nuevo en la lógica de los planteamientos con los que comenzamos y, si recuerdan, concluimos que se trata de explicar un misterio con otro misterio que es más oscuro aún. Pero esa no es la pregunta más importante en esta coyuntura del argumento: ¿Más importante es preguntarnos si no valdría la pena ser recto como Job, o dar la vida por un principio como Antígona, o atentar revolucionar el mundo dando la otra mejilla como Jesús, de no existir Dios ni Satán ni nada que se parezca? Les pregunto a ustedes. ¿No valdría la pena retar con sentido y creatividad a un universo sin sentido ni dirección? ¿Que esto no valdría la pena si no existiera Dios? ¿Entonces qué es lo que verdaderamente anhelamos con la idea de Dios? ¿Probar que todo está hecho para nuestra grandeza y salvación? ¿Requerir de Dios para que todo tenga sentido? ¡Mejor asombrarme ante el universo, mejor no tratar de escapar a través del deseo que origina en esta frágil condición humana! A Dios, si existiera, no se le debería requerir para comportarme como debo comportarme. Porque entonces Dios sería un instrumento de los hombres, para que nos comportásemos bien, o para que nos comportásemos según algunos dicen que es el bien. La idea de Dios sería entonces tanto un instrumento de la debilidad de todo creyente como un instrumento de poder de unos sobre otros.

Para concluir con los designios del tábano que son muy molestosos al caballo, mis queridos atenienses, el asombro que les propongo requiere cierta actitud, más bien cierta postura vital, que no es fácil promover y es más difícil aún sostener por un período de tiempo. Se trata de un camino trazado por los griegos, una tradición griega, una época de decadencia religiosa, un temperamento que dio origen a la filosofía y a las ciencias naturales a las que he aludido en varios puntos a través del camino. O se trata de una conciencia intelectual más valiosa que la búsqueda de la verdad y una conciencia intelectual más valiosa que la verdad misma, —como decía un maestro, filósofo también y ateo, del siglo pasado, Nietzsche— pues bien puede ser que la verdad sea el más ilustre pero también el más trágico de los engaños.[12] Y la búsqueda enamorada de la verdad/

---

[11] Unamuno levanta este mismo punto con relación al Kant de la *Crítica de la razón práctica*. Véase *Del sentimiento trágico de la vida*, capítulo I.

[12] De Federico Nietzsche, véase por ejemplo *La gaya ciencia* (México, D.F.: Mexicanos Unidos, 1983) Libro I, aforismo II, y Libro II, aforismo LVIII.

engaño no puede ser otra cosa en cada caso que una estrategia de poder, como declaran otros filósofos más contemporáneos. No me malentiendan mi lector y mi lectora. Que la verdad sea engaño no implica que no vale la pena buscarla. Al contrario. El asombro le da energía y peso a la vida reflexiva en sí, la hace importante para los que la viven así, la hace a la vez extraña, la deja sin sostén, como en el aire, sin apoyo ninguno. Y uno se mueve por los caminos por propia integridad y creatividad.

El asombro puede promover el ateísmo, aunque no necesariamente, pues es tan sólo un camino entre otros que uno debe también recorrer. A las experiencias grandes y nobles como el asombro se las debe dejar ser como son y no se le ponen amarras. Propongo el asombro y todo lo que desde el asombro se tenga que pensar y decir, incluyendo igualmente todo aquello que nos lleve al ateísmo como todo aquello que no nos lleve al ateísmo. Ya algún otro filósofo —creo que creyente, por cierto— ha dicho que lo contrario de la vida moral no es la vida inmoral, que es más bien la indiferencia, la dejadez, la incapacidad de búsqueda y convicción, o terminar haciendo y diciendo lo que hacen y dicen los demás.[13] Ante el asombro, la vida adquiere infinito peso e importancia para quien la vive, se vive más hondamente cada convicción, la vida da que pensar; y así, desde el universo como misterio, los héroes lucen más grandes aún, pues son creadores, inventores de grandes hazañas: Antígona, Sócrates, Job, Jesús, y hay otros, muchos otros, de eso se trata en parte el curso que damos, y otro curso más, si lo hubiera, de Introducción a la Cultura, no de Occidente, si no Introducción a la Cultura Humana, introducción a la humanidad, ¡tan poca cosa que es la humanidad!, y por lo general tan terrible y a veces, pocas veces, tan maravillosamente recta y bondadosa, que uno pudiera llorar de admiración ante el reto que representa en un universo tan oscuro y extenso.

Héctor José Huyke
Departamento de Humanidades
Recinto Universitario de Mayagüez

[13] José Ortega y Gasset.

MÁS ALLÁ DE LA HISTORIA Y LA CIENCIA: UN ARGUMENTO PRÁCTICO PARA EL TEÍSMO

Daniel J. Stollenwerk

En primer lugar, tengo que decir que las dudas expuestas por el Dr. Huyke son serias. Puede que Puerto Rico, por la mayor parte, sea cristiano, pero esto no es el caso de, por ejemplo, el norte de Europa o el noroeste de los EE.UU. Y si las dudas expresadas por el Dr. Huyke no nos hacen cuestionar nuestras creencias religiosas a nosotros, seguramente les harán cuestionar a nuestros hijos o nuestros nietos. Es decir, el reto del ateísmo es serio.

En segundo lugar, no voy a tratar de defender la historia cristiana que ha sido mucho menos que ejemplar. De ninguna manera, por ejemplo, se pueden defender las guerras de religión con una doctrina cristiana. Sin embargo la historia no niega la verdad. El hecho de que muchos cristianos odiaron a Martin Luther King, por ejemplo, no significa que la creencia en Dios sea falsa; más bien quiere decir que la verdad del cristianismo se encuentra más en la vida de King, que en el odio de los así llamados "cristianos".

En tercer lugar, debo decir que estoy de acuerdo con la conclusión del Dr. Frieberger acerca del agnosticismo, es decir, que a través de la razón la única respuesta a las preguntas como ¿Existe Dios? o ¿Existe la revelación? es: no sé; no habría ninguna manera de saberlo.

Mi argumento a favor del teísmo, sin embargo, no se basa ni en la historia, ni en la razón. Ninguna de éstas puede darnos una respuesta adecuada a las preguntas más importantes de la vida, como son, por ejemplo, ¿qué puedo esperar? ¿qué es, al fin y al cabo, el ser humano? ¿cuál es la meta de la historia?[1] En esta charla quisiera

[1] Kant mismo parece haber llegado a la misma conclusión. Puesto que no se puede llegar a conocer a Dios a través de la razón, hay que postularlo como "garante de la moralidad", decía Kant cuando escribió sobre la *Razón Práctica*. Ahora bien, que esta postulación de Dios como base de la ética sea legítima o no, no nos atañe aquí.

proponer primero que existe otro conocimiento que el que viene a través de la historia, la ciencia, o la filosofía; es decir, el conocimiento nacido de la fe. En segundo lugar quisiera sugerir que este conocimiento religioso responde mejor a las inquietudes personales e históricas que cualquier otro conocimiento.

Voy a empezar con una teoría del conocimiento y la práctica que he encontrado en las obras de Bernard J.F. Lonergan (1904-1984). Este filósofo-teólogo canadiense, ha expuesto la teoría en términos y con ejemplos de la ciencia actual,[2] pero sus raíces se encuentran en Sto. Tomás y Aristóteles. Esta estructura, presentada aquí de manera muy sencilla, es la siguiente. Se lee en orden *ascendente*, es decir de abajo hacia arriba.

Decisión	(práctica)
Juicio	(si o no)
Entendimiento	(teorías)
Experiencia	(datos)

Quizá un ejemplo nos pueda servir para entender mejor la estructura: Durante siglos los astrónomos de occidente observaron los movimientos de los cuerpos celestiales (Experiencia). Aunque había varias teorías para explicarlos (Entendimiento), la mayoría llegó a (o aceptó) la conclusión de que la tierra era el centro del universo y que los cuerpos celestiales giraban alrededor de ella (Juicio). Hicieron, entonces, modelos del universo con los cuales podían navegar el mar Mediterráneo, organizar sus fiestas alrededor de un calendario, etc. (práctica).

Sin embargo, había problemas con sus modelos. En primer lugar los planetas "vagaban" en el cielo; no querían seguir sus órbitas perfectamente circulares alrededor de la tierra. Pero había otra dificultad aún más importante: la iglesia de la edad media buscaba un calendario más exacto que el que los antiguos modelos celestiales podían otorgar.

La historia posterior se conoce bien. Copérnico, en 1543, usando

---

El punto es que Kant mismo indica que el conocimiento, al cual se puede llegar a través de la razón, no basta para dirigir nuestra vida moral (y tampoco, se puede añadir, para dirigir la historia). Hay que ir más allá de la razón en nuestra búsqueda de una meta personal e histórica.

[2] Bernard J.F. Lonergan, *Insight: A Study of Human Understanding* (London: Darton, Longman and Todd, 1957); revised and augmented edition, *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 3 (Toronto: University of Toronto Press, 1992). Para un resumen de su teoría escrito por Lonergan mismo y traducido al español, véase su *Método en Teología* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1988) pp. 11-32.

los mismos datos resucitó e intentó probar otra teoría en la que el Sol era el centro del universo (1543). De este nuevo conocimiento se inició una reforma del calendario, y en 1582 se instituyó el calendario Gregoriano.

Más adelante, obviamente, con Kepler, Galileo y Newton, y en nuestro siglo con Einstein, y la física cuántica, etc., ha habido más cambios en nuestro entendimiento del cosmos. Supuestamente todos los científicos hicieron uso de este mismo "método científico" de conocimiento. Vamos a ver en un momento que las grandes teorías científicas, como la de Copérnico, de hecho, no siguieron el método científico, pero sírvase el ejemplo de Copérnico para ilustrar la estructura del conocimiento.

Ahora bien, volvamos a la cuestión de Dios, la revelación, la fe. Si aplicamos este método científico racional de conocimiento a las preguntas, por ejemplo, ¿existe un Dios personal? ¿interviene Dios en la historia?, entonces la única respuesta honesta es: no sé. Todos vemos, escuchamos, sentimos, nos imaginamos, etc., y podemos teorizar que algunas de estas experiencias —o las de nuestros antepasados— han sido experiencias divinas. Pero al fin y al cabo nunca podemos decir con certeza que estas teorías bíblicas o religiosas acerca de Dios son verdaderas. Repito: el agnosticismo es la única respuesta honesta si el único método de conocimiento es el método científico.[3]

Quizá por el extraordinario éxito de la ciencia en los últimos 500 años, ha habido algunos que han opinado que la ciencia es la única vía para saber —aunque hay que añadir inmediatamente que la ciencia del siglo XX reconoce muy bien los límites de su método.[4]

---

[3] Se puede añadir que, además de no poder hacer un juicio sobre la existencia de Dios y su relación con el mundo, el agnosticismo, obviamente, no puede llegar a la cuarta etapa tampoco, es decir, la práctica basada en el conocimiento de Dios.

[4] La ciencia contemporánea es mucho más humilde de lo que era en el siglo pasado; reconoce que, dados los límites de su método, no puede responder a un sinnúmero de preguntas. La ciencia no puede estudiar sucesos que no estén abiertos a experimentos públicos, por ejemplo, los milagros o la resurrección de una persona. Además, las preguntas "religiosas" no son las únicas fuera de su alcance. También existen preguntas "científicas" que la ciencia no puede estudiar. Si el universo empezó con un *Big Bang*, por ejemplo, o si nuestro universo es sólo uno de muchos creados a través de unos agujeros negros, o si había condiciones caóticas antes del *Big Bang*, entonces, tales preguntas como ¿qué había antes del *Big Bang*? o ¿qué hay en los otros universos?, simplemente están fuera de los límites del método científico. En resumen, dado su método, no sólo acerca de algunas preguntas religiosas, sino también acerca de algunas científicas, la ciencia debe mantenerse agnóstica.

Entonces surge la pregunta: ¿hay otro método para llegar a conocer? La respuesta es tanto sí como no.

No, no hay otro método porque todo conocimiento humano sigue la misma estructura epistemológica.[5] Pero sí, hay otra vía para llegar a conocer, porque no todo conocimiento humano sigue la dirección ascendente expuesta arriba.

Existe el conocimiento que resulta de un vector descendente de la misma estructura. Quizá el mejor ejemplo sea el amor. La persona que se ha enamorado sabe que sus propios sentimientos aprehenden el valor de amar. Es decir, que uno toma la decisión de amar antes de juzgar si existe o no el amor y antes de haber entendido este amor. Primero viene la decisión. Luego uno se da cuenta de que existe el amor. Más adelante, a lo mejor, puede entender mejor la relación con su amado. Finalmente, su propia experiencia del mundo cambia por el efecto de este amor.

Pascal observó que el corazón tiene razones que la razón no conoce. El corazón reconoce el valor de amar antes de que los tres primeros niveles puedan hacerlo. O, como otro ejemplo, un evento particular de nuestra niñez —un accidente, una muerte, etc.— puede ser la causa de nuestra vocación en la vida. Primero viene una casi espontánea o intuitiva decisión que sólo más tarde podemos articular y entender. Finalmente, tal decisión cambia la forma en que observamos el mundo. De hecho, probablemente la mayoría de las decisiones más importantes de nuestra vida sigue la dirección —o vector— descendente de práctica y conocimiento.

Paradógicamente, este "vector descendente" de conocimiento parece existir en la ciencia también, como el filósofo de la ciencia Thomas S. Kuhn —usando otras palabras— ha subrayado en su *The Structure of Scientific Revolutions*.[6] Como ejemplo presentaré la misma ilustración que he utilizado para demostrar el conocimiento ascendente: Copérnico.

¿Qué es lo que influyó en Copérnico cuando nos dio su teoría del universo? ¿Fueron solamente los datos objetivos y una mente abierta? Al contrario. Fue su creencia en el neoplatonismo del renacimiento, sus convicciones pitagóricas de que la naturaleza era comprensible en términos matemáticos simples y armónicos, y su gran

---

[5] Lonergan, *Insight*, pp. 335-36; (en *Collected Works*, vol. 3, pp. 359-60); *Método*, pp. 25-26.

[6] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

reverencia para el sol que le motivaron a poner este sol en el centro del universo.[7] O sea, su teoría de que el sol era el centro del universo, no empezó con datos, sino con valores y convicciones.

Además, dado que sus pruebas del heliocentrismo no eran más simples y armónicas que las del geocentrismo,[8] la teoría de Copérnico no convenció a nadie, menos a los que ya compartían sus mismas convicciones filosóficas y religiosas.[9]

Mi tesis, por lo tanto, es la siguiente: que el conocimiento que nos llega a través de la religión sigue este mismo vector descendente que hemos visto en los ejemplos del amor y de la revolución copérnica. La fe es el conocimiento que viene de una respuesta al amor, en particular al amor de Dios que inunda nuestros corazones. Nuestros sentimientos aprehenden este valor transcendente. Y nos toca responder. Nuestra respuesta, entonces, es el comienzo del conocimiento religioso.[10]

---

[7] Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View* (New York: Ballantine Books, 1993) pp. 248-50.

[8] Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957) pp. 171 ss. Tendríamos que esperar a Kepler y Galileo para darnos unas pruebas más realistas y verdaderas.

[9] Richard Tarnas señala que no hay ningún científico que estudie los datos objetivamente, sino que tienden a usar los datos para confirmar un paradigma ya establecido y creído. "All 'raw data' are already theory-laden", nos dice. Véase su *The Passion of Western Mind*, pp. 360-61, especialmente la nota 4, p. 489. Bernard Lonergan estaría de acuerdo y, por lo tanto, pediría de cada individuo no sólo una conversión religiosa y moral, sino también una intelectual (*Método*, 231 ss.) Desde esta perspectiva, su libro entero *Insight* es una llamada a una conversión intelectual. Robert Doran, un discípulo de Lonergan, añadirá a las tres conversiones de Lonergan una más, a saber, la conversión psíquica. Véase su *Psychic Conversion and Theological Foundations: Toward a Reorientation of the Human Sciences* (Chico, CA: Scholars Press, 1981).

[10] He aquí las palabras mismas de Lonergan de este paso esencial que inicia nuestro conocimiento de Dios:

> La fe es, por consiguiente, ese conocimiento ulterior, cuando el amor es el amor de Dios que inunda nuestros corazones. A nuestra aprehensión de los valores vitales, sociales, culturales y personales, se añade una aprehensión del valor transcendente. Esta aprehensión consiste en la experiencia de la realización de nuestro impulso irrestricto a la auto-transcendencia y en el actuar de nuestra orientación hacia el misterio de amor y temor. Puesto que este impulso es de la inteligencia a lo inteligible, de lo razonable a la verdad y a lo real, de la libertad y responsabilidad al bien verdadero, la experiencia de la realización de dicho impulso y de su carácter irrestricto pueden ser objetivados como una revelación nublada de la inteligencia e inteligibilidad absolutas, de la absoluta verdad y realidad, de la absoluta bondad y santidad (*Método*, pp. 116-17).

La pregunta acerca de la existencia de Dios, por lo tanto, no es en principio racional, sino que se basa en una decisión: ¿Amaré a este Dios para corresponderle, o lo rechazaré? ¿Pondré en práctica en mi propia vida el don del amor, o lo desecharé? Sólo de manera secundaria surgen las preguntas de la existencia de Dios (juicio), y de su naturaleza (entendimiento).

Repito, todo juicio acerca de la existencia de Dios, y toda explicación de quién es o cómo es este Dios, surgen de una decisión de amar a Dios o simplemente de no responder al amor.

Tal es el meollo de este artículo. Pero quisiera sacar varias conclusiones más de este análisis de la estructura del conocimiento y la práctica con respecto a Dios.

Primero, si la fe, como he dicho, o el conocimiento de Dios, empieza con una decisión de amar, entonces sigue que un conocimiento racional, un entendimiento intelectual de Dios no puede existir sin la previa decisión. Es por esta razón que las así llamadas "pruebas de la existencia de Dios" por Sto. Tomás, Descartes, y tantos otros filósofos no convencen a nadie, menos a los que ya están convencidos. El conocimiento de Dios empieza con una decisión, no con los datos de la naturaleza. La cuestión de la existencia de Dios, por lo tanto, es una cuestión religiosa y no filosófica.

En segundo lugar, toda religión tiene como base esta decisión existencial de amar a Dios. Por lo tanto, este amor transcendental y universal da también una base de diálogo entre las religiones; aunque el entendimiento de este amor y nuestra respuesta obviamente estaría influido por cada edad y cultura. Entonces, no es un buen argumento decir que hay tantas religiones, y puesto que no sabemos cuál es correcta, mejor no creer en Dios. Al contrario, puesto que hay tantas religiones y todas se basan en el mismo amor transcendental, si la multitud de religiones prueba algo, prueba que sí, hay un Dios, y no lo contrario.

En tercer lugar podemos ver un caso en particular donde se nota la importancia de la decisión para la fe en la Teología de la Liberación. Esta teología, que ha sido malentendida en la prensa seglar, simplemente subraya la importancia de la decisión. Tiene poca paciencia con gente que no puede decidir si cree en el Dios de sus antepasados, o, si cree, que no sabe qué hacer con la injusticia en el mundo. La respuesta de la Teología de la Liberación a tales personas es primero que tomen una decisión porque nunca van a "conocer" sin esta previa decisión de "actuar". El próximo paso, entonces, es la reflexión sobre Dios y la injusticia a la luz de la Biblia; de allí surge la teología (el entendimiento). Finalmente, los que participan

en la teología de la liberación observarán el mundo con diferentes ojos, su experiencia del mundo cambia como resultado de su primera decisión de responder a Dios y luchar por la Justicia.

En cuarto lugar, todo conocimiento que sigue el vector descendente no puede contradecir el conocimiento que nos llega del movimiento ascendente. La verdad es una. Por ejemplo, si se exhorta a decidir entre la verdad de la Biblia y la de la evolución, uno no debería escoger. Es una elección falsa. No debería haber ninguna discrepancia, ningún conflicto entre el conocimiento de la religión y el de la ciencia. Si aparentemente hay contradicciones entre las dos, entonces hay que estudiar, y esperar —a veces inclusive siglos— hasta que se hayan reconciliado.[11]

Finalmente, se puede hacer una observación sobre la ética cristiana. Ésta puede y debe dialogar con la ética seglar, pues utiliza las mismas estructuras filosóficas y puede llegar a la misma práctica a través del método ascendente del conocimiento. Sin embargo, hay que reconocer que siempre tendrá como base otra motivación, es decir, una decisión consciente de amar a Dios, y luego buscar el entendimiento de esta decisión. Es decir, si lo que se busca es una ética internacional, multi-cultural, debería ser posible encontrarla, pues todo conocimiento sigue la misma estructura epistemológica. Sin embargo, hay que reconocer que la ética religiosa también se basa en una decisión anterior que justamente puede influir en cómo se juzga, entiende, y observa el mundo.

Queda una idea más sobre la fe que quisiera exponer: la relación entre ésta y la historia. El conocimiento al que se llega a través de la dirección ascendente subraya más bien el pasado y el presente. Esto se nota claramente en la ciencia. De hecho, desde un punto de vista, toda la ciencia es la historia. Si el universo empezó con un *Big Bang* y se ha expandido desde aquel instante hace unos 20 mil millones de años, y si no hay nada inevitable, como nos enseña la ciencia del siglo XX —es decir, si todo es contingente—, entonces toda la ciencia es, en realidad, historia. Estudiando la ciencia, estudiamos el pasado en relación al presente.

La fe, sin embargo, subraya la importancia del futuro. Esto es fácil de entender en relación a los ejemplos anteriormente expues-

---

[11] Se puede añadir que las dos direcciones sirven para corregir una a la otra, porque si es verdad que, a veces, el corazón tiene razones que la razón no conoce, también es verdad que la razón, a veces, tiene que actuar como una fuerza que pone estabilidad en la intuición del corazón. El proceso del conocimiento, entonces, es dialéctico.

tos. Cuando uno se enamora, se nota que este amor va a afectar su futuro. Igualmente, uno que se dedica a la lucha por la justicia busca cambiar el futuro (y, a veces, tiene éxito). Algo parecido sucede con una decisión de amar a Dios. De hecho, en la Biblia se nota que la revelación de Dios aparece en forma de promesas que serían cumplidas en el futuro:[12] Tales promesas dirigieron las vidas de los protagonistas de la Biblia. Si no hubieran creído en la promesa, nunca hubieran conocido este futuro. Pero creyendo en la promesa, actuaron para que este futuro se realizara. De esta manera crearon el futuro.[13]

Ha habido mucha crítica a la religión cristiana en particular, en el sentido de que los creyentes no son realistas, que no toman el mundo en serio. Ahora bien, es cierto que la realidad verdadera para el cristiano es el futuro. Y si el futuro se entiende simplemente como unos deseos ilusorios, o un escape del mundo actual, entonces la religión se encuentra en decaimiento y la crítica es válida. Pero cuando el futuro se anticipa con una esperanza verdadera, cuando los creyentes están abiertos a algo radicalmente nuevo e "improbable" en la historia, entonces, están en una posición de crear el futuro. O sea, los que creen en las promesas religiosas —que es una parte fundamental de la fe en Dios— deberían ser los que están más abiertos a nuevas ideas, nuevos conocimientos y un mundo nuevo —quizá un mundo un poco más justo que el actual.

De hecho, una de las contribuciones más importantes de la Biblia a nuestro entendimiento de la historia ha sido este aspecto del futuro anticipado, es decir, la creencia en que hay un propósito en la historia y que el futuro será mejor que el presente. Cuando la historia del occidente se secularizó después de la edad media, esta esperanza futurista influyó en varios mitos occidentales o interpretaciones históricas, notablemente en la idea del progreso de la ilustración, la utopía marxista, y el neo-capitalismo actual.

---

[12] He aquí algunos ejemplos: la promesa a Abrahám de que tendría innumerables descendientes si dejara su tierra natal y fuera en busca de su Dios; la promesa a Moisés y los esclavos en Egipto de que podrían vivir mejor en una tierra prometida que "mana leche y miel"; la promesa a David de que su línea no tendría fin; la promesa a Israel de que vendría uno o varios mesías; la promesa de Jesús acerca del Reino de Dios; la promesa de la segunda venida del Hijo del Hombre.

[13] Algo parecido pasó con la revolución copérnica: si Copérnico no hubiera creído, no hubiera conocido, es decir, no hubiera podido darnos una teoría científica. O igual el caso del amor: si uno no responde al amor, si no juzga que existe el amor —aunque todavía no lo entiende— no creará un futuro basado en este amor.

Ahora bien, el mito del progreso murió con la Primera Guerra Mundial, y el mito de la utopía marxista con la caída del muro de Berlín. El neo-capitalismo contemporáneo todavía mantiene esta esperanza: se cree que si se abrieran los mercados locales a la competencia global y si se formaran bloques internacionales de intercambio comercial, el neo-capitalismo nos daría el bienestar para todos y la paz en la tierra. Sin embargo, esta promesa del neo-capitalismo tiene menos fundamento que el mito del progreso humano de la Ilustración y el de la utopía marxista. De hecho me parece muy cínica; y sospecho que la creencia en esta promesa del neo-capitalismo de los años 90 no vaya a durar más de una o dos generaciones. Dudo, sobre todo, que el neo-capitalismo pueda darnos paz en la tierra.

En otras palabras, dado el fallo de las promesas seglares desde la Ilustración acerca de un futuro mejor, y lo poco convincente que es el neo-capitalismo actual, veo irónico que todavía haya personas que sigan acusando a los creyentes de ser poco prácticos y de tener la cabeza en las nubes. Repito: a mi entender, la fe, que subraya la importancia de una esperanza verdadera, es, primero, más abierta a nuevos conocimientos, y segundo, más práctica con respecto a la construcción de un mundo más justo.

Además de los que reprenden a los creyentes su esperanza futurista, hay otros que les critican por poner demasiado énfasis en el sufrimiento. De nuevo, si se subraya la importancia del dolor a la exclusión de la esperanza y la resurrección, entonces la crítica es válida. Pero surge la pregunta: ¿cuándo y cómo se suele experimentar la promesa religiosa? ¿Cuándo sería el momento apropiado de reconocer el amor transcendente? Probablemente no cuando estamos muy contentos, tomando una Budweiser mientras estamos viendo un juego de baloncesto entre los Bulls de Chicago y los Knicks de New York. La historia judeo-cristiana nos enseña que Dios se revela más bien en los momentos del sufrimiento, la muerte, la soledad, la injusticia —y podemos añadir en el siglo XX— en la arbitrariedad y el aburrimiento de la vida. No es por casualidad que los grandes movimientos cristianos —tales como el monasticismo, las órdenes mendicantes— o las grandes figuras del cristianismo moderno —tales como Martin Luther King, Dorothy Day, y Madre Teresa— han buscado a Dios en el desierto, la pobreza, el sufrimiento, la lucha por la justicia. Irónicamente, la revelación, la promesa, la esperanza se encuentran en los momentos más difíciles de la vida. Además, esta esperanza da la fuerza al individuo al confrontar el problema, y a la humanidad al cambiar la historia. Le hace a uno más abierto a otros conocimientos y más dispuesto a luchar por la justicia. Otra vez, se

nota que la fe, lejos de ser ilusoria, viene a ser la postura más realista que se puede tomar.

Para concluir, de que haya dudas hoy en día acerca del teísmo en general y el cristianismo en particular, no me sorprende dado el énfasis en la materia y la duda epistemológica que se encuentran en la historia intelectual del occidente de los últimos 500 años. Además, dado el éxito de la ciencia en la edad moderna, es fácil caer en la tentación de creer que el único conocimiento válido es el que viene del método científico. Sin embargo, existe otra manera de saber: todo lo que sigue el vector descendente. La fe sigue este proceso descendente, concentrándose más en el futuro, y, por consiguiente, es capaz de dirigir tanto las vidas individuales como la dirección de la historia. La fe en Dios —que empieza no con datos, sino con una decisión— por lo tanto, no es algo simplemente añadido a unas vidas particulares en la historia; sino la fe es necesaria si la raza humana quiere conocer todo lo que es capaz de conocer, y si la historia quiere llegar a ser lo que es capaz de ser.

Daniel J. Stollenwork
Departamento de Humanidades
Universidad de Puerto Rico
Mayagüez PR