

Artículo de Reflexión

La *Palabra* como paradoja en el discurso de la afirmación y negación de Dios¹

“Και Ὁ λογος σαρξ εγενετο” Evangelio de san Juan, 1, 14², Wilfrido Zúñiga Rodríguez³

● Resumen

El problema fundamental que aborda el presente texto se expresa así: ¿Cuál es el aporte que hace la *palabra humana* desde los cuestionamientos venidos del discurso del ateo respecto de la autocomprensión del hombre como un ser que se debate entre fe y razón? Así formulado, requiere la articulación de los temas: La palabra como origen, la articulación entre palabra y naturaleza, nostalgia de lo Absoluto y el vacío en la creación, a partir de las distintas obras y voces de autores que van apareciendo y configuran el objetivo a cumplir: Mostrar los criterios que fundamentan los cuestionamientos de la fe en un Dios afirmado y negado paradójicamente por las religiones y por el ateísmo.

Palabras clave: ateo, ateísmo, creación, Dios, palabra.

1 Este texto es el tercer producto del Proyecto de Investigación: *La Percepción de lo divino en la tragedia griega*, ejecutado en el período 2015-2016. Financiado por la Universidad Católica de Oriente.

2 “Y la palabra se hizo carne”. Traducción del autor.

3 Docente de la Facultad de Teología y Humanidades de la Universidad Católica de Oriente. Magister en humanidades de la Universidad Católica de Oriente. Coordinador de la Maestría en Humanidades de la Universidad Católica de Oriente. Áreas de interés: Filosofía, teología, literatura, metodología de investigación, etología, psicología social y psicoanálisis. Participante activo del grupo de investigación Humanitas de la Universidad Católica de Oriente. Contactos: wzuniga@uco.edu.co; xtocamino@yahoo.es
FECHA RECIBIDO: 01 - 11 - 2017 / FECHA ACEPTACIÓN: 30 - 11 - 2017



A *palavra* como paradoxo no discurso da afirmação e negação de Deus

● Resumo

O problema fundamental que aborda o presente texto se expressa assim: Qual é o aporte que faz a *palavra humana* desde os questionamentos vindos do discurso do ateu com respeito da auto-compreensão do homem como um ser que se debate entre fé e razão? Assim formulado, requiere a articulação dos assuntos: A palavra como origem, a articulação entre palavra e natureza, saudade do Absoluto e o vazio na criação, a partir das diferentes obras e vozes de autores que vão aparecendo e configuram o objetivo a cumprir: Mostrar os critérios que fundamentam os questionamentos da fé num Deus afirmado e negado paradóxicamente pelas religiões e pelo ateísmo.

Palavras Chave: ateu, ateísmo, criação, Deus, palavra.

The *Word* as a paradox in the discourse of the acceptance and rejection of God

● Abstract

The fundamental problem addressed by the present text is expressed as follows: What is the contribution that the *human word* makes from the

questions that come from the discourse of the atheist regarding the self-understanding of man as a being that is torn between faith and reason? Thus formulated, it requires the articulation of the themes: The word as origin, the articulation between word and nature, nostalgia for the Absolute and the emptiness in creation, from different works and voices of authors that appear and configure the objective to fulfill: To show the criteria that support the questioning of faith in a God accepted and paradoxically rejected by both religions and atheism.

Key words: atheist, atheism, creation, God, word.

● Introducción

Nos dice el prólogo del Evangelio atribuido a san Juan, “en el principio estaba la palabra y la palabra era Dios” (Evangelio de Juan 1, 1-2) como tratando de presentar el origen del mundo y el origen de la vida mediante la capacidad del hombre de nombrar e imitar al creador de la creación o hacer visible la intuición del origen de la vida espiritual del hombre mediante la *palabra*. La revelación del inicio del cuarto Evangelio está contenida en el gran misterio de que la *palabra* es el origen de todo, que la *palabra* debe estar conectada con lo nombrado (naturaleza), con la nostalgia de lo Absoluto y, por último, con el vacío en la creación, tal como se presenta en la estructura de este texto que analiza la *palabra* como paradoja en la afirmación y negación de la existencia de Dios.

La palabra, como origen

El origen de la vida es un misterio. Quizá ninguna disciplina del conocimiento puede constatar la genealogía del más grande enigma que acontece en el hombre. La muerte no podría ser el acontecimiento que explicase el origen de la existencia porque la finitud humana manifiesta de por sí la incapacidad de saber cómo empezó el

universo; por lo tanto, pensar el nacimiento de la vida es más profundo y más enriquecedor para meditar que el mismo misterio de la muerte.

Ahora bien, ¿la muerte contra la vida? Sería tal vez el primer duelo causado por la pérdida de la inocencia por parte del hombre cuando entendió que el conocimiento es la gran paradoja del sufrimiento debido a que el conocimiento no se instauró como posibilidad de comprender sino como el restablecimiento de la competencia entre hombre-divinidad y entre los hombres y la constancia a lo largo de la historia de la humanidad del deseo de conocer más, más y más, sin el racionamiento y sin la aceptación.

No sabemos cómo empezó la vida. Sin embargo, es una historia inacabada. La vida se recibe, y la historia muestra que no hacemos más que continuar bajo las directrices de una tradición que nos engendra y que nos invita a amar la vida frente a cualquier obstáculo, incluso frente a la muerte. Para el ateo implica, en estas condiciones, amar la vida sin la certeza de otra vida después de la muerte porque el hecho de pensar la vida después de la muerte casi siempre para el ateo sería lo más patético de las religiones.

Sin embargo, el ateo emplea la *palabra* para cuestionar todos los argumentos que divulgan la existencia de un ser creador frente a las creencias del creyente que afirma la existencia de Dios. Ni el ateo ni el creyente escapan a la realidad de que, “los humanos somos criaturas defectuosas, seres finitos que piensan en el infinito, seres mortales dolorosamente tentados con la eternidad, seres inacabados que soñamos con la completitud, seres inciertos hambrientos de incertidumbres” (Bauman Z. & Tester, K., 2002a, p. 181).

Pero la cuestión no es negar ni afirmar porque ambas instancias requieren de mostrar el origen auténtico de lo que se niega y de lo que se afirma, es decir, la gran paradoja es que la negación de la existencia de Dios, es gracias a un tiempo en que el ateo se invadió de la duda con respecto

a la existencia de Dios y posiblemente la duda en el ateo hizo que dejara de creer en Dios, y lo otro es que si se afirma la existencia de Dios, este hecho implica demostrar por parte del creyente el origen de Dios, y sin embargo, para hablar del origen de Dios el hombre únicamente se vale de la *palabra* humana que es limitada para hablar de los asuntos que pertenecen al mundo del espíritu.

En este sentido, explicar la existencia de Dios bajo presupuestos conceptuales es olvidar que lo divino no es un concepto sino que lo divino, según los argumentos de la dialéctica moderna, pasa por *sentido* y *experiencia* que lleva la voz constante del mundo de los sentimientos nacidos en el fundamento de la intuición como posibilidad de vivir íntegramente, debido a que se experimenta que:

Creer no es saber ni comprender; no es tampoco profesar simplemente una doctrina. El misterio no es un sistema racional; la fe no es <<un momento del pensamiento>>; el creyente no es un especulador; el individuo real está frente a un Dios real; he ahí la verdad, completamente simple, que Kierkegaard no cesa de repetir y de revolver (De Lubac, 2012, p. 99).

El conocimiento de lo divino mediante la asignación de un concepto (Dios) implica el análisis de las dos teorías con respecto a los nombres que Platón plantea en el diálogo *Cratilo* (1992), donde Cratilo sostiene que los nombres son exactos por *phýsein* (naturaleza) por lo que algunos no corresponden a quienes los llevan. Sin embargo, frente a esta teoría, Hermógenes piensa que los nombres no tienen que ver con la naturaleza de los mismos, y por tal motivo, piensa que la exactitud de los nombres no es otra cosa que *pacto* y *consenso*, *convención* (*synthéke*= homología) y *hábito*; por consiguiente, no se trata, según Hermógenes, de la exactitud del lenguaje en general, sino de los nombres. Es en este sentido donde “la palabra <Dios> no es un vocablo cualquiera, sino la palabra en la que el lenguaje, es decir, el autoenunciador está –en–sí en el mundo” (Rahner, 1979, p. 71).



A partir de las dos teorías acerca de los nombres, Sócrates definitivamente no comulga con la teoría convencionalista de Hermógenes por las consecuencias epistemológicas que atentan contra las derivaciones ontológicas, es decir, nombrar no implica conocer, y para contrarrestar la negación de la teoría del consenso, Sócrates opone la teoría de las formas que parece ajustarse mejor a la teoría de la naturaleza de los nombres defendida por Cratilo, debido a que el *nombre*, según Sócrates, “es la imitación de la cosa”(428b). Algo así como si “el lenguaje del propio ser es al mismo tiempo el lenguaje de la realidad del mundo” (Drewermann, 2008, p. 41).

Así, pues, el diálogo *Cratilo* atribuido a Platón nos da la sensación de que el tema central del diálogo fuera el lenguaje; sin embargo, no es así, porque bien conocía el mismo Platón que el lenguaje es un camino inseguro y engañoso para acceder al conocimiento de la realidad; más bien, el problema central que establece a lo largo del diálogo mediante el desarrollo de las tres teorías con respecto a los nombres (naturalista, convencionalista y de las formas) es el asentamiento de la epistemología y la ontología de Platón, es decir, la relación intrínseca entre conocer y ser o ser y conocer que, necesariamente, deberían estar vinculados por medio del lenguaje auténtico. Sin embargo, para Platón esto no era posible porque el lenguaje tiene su origen en la gran paradoja de verdad y de falsedad.

Platón, de esta manera, estableció, por medio de Sócrates, el método de la introspección o el método de la privacidad en el contexto de la filosofía, que no es más que la contemplación del propio espíritu y referir lo que allí se descubre, y únicamente en este sentido, “la introspección es una forma de auto-reflexión a la que uno se entrega cuando trata de determinar, por ejemplo, la naturaleza de sus sentimientos” (Wittgenstein, 2007, p. 36).

La instropección es el método, que, según Platón, nos induce a preguntar: ¿Qué es la *palabra*

humana? ¿Qué significa la *palabra* en la vida del hombre? ¿Cómo actúa la *palabra* en quien la pronuncia? ¿Cómo actúa la *palabra* en quien la oye? ¿Cuáles son los límites de mi *palabra*? Y ¿por qué el hombre cree que al nombrar algo cree tener la certeza de que conoce lo nombrado?

De esta manera se introduce mediante la *palabra* que permite nombrar: sentido pleno y profundo en cuanto pregunta por el origen de la vida y por el origen del mundo; en consecuencia, a la pregunta por la vida y por el mundo se le une la pregunta por lo divino que obtiene la respuesta en lo *religioso*. Lo que equivale a constatar que la *palabra* crea todo un conjunto gramatical, por consiguiente:

En la gramática, los futuros, los optativos, o los condicionales son la articulación formal de la fenomenalidad conceptual e imaginativa de lo ilimitado [...] El lenguaje crea: por virtud de la nominación, como en el poner nombre de Adán a todas las formas y presencias [...] A diferencia de la hoja, del animal, sólo el hombre puede construir y analizar la gramática de la esperanza (Steiner, 2001a, p. 75).

Palabra y naturaleza

La *palabra* del hombre debería ser un puente entre lo interior y lo exterior. Sin embargo, muy a menudo ocurre que la *palabra* no sigue a la acción ni mucho menos se da la conexión entre alma y cuerpo, pensamiento y sentimiento; en esta paradoja hace presencia la pregunta: ¿cómo poner orden a la propia vida?, y ¿cómo hacer coincidir palabra y acción? Para las posibles respuestas a estos dos interrogantes nos valemos de la *palabra* representada en los argumentos del emperador Marco Aurelio que, a través de sus *Meditaciones*, nos da luces para entender y analizar algunas de las funciones de la *palabra* empleada por el mismo hombre.

Nos dice el emperador Marco Aurelio en el anhelo de conseguir la conexión entre ser y conocer, “¿Qué

hay de terrible [...] si te expulsa de la ciudad no un tirano ni un juez injusto, sino la naturaleza que te introdujo?" (1989, p. 97); esto se puede interpretar como la misma muerte que con su imperativo de finitud para el hombre está determinada en apariencias por tres circunstancias: un tirano, un juez injusto y la naturaleza frente a la credibilidad de la vida que se afirma mediante la *palabra*.

La naturaleza puede interpretarse como la misma muerte que elimina toda presencia corporal, pero, no puede borrar la *palabra*, porque, esta está impregnada de *espíritu*. El *espíritu* es trascendencia que se evidencia en la *palabra* que crea, pero a la vez destruye según la intención y significación de quien la utiliza. Lo que se quiere dar a entender es que la vida humana tiene la opción de ser vivida a pesar del sufrimiento, a pesar de tener un destino marcado por la muerte; es algo así como lo expone Dostoievski, en la conocida escena de la novela *Crimen y castigo* (4.^a parte, Capítulo IV, 1985, p. 352), donde Rodion Raskolnikov y Sonia Marmeladov, el asesino y la prostituta, respectivamente, leen el relato de la resurrección de Lázaro; en este sentido, la *palabra* humana contenida en el texto bíblico abre para Raskolnikov tres caminos con sentido de tres opciones: "O se tira al canal o ingresa en el manicomio... o se lanza en brazos del auténtico vicio que nubla la razón y petrifica el corazón"(p. 352).

La *palabra*, para que esté en conexión con el *ser*, requiere de una fe, pero una fe con respecto a la vida conectada en un deseo profundo de ser vivida. El milagro de la fe, por ejemplo, como lo expuso Dostoievski, consiste precisamente en que Raskolnikov y Sonia no acceden a ninguno de los extravíos, sino que son capaces de vivir lo más improbable: la pureza en medio de los pecados, la santidad en medio de la culpa, el perdón en medio de la destrucción moral.

Es decir, la *palabra* requiere de una fe como la de Raskolnikov y Sonia que, en medio de los señalamientos, fueron capaces de seguir la propia

naturaleza, o sea, fueron capaces de redescubrir que habían nacido de una fuente divina. A este redescubrimiento debería encaminar el ateísmo cuyo problema no es Dios sino más bien todo lo que obstaculiza que el hombre se redescubra en divinidad en medio de la apariencia, porque lo denominado *realidad* como dice Nietzsche: "¿No podría ser todo falso en el fondo? Y si estamos engañados, ¿no somos también embusteros, justamente, por eso? ¿No tendríamos que ser embusteros?" (1980a, p. 18); tal vez por este mismo motivo la falsa creencia en un Dios moral justifica la afirmación en un Dios paradójico en la historia de la cultura occidental; sin embargo, la fe en Dios es como la amistad entre los hombres: "cuando la amistad es sincera, profunda, no necesita de palabras; no solo sobran sino que estorban, dificultan, ahogan los verdaderos sentimientos" (Serrano, 2014, p. 39).

Podríamos hablar, de igual manera, de una fe en conexión con la *palabra* que nombra, que cuestiona, que divulga, que defiende en el ateísmo que exige algunos imperativos como son: no creer en la inmortalidad del alma, sino a la manera de un místico; contemplar la vida humana en la fusión del ascenso y del descenso como algo destinado a preparar el instante de la muerte; asimismo, sería una fe que no cree en Dios, sino insistentemente en amar la vida, amar el universo como se ama una patria, aun desde la angustia del sufrimiento

Y por último, la *palabra* en articulación de una fe en el ateísmo es la certeza de que la piedad en el buen sentido es la convicción de que filosofar es el camino de regreso al mundo de la infancia y el redescubrir del niño que ve en el mundo "la figura primigenia de la inocencia bajo la mezcolanza de la culpa; los rasgos auténticos de lo que propiamente no debe causar vergüenza bajo el rostro desfigurado de la vergüenza; la belleza del ser originario bajo la máscara del acomodo" (Drewermann, 1995, p. 223). Estos imperativos venidos de la fe del ateísmo son determinantes para comprender la añoranza sagrada y el vacío



sin medida que hay en cada hombre que se satisface única y exclusivamente con Dios.

Y, sin embargo, Nietzsche, citado por Duch, "designaba a los hombres geniales con el término <los nombradores>. Al mismo tiempo que crea al hombre, la palabra también crea el tiempo, la espacio-temporalidad en cuyo interior el ser humano se presenta y se representa" (2007, p. 77).

Esto está en concordancia con la causa que conduce a la consecuencia de que en cada hombre la *palabra* debería reflejar el *ser*, la *naturaleza*, el *carácter*, que hacen parte de toda una estructura de comunicación; en palabras de G. Steiner: "el ser es, ante todo, una sensación semiótica" (2001, p. 269), es decir, la comprobación de ser un signo que exige interpretación en camino a la comunicación entre todos los hombres mediante la *palabra* que está inmersa en la gran paradoja de la representación, en cuanto que "representar es sustituir a un ausente, darle presencia y confirmar la ausencia" (Enaudeau, 1999, p. 27).

Todo esto hizo que el hombre a lo largo de la historia utilizara y dispusiera de un nombre para lo divino, de un determinado concepto de Dios, de toda una teoría filosófica de Dios y de todo un sistema construido bajo los criterios de un lenguaje con el que se debe hablar del misterio que no se puede encerrar en un concepto, porque: "Dios no se reduce a ninguna fórmula" (Drewermann, 2008, p. 38). Y porque la vida humana no es simplemente el relato de datos de fechas; es mucho más y está contenida en un recorrido por un camino psicológico donde "el hombre necesita un rostro en el que reflejarse y reencontrarse. Solo la creencia en un Dios permite al hombre coincidir en sí mismo y consigo mismo" (Drewermann, 2008, p. 26).

La respuesta a la fundamental pregunta de la existencia de la fe en Dios está en que el hombre no tiene que comprender a Dios; eso es lo que en

el fondo le dice Dios a Moisés, como si las palabras de Dios fueran:

Nunca sabrás quién soy. Mi divinidad se muestra precisamente, en que soy un misterio. Nunca tendrás que aplacar tus miedos pretendiendo que sabes algo de mí. En cambio, te puedo asegurar algo: siempre estaré allí donde estés tú. Puede sentir mi presencia, te acompaño, invisible como el aire, como el aliento de tu boca, como los latidos de tu corazón que sólo puedes sentir en tu interior (Drewermann, 2008, p. 39).

Y la respuesta a la insistente negación de Dios por parte del ateo no está en la justificación del mal en el mundo sino que posiblemente está en la falta de comprensión de un Dios crucificado que, a partir de este hecho:

Se desprendió y se desprende más bien un fracaso original de todo lo religioso: de la divinización de todo corazón humano, de las sacralizaciones de ciertos lugares en la naturaleza y de ciertas fechas en el tiempo, y de la adoración a los políticos detentadores del poder y de su política de fuerza (Moltmann, 2010, p. 62).

Para el que afirma y niega a Dios es pertinente recordar que Dios es inefable. Dios es un misterio. El más grande de los misterios. Más bien, el cuestionamiento a partir de la imagen de un Dios crucificado estaría ineluctablemente en ¿cómo evitar que el mundo se siga empapando de sangre a causa del deseo de poder por parte del hombre? Cuando el Dios crucificado muestra precisamente el fracaso del poder en este punto tendría que ser válida cualquier discusión venida de la afirmación y negación de Dios en el mundo del hombre.

La justificación del mal en el mundo no puede ser el pretexto del cual se vale el ateo para negar a Dios y defender a capa y espada que los hombres sufren por la ausencia de Dios en el mundo y

culpar a Dios de las atrocidades de Auschwitz: “todo lo contrario, es el rostro de las víctimas que nos descubre lo fallido de toda estrategia de poder, de toda distribución de saber, de toda acumulación de tener” (Vargas, 2011, p. 60); lo que se constata es que Dios no es el problema central de todos los desvaríos del hombre; más bien, una experiencia auténtica de Dios posibilita la liquidación de la extensión de una tradición constante de destrucción y de vergüenza por ser simplemente un hombre finito. ¿Por qué creer en Dios?, porque Dios es la posibilidad que tiene el hombre de humanizarse debido a que, en el fondo somos animales con el instinto de *depredación*; en este sentido, la contemplación en un Dios crucificado es la carta de presentación de la eliminación del instinto de *depredación*. Toda la historia de la humanidad tiene su origen en este instinto a causa de que “todo el peso de la existencia se manifiesta en hechos: algunos crueles, otros encantadores, pero todos saturados de un alma elemental, humana, particularmente dulce y bella en su intensidad, cicatera en sus intenciones, torpe en sus realizaciones” (Serrano, 2014, p. 37).

De este modo, la creencia en Dios implica, de alguna manera, “liberarse, erguirse como hombre, desembarazarse del yugo de una legislación impuesta desde fuera” (Drewermann, 2008, p. 27) y la aceptación fundamental de ser simplemente *hombre*, un ser finito que piensa en lo infinito y un ser en cuya naturaleza habitan la esperanza y la imaginación de algún día poder contemplar un mundo agradable como insistentemente pregonaba Nietzsche en cuanto consideraba que los “hombres inventaron a los dioses para poder imaginar una vida y un mundo armonioso y soportar el sinsentido”(Nietzsche, 1990, p. 27).

Nostalgia de lo Absoluto

El título de este apartado es tomado como referencia de la obra de G. Steiner, (*Nostalgia del Absoluto*, Título original: *Nostalgia for the Absolute*, 1974.

Traducción: María Tabuyo & Agustín López, Editor digital: Titivillus). Es el texto donde G. Steiner expone básicamente los cuestionamientos, criterios y juicios que nos dejó la muerte de los cimientos que habían dirigido la cultura occidental, como es el caso de las religiones, las teorías y las doctrinas construidas a partir de todo un sistema de pensamientos; por ejemplo, el psicoanálisis, el marxismo, el desarrollo científico nos dejaron, según G. Steiner, un agotamiento y un desierto, porque a los hombres de la cultura de Occidente se les olvidó la dignidad de la realidad humana. Todo esto dentro de los entresijos de la Modernidad.

La Modernidad se instaló con la diosa razón como la época que traería la solución a los múltiples problemas del hombre. Este es uno de los máximos ideales de la época que pregonó el individualismo, el desarrollo de la conciencia, la conquista de la libertad, la negación extrema de la época medieval con su respectivo objeto de conocimiento (Dios) y la instauración de la teoría antropocéntrica; esta última apuesta como la garantía de la divinización autónoma del hombre que trajo consigo templos donde adorar a sus propios dioses, y donde “El espíritu individual se ha convertido en el templo del moderno politeísmo” (Casanova, 2000, p. 196). Pero también es cierto que la Modernidad generó beneficios para la humanidad mediante la creación de instrumentos y artefactos de la ciencia. Pero, como el mundo avanza gracias a las infinitas paradojas desarrolladas y protagonizadas por los mismos hombres, “mientras más se alejan los hombres de Dios, más avanzan en el conocimiento de las religiones” (Cioran, 1982, p. 31).

También la Modernidad nos dejó una de las más grandes nostalgias de la que ningún hombre puede escapar: la *nostalgia de lo absoluto*, por el simple hecho de representar una vida recibida. A partir de esta herencia, la cultura también cambió con respecto al valor central que podría permitir la lectura del mundo y de la vida humana, olvidándose necesariamente que “la cultura comienza precisamente desde el momento en que se sabe tratar lo que está vivo como algo



vivo" (Nietzsche, 1980b, p. 75). Desde este criterio podemos decir que la muerte del Dios cristiano está relacionada intrínsecamente con "la cuestión de la existencia, de la posibilidad de concebir o de negar a Dios; sea cual fuere el modo en que uno lo hace, garantiza la seriedad de la muerte y del espíritu". (Steiner, 1998, p. 173).

Es cierto que con la Modernidad aparecieron muchos hombres intelectuales, entre ellos, filósofos, sociólogos, psicólogos, antropólogos empeñados en afirmar y negar cualquier doctrina que fuera considerada falsa, en ocasiones asumiendo el rol de hombres providenciales y clarividentes certificados por la razón como instrumento aniquilador de otra posibilidad que permitiera escrutar parte de la realidad. Mas, la razón como instrumento, al igual que la fe tuvieron sus desvaríos en cuanto creer que las doctrinas creadas, divulgadas y defendidas estaban inmersas simplemente en la afirmación y la negación para no dar espacio al cuestionamiento y al autocuestionamiento de los que se profesaba. Como expone Steiner:

[...] lo que afirmo es la intuición según la cual donde la presencia de Dios ya no es una suposición sostenible y donde su ausencia ya no es un peso sentido y, de hecho, abrumador, ya no pueden alcanzarse ciertas dimensiones del pensamiento y la creatividad. Y variaría el axioma de Yeats hasta decir: ningún hombre puede leer plenamente, puede responder de forma responsable a lo estético, si <<su coraje y su sangre>> se hallan en armonía con la racionalidad escéptica, se encuentra a gusto en la inmanencia y la verificación (2001b, p. 278).

Tuvo que aparecer Descartes para que nos introdujera que el *dudar* también es posibilidad de indagar acerca de la realidad. Sin embargo, la *duda* como posible camino de conocimiento también se usó simplemente para afirmar y negar sin el verdadero propósito que nos regala en cuanto cuestionar para destruir las falsas creencias sobre la vida y el mundo, pero con el interés de crear desde bases sólidas y autocuestionar acerca de

lo que se divulga, se defiende y se relaciona con la historia personal determinada por un pasado referenciado en un presente que exige como consigna: " si no se vive como se piensa, ¿para qué pensar, y para qué vivir?" (Comte-Sponville, 2010, p. 23).

En este sentido, con respecto a la cultura desarrollada por la Modernidad nos dicen dos sociólogos como Z. Bauman que "el mundo actual parece conspirar contra la confianza" (2005, p. 125), y Weber dice que "nos ha tocado vivir en un tiempo que [...] está de espaldas a Dios" (1986, p. 226). En dirección de estos presupuestos se ha venido pregonando una crisis en la cultura occidental de valores, una crisis de Dios o tal vez una crisis de las iglesias en general, como lo describe Metz:

Por supuesto que hoy en día existe una especie de crisis general de la iglesia, de hastío de la iglesia. Pero esa crisis, por importante que sea, me parece secundaria. De lo que se trata hoy, a mi juicio, es de algo mucho más profundo, de una especie de <<crisis de Dios>>. Quizá también podría hablarse de una especie de hastío de Dios. Crisis de Dios por así decir en una época de actitud positiva hacia la religión (1996, p. 28).

En consecuencia, hablar de crisis de Dios está en conexión con la crisis de la cultura en cuanto a la falta de un valor central opacado posiblemente por la dispersión doctrinal desarrollado en la Modernidad, debido a que:

[...] la <cultura> se refiere tanto a la invención como a la preservación, a la discontinuidad como a la continuidad, a la novedad como a la tradición, a la rutina como a la ruptura de modelos, al seguimiento de las normas como a su superación, a lo único como a lo corriente, al cambio como a la monotonía de la reproducción, a lo inesperado como a lo predecible (Bauman, 2002b, p. 22).

El vacío en la creación

Nos dice la filósofa francesa Simone Weil mediante los argumentos venidos desde la teoría de la retirada de Dios: “la creación no es un acto de auto expansión por parte de Dios sino de retirada y de renuncia. [...]. Dios ha aceptado esta merma y ha vaciado de sí una parte del ser. Se ha vaciado ya en ese acto de su divinidad. [...]. Dios se negó a sí mismo por el acto creador” (1994, p. 91).

El cuestionamiento mediante el discurso del ateísmo es la no aceptación de la aparente ausencia de Dios y su presencia secreta que constituyen la justificación del mal en el mundo, según el ateo. Sin embargo, el Dios sufriente del cristianismo va en contra vía del mundo de los hombres: mientras estos buscan afanosamente poder, el Dios crucificado es un Dios humillado, que dentro de la paradoja de la ausencia y la presencia enseña “no ejercer todo el poder de que se dispone es soportar el vacío” (Weil, 1994, p. 61).

Únicamente en este sentido, “Dios nos ha abandonado; y ese abandono, es el mundo. También se abandonó a sí mismo, y es la cruz” (Weil, 1994, p. 127). Y con lo que se tiene que enfrentar el discurso del ateo es con el vacío de la existencia que posiblemente no haya necesidad de llenar por el simple hecho de que la vida es un acto de vaciamiento, porque:

[...] la historia política y filosófica de occidente durante los últimos 150 años puede ser entendida como una serie de intentos- más o menos conscientes, más o menos sistemáticos, más o menos violentos - de llenar el vacío central dejado por la erosión de la teología. [...] la descomposición de una doctrina cristiana globalizadora había dejado en desorden, o sencillamente había dejado en blanco, las percepciones esenciales de la justicia social, del sentido de la historia humana, de las relaciones entre la mente y el cuerpo, del lugar del conocimiento en nuestra conducta moral (Steiner, 2001a, p. 15).

Por consiguiente, “las religiones que han concebido esa renuncia, ese distanciamiento o desaparición voluntaria de Dios, su ausencia aparente y su presencia secreta aquí abajo, son las religiones verdaderas” (Weil, 1994, p. 92) y por tal motivo, difieren del Dios verdadero aquellas religiones, “que presentan a la divinidad ejerciendo su dominio; allí donde puede hacerlo son falsas. Aun cuando sean monoteístas, son idólatras” (Weil, 1994, p. 92).

En este sentido lo expone Shakespeare mediante la obra *Hamlet*, desde el sentido de cuestionar cualquier doctrina que aparenta ser auténtica y es divulgada por algunos pastores que se han empeñado en impedir el acceso al mundo de lo divino por medio de la arrogancia que les hace creer que adoran al verdadero Dios sin importarles que sus acciones contradigan la fe que profesan.

Todo discurso debe evaluarse y autoevaluarse para protegerlo contra todo fanatismo que impida comprender esencialmente las verdades que puede revelar mucho más allá el lenguaje y la doctrina que algunos hombres pregonan porque entonces no habría posibilidad de encontrar diferencia alguna entre un ateo y un creyente; en este punto son pertinentes las palabras de Hamlet: “no hagas tú lo que algunos rídiculos pastores hacen, mostrando áspero y espinoso el camino del cielo, mientras como impíos y abandonados disolutos pisan ellos la senda florecida de los placeres, sin cuidarse de practicar su propia doctrina” (Shakespeare, 1969, p. 36).

Este punto es esencial para comprender el distanciamiento de lo divino por parte del hombre, en cuanto: “nosotros somos los que más lejos estamos de Dios, en el límite extremo del que todavía no resulta absolutamente imposible volver a Él” (Weil, 1994, p. 129). Sin embargo, “una idea o teoría de Dios puede convertirse fácilmente en un sustituto de Dios, e impresionar a la mente cuando Dios como realidad viviente se halla ausente del alma” (Heschel, 1973, pág. 115). Y, por consiguiente:



[...] la idea de Dios es la consecuencia ineluctable de mi autoconocimiento del cual nadie se puede sustraer. Aquellos que se dicen ateos, o persuaden a los otros de llamarse así, no amaron su infancia, porque en ellos el amor y el odio se abren brutalmente, sin compromiso (Groddeck, 1978, p. 375).

Para el ateo lo más definitivo estaría no en la contienda que ha lidiado contra la negación de la presencia de Dios en el mundo y en la vida de los hombres, más bien lo determinante en su discurso se debería centrar en cómo “erradicar del alma de las personas todas las formas interiorizadas de auto-rechazo, todo lo que de destructivo encierran los tópicos de los días de la infancia, de la época del colegio y del servicio militar, los peores de todos” (Drewermann, 2008, p. 90), debido a que posiblemente el discurso que el ateo construye mediante la *palabra* que tiene sentido de *provocación* se convierta en un *boomerang*, y toda las contiendas que ha generado el discurso del ateísmo no sean más que la contienda que el ateo enfrenta en su falta de autocuestionamiento como hombre, a causa de que

[...] mediante la técnica del psicoanálisis se puede demostrar que el ateísmo y el materialismo libran contra la madre un combate personal que no tiene nada que ver con la búsqueda de la verdad, sino que reposa en el sentimiento innato de ser todopoderoso, intentando no ser el niño de la madre sino independiente de ella, autónomo, adulto (Groddeck, 1978, p. 375).

● Conclusiones

Bien sabemos y experimentamos que la *palabra* anuncia, oculta, defiende, crea, pero también destruye. Gracias a la *palabra* podemos nombrar; Dios, hombre, vida, muerte, alma, cuerpo, libertad, conciencia, etc., Sin embargo, puede ser llamada para perdernos en una meditación profunda en nuestro mundo interior. Un mundo interior que

muestra turbiedad cuando la *palabra* es insustancial y cuando se han concebido los conocimientos simplemente como medios para fingir que estos se articulan a teorías y a doctrinas que atentan contra todo aquello que es capaz de divinizar a los seres sumergidos en las grandes paradojas de la finitud y la infinitud, de la inmanencia y la trascendencia, de la verdad y de la falsedad, de la autenticidad y de la apariencia, del ser y del no-ser, paradojas originadas posiblemente en la fuente de la contingencia de la que no escapamos.

La *palabra* puede nombrar misterios que inquietan a los hombres, y también puede hacer que estos aparenten que por el simple hecho de nombrarlos crean conocerlos; en este punto, la *palabra* está articulada a la epistemología (conocer), a la ontología (ser), pero mucho más está en conexión con las formas (*usia*) que es donde *lo religioso* adquiere relevancia debido a que la *palabra* es vinculación íntegra con lo nombrado.

El *logos* como *palabra* es puente para entender la *physis* del hombre. En este sentido *logos* y *physis* forman una unidad en la medida en que bondad, belleza y verdad dejan de ser categorías estéticas y se convierten en experiencia de vida acordes con la naturaleza del hombre. El *logos* en el sentido profundo de *palabra* está unido a la condición o naturaleza del ser de cada persona; así pues, quien pronuncia la *palabra* de la verdad es superior y está en consonancia con el cosmos, con lo divino y consigo mismo; quien la adultera desmorona su ser, porque la filiación del ser del hombre está determinada por su origen.

Bien podríamos decir que la *palabra* es auténtica en la medida en que las acciones son coherentes con lo que anuncia y hace. Y, quizá, en este punto, tengan razones las palabras del cuarto Evangelio, ante la insistencia de Nicodemo, ¿Cómo es posible nacer de nuevo?, un maestro de la Torah, pidiendo explicación al hombre de Nazaret, y quien recibe la respuesta, “el que es *espíritu*”, la *palabra* es *espíritu*. Dios es espíritu.

El hombre se valió de la *palabra* para anunciar en la época moderna: "Dios ha muerto". Este anuncio contiene la *nostalgia de lo absoluto* y la trampa del lenguaje que nos hace creer que para pensar necesitamos el lenguaje. El lenguaje tiene "trampas, ardidés, dificultades y dobles fondos" (Steiner, 2014, p. 10). Y en el anuncio del asesinato de Dios no podría ser la excepción; el único culpable del asesinato de lo absoluto, capaz de poner orden a la vida humana y al mundo, es el mismo hombre en su afán noble de desear atrapar el misterio mediante un *concepto* con el pretexto de racionalizarlo; y fue paradójico, porque lo absoluto escapa a cualquier forma de racionalización y está por encima de cualquier forma religiosa; la principal causa es que "en nuestro ser Dios se halla desgarrado" (Weil, 1994, p. 129). Únicamente en este sentido es posible una teoría de limpieza conceptual en el contexto de las religiones de la cultura occidental y en el discurso intransigente del ateísmo.

Somos las criaturas que tienen la capacidad para afirmar o negar la existencia de Dios. En esta única contienda, hemos desgastado muchos años de nuestra existencia como si el problema fuera Dios. "El creyente fervoroso y el ateo categórico comparten una misma concepción del asunto" (Steiner, 2007, p. 45). Este asunto está representado en la identidad del hombre que se debate entre *ser* (vida) y *no-ser* (muerte), afirmación y negación, presencia y ausencia de Dios generado mediante el pensamiento que posiblemente puede ser expresado antropomórficamente a través de la *palabra*.

● BIBLIOGRAFÍA

- Aurelio, M. (1989). *Meditaciones*. Madrid: Alianza.
- Bauman, Z. &. (2002). *La ambivalencia de la Modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2002). *La cultura como praxis*. Barcelona: Paidós.
- Bauman, Z. (2005). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Bloom, H. (1994). *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.
- Casanova, J. (2000). *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*. Barcelona: Antropos.
- Cioran, E. (1982). *Del inconveniente de haber nacido*. Madrid: Taurus.
- Comte-Sponville, A. (2010). *Sobre el cuerpo*. Barcelona: Paidós.
- De Lubac, H. (2012). *El drama del humanismo ateo*. Madrid: Ediciones Encuentro, S. A.
- Dostoievski, F. (1985). *Crimen y castigo*. Madrid: Alianza.
- Drewermann, E. (1995). *Tu nombre es como el sabor de la vida. El relato de la infancia de Jesús según el evangelio de Lucas: una interpretación psicoanalítica. Traducción de José Luis Gil Aristu*. Chile: Galaxia Gutenberg.
- Drewermann, E. (2008). *Los diez mandamientos. Entre el precepto y la sabiduría*. Bilbao: Desclée De Brouwer.



- Duch, L. (2007). *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder.
- Enaudeau, E. (1999). *La paradoja de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Groddeck, G. (1978). *Conférence psychanalytique a l'usage des malades. Volumen II*. París: Editions Champ Libre.
- Heschel, A. J. (1973). *Los profetas II: Concepciones históricas y teológicas*. Buenos Aires: Paidós.
- Hillesum, E. (2007). *Diario de Etty Hillesum. Una vida conmovida*. Barcelona: Anthropos.
- Magris, C. (1998). *Ítaca y más allá*. Madrid: Huerga & Fierro.
- Metz, J. B. (1996). *Esperar a pesar de todo. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig*. Madrid: Alianza.
- Moltmann, J. (2010). *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme.
- Nietzsche, F. (1980). *Humano, demasiado humano*. Madrid: EDAF.
- Nietzsche, F. (1980). *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Nietzsche, F. (1990). *La gaya ciencia*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2000). *Obras inmortales. Tomo II. Más allá del bien y del mal*. Barcelona: Edicomunicación, S. A.
- Platón. (1992). *Cratilo*. Madrid: Gredos.
- Rahner, K. (1979). *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder.
- Serrano, E. (2014). *La diosa mortal*. Bogotá: Planeta, S. A.
- Shakespeare, W. (1969). *Hamlet*. Navarra (Estella): Salvat Editores S. A.
- Steiner, G. (1998). *Errata. El examen de una vida*. Madrid: Siruela.
- Steiner, G. (2001). *Gramáticas de la creación*. Barcelona: Siruela.
- Steiner, G. (2001). *Nostalgia del Absoluto*. Madrid: Siruela.
- Steiner, G. (2007). *Diez razones (posibles) para la tristeza del pensamiento*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Vargas, G. (2011). *Ausencia y presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos*. Bogotá: San Pablo.
- Weber, M. (1986). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weil, S. (1994). *A la espera de Dios*. Madrid: Trotta.
- Wittgenstein, L. (2007). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: 2007). Tractatus logico-philosophicus. En L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus: traducción, iTecnos.