

¿Dios existe? El argumento existencialista de Hans Küng y su humanismo cristiano

Alfredo Poggi

(University of North Georgia)

Resumen

Este artículo describe algunos de los argumentos más paradigmáticos en la filosofía occidental sobre la existencia de Dios. Luego, analiza la propuesta existencialista de Hans Küng para responder a estos argumentos, exponiendo sus limitaciones y fortalezas. Finalmente, este trabajo puntualiza cómo la propuesta de Küng encaja dentro de su humanismo cristiano y brinda herramientas apoloéticas para defender el cristianismo en contextos secularizados.

Palabras clave: Hans Küng. Dios. Existencialismo. Humanismo cristiano.

Abstract

This article shows some of the most paradigmatic arguments in Western philosophy about the existence of God. Then, it analyzes Hans Küng's existentialist proposal to respond to these arguments, exposing its limitations and strengths. Finally, this work points out how Hans Küng's proposal fits within his Christian humanism and how it provides apologetic tools to defend Christianity in secularized contexts.

Keywords: Hans Küng. God. Existentialism. Christian Humanism.

Introducción

En uno de los capítulos de su popular libro *Ser cristiano*, el teólogo suizo Hans Küng aborda la problemática de la existencia de Dios, intentando dar respuestas racionales al hecho de la fe¹. Años después, dada la complejidad del tema, Küng escribiría una voluptuosa obra llamada *Existe Dios?, respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*², en la que da un paseo teórico por los grandes argumentos a favor y en contra de la existencia de Dios, para intentar luego mostrar su propia visión. En este

¹ Küng, Hans. *Ser cristiano*. Madrid: Trotta, 1996. p. 53-87.

² Küng, Hans. *¿Existe Dios?: respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

artículo, se mostrarán los argumentos más paradigmáticos sobre la existencia de Dios que se dieron en la filosofía occidental, a través del análisis hecho por Hans Küng. Luego, se analizará la propuesta existencialista de Hans Küng para responder a los desafíos filosóficos modernos de la fe, con sus limitaciones y fortalezas. Finalmente, se mostrará cómo esta propuesta encaja dentro del humanismo cristiano que defiende el teólogo suizo y que brinda herramientas apologeticas para defender el cristianismo en contextos secularizados.

Fe y razón

Frente al concepto de Dios, Küng clasifica tres posturas diferentes, que conllevan a una idea particular sobre la relación entre fe y razón³. La primera postura para Küng es la identificada con algunos pensadores como Lutero, la teología dialéctica de Karl Barth y la teología evangélica de Rudolf Bultmann; la cual sostiene que sólo se puede conocer a Dios cuando éste se manifiesta. Esta postura se puede sintetizar en la frase latina “*un credo ut intelligam*” y conlleva una desconfianza en la razón; materializada en la sentencia de Lutero: “*ramera razón*”. Frente a esta postura, Küng se pregunta si un cristiano debe renunciar a su razón y a la experiencia⁴. A lo cual, Küng, presenta objeciones, ya que se estaría defendiendo una fe ciega y una falta de conexión con la realidad. Por el contrario, el teólogo suizo cree y defiende una fe razonada y responsable, que busca verificación.

Por otro lado, Küng reconoce otra postura distinta, en la cual se sostiene que la revelación natural y sobrenatural pueden llegar al mismo puerto, sin contradecirse⁵. Esta perspectiva intenta crear un camino intermedio para mediar entre el racionalismo y el fideísmo. Las pruebas de la existencia de Dios por la vía racional son la muestra más emblemática de esta postura. Entre ellas, se encuentra la llamada prueba ontológica propuesta por Anselmo:

Así pues, ¡Oh Señor!, Tú que das inteligencia a la fe, concédeme cuanto conozcas que me sea conveniente, entender que existes como lo creemos, y que eres lo que creemos. Ciertamente creemos que eres algo mayor que lo cual nada puede ser pensado. Se trata de saber si existe una naturaleza que sea tal, porque el insensato ha dicho en su corazón: no hay Dios. Pero cuando me oye decir que hay algo por encima de los cual no se puede pensar nada mayor, este mismo insensato entiende lo que digo; lo que entiende está en su entendimiento, incluso aunque no crea que aquello existe. Porque una cosa es que la cosa exista en el entendimiento, y otra que la cosa existe. Porque cuando el pintor piensa de antemano el cuadro que va hacer, lo tiene ciertamente en su entendimiento, pero no entiende que exista lo que todavía no ha realizado, Cuando, por el contrario,

³ Küng, Hans. *Ser cristiano*. p. 61-66.

⁴ *Ibid.* p. 61-62.

⁵ *Ibid.* p. 62.

lo tiene pintado, no solamente lo tiene en el entendimiento sino que entiendo también que existe lo que ha hecho. El insensato tiene que conceder que tiene en el entendimiento algo por encima de lo cual no se puede pensar nada mayor, porque cuando oye esto, lo entiende, y todo lo que se entiende existe en el entendimiento. Y ciertamente aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado, no puede existir solo en el entendimiento. Pues si existe, aunque solo sea en el entendimiento, puede pensarse que exista también en la realidad, lo cual es mayor. Por consiguiente, si aquello mayor de lo cual nada puede pensarse existiese sólo en el entendimiento se podría pensar algo mayor que aquello que es tal que no puede pensarse nada mayor. Luego existe sin duda en el entendimiento y en la realidad, algo mayor que lo cual nada puede ser pensado⁶.

Por otro lado, están las pruebas llamadas cosmológicas, englobadas principalmente en la obra de Santo Tomás de Aquino. Para Küng, la teología de Tomás y su influencia en el catolicismo es la representación más clara de la postura que busca un camino intermedio entre fe y razón. Fragmentos de su obra como el siguiente demuestran este esfuerzo intelectual:

La existencia de Dios puede ser probada de cinco maneras distintas. 1) La primera y más clara es la que se deduce del movimiento. Pues es cierto, y lo perciben los sentidos, que en este mundo hay movimiento. Y todo lo que se mueve es movido por otro. De hecho nada se mueve a no ser que en cuanto potencia esté orientado a aquello para lo que se mueve. Por su parte, quien mueve está en acto. Pues mover no es más que pasar de la potencia al acto. La potencia no puede pasar a acto más que por quien está en acto. (...)

2) La segunda es la que se deduce de la causa eficiente. Pues nos encontramos que en el mundo sensible hay un orden de causas eficientes. Sin embargo, no encontramos, ni es posible, que algo sea causa eficiente de sí mismo, pues sería anterior a sí mismo, cosa imposible. En las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente porque en todas las causas eficientes hay orden: la primera es causa de la intermedia; y ésta, sea una o múltiple, lo es de la última. Puesto que, si se quita la causa, desaparece el efecto, (...).

3) La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y de lo necesario. Y dice: Encontramos que las cosas pueden existir o no existir, pues pueden ser producidas o destruidas, y consecuentemente es posible que existan o que no existan. Es

⁶ San Anselmo. *Proslogion*. Cap. III. Madrid: Editorial Tecnos, 1998, p.13-14

imposible que las cosas sometidas a tal posibilidad existan siempre, pues lo que lleva en sí mismo la posibilidad de no existir, en un tiempo no existió. Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe. (...).

4) La cuarta se deduce de la jerarquía de valores que encontramos en las cosas. Pues nos encontramos que la bondad, la veracidad, la nobleza y otros valores se dan en las cosas. En unas más y en otras menos. Pero este *más* y este *menos* se dice de las cosas en cuanto que se aproximan *más* o *menos* a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es muy veraz, muy bueno, muy noble; y, en consecuencia, es el máximo ser; (...)

5) La quinta se deduce a partir del ordenamiento de las cosas. Pues vemos que hay cosas que no tienen conocimiento, como son los cuerpos naturales, y que obran por un fin. Esto se puede comprobar observando cómo siempre o a menudo obran igual para conseguir lo mejor. De donde se deduce que, para alcanzar su objetivo, no obran al azar, sino intencionadamente. (...) Le llamamos Dios⁷.

Finalmente, dentro de esta misma segunda postura identificada por Küng, están las pruebas llamadas “fisicoteológicas” y que tiene a Issac Newton como uno de sus mayores representantes. A través de la percepción de un orden geométrico perfecto en el universo, el hombre puede deducir un planificador inteligente, que vendría a ser Dios. Locke escribiría:

“Porque las huellas visibles de una sabiduría y poder tan extraordinarios son tan patentes en todas las obras de creación, que cualquier criatura racional que las considere atentamente, no puede menos que descubrir una deida”⁸

Pero como objeción a esta perspectiva, Küng⁹, menciona los argumentos presentados por Hume y Kant en contra de las pruebas de la existencia de Dios por vía de la razón especulativa. En el núcleo de esta crítica está el ataque a la pretensión

⁷ Santo Tomás de Aquino. *Suma teológica*, traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. Fr. Francisco Barbado Viejo, O.P. 1947. Recuperado Mayo 2011 en <http://hig.com.ar/sumat/a/c2.html>, Parte Ia, Cuestión 2.

⁸ Locke, John. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 65.

⁹ Küng, Hans. *Ser cristiano*. p. 63-65.

de sobrepasar el campo empírico y condicionado, para llegar a un conocimiento metafísico e incondicionado. Kant llama a esto “ilusión trascendental”¹⁰.

Hume, anterior a Kant, resaltaría este punto desde su particular concepción empírica de causa y efecto.

“Todos los razonamientos relativos a la causa y el efecto están fundados en la experiencia, y todos los razonamientos que parten desde la experiencia están fundados en la suposición de que el curso de la naturaleza continuará siendo uniformemente el mismo”¹¹.

El principal problema para Hume de estos argumentos de la existencia de Dios, los cuáles los agrupó en “teológicos” (ontológico, cosmológico y fisicoteológico), es que se sustentan en analogías, más que inferencias; y a su vez, dichas analogías están mal construidas, en una especie de imprudencia científica.

“¿Es el mismo tipo de semejanzas entre la fábrica de una casa, y la generación del universo? ¿Has visto alguna vez a la naturaleza en situación parecida a aquella del inicial ajuste de los elementos? ¿Es que alguna vez se han formado mundos en tu presencia? ¿has tenido tiempo para observar en su totalidad el progreso de los fenómenos, desde el principio de la ordenación hasta su final consumación?... la desemejanza entre una casa y el universo es tan abrumadora, que lo único que podrías pretender sería, quizás, la conjetura o la vaga suposición de que las causas de esas dos realidades se parecen en algo”¹².

Kant, siguiendo las críticas expuestas por Hume, puntualiza los elementos *pseudo* racionales que invalidan las diferentes pruebas de la existencia de Dios a través de la razón pura.

“El argumento ontológico, según el planteo de Kant, no es más que un juicio analítico, y como tal, implica una relación de necesidad entre sujeto y predicado, sólo eso. Pero toda proposición que implique existencia real es sintética. En el argumento ontológico, se pretende la existencia necesaria desde la simple posibilidad analítica. Se mezcla indebidamente la necesidad entre sujeto y predicado (Dios y existencia) con la existencialidad, cuya corroboración sólo se da a través de juicios sintéticos, que simplemente expresan experiencia.

¹⁰ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1988. Segunda Parte. Primera División de la Lógica Trascendental- Analítica trascendental.

¹¹ Hume, David. *Compendio de un tratado de la naturaleza humana*. Valencia: Revista Teorema, 1977. p.14.

¹² Hume, David. *Diálogos sobre religión natural*. México: El Colegio de México, 1942. p. 44.

La prueba cosmológica (...) Desde la óptica de Kant, se comete la falacia de aplicar ilegítimamente la categoría de causalidad, en tanto que se aplica a algo que no es objeto de nuestra experiencia.

La última prueba (...) la que él denomina “fisicoteológica” (...) alega Kant, hallar al Ser Supremo en esta cadena de condiciones, implica que él mismo será un eslabón de la serie, y esto exigirá a su vez una investigación que determine el principio aun más elevado del que dependa. Entonces, si pretendemos concebir a ese Ser Supremo (...), fuera de la seriación causal natural, sobreviene necesariamente la pregunta: ¿hasta qué punto puede hacerse esto si se ha tomado como punto de partida la experiencia?”¹³.

Si bien dicho debate filosófico sobre la existencia de Dios es inabarcable y requeriría centenares de libros para desarrollar cada punto, lo importante a destacar aquí es que para Küng, como para Kant, el hombre debe reconocer los límites de la razón pura frente al hecho religioso y de fe; obligado a mantenerse en la razón práctica. Además, el autor suizo destaca que una secuencia lógica abstracta no tiene ningún tipo de efecto crucial en la decisión del hombre común sobre creer o no; ya que la religión es un fenómeno que engloba toda la existencia concreta.

Finalmente, Hans Küng identifica la tercera postura entre fe y razón con Kant¹⁴. A través de un imperativo categórico, que respalda una obligación moral y la búsqueda de la felicidad, se intenta dar respuesta racional a la existencia de Dios, aun reconociendo los límites de la razón. En la monumental obra de Kant, las preguntas religiosas quedan encerradas en el “cuarto oscuro” del noumèno¹⁵. Así, en cierto sentido, comparte el escepticismo de Hume por el mundo real, y limita la reflexión religiosa a hablar en términos de posibilidad, y no de hechos. Los argumentos en contra y a favor de temas como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma, según Kant, son igualmente válidos; por lo cual no se puede tomar postura de uno u otro lado a través de la razón pura.

Si bien la postura cristiana a favor de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, entre otras; para Kant, no tiene valor para el conocimiento factual; si tiene valor para un uso regulativo¹⁶. Vivir como si existiera Dios, para Kant, nos ayuda a nuestra vida, ya que regula la conducta y fundamenta un orden. En este sentido, el argumento de la existencia de Dios kantiano es moral, en la razón práctica.

¹³ Sanz Ferramola, Ramón. “Hume, Kant y el origen del universo sustentado”. *Fundamentos en Humanidades*, año/vol, VIII, número 015. San Luis, Argentina: Universidad de San Luis. (2007): p. 158-159.

¹⁴ Küng, Hans. *Ser cristiano*. Madrid: Trotta, 1996, p. 65-77.

¹⁵ Copleston, F. *Historia de la Filosofía, de Wolff a Kant*. Vol.6. 5° ed. Barcelona : Ariel, 2002. p.179-365.

¹⁶ *Ibid.* p. 63-64

No obstante, Hans Kung reconoce:

Kant ha desintegrado las pruebas de la existencia de Dios en cuanto pruebas concluyentes. Pero no ha liquidado su contenido religioso. La razón teórica no debe intentar ninguna deducción de Dios a partir de la realidad experimentada del mundo y del hombre, no debe ensayar la demostración racional de la realidad de Dios por inferencia lógica (silogismo). Pero sí debe esclarecer inductivamente la experiencia de la realidad a que todos y cada uno tenemos acceso, para situarse así –ya en la línea de la razón práctica- ante una *decisión racional responsable* que afecta a algo más que la razón pura, que complica al hombre entero¹⁷.

Con estos antecedentes, Küng es de la idea de que el ateísmo no puede ser anulado racionalmente¹⁸. No obstante, el ateísmo tampoco puede anular la religión, ya que en sus argumentos también se encuentran inconsistencias. Entonces, el autor se pregunta: ¿ateísmo y religión están empatados? Si la respuesta es afirmativa, Küng estaría apoyando la primera postura, la cual sostiene que creer o no es sólo una cuestión de fe (algo que, por supuesto, el teólogo suizo desea evitar). Por eso, Küng se toma la tarea de reconocer razones, ya no teóricas ni morales sino existenciales, que inclinan la balanza para los creyentes. El autor suizo intenta elaborar un argumento que explique e ilumine la reflexión de la experiencia de la realidad, como acceso a Dios.

Razones existenciales

En primer lugar, para Küng, todas las personas tienen la obligación de tomar una decisión entre creer o no ante el final inminente de sus vidas, y ambas tienen su riesgo¹⁹. Mientras más importante es la decisión, mayores son las dudas. Es más, abstenerse de elegir, es ya una decisión, una desconfianza en la realidad. Küng comparte así la noción existencialista de Bultmann con respecto al acercamiento del ser humano a la fe.

El existencialismo de Bultmann, influenciado por Heidegger, reconoce que uno lee la Biblia para encontrar respuestas a la existencia concreta e individual frente a la muerte, el sufrimiento, etc. Además, para Bultmann, los hombres son libres e indefinidos, lo cual implica que deben tomar decisiones constantemente. Algunos, que viven de forma inauténtica, prefieren evitar decidir sobre temas trascendentales como Dios o la nada; y otros buscan seguridad en pruebas objetivas sobre Dios. Pero, para Bultmann, ser cristiano significa renunciar a seguridades y abrirse al futuro, en el cuál el amor y la fe es un riesgo. La vida auténtica de un cristiano es tomar la

¹⁷ Küng, Hans. *Ser cristiano*. Madrid: Trotta, 1996, p. 66.

¹⁸ *Ibid.* p. 64.

¹⁹ *Ibid.* p. 67-77.

decisión de arriesgarse, ya que Dios nos regala la salvación, y nos cambia la situación existencial de nuestra vida.

En esta línea, Küng argumenta que si la respuesta es un “no” a Dios, al mismo tiempo el ateo puede estar diciendo un “sí” a la realidad²⁰. Pero tiene como riesgo una pérdida de sentido, dudas y desesperación. Es decir, es una confianza radical en la realidad que está infundada. La pérdida de sentido lleva a la desconfianza absoluta. Mientras que si la respuesta es un “sí” a Dios, para Küng, la confianza en la realidad está fundada. Quienes creen en Dios, confían en la realidad creada por éste y en el sentido que impregna su presencia.

Así, Küng²¹ se anima a afirmar que la creencia en Dios frente al ateísmo es una postura más razonable. Pero no como resultado de una racionalidad externa, que busca en pruebas objetivas una seguridad absoluta, sino más bien una racionalidad interna que descubre en su decisión una fundamentación de su vida y de la realidad, y encuentra una certidumbre fundamental (diferente a seguridad) en la práctica de creer. En este punto, Küng se asemeja a la noción de fe de Tillich. La fe, según estos, no excluye la duda; es más, debe incluirla para ser auténtica.

En el caso concreto de Tillich, en su reflexión dialéctica, la fe es inseparable de la duda. La fe verdadera para Tillich debe negarse a sí misma y no debe eliminar la ansiedad existencial. La duda seria y auténtica es parte de una fe verdadera. Aquí Tillich, al igual que Kierkegaard, sostiene que un ateo que rechaza a Dios de forma pasional, es más auténtico que el creyente “light”, que nunca tomó postura ante la pregunta existencial radical de su vida. Para Tillich, Dios, no solo es el fundamento del ser, sino que también es la última preocupación de la vida. Si la preocupación fundamental es el dinero, entonces el dinero se convertiría en dios. Así, el ateo, al preocuparse por la existencia de Dios, está colocando a Dios en el lugar que le corresponde. Pareciera aquí que a Tillich, como a Küng, le agradan los creyentes filósofos, más que los creyentes que no se plantean preguntas filosóficas existenciales.

Pero Küng lleva esta postura más allá que un mero preguntarse; ya que se trata de una decisión vivida. Para Küng²², Dios no es irracional sino supra-racional, y por ende, la fe no es ciega e irreal, sino razonada desde la “praxis” de creer y la realidad. Frente al ateo, según el autor suizo, el creyente encontrará barreras en su invitación a creer si parte desde las Escrituras o argumentos teóricos-filosóficos. Por el contrario, el creyente debe mostrar el riesgo tomado por él mismo como argumento. De esto, Küng concluye que la religión intenta ser algo más que pruebas racionales o respuesta psicológicas ante las dudas existenciales. Su sustento está en la unidad vivencial del creyente, en la experiencia de Dios que se mueve en el ámbito

²⁰ Ibid. p. 67-77.

²¹ Ibid. p.76-77.

²² Ibid. p. 76.

del conocer, querer y sentir, tocando toda la existencia. En este sentido, el teólogo suizo se acerca a algunos autores existencialistas cristianos.

Küng, con estas ideas, también define su perspectiva de la teología, la cual debería siempre comenzar desde las preguntas esenciales del ser humano (“desde abajo”), y no desde ideas abstractas preconcebidas o biblicismos antropomórficos primitivos (“desde arriba”) ²³. La teología, según Küng, se encarga de las cuestiones últimas del ser humano, de los “porqués” y del sentido, dejando espacio para otras disciplinas en los demás ámbitos de la vida. El ser cristiano es para Hans Küng un “sí” a Dios, una decisión razonada diaria (que se diga que sí a “Dios” un día, no quiere decir que mañana no se le pueda decir que “no”), que da respuestas a las preguntas esenciales de la vida y que fundamenta una confianza en la realidad ²⁴. Sin pruebas, pero con certeza (de lo contrario no sería fe), el cristiano se lanza a la aventura de creer y va encontrando razones en esta “praxis” religiosa.

Críticas a la postura de Küng

Este tratado sobre Dios de Küng despertó muchas críticas de filósofos y teólogos contemporáneos hacia el teólogo suizo. Uno de las críticas más fuertes contra el autor es la que le realiza Scheffczyk, con respecto a su idea de fe en Dios. Según Scheffczyk, Küng confunde la fe cristiana en Dios con la confianza natural en la realidad. Esta es una especie de fe filosófica en la realidad ²⁵.

En la misma línea argumentativa, según Jammarrone, Küng prueba la existencia de Dios a través del escepticismo y los sentimientos, más que por la razón ²⁶. Para el teólogo suizo, la metafísica no es sostenible racionalmente, como tampoco la teología natural. El Dios de Küng, en consecuencias, es solo el fundamento para la confianza en la realidad; pero sigue siendo desconocido, lejano. Así, se niega el misterio de comunión constante entre creyentes y Dios. La fe, por otro lado, según Jammarrone, es nada más para Küng una forma de dar sentido a la vida, pero reduce la posibilidad de ser un don sobrenatural ni de participación de su sabiduría ²⁷. En pocas palabras, para Jammarrone, Dios y fe en Küng se definen por su funcionalidad antropológica, que es dar sentido.

Illanes, en 1983, publica un libro analizando la obra de Küng, y su principal crítica viene dado por la similitud de postura entre el autor suizo y Kant ²⁸. Para

²³ Küng, Hans. *Teología para la posmodernidad: fundamentación ecuménica*. Madrid : Alianza, 1989, Véase Capítulo Final.

²⁴ Küng, Hans. *Ser cristiano*. p. 76-77.

²⁵ Scheffczyk, Leo. *On being a Christian. The H. Küng Debate*. Dublin: Four Courts Press, 1982. p. 8-22.

²⁶ Jammarrone, Luigi. *Teologia e Cristologia: «Dio esiste?» di Hans Küng*. Genova: Quadrivium, 1982. p.109.

²⁷ Ibid. p. 34-35.

²⁸ Illanes, Jose Luis. *Hans Küng: Ser cristiano*, col. Crítica Filosófica. Madrid: Emesa, 1983. p.18 y 176.

Illanes, la teología de Küng se sostiene por la obra de Kant, teniendo presente las críticas de Nietzsche: A Dios se llega a través de la voluntad, más que por el conocimiento. Y comparte la idea central de la teología liberal del siglo XIX, al separarse de la tradición dogmática cristiana como fuente de verdad, para acceder en cambio, al conocimiento real por medio de una razón autónoma.

Illanes²⁹ afirma que para Küng, al igual que Kant, Dios es una posibilidad, no descubierta. El comienzo del camino reflexivo, según Küng, es el hombre y su decisión ante la existencia; ésto se convierte en la única realidad. Dios, en cambio, es un mero postulado para sustentar la existencia del hombre, su realidad; frente a los demás y él mismo. Illane sostiene que así, Dios se coloca a la espalda del hombre y no adelante; y la relación entre ellos es lejana, de posibilidad. Además, como puntualiza Illanes, Küng habla de confianza en la realidad, no en Dios.

Finalmente, para Illanes³⁰, en la obra de Küng, la experiencia de Jesús no es un encuentro personal, sino un postulado, que genera un modelo a seguir. Además, la reflexión de Küng comienza desde la experiencia humana, no desde la fe. Siguiendo la epistemología kantiana, según Illanes, el autor suizo argumenta en favor a una voluntad de sentido, que se sustenta en una confianza en la realidad inmanente, pero producto del postulado de Dios, el sí a Dios. No obstante, el hombre no puede superar los límites de su conciencia, y no puede confirmar en la realidad extramental. En Hans Küng, para Illanes³¹, hay una radicalización del concepto de justificación por la fe de Karl Barth, ya que toda mediación desaparece, incluso el propio mensaje. Para Küng, la entrega confiada a Dios, es un salto al vacío, una decisión totalmente autónoma, sin compromiso de ningún tipo.

Estas críticas son muy fructíferas para el análisis del argumento existencialista de Küng y su concepción sobre ser cristiano. Primero, las observaciones ponen al descubierto que Küng no comienza su reflexión sobre ser cristiano desde el Jesús histórico; sino más bien, desde la existencia concreta del hombre. Segundo, ante la falta de seguridades racionales y con la obligación existencial de decidir, el ser humano debe decir s  o no a Dios; siendo la primera opción la mejor (funcionalmente); ya que fundamenta la confianza en la realidad. Tercero, a pesar que Küng critica a Kant, su visión de Dios es la misma, una posibilidad. Cuarto, Küng desaparece de su tratado de Dios cualquier relación personal entre este último y el creyente. La fe en Küng es completamente racional, a pesar que diga defender una postura de fe que implica la existencia completa del hombre concreto.

Ahora bien, el "sí" a Dios presenta otro reto para Küng. Según Martin Buber³², la palabra Dios es la más ambigua de todas las palabras humanas y con significados más diversos y hasta contradictorios. Entonces, surge la pregunta:  Qu  Dios? Küng

²⁹ Ibid. p. 176.

³⁰ Ibid. p.66.

³¹ Ibid. p.127.

³² Küng, Hans. *Ser cristiano*. p.77.

logra aquí solventar la dificultad para conectar su cristología con su tratado de Dios, al afirmar que el sí a Dios, que fundamenta la confianza en la realidad, debe ser el sí al Dios que Jesucristo nos mostró. Entonces, ya no es una mera posibilidad teórica, sino que tiene rostro propio.

El Dios con rostro humano de Jesús

El autor suizo destaca que Jesús, al hablar de Dios, se refiere al “único” Dios del Antiguo Testamento, que actúa en la historia y a su vez, que su accionar queda documentado en los libros sagrados³³. Según Küng, tanto el judaísmo, el Islam y el cristianismo comparten esta misma idea de Dios en principio³⁴. En este sentido, el Dios monoteísta de Jesús no puede amoldarse a preferencias morales selectivas y tiene grandes implicaciones sociales, ya que desmitifica las cosas del mundo en favor de Dios. El sexo, la política, la Nación, el Partido son relativos frente a Dios.

Para Küng, el Dios de Israel no es filosófico ni especulativo, sino histórico. Existe una relación histórica entre Dios y su pueblo, que como memoria del pasado, ayuda a comprender el presente y proyectar el futuro. Y esta historia del pueblo judío con Dios en el Antiguo Testamento, según Küng, es una historia que está marcada mayoritariamente con dudas, sufrimientos y desesperación; pero que pide en última instancia, una confianza incondicional a Dios, creador y legislador de la historia.

En ese recorrido histórico, el pueblo se desvía muchas veces de las exigencias de Dios, y reaparecen los mediadores y los profetas; que al igual que Jesús, no les interesa la especulación filosófica de la naturaleza del Absoluto, sino que se centran en la experiencia concreta que permea la vida de cada creyente y la exigencia existenciales del mismo. En este sentido, la religión de Abraham se separa del pensamiento griego antiguo y de las religiones orientales.

Por otro lado, el Dios monoteísta es personal y no un absoluto indefinible, lejano e impersonal. Aunque aquí, Küng hace una aclaración de la confusión que existe entre los cristianos³⁵. Si bien es personal, es en el sentido ontológico, no psicológico. Esto quiere decir, que si bien pueden proyectarse atributos humanos a Dios, como el ser bueno, éste los sobrepasa, y penetra todo. No es una persona singular entre otras.

Las categorías o atributos griegos para Dios, según Küng, son sobrepasados por la Biblia³⁶. Su espiritualidad es contemporaneidad viva, no intemporalidad platónica. Su omnipresencia es un reinado en el espacio, no extensión espacial en el universo. Su bondad es libre y voluntaria por amor, no una natural irradiación de bien. Su justicia es misericordiosa y basada en la alianza con el hombre, no una equitativa distribución por una idea de orden eterno. Su espiritualidad es una fuerza

³³ Ibid. p.77-87.

³⁴ Ibid. p.77-87.

³⁵ Ibid. p. 77-87.

³⁶ Ibid. p.77-87.

que sobrepasa la realidad, no la antítesis de una materia pecaminosa. Su inmutabilidad es fidelidad a sí mismo dentro de una viva movilidad, no es un concepto natural rígido. Su incomprehensibilidad es por ser totalmente diferente e imprevisible que se manifiesta en la historia humana, no una idea abstracta indeterminable. El Dios judeo-cristiano es un Dios del diálogo y simpático, no del silencio y antipático. Finalmente, Küng concluye, el Dios judeo-cristiano tiene rostro humano³⁷.

Con respecto a los adjetivos negativos que aparecen en el Antiguo Testamento, según el autor suizo, también deben entenderse de una forma particular. Por ejemplo, el celo de Dios es por una intolerancia de otros dioses junto a él, y no por causa de la envidia y el temor. Su cólera no es puramente impulsiva e irracional, sino es un enojo con el pecado y el mal. Su arrepentimiento es debido a la libertad humana y su involucramiento en los sucesos del mundo, y no por una ignorancia inicial. Los antropomorfismos del Antiguo Testamento, según Küng, intentan traer más cerca a Dios a los hombres³⁸. El Dios judeo-cristiano, como lo mencionamos anteriormente, no puede entenderse “en sí”, sino en relación al ser humano y al mundo. Así, Küng destaca que el Dios judeo-cristiano no es simplemente parte de la realidad, sino que es infinito en lo finito, inmanente y trascendente al mismo tiempo, en la historia del mundo y de los humanos³⁹. Cualquier fórmula que elimine alguna de estas características, limita la idea de Dios que nos mostró Jesús. Pero, principalmente, Dios es quien le da sentido último a la existencia individual y social, es quien da respuesta a las preguntas de la vida.

Por otro lado, Küng reconoce que no hay que exagerar la originalidad de Jesús al llamar a Dios, padre⁴⁰. Según el autor suizo, otras religiones ya lo hacían para la época, llamaban a su Dios o Absoluto padre o madre, específicamente en las sociedades matriarcales. En el caso de los judíos, Yavhé es el padre del pueblo Israel, llamado hijo primogénito. Y luego, en el judaísmo tardío, Dios es concebido como el padre del hombre justo y del pueblo elegido en el fin de los tiempos.

Pero Jesús, de acuerdo a Küng, predica el mismo “Dios Padre”, pero comprendido de otra manera⁴¹. La paternidad la extiende a los perdidos y pecadores. Además, se deja claro que Dios sabe que es lo que queremos antes que se lo pidamos. Es como el padre del hijo pródigo que nos recibe sin pedirnos cuentas, y sale a nuestro encuentro. Por el contrario, no es un Dios solo justificador de las leyes o gobiernos teocráticos, tampoco un Dios temible que somete al hombre desde niños; sino que es un Dios que da, que libera. Jesús reinterpretó al Dios judío, y muestra, a su vez, un nuevo entendimiento. Lo llamó “Abba”, palabra de la época que utilizaban los niños para llamar a su padre. Con ello, desvistió el carácter sacro de Dios y lo colocó más

³⁷ Ibid. p.77-87.

³⁸ Ibid. p.77-87.

³⁹ Ibid. p.77-87.

⁴⁰ Ibid. p. 413-416.

⁴¹ Ibid. p. 416-417.

cercano e íntimo. Además, las palabras del Padre Nuestro, son simples y cotidianas, que muestra un deseo de comunión con Dios. Para Küng⁴², cuando Jesús usa la palabra “Yo les digo”, se está conectando con esa nueva idea de Dios, algo que de ahí en adelante es imposible separar para un cristiano.

A pesar de las limitaciones filosóficas de la propuesta existencialista de Hans Küng, puntualizadas anteriormente, su articulación de un humanismo cristiano inspirado en la figura de Jesús da herramientas argumentativas en contextos secularizados para mostrar la riqueza del cristianismo. El teólogo suizo escribió su obra en un Europa de finales del siglo XX, en donde el cristianismo estaba (y aún hoy está) en declive en términos de números de creyentes, a favor de un agnosticismo y ateísmo creciente. De ahí, que su humanismo cristiano busca motivar a esas poblaciones europeas desencantadas, brindándoles una consistencia existencial que armonice la fe y la razón, con todas las dificultades que esto implica. Además, Küng muestra las raíces judeocristianas de la cultura Occidental y su impacto en el entendimiento del ser humano. Si lo logró o no, está abierto a debate. Pero sí es cierto que su intención guarda la riqueza del compromiso cristiano para construir una sociedad más justa y da respuestas a los problemas existenciales de los seres humanos.

El autor obtuvo los posgrados de Doctorado y Maestría de Literatura de Georgetown University, Maestría de Teología de Boston College y Maestría de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (Venezuela). Actualmente es Profesor de Literatura y Estudios Culturales en la University of North Georgia.

E-mail: alfredo.poggi@ung.edu

Fecha de recepción: 09-05-2019

Fecha de aceptación: 23-08-2019

⁴² Ibid. p. 417.