

<http://dx.doi.org/10.18566/cueteo.v45n103.a06>

Cómo citar este artículo en APA: Vargas González, C. (2018). ¿O Dios o el mundo?: Una respuesta a la disyuntiva camusiana desde el pensamiento teológico de Torres Queiruga. *Revista Cuestiones Teológicas*, 45 (103), 127-148

Artículo recibido el 3 octubre de 2017 y aprobado para su publicación el 16 marzo de 2018.

¿O DIOS O EL MUNDO?: UNA RESPUESTA A LA DISYUNTIVA CAMUSIANA DESDE EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE TORRES QUEIRUGA

GOD OR THE WORLD? A RESPONSE TO CAMUS' DILEMMA BY MEANS
OF THE THEOLOGICAL THOUGHT OF TORRES QUEIRUGA

OU DEUS OU O MUNDO?: UMA RESPOSTA PARA A DISJUNTIVA CAMUSIANA
DESDE O PENSAMENTO TEOLÓGICO DE TORRES QUEIRUGA

CARLOS ALBERTO VARGAS GONZÁLEZ¹

1 Teólogo, Contador Público y Magíster en Administración (2016). Profesor de cátedra del Centro de Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana, Colombia. Miembro del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura. Este artículo es derivado del proyecto de investigación: “La reflexión teológica en la UPB”; del grupo de investigación Teología, Religión y Cultura.

Correo electrónico: carlosalberto.vargas@upb.edu.co.

ORCID: 0000-0001-9746-6058.



Resumen

Este artículo tiene por objetivo responder a la disyuntiva camusiana de Dios o el mundo, a través del pensamiento teológico de Torres Queiruga. Para tal cometido, se utilizó una metodología de revisión de la obra de Albert Camus y Andrés Torres Queiruga en lo relacionado con el tema Dios y el mundo. En primer lugar, se presenta el pensamiento del literato francés, según el cual no se puede creer en Dios y luchar por el mundo a la vez, dado que la fe en un Dios del más allá es sinónimo de rechazo a la realidad inevitable del absurdo. En segundo lugar, se expone el pensamiento de Torres Queiruga, quien sostiene que a Dios solo se llega a través del camino del mundo. Los autores, por caminos similares, llegan a diferentes conclusiones. De la investigación se concluye que la fe en Dios, lejos de convertirse en un impedimento para luchar por la transformación del mundo, es un imperativo para comprometerse radicalmente con el ser humano y todas sus realidades más profundas, de lo cual dio testimonio Jesús de Nazaret.

Palabras clave

Albert Camus, Andrés Torres Queiruga, Dios, Mundo, Fuga Mundi.

Abstract

The article aims to present a solution to the dilemma posed by Albert Camus over God or the world by means of the theological thought of Andrés Torres Queiruga. Therefore, a systematic review of the works regarding the issues of God and the world of both Camus and Torres Queiruga is presented. First, the thought of the French man of letters is exposed, according to which one could not believe in God and defend the world simultaneously, because the faith in an afterlife God means the rejection of the inevitable reality of absurdity. Second, the thought of Torres Queiruga is exposed, who argues that one could only reach God going through the path of the world. Both writers, through similar paths, reach different conclusions. It is concluded that, far from becoming an obstacle for the struggle for the transformation of the world, faith in God is an imperative for radically committing oneself to human beings and all of their profound realities, of which Jesus of Nazareth testified.

Key Words

Albert Camus, Andrés Torres Queiruga, God, World, *Fuga Mundi*.

Resumo

Este artigo procura dar uma resposta à disyuntiva camusiana de Deus ou o mundo, por meio do pensamento teológico de Torres Queiruga. Para tanto, foi usada uma metodologia de revisão da obra de Albert Camus e Andrés Queiruga no que se refere ao tema de Deus e o mundo. Em primeiro lugar, apresenta-se o pensamento do literato francês, segundo o qual não se pode crer em Deus e lutar pelo mundo ao mesmo tempo, dado que a fé em um Deus do além é sinônimo de rejeição da realidade inevitável do absurdo. Em segundo, expõe-se o pensamento de Torres Queiruga, quem afirma que a Deus só se pode chegar através do caminho do mundo. Os autores, por rumos semelhantes, chegam a conclusões diferentes. Da pesquisa conclui-se que a fé em Deus, longe de se tornar um obstáculo para lutar pela transformação do mundo, é um imperativo para se comprometer radicalmente com o ser humano e todas as suas realidades mais profundas, do qual deu testemunho Jesus de Nazaré.

Palavras-chave

Albert Camus, Andrés Torres Queiruga, Deus, Mundo, *Fuga Mundi*

INTRODUCCIÓN

El problema de la *fuga mundi* o del *contemptus mundi* es un capítulo que aún continúa vigente, no solamente como un concepto de la ciencia teológica, sino también como un aspecto práctico de la vida cristiana. En muchos contextos sigue imperando la convicción según la cual creer en el cielo implica alejarse o, incluso, rechazar la tierra.

La concepción de la fuga o rechazo del mundo ha hecho pensar a muchas personas entre una opción inevitable entre Dios o el mundo, como si fuera antagónico creer en Dios y comprometerse radicalmente con el

mundo. Uno de los pensadores que cayó en esta disyuntiva fue el literato francés Albert Camus (1973a; 1973b; 1979a; 1979b), quien insta al ser humano a optar por el mundo, dado que decidirse por Dios significaría negar el mundo y no comprometerse con su transformación.

Sin embargo, no han faltado respuestas sólidas para argumentar que no solo es válido creer en Dios y tener un compromiso total con el mundo, sino que es la esencia misma del cristianismo, es decir, que a Dios solo se «llega» por el camino del mundo (Bonhoeffer, 1969; Boff, 1994; Chenu, 1966; Cox, 1973; González-Carvajal, 1996; González-Carvajal, 2003; González-Carvajal, 2008; Mardones, 1999; Mardones, 2000; Mardones, 2004; Pérez, 2010).

Una de estas respuestas es la dada por el teólogo gallego Andrés Torres Queiruga (1986; 1987; 1995a; 1995b; 1997a; 1997b; 1999; 2000; 2008; 2012; 2013), para quien es inconcebible un cristianismo «desencarnado», esto es, lejos de las realidades más profundas del hombre y del mundo. Este autor español muestra la posibilidad, más aún, la necesidad inevitable de la teología de justificar cómo a Dios solo se «llega» a través del camino del mundo y cómo la única vía posible para «llegar» al cielo es la tierra.

Por lo antecedente, esta investigación tiene por objetivo responder a la disyuntiva de Camus entre Dios o el mundo, a través del pensamiento de Torres Queiruga, para lo cual se utilizó una metodología de tipo cualitativo-documental, pues se hizo una revisión bibliográfica, cuyas fuentes primarias fueron las obras de ambos autores, con la finalidad de estudiar allí el tema de Dios y el mundo.

El artículo, en primer lugar, muestra los argumentos de Albert Camus quien sostiene una opción disyuntiva entre Dios o el mundo; y, en segundo lugar, estudia el pensamiento de Andrés Torres Queiruga para dar una respuesta a la disyuntiva camusiana mostrando cómo es posible una opción conjuntiva de Dios y el mundo, o, incluso, de Dios *a través* del mundo.

O DIOS O EL MUNDO: LA DISYUNTIVA CAMUSIANA

El absurdo como trasfondo existencial

Para contextualizar la problemática *teológica* del pensador argelino se requiere, en primer lugar, comprender una de las categorías más significativas de su pensamiento como lo es la del absurdo (Camus, 1973a; Curzon-Hobson, 2013). Esta situación existencial la pone en evidencia cuando argumenta lo absurdo de la condena que los dioses le han impuesto a Sísifo, que consiste en subir una piedra a lo alto de una montaña, la cual rueda una y otra vez y precisa volver a ser subida cuantas veces caiga. Por medio de esta descripción mitológica, emprende Camus un camino arduo cuyo objetivo es mostrar si a pesar del absurdo vale la pena o no vivir la vida (Camus, 1973a).

Específicamente para él el absurdo es un divorcio que se da entre el ser humano ávido de respuestas y el mundo lleno de silencios, un hombre que desea luz y una realidad que se encarga de ofrecer oscuridades (Başkaya, 2016). En palabras de Camus (1973a), “el absurdo es la confrontación de este irracional² y de este deseo ardiente de claridad, cuya llamada resuena en lo más profundo del hombre” (p. 138).

Ahora bien, el absurdo conlleva a cuestionarse una y otra vez por la realidad del suicidio, pues el hombre siempre será un extranjero en el mundo y jamás encontrará un lugar capaz de crear un vínculo para eliminar el absurdo. No obstante, a pesar de esta situación de divorcio, el suicidio no es una solución al absurdo: “Ya sé que, para mantenerse, el absurdo no puede resolverse. Escapa al suicidio, en la medida en que es al mismo tiempo conciencia y rechazo de la muerte” (Camus, 1973a, p. 163).

De allí que el suicidio, a pesar de ser el único “problema filosófico verdaderamente serio” (Camus, 1973a, p. 125), no es una respuesta al absurdo; al contrario, es simplemente una manera de huir de este. La única solución para el absurdo es la rebeldía, entendida esta como un acto donde con cada respiro se esté juzgando si vale la pena vivir. En palabras del literato francés:

2 El autor hace referencia, en este contexto, a lo irracional que resulta el mundo.

“La conclusión última del razonamiento absurdo es, en efecto, rechazar el suicidio y el mantenimiento de esta confrontación desesperada entre la interrogación humana y el silencio del mundo” (Camus, 1973b, p. 590).

Así, el absurdo no tiene más solución que la rebelión, porque “yo me rebelo, luego existimos” (Camus, 1973b, p. 650). Por tanto, existir es tener la capacidad de enfrentar el mundo y aceptarlo tal como es, es juzgar que la vida vale la pena ser vivida, pues “respirar es juzgar” (Camus, 1973b, p. 592).

En efecto, la filosofía camusiana por excelencia seguirá siendo juzgar si la vida vale o no la pena vivirla, porque no se puede olvidar que cabe la posibilidad de un Sísifo feliz, quien puede ver su destino no como un castigo propiamente dicho, sino que entiende “que su destino le pertenece, puede decirle ‘sí’ a su eterno esfuerzo y enamorarse de él” (Viquez, 2017, p. 190).

La fe en Dios como huida del mundo

Del anterior apartado se colige que la única posibilidad para enfrentar el absurdo es la rebelión de arriesgarse a vivir renunciando a todos los caminos cuyo fin sea huir del absurdo. Para Camus pretender ir más allá del absurdo es la única falta humana (Maldonado, 2006). En este sentido la fe en Dios se convierte en una de estas vías por donde las personas transitan para no afrontar o tratar de ir más allá del absurdo es decir, creer en Dios es una manera de rechazar el absurdo y, en efecto, una manera de abandonar el mundo.

Por la anterior razón es por la que Camus no concibe como una posibilidad la fe en Dios, de lo cual no se deduce el ateísmo del pensador argelino, como suele darse por sentado de manera apresurada. De hecho, el mismo autor, cuando se le preguntó por su dimensión religiosa, sostuvo que efectivamente no creía en Dios, lo cual de por sí no lo convertía inmediatamente en un ateo (Camus, 1973c; Rayal, 2014). Simplemente, el autor no acepta a Dios porque esto significaría no aceptar el mundo tal como es. Según su pensamiento aceptar a Dios es rechazar al mundo y viceversa, esto es, aceptar al mundo es rechazar a Dios. El hombre no puede ser un rebelde si tiene fe en un Dios.

El pensamiento de Camus es bastante cercano al de otros autores, tales como Feuerbach, Nietzsche y Sartre. Feuerbach (1975) expresaba: “Para enriquecer a Dios debe empobrecerse al hombre; para que Dios sea todo,

el hombre debe ser nada” (p. 73). Es la decisión polar: o Dios o el hombre. Afirmar a Dios incluía necesariamente negar al hombre y viceversa. En este mismo sentido, Nietzsche (1982) también concibió a Dios como un impedimento para ser hombre en el sentido pleno del término: “Dios es una respuesta burda, una falta de consideración para con los que nos dedicamos a pensar; en el fondo, incluso, no es más que una burda prohibición que nos hacen diciéndonos que no debemos pensar” (p. 27). En esta misma línea también se circunscribe la concepción de Sartre (1961) cuando asevera: “Dios es la soledad de los hombres [...]. Si el hombre existe... ¿Adónde corres? (...) Heinrich, voy a darte a conocer una importante travesura; Dios no existe (...) No más cielo; no más infierno; sólo la Tierra” (p. 156).

Lo común entre Camus, Feuerbach, Nietzsche y Sartre es que la afirmación de Dios es la negación del ser humano, por lo cual es una demanda racional negar a Dios —o en el caso de Camus, no creer en Dios— para poder afirmar al hombre. De esta situación es de donde nace la disyuntiva camusiana de Dios o el mundo.

En efecto, los creyentes:

abrazan al Dios que los devora. Es por la humildad como se introduce la esperanza. Pues el absurdo de esta existencia les asegura un poco más de la realidad sobrenatural. Si el camino de esta vida conduce a Dios, hay, pues, una salida (Camus, 1973a, p. 223).

Con el concepto «Dios» el ser humano encuentra respuestas, de cierta manera, dando luces al absurdo y al sinsentido experimentados en la existencia al momento de enfrentarse a las situaciones límites, porque “lo que había de común en todas las profecías es que, en fin de cuentas, eran todas ellas tranquilizadoras” (Camus, 2001, p. 169).

Ahora bien, Albert Camus es imperativo en el planteamiento según el cual el ser humano debe tomar una decisión entre Dios o el mundo, porque, en el fondo, no se puede servir a los dos. Uno excluye al otro. De lo anterior el autor da argumentos a través de varios de sus pensamientos. Sirva para empezar la argumentación una sentencia de una de sus obras “¡Suprimir, suprimir! Esa es mi filosofía. Dios niega al mundo y yo niego a Dios. ¡Viva la nada, puesto que es lo único que existe!” (Camus, 1979a, p. 903).

El anterior argumento camusiano muestra cómo Dios niega al mundo. Por eso, frente a un Dios negador del mundo, resulta un deber ineludible negar a Dios como la única manera de afirmar lo negado por el mismo Dios, es decir, al mundo. De esto se puede inferir claramente cómo el afirmar a Dios traería como efecto consecuentemente lógico negar el mundo. En consecuencia, se elige afirmar uno corriendo el costo de negar al otro. O, lo que es lo mismo, negar uno mientras se afirma el otro. Es imperativa la necesidad de decidirse por una de las dos posibilidades, puesto que no se puede convivir con las dos al mismo tiempo de una manera coherente y fecunda.

En otro texto, Camus (1973a) vuelve a expresarlo con las siguientes palabras:

Hay Dios o el tiempo, esta cruz o esta espada. Este mundo tiene un sentido más alto que sobrepasa sus agitaciones o nada es verdad más que estas agitaciones. Es preciso vivir con el tiempo y morir con él o sustraerse a él para una vida más grande. Yo sé que se puede vivir en el siglo y creer en lo eterno. Eso se llama aceptar. Pero yo tengo repugnancia por este término y quiero todo o nada (pp. 186-187).

Aquí se hace nuevamente énfasis en la necesidad de una elección consciente. No obstante, da pie al intermedio, esto es, a poder aceptar estar en el tiempo y creer en lo eterno. Pero esto solo es posible cuando se abdica y se acepta la mediocridad, cuando no se está ni en la nada, ni en el todo, sino en un intermedio etéreo, lo cual no es ni lo uno, ni lo otro. Para vivir auténticamente, como hombre rebelde, es necesario hacer una elección y esta es por el aquí y el ahora, pues “¿qué es, en efecto, el hombre absurdo? El que sin negarlo, no hace nada para lo eterno” (Camus, 1973a, p. 172).

Camus invita a la opción por el mundo, pues de este sí se tiene certeza mientras que de lo eterno no existe ninguna evidencia. Para el literato francés, optar por Dios es desentenderse totalmente del mundo, dejando en las manos de Dios el destino de este; por el contrario, quien opta por el mundo sabe que la justicia está en sus manos. Al respecto viene bien el siguiente diálogo:

KALIAYEV: Dios nada puede. La justicia es asunto nuestro. ¿No comprendes? ¿Conoces la leyenda de San Dimitri?

FOKA: No.

KALIAYEV: Estaba citado en la estepa con el propio Dios en persona y se apresuraba a llegar a la cita cuando se encontró con un campesino cuyo carro se había atascado. Entonces San Dimitri le ayudó. El barro era espeso y el hoyo profundo. Hubo que forcejar durante una hora. Y cuando hubo acabado, San Dimitri corrió a la cita. Pero Dios no estaba ya.

FOKA: ¿Y entonces?

KALIAYEV: Siempre habrá quien llegue tarde a las citas, porque hay demasiadas carretas en el atolladero y demasiados hermanos que socorrer (Camus, 1979b, pp. 1055-1056).

Es incuestionable que el hombre cuando opta por el hombre no alcanza a llegar a la cita con Dios, porque en el mundo siempre hay demasiadas cosas para hacer por el semejante y cuando se atiende a este no habrá tiempo para perderlo con Dios (Camus, 2002). Cuando una persona se decide por el mundo, arribar hasta Dios es un imposible. No se puede estar en el mismo lugar con Dios y el hombre. La justicia es asunto de los hombres, Dios nada puede. Por tanto, es necesario negar a Dios para poder volcarse sobre el hombre:

Scheler, que lo sabe, resume así esta concepción: “No hay bastante amor en el mundo para que se le despilfarre en otro que no sea el ser humano” [...]. El drama de Iván [de los Hermanos Karamazov de Dostoievsky], por el contrario, nace de que hay demasiado amor sin objeto. Negado Dios, este amor sin objeto se vuelca sobre el ser humano, en nombre de una generosa complicidad” (Camus, 1973b, p. 601).

Para Camus, el amor a Dios y el amor al hombre son irreconciliables y son entre sí mismos antagónicos. Cuando se niega a Dios no queda otro objeto de amor que el semejante. El siguiente pensamiento camusiano muestra, una vez más, la necesidad de amar al hombre en lugar de Dios:

LA GRAN DUQUESA: No hay amor lejos de Dios.

KALIAYEV: Sí, el amor por la criatura.

LA GRAN DUQUESA: La criatura es abyecta. ¿Qué otra cosa cabe aparte de destruirla o perdonarla?

KALIAYEV: Morir con ella.

LA GRAN DUQUESA: Uno muere solo [...]

KALIAYEV: Vivir es un tormento, puesto que vivir separa...

LA GRAN DUQUESA: Dios reúne.

KALIAYEV: No en la tierra. Mi cita es en la tierra (Camus, 1979b, p 1073).

Una de las razones por las cuales Camus pide rechazar la fe en Dios es porque cuando el ser humano cree en un ser superior se decide por un futuro basado en la esperanza de un más allá, y es flagrante que no se justifica hacer una apuesta en un más allá si se tiene todo un mundo acá evidente en el cual no hay necesidad de apostar sino de transformar y aprovechar: “Si yo rechazo obstinadamente todos los ‘más tarde’ del mundo, es que también se trata de no renunciar a mi riqueza presente. No me agrada creer que la muerte abra un nuevo camino” (Camus, 1973c, p. 94).

Ahora bien, si el hombre rechaza a Dios se abandona a su propio destino y, a su vez, el mundo queda en sus manos; en una palabra, el hombre sería dios. Comentando a Iván, uno de los personajes de *Los Hermanos Karamazov*, Camus (1973a) dice al respecto: “Llegar a ser Dios es únicamente ser libre en esta tierra, no servir a un ser inmortal [...]. Si Dios existe, todo depende de él y nosotros no podemos nada contra su voluntad. Si no existe todo depende de nosotros” (p. 202).

Llegados a este punto, se puede ver como cuando el ser humano niega a Dios asume el peso de su libertad, acepta todas sus decisiones y las consecuencias de estas bajo su responsabilidad. Cuando la persona decide *ser* dios opta por estar sola, abandonada, bajo el peso de su propia autonomía y dueña de su propio destino.

Toda la argumentación anterior hace concluir que Camus conserva, a su manera, el ideal de gran parte de la modernidad de destronar a Dios y poner en su lugar al hombre, así, “derribado el trono de Dios, el rebelde reconocerá que esta justicia, este orden con esta unidad que buscaba en vano en su condición, tendrá que crearlos con sus propias manos y, con ello, justificar la decadencia divina” (Camus, 1973b, p. 608). Es difícil decidir rechazar a Dios para jugársela por el mundo, pues todas aquellas cosas a las cuales él daba respuesta quedan nuevamente entre signos de interrogación, y es responsabilidad del hombre tratar de encontrar respuestas o vivir con muchas cosas sin explicación. Al hombre le compete hacerse al frente de todo, nada le puede ser ajeno, a él le incumbe justificar su divinidad, ya que una vez deja de creer en Dios se hace responsable de todo lo que él vive (Camus, 1973b):

a partir del momento en que el hombre ya no cree en Dios ni en la vida inmortal, se hace “responsable de todo lo que vive, de todo lo que, nacido del dolor, está destinado a sufrir en la vida” [Nietzsche] (Camus, 1973b, p. 611).

DIOS Y EL MUNDO: LA CONJUNCIÓN PROPUESTA POR TORRES QUEIRUGA

La negación o rechazo de una imagen de Dios, pero no de Dios

Una de las grandes tentaciones humanas sigue siendo la misma de los israelitas en el desierto: crear imágenes falsas de Dios (Ex 32,1-14), lo cual obedece a la constitución ontológica del ser humano, quien no es capaz de comprender plenamente a Dios y lo limita a través de la construcción de imágenes circunscritas en el espacio y en el tiempo.

Ahora bien, esta limitación ontológica de la incapacidad lingüística para expresar la realidad infinita de Dios no puede conducir al silencio, argumentando con el pensamiento de Wittgenstein (1973) según el cual “de lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (p. 203). Más bien, la limitación natural humana se convierte en una evidencia de que *Deus semper maior*, por eso quien habla de Dios debe ser consciente de que “el problema es estructural, pues se le encomienda realizar algo que parece imposible: hablar de lo esencial e intrínsecamente no mundano, con un lenguaje mundano, que es el único que tenemos” (Torres, 2000, p. 148).

Se debe saber que toda afirmación acerca del ser de Dios es siempre insuficiente, porque se está penetrando en lo infinito. Al respecto, H. U. von Balthasar (1989) recuerda el deber de hacer propia la expresión de Jesús en el evangelio: “‘El Padre es mayor que yo’: esta afirmación subyace, oculta, al fondo de todas las experiencias humanas. Dios es siempre el mayor, también por el hecho de que ha transferido lo suyo propio a sus criaturas” (p.63).

En este mismo sentido lo dice el profeta Amós: “Soy Dios, no hombre; en medio de ti yo soy el Santo” (11,9). Dicha expresión profética debe alertar con el fin de concebir a un Dios siempre mayor y, en efecto, saber que su realidad no se puede abarcar plenamente, mucho menos, proyectar en Él

todo aquello que el ser humano desea, lo cual conlleva a una deformación de la imagen divina (Torres, 2012). Por tanto, en la actualidad urge matar a los dioses creados por el hombre (Mardones, 2007).

Infelizmente, la imagen imperante de un Dios en lo alto del cielo, alejado, que de cuando en cuando interviene en el mundo suplantando la libertad humana y las leyes de la naturaleza, que en lugar de estar del lado del hombre parece estar en su contra, es una imagen que sigue estando muy vigente en la praxis y en el pensamiento cristianos. Fue esa imagen de un Dios impassible que pedía al ser humano negar al mundo y alejarse de lo terrenal, un Dios que en lugar de instar al hombre a comprometerse con la transformación de lo terrenal lo invitaba a refugiarse en un templo alejado de la lucha por la humanización de la tierra la que no aceptaba Albert Camus.

En este orden de ideas, según el teólogo gallego, la negación de Dios por parte de muchos pensadores modernos, dentro de los cuales se puede incluir a Camus, no obedece propiamente a la negación del ser de Dios en sí, sino de una imagen premoderna de Dios (Torres, 1997a; Torres, 1999; Torres, 2000), que no está en consonancia con el nuevo paradigma. De hecho, el filósofo español asevera:

Si interrogamos el ateísmo moderno acerca de sus cosas, por qué se siente obligado a rechazar a Dios, la respuesta más probable es que tiene la impresión de que la religión y dentro de ella, Dios, impide el desenvolvimiento de una plena y auténtica humanidad (Torres, 1986, p. 32).

En este sentido, lo primero que urge para dar respuesta a la disyuntiva camusiana, desde el pensamiento de Torres Queiruga, es comprender que el cristianismo debe encarnarse en el nuevo paradigma nacido desde la modernidad. La imagen de Dios ha de ser una imagen a la altura del paradigma imperante en el momento, una imagen moderna de Dios, o, como le gustaba aseverar a Mardones (2007), un Dios para un creyente adulto, para lo cual se requiere la valentía de superar el conservadurismo teológico y retraducir en otro lenguaje muchas de las verdades de fe, lo cual, evidentemente, no es ir en contra de lo dogmático, pues como lo advertía ya el Concilio Vaticano II (1966) en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*: “Una cosa es el depósito de la fe o sus verdades y otra cosa el modo de enunciarlas, aunque se haga con el mismo sentido y las mismas expresiones” (No. 62).

Cabe aclarar que para Torres Queiruga (1999) la invitación a retraducir el lenguaje teológico frente a las demandas del nuevo paradigma no significa de por sí abdicar a la esencia misma del cristianismo: “Retraducirse no es ‘venderse’ a la moda ni ‘abdicar’ del propio ser, sino ejercer el derecho y el deber fundamental de toda vida: conservarse transformándose en el tiempo [...]. Agarrarse a las formas del pasado *parece* continuidad, pero es momificación” (p. 215).

En suma, la primera respuesta que se puede dar a la disyuntiva camusiana desde el pensamiento de Andrés Torres Queiruga es que Albert Camus no rechazaba a Dios sino a una imagen premoderna de Dios, esto es, un Dios que pedía el rechazo a la razón y el alejamiento del mundo para poder relacionarse con él.

Ser-desde-Dios-en-el-mundo

Una de las tesis del pensamiento teológico de Torres Queiruga es que Dios se revela plenamente en la historia humana y la finalidad de este acto divino es la realización humana en su plenitud, es decir, su salvación (Restrepo, 2015; Torres, 1987; Torres, 1995a; Torres, 1995b; Torres, 2003; Torres, 2008; Torres, 2013). En este sentido, si Dios se revela en la historia humana es absurdo que el hombre deba abandonar su propia historia y su «mundanidad» para entrar en relación con su Creador; al contrario, es al interior de la cotidianidad donde se *des-cubre* el accionar de Dios.

De esta manera, desde el teólogo español, se puede responder al pensamiento de Camus, incluso con una misma expresión camusiana, así: “El mundo es hermoso y fuera de él no hay salvación” (Camus, 1973a, p. 117). Es preciso recordar que E. Schillebeeckx fue quien, parafraseando el axioma eclesiológico «*extra ecclesiam nulla salus*», supo condensar en una expresión profunda la dinámica de la verdadera fe: “*Extra mundum nulla salus*” (Fuera del mundo no hay salvación) (citado en Mardones, 2000, p. 22).

En este orden de razonamientos, la salvación cristiana no es el alejamiento del ser humano de la historia y sus avatares, sino un compromiso radical con la realidad, pues, como lo expresa Luis González-Carvajal (1984): “la historia de la salvación es la salvación de la historia” (p. 159); es decir, no se requiere de la *fuga mundi* o del *contemptus mundi* para ser cristiano;

al contrario, se precisa estar en un compromiso radical con el mundo para ser auténtico seguidor de Jesús.

No es tanto la disyuntiva camusiana de Dios o el mundo, anteponiendo el mundo a Dios, como dos realidades antagónicas, dado que el hombre no tiene que fugarse o huir del mundo para encontrarse con Dios, porque el mismo Dios está en el mundo a través del hombre. El ser humano no solo vive su fe en el mundo, sino que se encuentra con Dios en el mundo.

Una prueba de esto es el argumento que le sirvió a Camus (1979b), a través de la leyenda de San Dimitri, citada atrás, para demostrar cómo cuando el hombre se compromete con el mundo no alcanza a llegar al encuentro con Dios, pues el santo tenía pactada una cita con Dios, pero no alcanzó a llegar por socorrer a un campesino que necesitaba de su ayuda. Desde el pensamiento de Torres Queiruga, se puede ver cómo Dios estaba para el campesino que necesitaba ayuda en San Dimitri, y para éste Dios estaba en aquel. El santo no llegó tarde a la cita; todo lo contrario, encontró al mismo Dios antes de la hora fijada en un sitio diferente. En el fondo, el argumento que le sirvió a Camus para apostar por una decisión entre Dios y el mundo puede servir, desde el pensamiento de Torres Queiruga (1997b), para mostrar la necesidad de comprometerse por el mundo cuando se opta por Dios:

Dios se adelantó a la cita con San Dimitri, porque le salió al encuentro ya allí en el campesino, desde el mismo momento en que el santo se paró para ayudarlo. Camus podría haber caído en la cuenta con solo recordar la parábola del samaritano: Dios no estaba aguardando en el templo, adonde se encaminaron el sacerdote y el escriba, sino justamente a la vera del camino, donde había un hermano al que socorrer. Y, desde luego, no hubo que esperar a esta crítica, honesta pero equivocada, para que bastante antes san Vicente de Paúl le respondiese de un modo bien concreto y genial con la famosa frase “dejar a Dios por Dios” (p. 142).

No se tiene la necesidad de una cita con Dios a una hora y en un lugar determinados. El error estriba en pretender encontrar a Dios a través de una búsqueda abstracta. A Dios no se tiene la necesidad de buscarlo fuera del mundo, la tarea es des-cubrirlo en el mundo, y el mejor camino para ello es cuando el cristiano se hace prójimo de los demás (Lc 10,29-37). Torres Queiruga (2012) sostiene que la manera más pura, honda e intensa del

«acontecer» de Dios se da cuando un ser humano ayuda a otro. En palabras textuales del teólogo gallego: “La experiencia de cada día verifica que no hay en el mundo nada que trasparente tanto a Dios y deje ver con toda claridad su presencia como un gesto humano verdaderamente amoroso” (Torres, 1997b, p. 89).

En efecto, la vocación cristiana es hacer que Dios *acontezca* en el mundo y no fugarse de este para encontrarse con Él. Es preciso cambiar al Dios abstracto del «cielo» por el Dios real de la «tierra». Es ser consciente de la petición del padrenuestro donde se implora al Padre que “venga el reino” (Mt 6,10) al mundo y no que lleve el mundo al cielo. En este mismo sentido se puede acudir a una de las visiones del Apocalipsis:

Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios [...]. Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: “Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él será su Dios” (Ap 21,10-11).

De esta manera, no se precisa abandonar al mundo para encontrarse con Dios, porque incluso el mismo Dios está en el mundo, del lado de los hombres, luchando con ellos por la transformación de la realidad para hacerla cada vez más «divina».

En suma, la novedad cristiana radica en que el ser humano sabe que está transformando el mundo desde Dios, de allí que para Andrés Torres Queiruga (1987) el creyente es aquel que vive su realidad existencial siendo consciente de su “ser-desde-Dios-en-el-mundo” (p. 133). Un cristiano alejado del mundo no es cristiano en el sentido genuino del término, dado que una de las condiciones esenciales para seguir a Jesús es vivir como vivió Él (1 Jun 2, 6), es decir, transformando con sus palabras y acciones la realidad más próxima.

Jesús de Nazaret: la mejor prueba de un hombre transformando el mundo desde Dios

La teología cristiana tiene como fuente y meta a Jesús de Nazaret, de Él bebe y hacia Él tiende. De esta realidad no es ajeno Andrés Torres Queiruga, pues toda su obra tiene como trasfondo una continua referencia al nazareno

como punto central de su arquitectura teológica. Para el teólogo español Jesús es “el Dios para el hombre y el hombre para Dios” (Torres, 1996, p. 21). En esta expresión se evidencia la dinámica de la encarnación, donde se muestra cómo Dios puso su morada en el mundo (Jn 1,14) para que el hombre pusiera su morada en Dios. La encarnación muestra como Dios no exige la huida del mundo para acercarse a Él, porque en Jesús es Dios quien viene al mundo y lucha por su transformación.

Así lo entiende Torres Queiruga (1995b) cuando asegura que en Jesús el mismo Dios “se hizo uno de nosotros, a fin de realizar en nuestra carne nuestro mismo proyecto finito; no colocándose fuera del cerco doloroso del mal, pero sí traspasándolo con la fuerza salvadora del amor infinito” (p. 173). Dios, en la persona de Jesús, hizo palpable que la vida vale la pena de ser vivida cuando frente a las injusticias del mundo no se permanece como un sujeto pasivo, sino cuando se lucha, sin ahorrar energías, tratando de hacer un mundo más justo y más humano, es decir, más divino.

Jesús fue una persona totalmente comprometida con la lucha por la justicia y por humanizar la vida de los hombres. De hecho, una de las maneras más flagrantes de un Dios volcado hacia el mundo se da en la lucha del nazareno por todas las situaciones difíciles por las que atravesaban sus contemporáneos. En Jesús Dios se muestra a favor del mundo como “el anti-mal” (Torres, 2011 p. 263), esto es, como un hombre en una relación profunda con Dios y totalmente comprometido con las situaciones del mundo. No en vano las primeras comunidades cristianas se atrevían a sostener que su maestro pasó por el mundo haciendo el bien (Hch 10,38). En este mismo sentido se puede entender el siguiente argumento de José Luis Martín Descalzo (1987): “Se puede resumir en pocas palabras; la causa de Jesús es la causa de Dios en el mundo” (p. 21). Por tanto, en Jesús Dios instaba a comprometerse en el mundo como una manera, quizás la única real, de vivir una fe auténtica.

Una fe sin referencia al mundo no es, por definición, cristiana. En la actualidad sigue vigente la llamada de atención que le hicieron los dos hombres vestidos de blanco a los apóstoles después de la ascensión de Jesús: “¿Por qué permanecen mirando al cielo?” (Hch 1,11). Un cristiano mirando exclusivamente al cielo suele olvidarse de la realidad, de las personas que lo necesitan y del mundo que precisa de sus manos para hacer más palpable la presencia de Dios a través de su compromiso por la justicia (Torres 1997b).

Indudablemente, una de las grandes cuestiones con las que tiene que enfrentarse el cristiano para decidirse por Dios a través de su compromiso real con el mundo es la situación del mal. Sin embargo, esta situación también fue sabiamente aclarada por el nazareno, dado que Dios respondió al problema del mal en Jesús, quien, viviendo una respuesta en su persona, tomó una postura con respecto a aquello que parece arrebatarse al hombre el sentido de la existencia (Torres, 2011).

El teólogo español argumenta, al respecto, de la siguiente manera: “Si Él [Dios] se decidió a hacer la tremenda apuesta de nuestra existencia, fue porque en su Hijo estaba dispuesto a jugarse entero por nosotros” (Torres, 1995b, p. 222). En Jesús habla Dios de una manera irrefutable; en Él, el Creador aparece del lado de los hombres, luchando y sudando contra el mal, mostrando como la única actitud plausible frente a las adversidades no es el reclamo de la ausencia de Dios, sino hacer real y efectiva la presencia humana —y en este sentido, la divina—, concretada en el compromiso por un mundo mejor, donde no se extinguirá completamente el dolor, pero donde se hace todo, incluso hasta dar la vida, para batallar contra él (Torres 1997b).

La dinámica de un Dios hecho hombre para luchar al lado del hombre por la transformación del mundo, la expresa Leonardo Boff (s.f.) en el acontecimiento de la navidad, es decir, en la encarnación:

La Navidad nos proporciona la clave para descifrar algunos profundos misterios de nuestra existencia. Los hombres se preguntaban angustiados el porqué del dolor, el porqué de la humillación, el porqué de la pequeñez sentida y padecida. Los hombres le preguntaban a Dios. Y Dios guardaba silencio. Los hombres buscaban argumentos para eximir a Dios de los desórdenes de la historia. Pero ninguna respuesta podía silenciar las preguntas que nacían de las raíces del corazón dolorido. Ahora, en la Navidad habla Dios. Y el hombre queda en silencio, ya no pregunta más. Se limita a escuchar la narración del acontecimiento de la dulzura Divina y humana: Dios nació pequeño; Dios se hizo historia, Dios se apellida pesebre. Dios no responde al porqué del sufrimiento, sino que co-sufre. Dios no responde al porqué del dolor, sino que se hace varón de dolores. Dios no responde al porqué de la humillación, sino que él mismo se humilla. Ya no estamos solos, Él está con nosotros. Ya no somos solitarios, sino solidarios. Ha enmudecido la argumentación de la razón y comienza

a hablar la narración del corazón. Se narra la historia de un Dios que se hace criatura, que no pregunta, sino que hace, que no responde, sino que vive una respuesta (pp. 63-64).

En definitiva, desde el pensamiento teológico de Torres Queiruga, Jesús es el mejor «argumento» para rebatir la disyuntiva camusiana de Dios o el mundo, pues en el Nazareno se evidencia que solo se puede concebir la fe con un asimiento real del cristiano en la tierra, lo cual se convierte en un imperativo para que la profesión de *fe* se haga carne en la lucha por la humanización del mundo a través de un compromiso de *amor* que mantenga firme la *esperanza*.

CONCLUSIONES

La investigación lleva a colegir que cuando Albert Camus instaba a la decisión polar de Dios o el mundo lo hacía movido por una imagen de Dios que estaba anquilosada en un paradigma que hacía tiempo había perdido su vigencia. Por tanto, Camus no rechazaba propiamente a Dios, sino a una imagen premoderna de Dios que parecía estar en contra del desarrollo humano, por lo cual lo más pertinente era optar por el mundo, aunque ello implicara el rechazo a Dios.

Ahora bien, gracias al pensamiento teológico de Andrés Torres Queiruga, se logra dilucidar que el Dios de Jesús, profesado por el cristianismo, en lugar de pedir la fuga o el rechazo del mundo, invita a un compromiso radical para su transformación, pues no se puede ser auténtico cristiano cuando se es indiferente frente a los avatares de la historia.

Según Torres Queiruga, la mejor «prueba» de que a Dios solo se descubre cuando se opta por el mundo es Jesús de Nazaret, la humanización de Dios (Castillo, 2010), quien comprendió que la filiación divina era un imperativo para instaurar en el mundo el reinado de Dios. A su vez, la Iglesia, es decir, sus seguidores, han de continuar este proyecto de Dios en el mundo por medio de un compromiso real y concreto para crear una realidad más justa. Así lo entendió también Pagola (2012) cuando aseveró: “Amar a Dios es tener hambre y sed de justicia como él; seguir a Jesús es vivir para el reino de Dios como él; pertenecer a la Iglesia es comprometerse por un mundo más justo” (p. 491).

Por tanto, esta investigación concluye que el dualismo cielo-tierra le ha hecho mucho daño a la experiencia cristiana a través del tiempo, tanto así que esta situación se ha convertido en un camino llano por donde muchas personas han arribado a la incredulidad, al ateísmo y a la indiferencia. En tal virtud, la teología de la actualidad debe ser capaz de responder a las expectativas más profundas del ser humano que siente en su interior que para creer en Dios no se precisa rechazar al mundo, sino, al contrario, comprometerse radicalmente con la transformación de la realidad. En este sentido, la teología debe ser sensible al paradigma imperante del momento, conociéndolo a fondo y descubriendo allí el querer de Dios que sigue manifestándose en la historia; de tal manera que Jesús no tenga que volver a decir: “¿saben discernir el aspecto del cielo pero no pueden discernir los signos de los tiempos?” (Mt 16,4).

REFERENCIAS

- Başkaya, D. (2016). From his Doctoral Thesis to The Fall: Evil through Albert Camus's Eyes. *Journal Of Faculty Of Letters / Edebiyat Fakultesi Dergisi*, 33(1), pp. 29-41.
- Boff, L. (s.f.). *Encarnación. La humanidad y jovialidad de nuestro Dios*. Santander: Sal Tërrea.
- Boff, L. (1994). *Jesucristo el Liberado. Ensayo de Cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Sal Terrae.
- Bonhoeffer, D. (1969). *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Madrid: Sígueme.
- Camus, A. (1973a). *El mito de Sísifo. Obras Completas. Tomo II*. México: Aguilar.
- Camus, A. (1973b). *El hombre rebelde. Obras Completas. Tomo II*. México: Aguilar.
- Camus, A. (1973c). *Actualidades I. Obras Completas. Tomo II*. México: Aguilar.
- Camus, A. (1973d). *Bodas. Obras Completas. Tomo II*. México: Aguilar.
- Camus, A. (2001). *La peste*. Bogotá: Unión Ltda.
- Camus, A. (1979a). *El estado de sitio. Obras Completas. Tomo I*. México: Aguilar.
- Camus, A. (1979b). *Los justos. Obras Completas. Tomo I*. México: Aguilar.
- Camus, A. (2002). *El extranjero*. Bogotá: Unión Ltda.

- Castillo, J. (2010). *La humanización de Dios. Ensayo de cristología*. Madrid: Trotta.
- Chenu, M. (1966). *El evangelio en el tiempo*. Barcelona: Estela.
- Concilio Vaticano II. (1966). *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*. AAS 58.
- Cox, H. (1973). *La ciudad secular. Secularización y urbanización en una perspectiva teológica*. Barcelona: Península.
- Curzon-Hobson, A. (2013). Confronting the Absurd: An educational reading of Camus' The stranger. *Educational Philosophy & Theory*, 45(4), pp. 461-474.
- Feuerbach, L. (1975). *La esencia del Cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- González-Carvajal, Luis. (1984). *Ésta es nuestra fe. Teología para universitarios*. Santander: Sal Terrae.
- González-Carvajal, Luis. (1996). *Fieles a la tierra. Curso de moral social*. Madrid: EDICE.
- González-Carvajal, Luis. (2003). *Cristianismo y secularización*. Santander: Sal Terrae.
- González-Carvajal, Luis. (2008). *Los cristianos en un Estado laico*. Madrid: PPC.
- Lizama, P., & Toutin, A. (2010). El murmullo de Dios en el murmullo del mundo. Notas para un diálogo interdisciplinar entre teología y literatura. *Teología Y Vida*, 51, pp. 413-431.
- Maldonado, R. (2006). La cólera de Meursault. Sobre el problema del reconocimiento en El Extranjero De Camus. *Estudios de filosofía*, (33), pp. 181-199.
- Mardones, J. (1999). *Síntomas de un retorno*. Santander: Sal Terrae.
- Mardones, J. (2000). *En el umbral del mañana. El cristianismo del futuro*. Madrid: PPC.
- Mardones, J. (2004). *La indiferencia religiosa en España. ¿Qué futuro tiene el cristianismo?* Madrid: Hoac.
- Mardones, J. (2007). *Matar a nuestros dioses. Un Dios para un creyente adulto*. Madrid: PPC.
- Martín Descalzo, J. L. (1987). *Vida y misterio de Jesús de Nazaret. Tomo II*. Salamanca: Sígueme.
- Nietzsche, F. (1982). *Ecce Homo*. Bogotá: Skla.
- Pagola, J. (2012). *Jesús. Aproximación histórica*. Buenos Aires: PPC.

- Pérez, P. (2010). Espiritualidad ecológica: una nueva manera de acercarse a Dios desde el mundo. *Theologica Xaveriana*, 60(169), pp. 191-214.
- Royal, R. (2014). Camus between God and nothing: Robert Royal reflects on the enduring significance of Albert Camus one hundred years after his birth. *First Things: A monthly Journal Of Religion And Public Life*, (239), pp. 25-30.
- Restrepo, L. (2015). Revelación y teología de las religiones: J Dupuis y A. Torres Queiruga en diálogo. *Theologica Xaveriana*, 65(182), pp. 447-470.
- Sartre, J. (1961). *El Diablo y Dios*. Buenos Aires: Losada S.A.
- Torres Queiruga, A. (1986). *Creo en Dios Padre, el Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*. Santander: Sal Terrae.
- Torres Queiruga, A. (1987). *La Revelación de Dios en la realización del hombre*. Madrid: Cristiandad.
- Torres Queiruga, A. (1995a). *Recuperar la salvación. Por una interpretación liberadora de la experiencia Cristiana*. Santander: Sal Terrae.
- Torres Queiruga, A. (1995b). ¿Qué queremos decir cuando decimos “infierno”? Santander: Sal Terrae.
- Torres Queiruga, A. (1996). *Repensar la cristología. Sondeos hacia un nuevo paradigma*. Estella: Verbo Divino.
- Torres Queiruga, A. (1997a). La razón teológica en diálogo con la cultura. *Iglesia Viva* (150), 93-118.
- Torres Queiruga, A. (1997b). *Recuperar la Creación. Por una religión humanizadora*. Santander: Sal Terrae.
- Torres Queiruga, A. (1999). ¿Somos los últimos cristianos premodernos? *Selecciones de teología*, 38(151).
- Torres Queiruga, A. (2000). *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae.
- Torres Queiruga, A. (2003). Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura. Madrid: Trotta.
- Torres Queiruga, A. (2008). *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*. Madrid: Trotta.
- Torres Queiruga, A. (2011). *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. Madrid: Trotta.

- Torres Queiruga, A. (2012). *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús: hacia una nueva imagen de Dios*. Estella: Verbo Divino.
- Torres Queiruga, A. (2013). *La teología después del Vaticano II. Diagnóstico y propuestas*. Barcelona: Herder.
- Viquez, A. (2017). Camus y Kafka: cuando no hay castillo. *Kñañina*, 41(1), 189-198.
- Von Balthasar, H. U. (1973). *Si no os hacéis como este niño...* Barcelona: Herder.
- Wittgenstein, L (1973). *Tractatus lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza.