

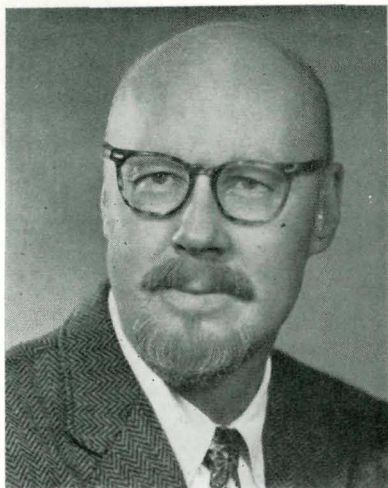
Sten H. Stenson

*Sentido y
no sentido
de la
Religiòn*

Kairós

ensayo





Galardonado con el *Premio Abingdon*, el presente libro constituye uno de los ensayos más brillantes y honestos recientemente publicados sobre el tema religioso. **Sentido y no sentido de la religión** está escrito, además, en un lenguaje semi-popular, bien que profundo y original. Su autor confiesa que comenzó el libro con la intención de refutar críticamente cualquier forma de creencia religiosa

de tipo teista; pero que, para sorpresa y desesperación suya, le salió un libro distinto del previsto. Enfrentándose con las más serias objeciones para la creencia en Dios, Stenson aporta un punto de vista tan atractivo como original, dentro del contexto de la filosofía del lenguaje. Así, su analogía entre "lenguaje religioso" y "lenguaje humorístico" resulta tan lúcida como cargada de incitaciones.

Sentido y no sentido de la religión debe situarse dentro de ese extraño renacimiento religioso "post-moderno" que ha comenzado hacia el fin de la década de los Sesentas y que continúa hoy.

El profesor *Sten H. Stenson* es Presidente del Departamento de Religión en el *Smith College*, Northampton, Massachusetts. Sus trabajos sobre filosofía y fenomenología de la religión han sido publicados en las principales revistas de la especialidad en los Estados Unidos.

editorial **K**airós

barcelona

SENTIDO Y NO SENTIDO DE LA RELIGIÓN

STEN H. STENSON

SENTIDO Y NO SENTIDO
DE LA RELIGION

ENSAYO SOBRE LENGUAJE
Y FENOMENOLOGÍA RELIGIOSOS

editorial **K**airós

avda. generalísimo, 493
barcelona-15

TÍTULO de la edición original
SENSE AND NONSENSE IN RELIGION

Traducción de Juan Godo Costa

SUMARIO

<i>Prefacio</i>	9
INTRODUCCIÓN	
El problema de la creencia en Dios	15
I. EL MAL Y EL ABSURDO EN LA RELIGIÓN	29
II. EL MAL Y EL ABSURDO EN LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL	
1. Introducción al existencialismo	53
2. Las cuestiones básicas y el método existencial	64
3. El método aplicado y las respuestas	80
4. Implicaciones religiosas del existencialismo ateo	99
III. HUMOR COMÚN Y TESTIMONIO RELIGIOSO	
1. Revisión de los problemas y un camino nuevo	113
2. Comparación entre rasgo de ingenio y equívoco o juego de palabras	119
3. El humor del testimonio religioso	128
4. El humor como intuición y como objeto	131
5. El humor común comparado con el testimonio religioso	144

© 1969, by Abingdon Press

y Editorial Kairós, S. A., 1970
Avda. Generalísimo Franco, 493 - Barcelona - 15

Primera edición: mayo 1970

Printed in Spain

Depósito Legal: B. 21063 - 1970

GRÁFICAS DIAMANTE, Zamora, 83 - Barcelona

IV. EQUIVOCOS, PARONOMASIA Y EXISTENCIA MITOPEICA	
1. Mito, metáfora y equívoco comparados entre sí	153
2. Ambigüedad y veracidad en las declaraciones religiosas	162
3. El significado religioso de los milagros	169
V. LA SIGNIFICACIÓN EXISTENCIAL DE LA SALVACIÓN RELIGIOSA	
1. Conocimiento y conocimiento de sí mismo	181
2. Las implicaciones pluralistas de la experiencia religiosa	186
3. Existencia auténtica y salvación religiosa	192
4. Moralidad y mito	204
VI. PROFECÍA, TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA	
1. Su relación simbiótica	219
2. Profecía	224
3. Teología dogmática	228
4. Teología apologética	234
5. Filosofía	238
6. El existencialismo	249
CONCLUSIÓN. EL SIGNIFICADO DE «CREER EN DIOS»	255
<i>Bibliografía</i>	267

Debido a que en otro tiempo fui un crítico implacable de todas las manifestaciones tradicionales y contemporáneas de la religión, y ahora, en cambio, he escrito una obra en defensa de la creencia religiosa, por la que la Abingdon Press me honró gentilmente con el Premio Abingdon para 1968, quizá sea conveniente contarles a mis lectores algo sobre los sucesos que me llevaron a escribir este particular ensayo. En un prefacio, aun cuando sirva de pórtico a un tratado filosófico y humanístico, quizá sea lícito e incluso valioso el añadir una nota algo personal y confesional.

En su origen, hace más de diez años, este libro se proyectó como una clase de obra muy distinta. En aquel entonces, mi intención era escribir una crítica destructiva de todas las formas de religión. Pero en particular, dado que algunas religiones orientales no implican necesariamente «creer en Dios», proyecté especialmente, entonces, organizar la destrucción filosófica definitiva, irrefutable, de todas las formas de la creencia teística occidental. Me parecía que,

si algún judío o cristiano, después de leer el libro que yo proyectaba, aún persistía en sus ideas religiosas, sería a pesar del hecho evidente de haber demostrado yo su irresponsabilidad moral e intelectual.

Terminé aquel manuscrito hace varios años, pero no lo publiqué. Con sorpresa y desesperación de mi parte, resultó diferente a lo que yo esperaba. Lo que inicialmente había sido concebido como demostración de la total imposibilidad de creer en Dios, en un sentido racional, se convertía en un frío argumento en defensa de ciertas formas tradicionales de fe religiosa tanto del Este como del Oeste. Yo me había prometido a mí mismo y a mis lectores una definitiva destrucción filosófica de la Sinagoga, del Templo y de la Iglesia, pero acabé volviendo a mirar subrepticamente hacia los fundamentos que yo había comenzado a sospechar que en modo alguno habían sufrido el menor desperfecto a causa de mi obra. Tal vez había hecho un poco de limpieza doméstica, pero una gran parte del polvo que había levantado era mío. El manuscrito que tenía en mis manos no era destructivo, ni tampoco constructivo. En vez de ello, constituía una desagradable invitación a empezar de nuevo.

Comencé por leer los documentos de las religiones judaica y cristiana, especialmente la Biblia, con lo que para mí constituía una nueva especie de vigilancia y creciente sofisticación. También procedí a observar, desde fuera, las comunidades religiosas a mi alrededor con mayor atención y simpatía de lo que había hecho con anterioridad. Esto, naturalmente, me exponía al peligro de «contagiarme de religión», pero no había modo de evitarlo, si en realidad quería observar de cerca el fenómeno religioso.

Entretanto, yo tenía que ganarme la vida enseñando filosofía; había otras cosas sobre las cuales tenía que escribir; y por ello este libro pasó a ocupar el último plano de mis actividades académicas. En realidad, se convirtió en el

horizonte de mi vida personal y profesional: a él se referían todos mis problemas filosóficos. Tenía que aclarar mi método filosófico, mi teoría del conocimiento, mi teoría ética, etc., antes de que pudiera efectuar algún progreso en mi entendimiento filosófico de la religión.

En 1960-61, cuando todavía era miembro del Departamento de Filosofía del Smith College, obtuve una beca de la «Church Society for College Werk» (división de la Iglesia Episcopaliana) para estudiar religión y teología durante un año en la Universidad de Harvard. Al reverendo Jones B. Shannon, que a la sazón era director de la Church Society, le debo el que me ayudase a obtener aquella generosa ayuda en tan crucial momento de mi vida privada y de mi carrera profesional. Al año siguiente regresé a Smith, y fui invitado a enseñar filosofía de la relación y temas afines en el Departamento de Religión, invitación que acepté. En calidad de miembro de este Departamento desde 1963, me ha sido muy útil para mis escritos y mis investigaciones, no sólo los temas que constituyen el objeto de mi enseñanza, sino también mis conversaciones cotidianas con colegas que también se hallan envueltos en el examen humanístico del polifacético fenómeno de la religión.

Debo dar gracias especialmente a las siguientes personas: a los profesores Bruce T. Dahlberg y Jochanan H. A. Wijnhoven, del Departamento de Religión, por la lectura del primer borrador de mi manuscrito y por sus cuidadosos y extensos comentarios; al profesor Kenneth Stern, del Departamento de Filosofía, el cual examinó el manuscrito y me ayudó con su crítica; a la señora Charles J. Hill, retirada del Departamento inglés, que examinó la obra y discutió conmigo con generosa paciencia sobre algunos detalles de sintaxis y estilo; al señor John Greenberg, estudiante sin grado del Amherst College, que leyó todo el manuscrito una vez terminado, durante casi una sola sesión en un día y una noche, y lo declaró listo, y, finalmente, a la señora

A. B. McArthur, que pacientemente convirtió mi confusa escritura en claros folios mecanografiados.

Aprovecho esta oportunidad para agradecer a los editores del *The Christian Scholar* el permiso para emplear, en el capítulo I, partes de un artículo mío que apareció anteriormente en dicha publicación. A los editores de *The Journal of Religion* debo agradecerles el permiso para usar, en el capítulo VI de este libro, porciones de un artículo mío previamente en su revista.

STEN H. STENSON

Smith College
Northampton, Massachusetts

Para Jan y Eric

Cuando el Problema Ecuménico pase a ocupar el asiento trasero que le corresponde... entonces la zona del corazón y de la cabeza se verá ocupada, o acaso ocupada de nuevo, por nuestros problemas reales, los problemas de la vida y de las relaciones humanas, de la creación y del comportamiento y de la religión

J.M. KEYNES,
Ensayos sobre la Persuasión

EL PROBLEMA DE LA CREENCIA EN DIOS

Si la religión es tan importante como, al parecer, creía Lord Keynes, economista, si en una sociedad opulenta, los problemas religiosos merecen cierta prioridad sobre los intereses económicos, entonces uno de los «problemas reales» del mundo occidental es un problema religioso, y debemos permitirle que ocupe, o vuelva a ocupar, nuestro corazón y nuestra cabeza. Hemos de reconsiderar nuestra respuesta corriente, quizá casi auténtica, al testimonio de nuestras tradiciones religiosas. ¿Cómo se relaciona la religión auténtica con la moralidad real, es decir, cómo han sido concebidas y cómo se las tendría que concebir? ¿Qué significa creer o no creer en Dios?

En un artículo dirigido a los alumnos de Harvard y posteriormente citado en la prensa popular, el profesor Morton White observaba que muchos intelectuales se estaban volviendo «religiosos» en cierto sentido amplio de la palabra, aunque no hacían suyo «la simple y anticuada aseve-

ración teológica de que Dios existe»¹. Este comentario se hizo en 1954, pero hoy, más de un decenio más tarde (especialmente desde la publicación y la enorme venta del libro *Honest to God*², del obispo anglicano de Woolwich, y la reciente notoriedad de los «teólogos de la muerte de Dios»³, la observación levemente sensacionalista de White parece haber ganado considerable apoyo de lo que seguramente para muchas personas constituye algo inesperado. Ni siquiera el obispo, ni los teólogos que él con mayor frecuencia cita, Paul Tillich, Rudolph Bultmann y Dietrich Bonhoeffer, pueden asentir pesadamente a la declaración «Dios existe». Más sorprendente resulta la afirmación de algunos de los teólogos de la muerte de Dios, por ejemplo, Thomas J. J. Altizer, de que la muerte de Dios es un hecho histórico que se ha producido en nuestra propia época⁴. Sea lo que fuere lo que esta declaración significa, es evidente que la mayoría de los teólogos están de acuerdo en que el concepto de existencia jamás le ha sido atribuido a Dios de una «simple manera anticuada» por los representantes clásicos del pensamiento religioso judío y cristiano.

El profesor White era plenamente consciente de las complejidades del problema cuando se dirigía a su auditorio de Harvard, pero es del todo evidente que la mayoría de los críticos de la religión apenas tienen idea de las sutilezas teológicas que encierra la declaración «Dios existe» o de la pregunta: «¿Existe Dios?». Los estudiosos que se dan cuenta formalmente de las dificultades que tales discusiones entrañan, a menudo se olvidan de ellas en realidad, en medio

del acaloramiento de sus argumentos sobre la religión. Y el miembro de término medio de la mayoría de las denominaciones religiosas a menudo anda confundido con mayor facilidad.

Devotos miembros de la Iglesia, la Sinagoga y el Templo, que se impacientan ante la corrosiva meticulosidad de unos intelectuales religiosamente interesados, aunque escépticos, incluso algunos teólogos, son a menudo las víctimas inconscientes de su propia falta de complejidad filosófica o de su bien intencionada negligencia pietista. No solamente les pasan inadvertidos los matices de la cuestión de la existencia de Dios, cuando la discuten, sino que también la presentan a los demás con falsos colores. Esto es causa de que se extravíen no sólo los fieles, sino también los críticos de los fieles. Así, la crítica de la religión que caracteriza a gran parte de la cultura moderna resulta a menudo desatinada para la tradición a la cual piensa que está atacando. Al oscurecer de esta manera inintencionada los resultados reales, desacredita un fenómeno del espíritu humano que muchos críticos actuales de la religión querrían de otro modo proteger. Por esta razón, si no por otra, tanto si nos consideramos apologistas como críticos de la religión, debemos reexaminar periódicamente nuestro entendimiento de este fenómeno extraordinariamente complejo, si queremos mantener con respecto al mismo una actitud responsable. Esto significa que, siempre que tengamos oportunidad para ello, debemos estar al tanto del pensamiento religioso contemporáneo. Porque, al igual que otras zonas de la cultura, la religión es una faceta de la consciencia humana que está cambiando constantemente la naturaleza y el grado de su propia comprensión de sí misma.

Uno de los principales intereses de la teología y de la filosofía de la religión judías y cristianas contemporáneas lo constituye el «significado Religioso», la «hermenéutica» y el «análisis filosófico del lenguaje religioso». En la socie-

1. MORTON WHITE, «Religion, Politics, and the Higher Learning», *Confluence*, III (Dic., 1954), 402. Este artículo se cita extensamente en *Time* (Enero 24, 1955), p. 44.

2. (Philadelphia: Westminster Press, 1963).

3. Véase, por ejemplo, Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism* (Philadelphia: Westminster Press, 1966); Altizer y William Hamilton, *Radical Theology and the Death of God* (Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1966); Altizer, ed., *Toward a New Christianity* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1967).

4. Altizer, *Radical Theologic and the Deat of God*, p. 24.

dad occidental, la comunidad religiosa se ha hecho dolorosamente consciente, en un pasado reciente, de la enorme complejidad semántica de sus modos simbólicos tradicionales: mito, liturgia y discurso teológico. Así, la hermenéutica, rama especializada de la teología, investiga y trata de aplicar principios «científicos» de interpretación a la exégesis bíblica⁵. Y el análisis filosófico del lenguaje religioso (un grupo especial de filósofos lingüistas con interés profesional por la religión) intenta aplicar ciertas técnicas de análisis lógico y lingüístico al esclarecimiento e iluminación de significados religiosos en toda su fluida variedad⁶. En las discusiones que siguen ilustraremos y aclararemos todos estos conceptos y actividades.

Tanto la hermenéutica como el análisis filosófico del lenguaje religioso se han visto espoleados, dentro de los dos últimos decenios, por ciertas críticas corrosivas de la fe religiosa. Los filósofos contemporáneos no han adoptado y agudizado argumentos que otros filósofos de mentalidad parecida introdujeron anteriormente en la religión, sino que han señalado la mayoría de las reservas filosóficas relativas a la religión que pueden oírse en las actuales discusiones sobre este tema. Además, Sigmund Freud y algunos de sus seguidores han revitalizado una antigua crítica psicológica. Como resultado de ello, en determinados círculos intelectuales, las más graves objeciones que se suscitan actualmente contra el creer en Dios son éstas: 1) la afirmación de que tal creencia es «morbose»; 2) que es «estúpida»; 3) que es «absurda», y 4) que es «contradictoria».

1. Dícese que la creencia en Dios es *morbose* en el sentido psicológico que muchas personas entienden al referirse

5. RUDOLPH, BULTMANN, «The Problem of Hermeneutics», *Essays: Philosophical and Theological* (Londres: SCM Press, 1955); también, Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (Nueva York: Scribner's, 1958), pp. 18, 45 ss., 54.

6. Para un comienzo de bibliografía, véase Ruel Tyson, «Philosophical Analysis and Religious Language: A Selected Bibliography», *The Christian Scholar*, XLIII (otoño, 1960), 245-50; también, Frederick Ferré, *Lenguaje, Logic and God* (Nueva York: Harper, 1961), pp. 167-73.

desdeñosamente a la religión como a unas «muletas». Freud ha embellecido esta sospecha común con la terminología de la nueva ciencia (o arte) del psicoanálisis. Por consiguiente, se define la religión como una «neurosis universal» de la que ahora la humanidad debe ser curada⁷.

2. La creencia tradicional en Dios se dice que es *estúpida* porque, al parecer, implica la aceptación de un testimonio que evidentemente viola el «sentido común». Esta crítica dirige sus ataques contra la creencia en los milagros, que ha sido un ingrediente tradicional tanto de la piedad judaica como de la cristiana. Esta crítica no sostiene en general que los hechos milagrosos sean lógicamente imposibles; suele afirmar que no hay nada contradictorio, por ejemplo, en el concepto de la Pascua judía o en la concepción cristiana de la Pascua. Simplemente sugiere que nadie puede aceptar tal testimonio a menos de que recurra a una «doble mentalidad», poniendo a un lado los principios básicos del sentido común y adoptando otros diferentes (y más oscuros), al entrar en la zona de sus prácticas religiosas. Semejante conducta de desertor evita la contradicción lógica estricta, tal vez, pero sólo porque se entrega a una especie de traición filosófica, vacilando entre dos puntos de vista cósmicos fundamentalmente diferentes, práctico el uno y adaptable a la vida moderna, supersticioso y primitivo el otro⁸.

Los críticos de la creencia religiosa en los milagros indican a menudo que, aun cuando ocurriesen los hechos llamados milagrosos, las personas de sólido sentido común tendrían que suponer que, por muy insólitos que tales hechos

7. SIGMUND FREUD, *The Future of an Illusion* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1957), pp. 79 *et passim*.

8. En época moderna, la declaración más famosa de esta crítica sea, quizá, la Sección de la obra de David Hume, *Inquiry Concerning Human Understanding*, titulada primeramente *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (Londres: Millar, 1748). Para un ejemplo más reciente, véase Patrick Nowell-Smith, «Miracles», *New Essays in Philosophical Theology*, A. Flew y A. MacIntyre, eds. (Nueva York: MacMillan, 1955), pp. 243-54.

resulten, siguen siendo efectos naturales producidos por causas naturales. Por consiguiente, no importa cuán difícil pueda ser en realidad la explicación, en principio, el hecho sigue siendo explicable en términos de sentido común y de ciencia⁹. Puesto que la religión tradicional no ofrece «buenas pruebas» para sostener sus pretensiones de que tales hechos hayan sucedido, y debido a que tales hechos podrían explicarse experimentalmente, incluso si hubieran ocurrido, los filósofos cuyos métodos y criterios vienen en gran parte determinados por el sentido común y por la ciencia experimental, acusan a la religión de ser un estúpido anacronismo en una época moderna. No necesitamos un grupo de principios (los de la religión y la teología) para interpretar un grupo de hechos y otro modo de interpretación completamente diferente para explicar los hechos de la vida cotidiana.

3. Mientras que nuestra segunda crítica iba dirigida contra el testimonio religioso que parece ser claramente comprensible, pero increíble, la tercera objeción a la religión tradicional tiene como objetivo ciertas declaraciones religiosas a las que se acusa de carecer totalmente de significado, o sea, que no son verdaderas ni falsas en ningún sentido¹⁰. Tomemos, por ejemplo, declaraciones fundamentales del cristianismo y del judaísmo tales como las que encontramos en el Credo de Nicea de la cristiandad y en el *Shema* judaico. La antigua afirmación de este último dice que «el Señor es nuestro Dios, el Señor es uno»¹¹. Y los

9. Véase Nowell-Smith, *ibid.*, p. 253. Nota: Si, como sostienen algunos eruditos, Hume consideraba autocontradictoria y no simplemente tonta, la creencia en los milagros, entonces su objeción cae dentro de nuestra categoría de crítica, en lugar de la segunda.

10. Véase, por ejemplo, A. J. Ayer *Language, Truth and Logic* (2.ª ed. rev.; Nueva York: Dover, 1950), pp. 31, 53-54 y 102 ss. Este libro se publicó por primera vez en Londres en 1936 y es ahora clásico. Su crítica de la fe religiosa ha recibido un nuevo giro en la contribución de Antony Flew a la discusión sobre «Theology and Falsification», *New Essays in Philosophical Theology*, pp. 96-99.

11. Quizá la declaración más definitiva de la fe judaica, la *Shema*, consta de tres secciones de la Torah o Pentateuco (Deut. vi, 4-8; xi, 13-22; Núm. xv,

cristianos reiteran el mismo testimonio: «Un solo Dios, el Padre Todopoderoso [es el] Creador del cielo y de la tierra»¹². Tales declaraciones parecen sensibles a primera vista, pero muchos filósofos sostienen que no lo son.

¿Cómo puede uno determinar si tales declaraciones son verdaderas o falsas? ¿Qué imaginables clases de condiciones reconocerían los fieles como tendentes a falsificar su fe? Si, como creen muchos críticos filosóficos de la religión, ningún teísta puede presentar criterios satisfactorios para establecer la verdad o la falsedad de tales declaraciones ni siquiera en principio (dejemos la práctica), entonces tales expresiones deben ser como los versos absurdos de Lewis Carroll, declaraciones que parecen auténticas afirmaciones, pero que, como el poema de Jabberwock, no poseen en absoluto ningún significado cognitivo¹³.

De esto se deduciría que la religión no debería tomarse tan en serio como lo ha hecho el ateísmo tradicional. Si el lenguaje religioso es cognitivamente vacío, desprovisto de todo contenido, con excepción de impacto emocional, no merece una refutación en toda regla. Por ello la táctica típica de los críticos filosóficos contemporáneos de la religión consiste en preguntar a quienes profesan creer en Dios, qué es lo que ellos entienden por tal testimonio, y entonces hacerles que se demuestren a sí mismos, por su incapacidad para suministrar criterios claros y suficientes de la veracidad o falsedad de sus expresiones, que no tienen literalmente idea de lo que están hablando.

4. En el caso de que los fieles persistan neciamente en sus «ilusiones», se les enfrenta con otra objeción, tal vez aún más enervante, a la creencia religiosa tradicional. Se

37-42). El rezo de la *Shema* es un punto importante de la mayoría de los actos del culto judío.

12. Las fórmulas niceno-constantinopolitana y calcedonia, conocidas general y colectivamente como Credo de Nicea, es una definición histórica de la fe cristiana y parte esencial del culto regular de muchas iglesias.

13. Véase Flew, *New Essays...*, pp. 96-99; 106-108.

condena tanto al judaísmo como al cristianismo como autocontradictorios. Así, tanto si las declaraciones definitivas de la fe religiosa tradicional tienen un contenido cognitivo como si no lo tienen, el hecho bastante evidente de que tal creencia es en último término autocontradictoria (o «lógicamente falsa», como dicen los filósofos) parecería ponerla indiscutiblemente fuera del manto de la respetabilidad intelectual. Aunque uno quisiera argüir, en defensa de alguna religión tradicional, que sus declaraciones básicas poseen significados cognitivos de alguna clase, podrá parecer imposible defender una religión cuyo credo fundamental niega lo que también afirma, o menoscaba tal negación. Una declaración «D» puede tener algún extraño significado, pero la declaración «D y no D» es evidentemente (lo mismo que la declaración « $2+2 = 7$ ») una falsedad lógica. Sin embargo, el lenguaje religioso tradicional está lleno de tales locuciones absurdas.

La tradición religiosa judeo-cristiana no sólo se halla envuelta en la clase de carencia de significado a que me he referido en mi tercera crítica, sino que también se caracteriza por las definitivas autocontradicciones que constituyen el objeto de este cuarto y último punto contra la religión. Testimonio de ello, para citar un ejemplo concreto, es el problema teológico del mal, del que hablaré en el capítulo I. En este aspecto, el judaísmo se encuentra en la misma barca que el cristianismo, a pesar de que es aún más evidente lo paradójico del credo de este último. La falsedad lógica y la carencia real de significado (paradoja y misterio) son los escollos de Escila y Caribdis entre los que por fuerza habrá de estrellarse filosóficamente toda creencia en un Dios trascendente, y sin embargo, inmanente.

Quizá parezca extraño que un autor exprese esta opinión como propia en un libro en el que intenta mostrar la respetabilidad intelectual de la fe y la práctica religiosas tradicionales; sin embargo, creo que la religión se ha renovado

siempre por medio de este azar, y que sólo podrá continuar sobreviviendo si permanece fiel a sus orígenes en medio de semejantes situaciones de Escila y Caribdis. Aunque este libro no está destinado a ser una adición a la teología en boga de la muerte de Dios (cuyos principios son demasiado vagos y difusos para que este autor los haga suyos deliberadamente), con todo, comparto con Altizer, por ejemplo, la convicción de que la experiencia de lo sagrado es esencialmente mística, que el mejor modo en que puede expresarse es en varias clases de paradojas, y que esto siempre implica la «muerte de Dios» en el sentido que trataré de aclarar en las páginas siguientes.

Volviendo ahora a las cuatro objeciones intelectuales a la religión tradicional de las que he estado hablando, vemos que pueden resumirse en una sola proposición: A la creencia en Dios se le acusa de ser: 1) una manifestación *patológica* del hombre que rehúsa desarrollarse, manifestación patológica que implica 2) una aceptación *excesivamente crédula* de testimonio milagroso y de promesas, unida emocionalmente a 3) ciertas afirmaciones absurdas (credos, dogmas y shibboleths), todo lo cual ocasiona una filosofía de la vida que es 4) *lógicamente falsa*. Algunos intelectuales harían también hincapié en el pretendido *desatino*, en tiempos modernos, de tal filosofía de la vida aparentemente ridícula, pero mi respuesta a las cuatro críticas descritas anteriormente constituirá también una refutación incidental de esta acusación adicional.

Evidentemente, la tradición judeo-cristiana no puede ser honrada con eficacia defendida contra estas críticas serias e inteligentes, a menos que pueda suministrar contra ellas alguna especie de réplica razonable. A este respecto, no representan ninguna ayuda verdadera el estridente antiintelectualismo y el obstinado obscurantismo teológico de algunos religionistas (minoría no representativa dentro de la comunidad teológica contemporánea). Por consiguiente, el

título de este libro introduce ya nuestro problema central y penetrante: ¿Qué podemos decir acerca de la naturaleza del significado religioso que al propio tiempo explique el elemento de verdad en las críticas que he mencionado y, sin embargo, suministre una defensa racional de la creencia tradicional en Dios? Es a la luz de esta pregunta que adquiere su significación pluralista el título de este libro¹⁴:

a) En el título, a la palabra «sense» (sentido) se intenta darle dos sentidos: 1) como sinónimo de la palabra «válido» (válido), como cuando hablamos del sentido (o sea, de la consistencia lógica) de un argumento o demostración, y 2) como sinónimo de la palabra «significado», como cuando hablamos del sentido (es decir, del contenido cognitivo) de un argumento o explicación. En suma, la palabra «sense», en el título, se refiere tanto a la lógica como al contenido del lenguaje religioso.

b) La palabra «nonsense» es para dirigir nuestra atención hacia, por lo menos, tres cosas: 1) a las evidentes contradicciones, las paradojas lógicas, del lenguaje religioso; 2) a su real falta de significado, y 3) al carácter excesivamente crédulo de la creencia «literal» en los milagros.

c) En mi título y a lo largo de toda esta obra, a menos que se estipule de otro modo o venga de un modo evidente restringida a algún contexto específico, la palabra «religión» se usará en sentido lato, como es corriente, para significar no sólo la revelación, sino la teología, y religión no sólo como experiencia, sino también como institución. Aun cuando mi discusión se aplicará con frecuencia a muchas religiones, si no a todas las más importantes, por comodidad mi

14. El empleo deliberadamente ambiguo de la palabra «absurdo» del título sugiere un modo de abordar el problema del significado religioso algo parecido al que adoptó Charles J. Ping en *Meaningful Nonsense* (Philadelphia: Westminster Press, 1966). La idea de que algunas formas de «absurdo» producen una especie importante de «sentido», no es nueva. Como mostrarán los capítulos siguientes, es un elemento importante en el pensamiento de varios filósofos de la religión actuales. Lo que es característico de esta obra no es el asunto, sino su método y punto de vista.

objetivo se limitará a la tradición judeo-cristiana. Cuando resulte imposible generalizar responsablemente incluso en esta zona más restringida, haré nuevas cualificaciones.

Dado que me interesa tanto la forma como el contenido de la religión, las páginas que siguen deberán tratar de los problemas del significado religioso y de la naturaleza de la verdad religiosa desde dos perspectivas diferentes pero íntimamente relacionadas: 1) desde un punto de vista *existencial* (como en la filosofía existencial), y 2) desde un punto de vista *analítico* (como en el análisis lingüístico). Mientras esté explicando e ilustrando estos métodos, por consiguiente, alternaré ocasionalmente entre ellos, retrocediendo y avanzando entre el método fenomenológico del existencialismo continental contemporáneo y los métodos del análisis sintáctico y semántico que vagamente caracteriza la actividad filosófica en Inglaterra y en Estados Unidos en nuestros días.

En tanto que las cuatro críticas que he mencionado parecen convencer a la religión tradicional del delito de violar todos los criterios de sano pensamiento y humanismo responsable que la sociedad occidental se afana en enseñar en las escuelas y colegios, dado que la creencia religiosa parece ser estúpidamente contraria a los cánones de la evidencia, de la claridad y de la fuerza lógica sobre los cuales se basa la tecnocracia occidental, debemos, o bien demostrar que la religión no es estúpida en aquel sentido pernicioso, o bien reconocer que constituye una perturbadora anomalía en nuestra época. Debemos suprimir el terreno y la comunidad de iglesias y sinagogas (por lo menos, debemos permitir que la religión vaya muriendo de inanición) o hemos de descubrir que la creencia en Dios es aún importante para nuestra cultura actual y que extrañamente puede compaginarse con ella.

Los miembros de nuestras diversas comunidades religiosas no deben tomar las críticas que he mencionado como

simplemente erróneas o maliciosas. En realidad, el considerarlas cuidadosamente conduce a una espiritualidad más humana y profunda de lo que es corriente observar en círculos convencionalmente religiosos. Por otro lado, aquellos que se interesan por la religión, pero que se sienten incapaces de perseverar en la religión tal como ellos la entienden, no deberían apresurarse a dar crédito a tales críticas y luego desesperar de poder vislumbrar a través de ellas algo mejor que lo que previamente se habían atrevido a buscar. En el siglo xx, las palabras que he citado de Keynes son el eco de una convicción perenne de una gran parte de la humanidad que es digna de tenerse en cuenta. En el siglo xviii, el filósofo-obispo George Barkeley vino a decir lo mismo, y en las siguientes páginas yo trataré de demostrar por qué deberíamos hacer caso de ello: «Prescindiendo de lo que pueda opinar el mundo, aquel que no ha meditado mucho acerca de Dios, del alma humana y del Bien Supremo, posiblemente será una próspera lombriz de tierra, pero es indudable que jamás llegará a ser un buen patriota o un buen político»¹⁵.

¿Por qué los tiempos de juicio no son guardados por el Todopoderoso, y por qué aquellos que le conocen jamás ven sus días?... Desde fuera de la ciudad gimen los moribundos, y el alma del herido clama pidiendo ayuda; sin embargo, Dios no hace caso de sus súplicas.

JOB xxiv, 1, 12

15. GEORGE BERKELEY, *Sirius* (Londres y Dublín: C. Hitch; C. Davis, 1744), párr. 350.

EL MAL Y EL ABSURDO EN LA RELIGIÓN

El sentido en el que la creencia tradicional judeo-cristiana en Dios es lógicamente falsa (autocontradictoria) en ninguna parte se demuestra con más claridad que en el problema teológico del mal. Cualquier persona racional y moral que esté atrapada en esa tradición tiene que repetir en alguna ocasión la pregunta de Job, del buen siervo del Señor: «¿Por qué los tiempos de juicio no son guardados por el Todopoderoso, y por qué aquellos que le conocen jamás ven sus días?» ¿Qué persona, al considerar con Job esta pregunta, no se siente también fulminada por la terrible respuesta de Dios: «¿Debe acaso un criticón disputar con el Altísimo?» (Job 40: 2). En realidad, ¿puede evitar el hacerlo cualquier persona decente e inteligente? Ciertamente, la literatura de la civilización occidental teme semejante disputa altamente moral y con minuciosidad razonada. La pregunta de Job ha sido siempre, especialmente para muchos intelectuales, un elemento de disuasión, tanto moral como lógico, que les ha apartado de la fe teística convencional¹.

1. Véase, por ejemplo: BERTRAND HUSSELL, *The Scientific Outlook* (Nueva

En 1955, en un artículo intitulado «Evil and Omnipotence» (El Mal y la Omnipotencia), al que ahora a menudo se hace referencia, el profesor J. L. Mackie describía del modo siguiente el aspecto *lógico* del problema:

Dios es omnipotente; Dios es enteramente bueno; y sin embargo, el mal existe. Parece haber alguna contradicción entre estas tres proposiciones, de suerte que si dos de ellas cualesquiera fuesen verdaderas, la tercera sería falsa. Pero al mismo tiempo las tres son partes esenciales de la mayoría de las posiciones teológicas: al parecer, el teólogo *debe* prestar de inmediato su adhesión y no puede consistentemente adherirse a las tres ².

Y Mackie llega a esta conclusión:

De las soluciones que se han propuesto del problema del mal... ninguna ha resistido a la crítica... Esto sugiere intensamente que no hay solución válida del problema que no modifique, por lo menos, una de las proposiciones constituyentes en una forma que afectaría gravemente el núcleo esencial de la posición teísta ³.

El profesor Henry D. Aiken ha discutido más recientemente las dimensiones *morales* de este dilema. En un ensayo titulado «Dios y el Mal: Estudio de algunas relaciones entre la Fe y la Moral», formula el problema de una manera muy parecida a la de Mackie, pero luego pasa a describir su efecto práctico sobre un teísta. Declarando que la fe en Dios consiste en creer que *a*) «hay un ser todopoderoso y omnisciente que es una persona perfectamente buena y que sólo él es Dios», Aiken añade que, en evidente contradicción

esta «tesis teológica», una persona religiosa debe también reconocer una «tesis ética», que *b*) en el universo finito creado por ese ser hay algo que es el mal» ⁴, Aiken se entonces a describir la «crisis religioso-moral» que inevitablemente debe resultar de un intento de retener simultáneamente y con plena consciencia estas dos tesis contradictorias. Se nos dice que en semejante crisis una persona ve arrastrada a «renunciar a su lealtad más profunda, es decir, a dejar la persona que es en realidad» ⁵.

La siguiente observación de Aiken es muy afín. En ella, como en otras parecidas, hace resaltar la desesperación y la sión de una persona que se ve atrapada en tal dilema. «Haga lo que haga», dice Aiken, «su género de vida ya no podrá ser completamente como antes, porque algo que hasta entonces había sido una piedra angular de aquel género de vida, ha sido ahora profundamente sacudido» ⁶.

Entre los dos, Mackie y Aiken resumen las contradicciones lógicas y morales implicadas en el problema teológico del mal y expresan la angustia psicológica que a menudo acompaña a la consciencia de estas contradicciones. Esto constituye una notable contribución a la filosofía de la religión. Porque, si los individuos que tienen interés en ello, no de experimentar una solución *religiosa* al problema lógico del mal, es preciso que la razón y la pasión choquen entre sí en algún punto para encender la consciencia religiosa.

Aunque el argumento de Mackie ha sido criticado por varios autores que escriben en *Mind* y en otras publicaciones ⁷, y a pesar del hecho de que Aiken es censurado

York: W. W. Norton, 1951), pp. 130-31; ALBERT EINSTEIN, *Science, Philosophy and Religion* (Nueva York: Conferencia sobre Ciencia, Filosofía y Religión en su Relación con el Modo de Vivir Democrático, 1941), pp. 209-14; Nelson Pike, ed., *God and Evil* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1964), selecciones de Feodor Dostoyevski, David Hume, John Stewart Mill, y otros, además, una bibliografía.

2. J. L. MACKIE, «Evil and Omnipotence», *Mind*, LXIV, n.º 254 (1955), 200; véase también Flew, «Divine Omnipotence and Human Freedom», *New Essays in Philosophical Theology*, pp. 144-70.

3. MACKIE, «Evil and Omnipotence», p. 212.

4. HENRY D. AIKEN, «God and Evil: A Study of Some Relations Between Faith and Morals», *Ethics*, LXVII, n.º 2 (1957-58), 79.

5. *Ibid.*, p. 96.

6. *Ibid.*, p. 80.

7. Por ejemplo: S. A. GRAVE, «On Evil and Omnipotence», *Mind*, LXV, 54-55), 259-62; I. T. RAMSEY, «The Paradox of Omnipotence», *Mind*, LXV, 1-66; P. M. FARRELL, O. P., «Evil and Omnipotence», *Mind*, LXIX (1958-59), 76; Ninian Smart, «Omnipotence, Evil, and Superman», *Philosophy*, xxxvi, 137 (1961), 188, 96.

por Nelson Pike en el mismo número de *Ethics* en que aparece el artículo de Aiken, las peculiaridades paradójicas que constituyen el problema teológico del mal exigen una ampliación mayor que la que se suministra en sus discusiones. Naturalmente, como indica uno de los que tratan de este tema, I. T. Ramsey, ninguna explicación estrictamente filosófica del problema teológico del mal puede aliviar del todo la especie de desolación que describe Aiken. Religiosamente hablando, el precio del «sentido común» es en este contexto su bancarrota espiritual. Así, a los filósofos, especialmente a los defensores declarados del «sentido común», puede parecerles que el valor de la religión es falseado si el problema teológico del mal no puede resolverse por medio de un razonamiento estrictamente consistente desde unos principios morales aceptados hasta unas conclusiones evidentemente morales.

Sin embargo, cuando tratamos de dilucidar lo que significan nuestros términos religiosos, el teísmo judeo-cristiano se revela como un sistema de conceptos autocontradictorio. Una fe religiosa claramente definida parece implicar una estúpida abrogación de la razón; y si tratamos de huir de tal absurdo para ir en busca de un objeto de adoración menos escandaloso (si tratamos de hacer lógica y moralmente respetable nuestra concepción de un Dios omnipotente), el objeto de nuestra actividad teologizante se vuelve cada vez más vago⁸. Al desaparecer el escándalo, con él se esfuma también nuestro objeto de adoración. Si somos racionales, morales y también religiosos, quedamos atrapados en un dilema vicioso del cual sólo un milagro puede sacarnos. Pero, ¿cómo podemos apelar a una solución milagrosa de este problema, sin aparecer, ante el sentido común, como estúpidos y sofistas?

8. Flew ha demostrado este punto en varios lugares. Véase, por ejemplo, *New Essays...*, pp. 144-69. Bernard Williams demuestra el mismo punto desde un ángulo diferente, *ibid.*, pp. 187-211. Quizá donde se ve más claro es en C.B. Martin, *ibid.*, pp. 212-26, especialmente la última página.

Hay un camino. Con todo, nunca podremos desarraigar totalmente el problema teológico del mal de la pasión creativa de la vida religiosa. No podemos hacer caso omiso de él como Pike intenta hacer cuando dice: «Supongo que para algunos la pregunta de “¿qué voy a hacer?” es como un grito de profunda desesperación... Para la mayoría, sin embargo, el entregarse al modo “racional” de vida es, me parece, adaptable sin necesidad de un cambio radical de actitud»⁹. Pike llega a la conclusión de que, si uno cree en Dios, «el problema tradicional del mal se reduce a una perplejidad de importancia relativamente escasa»¹⁰.

La respuesta de Pike al problema teológico del mal es una desorientadora descripción de la vida religiosa intelectualmente responsable. Decir de Job, por ejemplo, que su fe «es probada, pero no amenazada»¹¹, es olvidar que la prueba a la cual Dios somete a Job no es un examen meramente académico, como si Job fuese un atleta espiritual al cual sólo se le exige que efectúe una pequeña carrera. La prueba que Dios permite para Job es evidentemente una amenaza a la religiosidad inicial de Job. Produce en Job un cambio radical de actitud y de comprensión. Debido a que se encuentra apasionadamente envuelto en sus perplejidades, Job experimenta por último una profunda conmoción y una iluminación espirituales, pero no antes de que estén completamente exhaustos sus originarios recursos morales y religiosos. En efecto, en contradicción con su tesis, el propio Pike sugiere que Job llegó a experimentar una crisis: «Cuando la tesis teológica es afirmada», dice Pike, «Job enseña, la crisis ha pasado»¹². Mi crítica de Pike se relaciona principalmente con la importancia de esta especie de crisis y de la necesidad, al discutir el problema teológico

9. NELSON PIKE, «God and Evil: A Reconsideration», *Ethics*, LXVIII, n.º 2 (1957-58), 124.

10. NELSON PIKE (ed.), *God and Evil*, p. 102.

11. PIKE, «God and Evil: A Reconsideration», p. 121.

12. *Ibid.*

del mal, de iluminar su función lógica, psicológica y religiosa.

El fracaso de Pike para disipar la especie de preplejidad ético-religiosa que describe y expresa Aiken, contiene una importante lección para todos los que buscan sabiduría además de conocimientos, y que de este modo vienen a pugnar con las preguntas que en el Libro de Job aparecen poéticamente dramatizadas. Al igual que muchos otros que desean asegurar la definitiva inteligibilidad conceptual de las suposiciones religiosas básicas, Pike no sustituye o no indica cómo podríamos sustituir nuestra concepción relativamente clara de una deidad paradójica por una concepción igualmente clara de Dios, pero que no fuese paradójica. Pike niega la existencia de contradicción lógica en la «tesis teológica», pero cuando admite que su «teoría cósmica era susceptible de ser tildada de incompleta»¹³, su argumento deja de llegar a una conclusión satisfactoria. Termina como una cuerda gastada, aparentemente no atada a ningún sitio. Es posible evitar la autocontradicción vaciando los términos difíciles de sus significados usuales, pero si uno no puede entonces indicar otra nueva significación o una significación que aún permanezca, difícilmente habrá encontrado una verdadera salida. En un sentido filosófico, Pike evita la ejecución suicidándose, procedimiento que, si no es formalmente autocontradictorio, es por lo menos materialmente autoderrotador. Pero Pike no tenía la intención de quedar atrapado en semejante callejón sin salida filosófico.

Lo malo del argumento familiar que Pike, en efecto, emplea (una variación del «ver obscuro a través de un vidrio») es que nos deja con una definición de Dios verbalmente no paradójica, pero que es substantivamente vacua. Su rechazo de la angustia de Aiken sólo sustituye la paradoja relativamente clara de este último por una vague-

13. *Ibid.*

dad igualmente dolorosa. Pike evita la Escala de la falsedad lógica (la paradoja de la autocontradicción) sólo para ir a parar a la Caribdis de la vaciedad semántica (palabras sin sentido). No se nos indica cómo podemos escapar de alternativas tan poco atractivas, y sólo se nos dice que debemos «tantear» nuestro camino en estas salidas básicas sea como fuere¹⁴. Así, metodológicamente, Pike no progresa mucho más allá del sistema fortuito de la persona no sofisticada filosóficamente que por ocasión intenta, aunque en vano, descifrar los enigmas inherentes a su religión.

Para defender más eficazmente las prácticas religiosas tradicionales, es preciso encontrar algún procedimiento apologetico para evitar la *mera* paradoja por un lado y la *mera* vaciedad por el otro. La iluminación religiosa debe describirse de una manera que sea nueva y tajante, una manera que nos indique la antigua promesa de una respuesta adecuada al problema teológico del mal es una posibilidad real y, en cierto sentido, humana.

Obsérvese que la palabra «paradoja» posee varios significados que se superponen parcialmente unos a otros. A nosotros, sin embargo, nos interesan primordialmente sólo tres de ellos. Así, la palabra «paradoja» puede caracterizar proposiciones que son 1) contrarias a las suposiciones tácitas del sentido común (como el consejo religioso de que es mejor dar que recibir), o 2) prácticamente autoderrotadoras (como una señal para olvidar las propias preocupaciones), o 3) lógicamente autocontradictorias (como la idea de un soltero casado). La teología y la religión abundan en tales proposiciones paradójicas, y tendremos que considerar sus diferentes contextos y funciones. Por ejemplo, con respecto al problema teológico del mal, todos los tres sentidos de la palabra «paradoja» vienen simultáneamente implicados.

Sólo tenemos que leer el Libro de Job, o el Eclesiastés,

14. *Ibid.*, p. 124.

o el Salmo LXXXIX (versículos 46-52), o escuchar la discusión religiosa que forma parte de nuestra cultura general para convencernos de que la creencia judeo-cristiana en Dios se entiende ordinariamente de un modo que es explícita o implícitamente autocontradictorio. Es de cierto posible afirmar que la concepción judeo-cristiana de Dios *no* es autocontradictoria, aunque sólo Dios sabe de qué manera, pero esto no impide que la mayoría de las personas diligentemente racionales y religiosas tengan que pagar un alto precio por su fidelidad. No pueden olvidar los absurdos lógicos y los dilemas morales que estorban sus reflexiones religiosas. La conclusión a que constantemente llegan un sinnúmero de personas responsables y seriamente interesadas por la religión es la de que el problema teológico del mal marca una estricta autocontradicción lógica en su comprensión religiosa que no puede ni debe ser reducida a una «perplejidad de importancia relativamente escasa». ¡Todo lo contrario! Sin embargo, como ilustra la historia de Job o la vida de Dostoyevsky, no todo el que llega a tal conclusión rechaza luego la tradicional creencial judeo-cristiana en la Providencia.

Tales personas son lo suficientemente racionales para ver lo absurdo de la creencia convencional en Dios, lo suficiente morales para sentirse profundamente perturbadas por ello, pero lo bastante religiosas para creer en promesas (o para actuar con arreglo a ellas) que son lógicamente falsas, casi del todo autoderrotadoras y contrarias al sentido común. ¿Hemos de deducir entonces que estas personas son todas ellas simplemente neuróticas? ¿O es acaso, en un sentido más amplio de la palabra, razonable suponer que algunas personas religiosas encuentran, una y otra vez, una iluminación valiosa en medio de sus dilemas ético-religiosos? Si es así, deben experimentar constantemente el paso de la mera autocontradicción (nuestro tercer sentido de la «paradoja») y de la mera autoderrota (nuestro

segundo sentido de la paradoja) a significados (afines a nuestro tercer sentido de la paradoja) que se encuentran fuera de la lógica del discurso ordinario. Esto no quiere decir que en teología podamos reducir un sentido de la paradoja a otro hasta llegar a un solo significado básico. Por ejemplo, todos los tres sentidos de la paradoja que he mencionado se relacionan dinámicamente entre sí en los relatos y confesiones de los profetas y de los santos, y sin embargo, cada uno de estos tipos de paradoja es lógicamente distinto de los otros. Por consiguiente, si hemos de desarrollar una filosofía adecuada de la religión, hemos de demostrar, incluso para el sentido común, que es racional creer en la realidad y valor humano de tales pasos extraordinarios de la mente, de una experiencia de paradoja a otra, cada una con su propio carácter lógico y su propia función religiosa. Además, para dirigir eficazmente nuestra filosofía hacia el sentido común, debemos demostrar que tales realidades religiosas no son *completamente* diferentes de ciertas especies de experiencia de la vida ordinaria, y que todos podemos comprender a qué se parecería el experimentar las múltiples facetas de la verdad religiosa. En general, en lo que sigue, no limitaré el uso de la palabra «paradoja» a ninguno de los sentidos a que me he referido. Casi siempre vendrán implicadas las tres clases de paradoja. No obstante, en diferentes contextos, a menudo resultará evidente que uno u otro de estos sentidos de paradoja viene especialmente connotado por la discusión.

Aun admitiendo que es inútil negar el carácter autocontradictorio de la creencia religiosa sobre el cual han llamado una vez más nuestra atención Aien y Mackie, debemos, sin embargo, evitar entregarnos neciamente a la paradoja y a la sinrazón que a veces caracteriza a la «teología de crisis». No debemos, por ejemplo, hacernos eco del furor ocasional de Lutero y gritar: «¡La razón es una ramera!»¹⁵.

15. Véanse los comentarios de W. Kaufmann y sus citas de Lutero, *Exis-*

Si hay una dimensión o una profundidad irracional inherente a la vida humana que se refleja en la consciencia religiosa (si, por ejemplo, la agonía intelectual es un precio que decididamente tienen que pagar los hombres por la iluminación religiosa), entonces se trata de algo que cabe esperar temblando de miedo. Tenemos buenos motivos para huir del «entusiasmo religioso» en esta investigación, y sin embargo, hemos de ejercitar el ingenio y la imaginación si hemos de descubrir y exonerar la función lógica, psicológica y religiosa de la paradoja en la vida y el lenguaje religiosos.

Una vez que nos hayamos dado cuenta, como se han dado cuenta Mackie y Aiken, de que no puede desarraigarse la autocontradicción en la tradición religiosa, una vez que nos hayamos dado cuenta de que la única alternativa teológica a esta clase de paradoja es huir hacia la especie de vaguedad que caracteriza a la llamada «teología racional» (la vaguedad, racional que resulta de tener que calificar interminablemente lo que los teólogos han dicho sobre Dios), entonces, aun cuando *deseemos* evitar la falsedad lógica de cuya clase el problema teológico del mal no es sino un ejemplo en religión, sólo podremos hacerlo atrayéndonos la molesta acusación de que nuestro discurso teológico se ha vuelto ahora absurdamente vacuo, o abandonando la religión tradicional.

Al llegar a este punto es cuando muchos intelectuales rechazan la creencia tradicional en Dios. Aprecian demasiado la claridad y la consistencia para ponerlas en peligro a sabiendas. Detestan la vaguedad (especialmente los conceptos que abocan en lo absurdo, según ellos advierten) y huyen de la autocontradicción. Sin embargo, seguramente es posible, quizá incluso probable, que todo racionalismo riguroso

tentialism from Dostoyevsky to Sartre, ed. Kaufman (Meridian Books; Cleveland: World, 1957), p. 18. Los que piensen que aquí se califica injustamente a Lutero, pueden leer los ataques ocasionalmente violentos contra la razón según se encuentran en las obras de Tertuliano, Kierkegaard y Barth.

y firme se compra a un elevado precio. Si inconscientemente nos encerramos en nuestros sistemas convencionales de discurso, podemos echar a perder unos valores espirituales que podrían enriquecer profundamente nuestros días sólo con que permitiéramos que esos valores irrumpiesen en el dominio aislado que ocupamos dentro de nuestros sistemas de explicación y evaluación convencionales.

Durante los decenios iv y v del siglo actual, incluso la seguridad de ciertos filósofos positivistas se vio amenazada cuando éstos descubrieron que no les era posible eliminar todo grado de vaguedad y ambigüedad de sus propios principios filosóficos. Su teoría estaba destinada primordialmente a explicar el carácter semántico de las proposiciones científicas, por un lado, y el de las matemáticas puras, por otro, y rechazar deliberadamente tanto la metafísica como la teología como formas de discurso exentas de significado y desorientadoras, por las diferentes razones que ya he indicado brevemente en la introducción. Pero, tropezando inesperadamente con complicadas dificultades técnicas, que no hace falta indicar aquí, hallaron que no podían definir y defender sus propios criterios de significación sin emplear argumentos autoderrotadores¹⁶. Les había salido, por así decirlo, «el tiro por la culata». Descubrieron que no eran capaces de limpiar enteramente su propia casa de la plaga (los bacilos gemelos de la vaguedad y paradoja endémicas en el discurso humano), a causa de la cual habían proyectado volar las casas de otros. La intentada purga de la metafísica, de la teología y del lenguaje religioso amenazaba extenderse a las mismas disciplinas que por medio de tal purga se intentaba establecer como algo inconvencional.

En un momento dado, Ludwig Wittgenstein comenzó a indicar que existen «aires de familia» entre los tipos lingüísticos más dispares. Así, podemos razonablemente supo-

16. Véase J. O. URMSON, *Philosophical Analysis* (Londres: Oxford University Press, 1956), pp. 114 ss.

ner que simplemente porque el lenguaje religioso tradicional conduzca a los filósofos a la perplejidad que viene ejemplarizada por el problema teológico del mal, esto no aísla *enteramente* la lógica del lenguaje religioso de las formas de discurso que son por regla general e indiscutiblemente más aceptadas por una sociedad tecnocrática. Los filósofos de la ciencia y los matemáticos también tropiezan con diversas clases de paradoja y varias especies de vaguedad cuando tratan de reducir los conceptos y principios que definen una ciencia o un sistema matemático a los extremos absolutos de una claridad teórica y de una justificación filosófica. La definición que da Wittgenstein del lenguaje ordinario como una profusión de «juegos lingüísticos» (cada uno de ellos irremediablemente vago en cierta medida, todos ellos sobreponiéndose parcialmente en varias —y contrarias— maneras), sugiere que el mismo sentido común no está tan exento de paradoja y vaguedad como habían creído muchos sesudos críticos de la religión¹⁷. Evidentemente, como observó una vez Ralph Waldo Emerson, existe una necia consistencia que constituye la pesadilla de los pusilánimes. «Dios da a cada alma a elegir entre la verdad y la tranquilidad», dijo.

Podéis tomar lo que queráis, pero jamás podréis tener ambas cosas. Entre la una y la otra, como un péndulo, el ser humano oscila. Aquel en quien el deseo de tranquilidad predomine, aceptará el primer credo, la primera filosofía, el primer partido político que encuentre, lo más probable es que acepte el de su padre. Obtiene tranquilidad, comodidad y reputación, pero se cierra la puerta de la verdad. Aquel en quien predomina el amor de la verdad, se mantendrá libre de todas las amarras y permanecerá a flor de agua. Se abstendrá del dogmatismo y reconocerá todas las negaciones entre las cuales, a modo de muros, oscila su ser. Se expone al inconveniente de la perplejidad y de la opinión imperfecta, pero es un candidato a la verdad, mientras que el otro no lo es, y respetará la ley suprema de su ser¹⁸.

17. LUDWIG WITGENSTEIN, *Philosophical Investigations* (Nueva York: MacMillan, 1953), pp. 5-15, 31-45.

18. RALPH WALDO, EMERSON, citado en el frontispicio de *Knowledge and*

De una manera menos poética, este tema fue también subrayado por el gran filósofo-lógico Charles S. Peirce, para explicar su propia creencia religiosa. «Dios es una palabra vernácula», dice, «y, al igual que todas estas palabras, pero más aún que cualesquiera de ellas, es un término vago». Y luego sigue la misma línea a lo largo de la cual hemos ido avanzando en este capítulo. «Todo concepto que es vago corre el peligro de ser autocontradictorio en aquellos respectos en que es vago.»

Ningún concepto, ni siquiera los de las matemáticas, es absolutamente preciso; y algunos de los más importantes para uso cotidiano son sumamente vagos. Sin embargo, nuestras creencias instintivas que envuelven tales conceptos son mucho más dignas de confianza que los resultados mejor establecidos de la ciencia, si se las entiende correctamente... Las personas que tienden a definir demasiado se verán inevitablemente envueltos en una gran confusión al tratar con los vagos conceptos del sentido común¹⁹.

Peirce nos recuerda que, cada vez que tratamos de aclarar los conceptos persistentemente vagos y el lenguaje ambiguo del sentido común, corremos el peligro de incurrir en las confusiones y autocontradicciones que se adhieren inmediatamente debajo de la superficie tersa del hablar cotidiano. En la medida en que la religiosa se expresa en lenguaje ordinario, constituye una invitación al desastre teológico y filosófico para todos los que aceptan el reto, el profundizar su comprensión religiosa con medios filosóficos. Sin embargo, ninguna persona que piense un poco puede acercarse al lenguaje convencional de la religión sin tratar de comprenderlo en la forma más clara y consistente posible. Es completamente natural que un «animal racional» trate de esclarecer lo que no está claro en su comprensión de los

Value, eds. E. Sprague y P. W. Taylor (Nueva York: Harcourt Brace & pp. 275-98.

19. CHARLES S. PEIRCE, «The Concept of God», *Philosophical Writings of Peirce*, ed. Justus Buchler (Nueva York: Dover, 1955), pp. 375-76.

mitos religiosos que ha heredado; y, como indica Peirce, es totalmente inevitable que al hacerlo experimente paradojas, como el problema teológico del mal, que aparece sólo cuando uno trata de pensar con claridad y consistencia sobre la revelación mitopoética original. La Biblia puede tener un sentido vago pero preciso para nosotros, por ejemplo, pero deja de tenerlo cuando leemos acerca de ella la doctrina de Calvino sobre la predestinación y la doble predestinación.

Por muy concretas que sean las imágenes de la revelación (en los capítulos subsiguientes ofrecemos ejemplos de ello), su plena significación religiosa es siempre ambigua y es casi seguro que resultará autocontradictoria cuando tratemos de hacer que su significado resulte más preciso. No obstante, deberíamos tener presente que la religión no es por entero diferente, a este respecto, de algunos de nuestros modos de hablar relativamente claros y consistentes. Tampoco deberíamos olvidar que los mitos religiosos son expresiones espontáneas y recurrentes de ciertos niveles profundos de la experiencia humana: de culpa y remordimiento y perdón, de muerte y ansiedad frente a la muerte, de contrariedad y pérdida, de amor y de falta de amor, de valor y de ausencia de valor, de éxtasis y aburrimiento. Al igual que los dibujos primitivos en una caverna o los gritos en la noche, la plena significación del mito religioso y de la liturgia no puede expresarse en una forma más llana o más prosaica²⁰. Los signos ambiguos y autocontradictorios son a menudo las clases más adecuadas de símbolos de tales experiencias; la mejor manera de hacer que una persona comparta la preciosa intuición de otra. Las repetidas erupciones de lo que toscamente clasificamos como expresión religiosa es un signo profundo y ambiguo: indica algo misterioso y maravilloso (pero no incognoscible) de la relación

20. John Wisdom afirma lo mismo. Véase JOHN WISDOM, «The Logic of "God"», en *The Existence of God*, ed. John Hick (Nueva York: MacMillan, 1964), pp. 275-98.

creativa entre todo ser humano y su orden cósmico. Y si es esto lo que quería decir Nelson Pike al afirmar que su «teoría cósmica expone a una acusación de ser algo incompleto», no vamos a pelear por ello.

De ello se sigue que el problema teológico del mal no es simplemente un problema de la clase que Mackie ha sugerido. Su significación es mucho más profunda y diferente de lo que él sospechaba cuando yo escribí el artículo que he citado. El problema teológico del mal es lo que Aiken reconoce que es, una crisis en la vida de una persona cuya lealtad se ve dividida entre la obediencia a la Palabra de Dios tal como dicha persona la entiende en aquel momento, y la obediencia a la lógica cotidiana de su vida moral. Dios, al parecer, es a la vez amoroso y malicioso, omnipotente e impotente, omnisciente e ignorante, objeto digno al mismo tiempo de adoración y de burla²¹. El problema no constituye simplemente una dificultad teórica. Es, en su sentido cabal y propio, una crisis existencial en un individuo tras otro, en una época tras otra. El problema teológico del mal funciona en la religión como un fin del camino conceptualista y relativamente abstracto del intelectual hacia Dios y como el comienzo (quizá) de otro camino. Y si no inicia este último camino, uno no comprenderá jamás totalmente el problema, porque la respuesta religiosa es en parte una iluminación reflexiva de aquella dificultad inicial.

Cuando reflexionamos sobre el hecho de que uno de los objetivos de la teología es aclarar y explicar la revelación (cuando nos damos cuenta de lo que significa tratar de racionalizar el mito religioso), entonces no nos sorprenderá que la teología filosófica lleve a incongruencias como la que estamos discutiendo, ni iremos tan de prisa a condenar la religión cuando se nos diga que el problema no es tal que deba dársele una respuesta en la forma intelectualista de

21. Punto que hace destacar C. G. Jung. Véase C. G. JUNG, *Answer to Job* (Meridian Books; Cleveland: World, 1960), pp. 32 ss.

aquel proyecto teológico inicial. En su plena significación religiosa, el problema teológico del mal es un hito: establece el punto en el cual los filósofos deben aprender algo radicalmente nuevo. Lo que a la filosofía le parece, concebido de manera estrecha, un simple absurdo o una ambigüedad carente de sentido, puede percibirse a la luz de una más amplia perspectiva filosófica como una extraña señal de nuestras propias limitaciones mentales y morales, y como una alentadora promesa de repetido cumplimiento espiritual. El conocimiento religioso constituye un asunto de repetida vaciedad, repetido cumplimiento, recuerdo acariciado y fiel anticipación.

Debido a la extraordinaria pasión que debe acompañar a la intuición religiosa, si primero ha de adquirirse y sustentarse luego, la clase de dilema sobre el cual llaman nuestra atención Mackie y Aiken, sirve a un fin esencial para alcanzar la plena vida religiosa. Actúa *lógicamente* como signo trascendental del singular «objeto» que consideraremos en el capítulo III, y psicológicamente como la ocasión para el funcionamiento *religioso* de dicho signo. Aun cuando las teologías racionalistas de la «divinidad finita» logran soslayar el problema teológico del mal, el resultado, tanto para la filosofía, como para la religión, dista mucho de ser un triunfo. Tales filosofías religiosas intentan demostrar la existencia presente o la emergencia evolutiva de factores cosmológicos y humanos a los que califican de «divinos». Pero la noción relativamente clara y libre de paradojas de semejante dios finito no es el equivalente conceptual del Dios de nuestros padres. Ni tiene el poder psicológico de inflamar las pasiones de los hombres, de las que en su testimonio religioso nos hablan las generaciones precedentes. Para la mayoría de las personas religiosas, la concepción de un dios finito es una noción religiosamente achaparrada, y la opinión de la mayor parte de los filósofos de la ciencia es que constituye un inútil aditamento especulativo del pro-

cedimiento científico. En la medida en que realmente consiguen hablar de un modo lógico y racional a las comunidades científicas y filosóficas (que en gran parte ignoran lo que tienen que decir), los cosmólogos teológicos tales como Samuel Alexander, Alfred North Whitehead, Teilhard de Chardin, Charles Hartshorne, Daniel Day Williams y otros, sacrifican la especie de pasión frente a la paradoja que constituye una de las características esenciales de la religión bíblica. Renuncian a la intensidad característica de la pasión religiosa, el fuego de los profetas y de los santos, sin obtener, en cambio, ninguna ventaja filosófica o científica verdadera. Hay que admitir que el Dios de la tradición judeo-cristiana es finito en un sentido, en el sentido de que toda aparición histórica es finita (y suponemos que Dios se reveló efectivamente a los judíos y a los cristianos), sin embargo (paradójicamente), se afirma de él que es enteramente trascendente.

La paradoja caracteriza el lenguaje de la religión en su punto culminante. Con todo, debido a las paradójicas promesas de la religión tradicional y debido a las paradójicas necesidades espirituales de cada individuo humano, el problema teológico del mal no repele simplemente, sino que repele y atrae a la vez. Y cuando llega a ser psicológicamente provocativo, puede llegar a tener referencia religiosa. En tal momento, el calor de la pasión puede ciertamente contribuir a generar y a regenerar repetidamente la esperada iluminación (el extraordinario cambio de perspectiva general o «visión interior» que caracteriza lo que denominamos «intuición religiosa»), que es mucho más que simplemente una experiencia emocional. En semejante crisis, un conocimiento de Dios y de sí mismo por parte de un individuo pueden fundirse e interpenetrarse, y los lenguajes, tanto de la psicología como de la religión, llegar a constituir descripciones igualmente verdaderas, aunque reveladoras de diferente modo, de la condición del individuo. Los observadores pueden describir lo que le está sucediendo a tal per-

sona, o bien en el lenguaje de algún sistema de explicación psicológico (por ejemplo, en términos de Freud, o de Jung, o de Skinner) o en términos de algún mito religioso. Podemos hablar en lógicas diferentes y de este modo entrar en diferentes zonas de discurso, entrar en diferentes reinos del ser a través de lo que en un sentido (pero sólo en un sentido restringido) el mismo dato.

Las paradojas religiosas, tales como el problema del mal, son expresiones del carácter limitado de los miles y miles de modos de hablar en los cuales los hombres se encuentran frente a sus mundos y frente a su propio yo fenoménico. Así, la consciencia religiosa es, entre otras cosas, una aprehensión de la naturaleza de oropel que tienen todas las interpretaciones de la realidad (incluso de lo inadecuado de todo mito religioso) y he ahí por qué su propia expresión ha de ser en último término autodestructiva²². Los filósofos que se interesan por la religión de un modo más que simplemente superficial, deben considerar los testimonios y las confesiones de la literatura religiosa, no sólo porque es la fuente de las paradojas con las que deben luchar la teología filosófica y la filosofía de la religión, sino también constituye el ambiente, la Palabra, en la cual la respuesta vive en medio de la comunidad. Quienquiera que se interese sinceramente por esa respuesta debe penetrar en su ambiente, el mito religioso, con todo su corazón y con toda su mente, porque ninguna filosofía de la religión, pero filosofía de gabinete y butaca, pasará jamás de relacionarse sólo superficialmente con el tema que constituye el tema de su estudio. De la misma manera que la filosofía empírica tradicional ha insistido en que los significados ordinarios y científicos tienen que basarse en la percepción sensorial, así toda filosofía de la religión debe enraizarse en su adecuada intuición y comunión mítico-religiosa.

22. Véase PAUL TILlich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1952), pp. 182 ss.

La respuesta religiosa a la dificultad filosófica que MacKie, Aiken y otros han trazado tan cuidadosamente ha de ser dada únicamente por «el espíritu de Dios», según dice la gente religiosa. Esto representa, desde luego, un abandono de la filosofía, pero no sin la promesa de volver a ella en una forma más perceptiva. En la vida religiosa, comparada con la mera especulación sobre la religión, uno experimenta soluciones a tales cuestiones como las planteadas por el problema teológico del mal, no evitando, sino sufriendo aquellas paradojas en una forma que fusiona las violaciones de la lógica convencional con los enigmas existenciales de la existencia humana. En la vida religiosa, no siempre es posible evitar lo lógicamente absurdo. El profesor Henry Sidgwick solía decir, en broma, que nunca sabía cuándo una contradicción era simplemente una contradicción y cuándo era señal de una verdad profunda²³, y vale la pena tener presente esta observación al considerar el problema teológico del mal. En la vida religiosa, uno no siempre puede evitar el creer aquello que lógicamente y moralmente es incongruente en algún sentido convencional, no porque uno sea muy tonto, sino porque la vida humana es de significado tan ambiguo y moralmente compleja, un entrecruzamiento de lógica y absurdo que constituye nuestro ambiente espiritual. Así, uno debe esperar las respuestas dentro, no fuera, de los dilemas a que el lenguaje, lenguaje religioso, por supuesto, nos conduce. «A través de la puerta oscura», escribe Martin Buber, «el hombre creyente se adentra en lo cotidiano, que a partir de aquí es santificado»²⁴.

Ahora podemos advertir el cambio sutil pero importante que se ha producido en nuestra discusión, cambio que debe ocurrir siempre que se permite que actúe la extraña fun-

23. H. R. MACKINTOSH, *Types of Modern Theology* (Londres: Nisbet, 1952), p. 234.

24. MARTIN BUBER, *The Eclipse of God* (Nueva York: Harper, 1952), p. 36.

ción lógica y psicológica del problema teológico del mal. Cuando nos vemos existencialmente implicados en esa cuestión, ella orienta nuestro razonar teológico relativamente abstracto de manera directa hacia el centro de la humana existencia según lo encontramos en nosotros. Si nuestro afán de saber nos impele a continuar en esa dirección (desde una consideración relativamente desapasionada hacia otra con relación apasionada de las promesas de nuestros mitos religiosos tradicionales), debemos pasar de la nitidez conceptual de la especulación filosófica al concreto desorden, al «absurdo», de la existencia humana. Entonces nos damos cuenta de que existimos en tensión dialéctica entre un proyectado ideal (nuestra idea de Dios y la clase de mundo que pensamos que él tenía que haber creado) y la realidad radicalmente diferente en la que nos encontramos (frente a un universo «sin significado» y ante la imposibilidad lógica de la existencia del Dios que habíamos proyectado). Este puede ser el comienzo de nuestro despertar religioso. Si ello ocurre en nosotros, la respuesta que estamos buscando se producirá como una solución existencial a nuestra perturbación especulativa profundizadora. La respuesta a las ramificaciones que se van extendiendo de nuestro problema especulativo inicial debe producirse como un «encuentro» revolucionario o *noesis*, que nos induce a pronunciar el paradójico nombre de Dios. Tener fe en Dios, en contraste con el conocimiento directo de él, es tener una firme creencia de que, aunque ello sea lógicamente imposible (aunque ningún sistema congruente en sí mismo podría explicarlo adecuadamente), sin embargo, tal encuentro puede producirse en realidad. En esencia, la respuesta a la cuestión que Mackie y Aiken suscitan no es una proposición o conjunto de proposiciones, sino un cambio inesperado en la cualidad de nuestra propia existencia individual. Nuestra crisis ético-religiosa debe hacernos exclamar con Job: «Te he oído mediante el oír de la oreja, pero ahora mis ojos te ven;

por lo tanto, me desprecio a mí mismo, y me arrepiento en medio del polvo y de la ceniza» (Job XLII: 5-6).

Algunas observaciones e ilustraciones tomadas de la obra de John Wisdom, *La Lógica de «Dios»*, ayudará a aclarar la dirección que está tomando nuestra discusión. «Imaginemos que una señora se está probando un sombrero», dice Wisdom:

Está estudiando el reflejo producido en un espejo, tal como el juez está considerando un caso. Se produce una pausa, y entonces una amiga dice en tono harto claro: «Querida, eso es el Taj Mahal.» Inmediatamente el aire de indecisión se esfuma de la cara que se refleja en el espejo. Ella había estado pensando que en el sombrero había algo que no acababa de convencerla. Ahora ya ve de qué se trata... No es verdad que las palabras acerca del sombrero hayan influido únicamente en los sentimientos de la oyente con respecto al sombrero. Han alterado la forma de percibir la señora dicho sombrero... No es verdad que las palabras «Eso es el Taj Mahal» significasen «Eso se parece al Taj Mahal». Esta frase más sobria es un substitutivo inadecuado... El substitutivo aún más sobrio de «Eso se parece en cierto modo al Taj Mahal» es todavía menos adecuado. Es *demasiado* débil... Lo que la amiga dijo no fue la verdad literal como «Eso es una cobra», cuando se afirma de lo que es, por desgracia, una cobra. Pero lo que ella dijo revelaba la verdad. Hablando sobriamente, lo que ella dijo habría sido falso, pero, gracias a Dios, no siempre hablamos sobriamente²⁵.

El testimonio religioso es un lenguaje notoriamente ebrio, e incluso la apologética relativamente sobria de la teología tradicional connerva residuos de la embriaguez de la noche anterior. El testimonio profético de la religión es a menudo inelegante y abrupto, y su amplificación teológica no puede por menos de violar nuestras convenciones intelectuales y sensibles. Esto es lo que experimentamos en el problema teológico del mal. Pero eso no es todo. Experimentar el problema teológico del mal como estamos tratando de hacerlo en religión, es como oír que detrás de nosotros,

25. WISDOM, «The Logic of God», pp. 277-79 *passim*.

y refiriéndose a nuestro concepto de la religión, alguien murmurase: «Querido, eso es el Taj Mahal.»

Hemos de extender nuestra presente consideración del problema teológico del mal y de lo absurdo más allá de los límites de un paréntesis teológico hacia una consideración de la condición universal del ser humano. La pregunta que nos ha ocupado en las páginas anteriores (¿cómo un Dios omnisciente, omnipotente y bondadoso puede ser el creador de un mundo que contiene el mal?), apunta más allá del área de discurso en que ha sido suscitada. Es la clase de pregunta que Estephen Toulmin denomina y «pregunta límite» y Karl Jaspers «problema límite» (*grenzproblem*)²⁶. Así, nos vemos obligados a abandonar el tema de este capítulo para entrar en el del capítulo siguiente.

Un hombre es un dios en ruinas.. El hombre es el enano de sí mismo... El problema de devolverle al mundo la prístina y eterna belleza se resuelve por medio de la redención del alma. La ruina o la vaciedad que vemos cuando miramos la naturaleza, está en nuestros propios ojos... La razón por la cual el mundo carece de unidad y yace amontonado es porque el hombre está desunido consigo mismo. No puede llegar a ser naturalista hasta que haya dado satisfacción a todas las demandas del espíritu. El amor es una exigencia del espíritu tal como pueda serlo la percepción.

RALPH WALDO EMERSON,
La Naturaleza

26. STEPHEN TOULMIN, *The Place of Reason in Ethics* (Londres: Cambridge University Press, 1953), pp. 202-25; KARL JASPERS, *Way to Wisdom*, trad. RALPH MANHEIM (New Haven: Yale University Press, 1954), p. 204. Cf. JASPERS, *Truth and Symbol*, trad. ean T. Wilde, William Kluback, Y William Kimmel (New Haven: College and University Press, 1959), trad. intro. y p. 33.

EL MAL Y EL ABSURDO
EN LA FILOSOFÍA EXISTENCIAL1. *Introducción al existencialismo*

Uno de los aspectos más importantes del problema teológico del mal es también un aspecto que generalmente se pasa por alto. Olvidamos que la religión tradicional no comenzó como una teoría. Esencialmente, la religión no es ningún sistema metafísico, y cuando se convierte en tal, entonces su testimonio esencial ha sido corrompido. El testimonio religioso es mitopéico, una expresión profética de ciertos atisbos momentáneos de las condiciones de la humana existencia; y el Libro de Job constituye un ejemplo clásico de semejante revelación. Ese libro es una respuesta *poética* a una intuición del mal que se encuentra en la existencia humana como tal y que rebasa con mucho cualquier descripción o solución meramente en prosa o «literal». En cuanto se refiere al origen de este problema, la lección de la religión concuerda perfectamente con la lección de la moderna psicología de las profundidades, incluyendo en ella

al psicoanálisis existencial¹. ¡El hombre es el peor enemigo de sí mismo!

En el mito religioso, el clásico adversario, Satanás, es el hombre contra sí mismo en un sentido más profundo que el que generalmente se sospecha. Y en la terminología del mito, sólo Dios puede salvar de su enemigo a aquella víctima autoalienada. Así, todo hombre exclama con Job, pidiendo ayuda: «¡Oh, si tuviera yo alguien que me escuchase!... ¡Oh, si tuviera yo la acusación escrita por mi adversario!» (Job xxxi: 35). Sin embargo, en el misterio de la existencia humana, aquella acusación es misteriosamente escrita por el hombre mismo, y la absolución, cuando llega, debe proceder del hombre en un sentido que se halla envuelto en la ambigüedad y paradoja de la promesa profética.

Las antiguas enseñanzas de la religión y de las modernas investigaciones de la psicología de las profundidades coinciden en afirmar que el bienestar de todo individuo humano depende en parte que llegue a darse cuenta que se encuentra envuelto subrepticamente en el mal moral y en la autodestrucción. Job es un arquetipo profético de todo individuo cuya virtud convencional y rectitud superficial le alienan del espíritu de la ley moral y de una amable aceptación de las condiciones del autocumplimiento. Así, Job experimenta el problema fundamental de la existencia humana, según dicho problema se expresa en el lenguaje religioso tradicional. Conoce la ausencia de Dios, la cual constituye la misma presencia de su Adversario. La aflicción básica de Job es un profundo rechazo del autoconoci-

1. Véase, por ejemplo, KARL MENNINGER, *Man Against Himself* (Nueva York: Harcourt, Brace & Co., 1938), *passim*; C. G. JUNG, *Psychology and Religion* (New Haven: Yale University Press, 1938), Cap. I; ERICH FROMM, *Psychoanalysis and Religion* (Yale University, 1950), Cap. V; PAUL TILlich, *The Courage to Be*, Cap. III; GREGORY ZILBOORG, *Psychoanalysis and Religion* (Nueva York: Farrar, Strauss y Cudahy, 1962), pp. 54-62; DAVID ROBERTH, *Psychotherapy and a Christian View of Man* (Nueva York: Schbner's, 1950), Cap. I; VICTOR WHITE, O. P., *God and the Unconscious* (Meridian Books; Cleveland; World 1952), pp. 47-100, 188-202. Los dos últimos libros contienen bibliografía adicional sobre el tema.

miento, un repudio de una confrontación moral y psicológica del yo, que es esencial para el saber religioso. En su inicial falta de consciencia reflexiva, su inadecuada madurez moral y emocional, lo que se expresa en términos mitopoeicos a través de la mayor parte del Libro de Job. Este enajenamiento libremente escogido de su propio «yo mayor», como dirían los Upanishads, va consumiendo cada vez más la vida de Job, y va marchitando la flor y el fruto de su trabajo, según su historia nos va revelando.

Lo mismo nos ocurre a todos nosotros. El problema teológico del mal presenta la forma de un acertijo académico, pero expresa un problema universal de la existencia humana. Cuando aparece en la superficie de la teología o de la filosofía de la religión, es una respuesta sismográfica a una profunda falla existente en la naturaleza humana, como una grieta en la corteza terrestre que se hunde a mayor profundidad de la que nosotros podemos alcanzar. Es el «abismo» que fascina a todos los existencialistas y que ahora nos lleva a considerar las descripciones que éstos hacen de él.

El existencialismo es un fenómeno polifacético y complejo de la historia del pensamiento occidental, pero como método de filosofía y como actitud intelectual, sólo tiene importancia para las cuestiones morales y psicológicas que hasta ahora no hemos hecho más que tocar superficialmente. La profundidad de algunas de las intuiciones de los existencialistas explica en parte la notoria obscuridad que caracteriza los ejemplos más originales y de mayor influencia de sus escritos. En otras ocasiones, una obscuridad menos laudable enturbia algunas observaciones relativamente de sentido común, que están expresadas en una jerga excesivamente dramática y sentimental. Toda discusión enteramente responsable del existencialismo debe evitar la obscuridad cuando se realiza a expensas innecesarias de la claridad, pero también debe atreverse a ser oscura, como una claridad simplificada ocultaría a su vez los misterios claroscurios

de la existencia humana que los existencialistas tratan de someter a nuestra atención. Los comentaristas anglosajones con frecuencia violan este último principio; los comentaristas continentales con la misma frecuencia dejan de tener en cuenta el primero; pero yo, en este capítulo, trataré de evitar ambos extremos. Describiendo y luego criticando el pensamiento de sólo uno de los filósofos existencialistas, intentaré mostrar a qué se parecen en general las descripciones existencialistas de la existencia humana (procurando observar cuándo nuestro modelo constituye un ejemplo descarriador del grupo) y en particular cómo ciertas concepciones existencialistas se refieren a ideas religiosas tradicionales tales como «pecado original» y «salvación».

Dado que estoy escribiendo teniendo presentes tanto las tradiciones judaicas como las cristianas, deberemos recordar que, aun cuando la noción de pecado original ha sido subrayada con exceso en algunos sectores cristianos y minimizada insensatamente en algunos contextos judíos, sin embargo, la idea de pecado original no es tan extraña al judaísmo histórico como a veces nos inducirían a creer ciertos polemistas judíos no cristianos². Esto vale la pena que se tenga en cuenta, si judíos y cristianos a la vez han de valorar el significado religioso del concepto de «decaencia» del hombre, según aparece en el existencialismo ateo. Si enfocamos nuestra atención hacia la filosofía de Jean-Paul Sartre, nos encontraremos eventualmente, por ejemplo, con pararelos existencialistas al problema de la significación religiosa que fue origen de nuestras investigaciones, y esto en sí mismo puede ayudarnos a ver en una nueva luz las peculiaridades a menudo obscuras del lenguaje religioso.

Hay, sin embargo, una doble nota de precaución y alien-

2. Para el concepto de «la mala inclinación» (la mala *yetzer*) en el judaísmo, véase C. G. MONTEFIORÉ y H. LOEWE (eds.), *A Rabbinic Anthology* (Londres: MacMillan, 1935), Cap. xi.

to que habría que sondear antes de seguir adelante. Este capítulo intenta ser lo suficientemente abarcador para tocar todos los puntos de la filosofía existencial que se relacionan de un modo importante con la amplia cuestión del significado del lenguaje religioso y del comportamiento religioso. Más aún, esta exposición quiere abarcar todo ello sin eludir la complejidad técnica y la profundidad filosófica de este movimiento trivializado popularmente. Mi discusión se expone a no alcanzar ninguno de estos dos ideales, pero, con todo, estará animada por el sincero deseo de alcanzarlos. Como resultado de ello, los lectores que ya están del todo familiarizados con la fenomenología existencial quizá se aburran, si creen que aquí les estamos pidiendo que estudien lo que ya conocen; y los lectores que están poco habituados a los conceptos técnicos intrincados del existencialismo probablemente se desanimarán si piensan que deben comprender todo cuanto se diga en este capítulo antes de proceder a los capítulos siguientes. Pero ni los informados ni los relativamente poco informados deberían dejarse desorientar por tan erróneas sospechas, porque cada uno puede leer con provecho este capítulo según su propia capacidad e interés.

A los lectores que no precisen de la instrucción sobre existencialismo que ofrecemos a continuación, les animamos a que prescindan de ella y pasen, si lo desean, a las conclusiones que se encuentran en la sección cuarta de este capítulo. Por otro lado, a los lectores que están relativamente poco familiarizados con el tema de que se trata, les animamos a que se expongan a sus modestos tecnicismos. Estas consideraciones, un tanto académicas, se hallan, en realidad, íntimamente relacionadas con los temas vitales del corazón y de la mente que nos han traído hasta este punto, e incluso si alguien no está satisfecho con su comprensión de esta digresión un tanto académica, más adelante descubrirá que los capítulos que siguen no representan tan sólo un espar-

cimiento después del trabajo de la jornada, sino que son también extraordinariamente afines a las ideas existenciales que ahora nos disponemos a considerar. Así, aunque a veces, en este capítulo, sintamos, como sintió Spinoza en la última frase de su *Ética*, que «todas las cosas nobles son tan difíciles como raras», quizá lleguemos también a sentir, como él mismo, que hemos avanzado un poquito hacia aquel elevado modelo y que nuestra labor no ha sido del todo infructuosa.

Nos concentraremos en Sartre más que en algún otro autor, porque es el existencialista que se conoce mejor y el más provocativo. Es también uno de los más sistemáticos y quizá el que mejor ha sido explicado. Las limitaciones de nuestros esfuerzos en este capítulo, por consiguiente, harán que podamos viajar a mayor profundidad y de un modo más sistemático por los subterráneos intrincados de la filosofía existencialista, de lo que nos sería posible, en un solo capítulo, si avanzásemos en un frente más amplio y más disperso. Además, dado que las obras que hicieron famoso a Sartre expresan algunas de las visiones más trágicas de toda la literatura existencialista, nuestra consideración del profundo pesimismo de su primera época nos llevará claramente en presencia del mal moral y del sufrimiento que tanto interés despierta en los escritores religiosos tradicionales.

Aunque la actitud general de Sartre incluye ahora algunas importantes notas de sus puntos de vista primitivos, y a pesar de que es difícil desarrollar un cuadro enteramente claro de su actual posición frente a todas las cuestiones sobre las cuales ha escrito³, sin embargo, su filosofía

3. Véase su obra importante más reciente: *La Critique de la Raison Dialectique (Précédé de Question de Méthode)* (París: Gallimard, 1960). La primera parte ha sido traducida al inglés por Hazel Barnes con el título de *Search for a Method* (Nueva York: Knopf, 1963). Para los comentarios sobre las incongruencias y las ambigüedades de la posición general de Sartre, véanse los de BARNES, pp. 15, 17, 20-21. También NORMAN N. GREENE, JEAN-PAUL SARTRE: *The Existentialist Ethic* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1963), p. 206; WILFRED DESAN, *The Marxism of Jean-Paul Sartre* (Nueva York: Doubleday, 1965), *passim*; RAYMOND ARON, «Sartre's Marxism», *Encounter* (junio,

de la libertad constituye una respuesta meditada y brillantemente conexas a preguntas que, según se dice, se han formulado los hombres en cualquier clima de opinión y bajo cualquier cielo. Su descripción de la libertad es un puente por encima del cual podemos pasar desde unas cuestiones con las que todos estamos íntimamente familiarizados (las cuestiones básicas e ineludibles que afectan a toda la humanidad) hacia el carácter y método del análisis existencial, según describe la situación predominante y los más profundos intereses del hombre moderno.

La palabra «filosofía», según aparece en este capítulo, tendrá generalmente un significado que es aproximadamente el mismo que sugería la palabra griega *theoria*, la palabra alemana *weltanschauung* y la frase inglesa *world view* (visión del mundo). El término griego sugiere una «visión mental», de cuya connotación derivamos nuestra moderna concepción de teoría. Así, el comparar la filosofía con la *teoría* implica que de la misma manera que nuestras teorías científicas determinan nuestras hipótesis, condicionan nuestras esperanzas y afectan a lo que observamos en nuestros laboratorios, así la *teoría* de una persona es una parte constituyente de su experiencia, y en la medida en que su filosofía es común a su cultura, le permite vivir en el «mismo mundo» que sus contemporáneos.

En la filosofía alemana clásica, por ejemplo, la palabra *weltanschauung* significa literalmente «visión del mundo» o «perspectiva del mundo» en un sentido que vincula estrictamente la noción de que «nuestro mundo» existe solamente a la luz de nuestra común orientación filosófica. Esta tesis caracteriza ampliamente a los filósofos existencialistas contemporáneos⁴. Sartre, por ejemplo, sostiene que una per-

1965), pp. 34-39; MARY WARNOCK, *The Philosophy of Sartre* (Londres: Hutchinson, 1965).

4. Véase WILFRED DESAN, *The Tragic Finale: An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre* (Cambridge: Harvard University Press, 1954), pp. 55-57; JOHN WILD, *Existence and the World of Freedom* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963), Parte II.

sona «realiza» su mundo solamente en su filosofía⁵. En la siguiente discusión sobre el existencialismo, el término «filosofía» se referirá, por consiguiente, a cualquier sistema conceptual, ya que, tanto si es ingenuo, como sofisticado, un hombre o una cultura suele sacar sentido del material bruto de la experiencia. Hemos de tener en cuenta dos hechos importantes relacionados con este punto de vista de la filosofía.

El primero de ellos es que integra la filosofía y la existencia. Por lo menos, une el concepto de filosofía esencialmente con el concepto de existencia. Ello exige de nosotros que concibamos cada hecho como si él mismo fuese una parte del sistema lógico que se emplea para interpretar tal hecho. Tanto Martin Heidegger como Sartre insisten, por ejemplo, en que un «mundo no interpretado» es una contradicción en los términos, al igual que un «círculo cuadrado»⁶.

Segundo; este punto de vista de la filosofía envuelve tanto la filosofía como el mundo que ésta interpreta en el mismo ser de la persona cuyo mundo y filosofía integran tal persona. Cada persona se considera a sí misma como una parte de todo hecho el cual ella denomina «un hecho». Realiza su mundo en su filosofía, pero el hacer esto, la persona se está también realizando a sí misma, se está creando. Esta idea es básica en la concepción de Sartre del psicoanálisis existencial, y lo es también para todos los otros psicoanalistas existenciales. «La única teoría del conocimiento que hoy puede ser válida», dice Sartre, «es la que se basa en la verdad de la microfísica: el experimentador es parte del sistema experimental»⁷. Estudiad el mundo al que se enfrenta cualquier individuo, y tendréis un símbolo psico-

5. JEAN-PAUL SARTRE, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trad. Hazel E. Barnes (Nueva York: Philosophical Library, 1956), pp. 179-80.

6. *Ibid.*, p. 181; MARTIN HEIDEGGER, *Being and Time*, trad. John Macquarrie y Edward Robinson (Nueva York: Harper, 1962), pp. 93 ss.

7. SARTRE, *Search for a Method*, p. 32 n.

analítico de la elección básica del yo de esa misma persona. Considerad el mundo que es estructurado por alguna cultura, y tendréis una base psicoanalítica para comprender los proyectos humanos individuales que se sostienen mutuamente y luchan entre sí en dicha sociedad. «Puesto que», según Sartre, «cada ejemplo de la conducta humana simboliza a su modo la elección fundamental que hay que sacar a la luz, y dado que al mismo tiempo cada uno disfraza su elección bajo su carácter ocasional y su oportunidad histórica, solamente la comparación de estos actos de conducta pueden efectuar la aparición de la única revelación que todos ellos expresan de manera diferente»⁸. Aunque podamos separarlos unos de otros en nuestro pensamiento, sin embargo, una persona, su filosofía y su mundo constituyen aspectos integrales unos de otros y no deberían ser aislados unos de otros cuando los describimos.

«Podríamos considerar a Sartre a la vez como realista y como idealista», dice Wilfred Desan. «Como realista, porque admite el “existente bruto” como siendo independiente de la intervención humana, y como idealista, porque carga a la consciencia humana... con la tarea de dar significado... a este “existente bruto”»⁹. Desan indica, muy atinadamente, que lo que se pasa por alto es un intento, de parte de existencialistas como Heidegger y Sartre, de afirmar la «necesidad paradójica» de la «existencia contradictoria y simultánea de sujetos y objetos». Así, la oposición ontológica de Sartre (su concepción de las características básicas y universales de la existencia) pueden resumirse de este modo: la mente no es en ningún sentido anterior a sus objetos, como han sostenido los idealistas filosóficos; ni tampoco los objetos son en algún sentido anteriores a la mente, según arguyen los realistas filosóficos. No hay realidad trascen-

8. SARTRE, *Existencial Psychoanalysis*, trad. Hazel E. Barnes (Edition Gateway; Chicago: Regnery, 1962), p. 46. Esta obra consta de una selección de pasajes de *Being and Nothingness*.

9. DESAN, *The Tragic Female*, p. 56.

dente que sea más fundamental que la apariencia dual de mente y materia; tanto la consciencia como sus objetos se consideran como mutuamente dependientes, y así es como Sartre los define. El mundo del hombre es un *significado* dado a una «existencia bruta», de otro modo inexplicable y carente de significado, en la misteriosa luz de la consciencia humana. Ésta es fundamentalmente la razón por la que Sartre define la existencia como algo carente de significado. Cuando él mismo se pregunta «cuál es la relación original de la realidad humana con respecto al “ser de los fenómenos”», responde así: «Estamos obligados a rechazar tanto la solución realista como la solución idealista... “La relación de las regiones del ser constituye una parte de la estructura misma de estos seres.” Lo secreto nos viene revelado como la totalidad sintética de la que la consciencia, como los fenómenos, constiuye tan sólo las articulaciones»¹⁰.

Sartre trata de evocar en sus lectores lo que para él es el estado de ánimo fundamental: el miedo ante el absurdo llegar a ser de las cosas. Junto con Heidegger, Sartre intenta renovar en el hombre moderno un asombro primitivo: que hay algo que no es simplemente la nada absoluta. Muchos filósofos y teólogos han expresado un análogo sentido de la contingencia del mundo, naturalmente (de ello constituye Santo Tomás de Aquino un famoso ejemplo), pero su desarrollo de esta «intuición metafísica» (como la denomina Jacques Maritain) ha sido, por lo general, dramáticamente diferente del de Sartre¹¹. Santo Tomás se ve inducido a poner la peculiar existencia de Dios (*Ipsum esse subsistens*) como la causa necesaria de las cosas no necesarias que constituyen el orden natural. En cambio, Sartre trata de aumentar nuestro sentimiento de la inexplicable exis-

10. SARTRE, *Being and Nothingness*, p. 171.

11. Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, Pregunta II, Artículos 1-3; *Summa Contra Gentiles*, libro I, cap. XIII; JACQUES MARITAIN, *Approaches to God*, trad. Peter O'Reilly (Nueva York, 1954), cap. I; *Existence and Existent*, trad. L. Galatierre y G. B. Phelan (Nueva York: Image Books, 1956), pp. 11-19.

tencia del mundo acentuando su aparente ausencia de causa o propósito y (como veremos) describiendo la vida humana como irremediabilmente autoderrotadora, trágica y absurda.

Empleando métodos que son bastante típicos del existencialismo contemporáneo, Sartre se esfuerza en evitar todas las cuestiones que no pueden contestarse simplemente describiendo apariencias con todo cuidado, y, sin embargo, responde a todas las «grandes» cuestiones de la filosofía tradicional. Porque el existencialismo no es nada si no es un intento de hacernos conscientes de ciertos problemas perennes «profundos» de la humanidad y sugerir el camino que uno tiene que emprender si no quiere caer, o permanecer caído en las resquebraaduras medio escondidas (el infierno potencial) de la existencia humana. Es una respuesta a los problemas que el psicólogo analítico Carl Jung denomina «los problemas serios de la vida». Dice Jung que estos problemas «jamás se solucionan del todo. Si una vez pareciera que han sido solucionados, sería señal de que algo se ha perdido. El significado y destino de un problema no parece que estribe en su solución, sino en que nosotros trabajemos en él incesantemente. Sólo esto nos preserva de caer en la estupidez y en la petrificación»¹².

Los estudiosos de la filosofía contemporánea recordarán una conocida observación de Ludwig Wittgenstein que parece contradecir a Jung. En su *Tractatus Logico-Philosophicus* (párrafo 6.521), observa Wittgenstein que «la solución del problema de la vida se ve en la desaparición de este problema». Esto es cierto, naturalmente, tratándose de los pseudoproblemas, pero no hemos de suponer que los principales puntos de la filosofía existencial sean todos ellos erróneos, ni hemos de presuponer que los problemas teológicos y religiosos de los que nos ocupamos en este libro sean todos ellos pseudoproblemas. Debemos esperar a ver lo que pode-

12. C. G. JUNG, *Modern Man in Search of a Soul* (Nueva York: Harcourt Brace & Co. 1933), p. 103.

mos descifrar. Quizás haya con certeza «serios problemas de la vida» que no sean exclusivamente lógicos o simplemente teológicos. Si los hay, con verosimilitud tendrán aspectos lógicos y psicológicos, pero no serán tan sólo el resultado de «calambres lingüísticos» o de compulsiones neuróticas. Sartre y otros existencialistas discuten que hayan problemas como los que Jung describe, y que tengan una base existencial (ontológica) que los hombres universalmente se ocultan a sí mismos, pero que se revelan simbólicamente en las posibilidades ambiguas y agonizantes y en las frustraciones de toda vida humana. Si es así, entonces, como sugiere Jung, cada uno de nosotros es un problema constante para sí mismo, un complejo viviente de cuestiones de una clase que Wittgenstein no debió de haber tenido en cuenta cuando hizo la declaración que antes citamos.

2. *Las cuestiones básicas y el método existencial*

¿De qué cuestiones se trata? ¿Y cómo sugiere el existencialista que habría que responder a ellas? ¿Cuáles son las preguntas (suponiendo que las hubiere) que cada individuo humano, permaneciendo despierto en la cama, a oscuras, mientras el resto del mundo duerme, debe formularse a sí mismo simplemente en virtud de su existencia como ser humano? ¿Y cómo puede responder a ellas?

Ocasionalmente hice esta pregunta a un auditorio. «Imaginen que cada uno de ustedes ha heredado una gran fortuna. Todas sus necesidades culturales y materiales evidentes pueden ser satisfechas. Supongan que gozan ustedes de buena salud mental y física, que están casados o son solteros, sin hijos o con hijos, con pocos o con muchos amigos, lo que les plazca. En tan envidiables circunstancias, ¿habría aún problemas que les preocupase, no como idiosincrasias, sino precisamente porque son ustedes seres humanos, y para los cuales ninguna ventaja material ni ningún adelanto

técnico pudiera aportar la clase usual de solución? ¿Creen ustedes que incluso ahora se enfrentan a tales problemas?»

Tras la sorpresa inicial, la invariable respuesta a esta pregunta ha sido un murmullo de afirmaciones. Y las cuestiones que la gente ha confesado, a menudo ansiosamente, para oír que se las discutía, fueron siempre de profundo interés filosófico. Al parecer, la mayoría de las personas de este siglo se sienten preocupadas por las mismas cuestiones que describió Immanuel Kant en el siglo xviii, como las cuatro preguntas básicas de la «filosofía universal».

En el *Manual* de sus conferencias sobre lógica, Kant describe la filosofía en términos que colocan a ésta en el mismo centro de toda vida examinada. Según él, la filosofía es una búsqueda del «conocimiento de las aspiraciones últimas de la razón», una búsqueda del «conocimiento de las más altas máximas del uso de nuestra razón»¹³. Kant indica con esto que las cuestiones fundamentales de la filosofía cruzan todas las otras disciplinas, atravesando cualquier actividad humana, penetrando toda vida humana. Sus cuatro preguntas básicas buscan reglas *últimas* de la vida racional, ¡máximas que suministren la justificación final de toda la existencia! ¿Cuál es el significado de la vida humana, preguntábase Kant, cuál es el valor del mundo mismo, si no podemos encontrar una justificación racional para la vida racional? Tanto la ciencia como la moralidad, pensaba él, deben inducir a los hombres a buscar «el conocimiento de las aspiraciones últimas de la razón»¹⁴. Podríamos sintetizar las intenciones de todos los existencialistas diciendo que tratan de procurar una discusión ingenua y deliberadamente inconventional de las cuatro preguntas que Kant declaró que constituían el fundamento necesario de la auténtica existencia humana¹⁵:

13. Citado por MARTIN BUBER, *Between Man and Man* (Boston: Beacon Press, 1955), p. 119.

14. *Ibid.*

15. Cf. el empleo que hace Karl Jaspers de estas preguntas en «On my

- a) ¿Qué puedo conocer?
- b) ¿Qué debo hacer?
- c) ¿Qué debo esperar?
- d) ¿Qué soy yo?

La primera pregunta motiva las teorías del conocimiento tradicionales. La segunda inquiere acerca de un fundamento sobre el cual podamos basar nuestros juicios morales y nuestras decisiones prácticas graves. Es el fundamento de la filosofía moral. La tercera expresa el anhelo religioso, aunque a menudo escéptico, de la humanidad de que nuestros ideales de amor y dignidad personal se realicen de algún modo. La cuarta manifiesta la tímida sorpresa privada de cada uno de nosotros cuando nos damos cuenta, en nosotros mismos, de que somos de algún modo diferentes de cualquier otro ser.

En *La Crítica de la Razón Pura*, en la sección titulada «Del ideal del bien supremo», dice Kant que las tres primeras preguntas condensan todo el interés de la razón especulativa y moral, pero entonces él procede en su *Manual* a resumir incluso estas tres «grandes» cuestiones bajo la cuarta como una que es absolutamente suprema en cualquier vida humana racional y responsable. Por consiguiente, en la opinión de Kant, antes de que podamos proceder a responder y *justificar* nuestras respuestas a todos los otros problemas de nuestra única existencia como individuos humanos, el fundamento que debe ser descubierto por cada uno de nosotros por sí mismo constituye una respuesta adecuada a la pregunta de «¿Qué soy yo?». Esta pregunta, en su forma general (la pregunta de «¿Qué soy yo?»), constituye la base de la «antropología filosófica» (o de la «psicología filosófica»), y apenas es exagerado decir que el exis-

tencialismo constituye en gran parte un angustiado y a menudo brillante ejemplo de esta pregunta.

Tanto si guardamos como no reservas acerca de la formulación de Kant y su modo de tratar estos problemas «últimos», la mayoría de las personas convendrán en que estas preguntas son más que simples logomaquias académicas y que expresiones vagas y confusas. Para la mayoría de los individuos, no importa cuán sofisticados puedan llegar a ser, estas preguntas están latentes a lo largo de toda su vida en forma de intereses honrados, adecuados y a menudo insistentes. Al igual que Jung, la mayoría de las personas descubren que tienen que formularse estas preguntas una y otra vez, se ven obligadas a hacerlo. Y aun cuando algunos filósofos psicólogos han propuesto medios para desembarazarse de estas preguntas, disolviéndolas, más que agitándolas, sin embargo, ni el psicoanálisis, ni el análisis filosófico han conseguido hacerlas desaparecer. Tanto si creemos, como si no, que deberían desaparecer, estas preguntas siguen atormentando la vida privada de hombres y mujeres incluso en los círculos más intelectuales y sofisticados. Sartre piensa que todo el mundo se hace estas preguntas, y que, tratemos de ocultar la desesperación de nuestro preguntar y la vanidad de nuestras autoengañadoras respuestas procedentes de nosotros mismos, cada uno de nosotros experimentamos las trágicas implicaciones de estas preguntas en nuestras vidas. Todos nosotros somos víctimas, según él, de una rebelión que cada uno de nosotros ha declarado libremente contra las inexpugnables condiciones de la existencia humana y es hacia esta rebelión tan mal disimulada y a su fracaso hacia lo que él quiere llamar nuestra atención.

Obsérvese que de cualquier forma que uno proceda a tratar estas cuestiones, se le puede invitar a que justifique la forma en que procede. Para abordar el problema, uno necesita a la vez un *lugar* desde el cual partir y un *método* que surgir, y lo uno y lo otro tiene que estar por encima

Philosophy», *Existentialism from Dostoyewsky to Sartre*, ed. Walter Kaufmann (Meridian Books; Cleveland: World, 1957), p. 139.

de cualquier reproche razonable. Pero, ¿quién está tan libre de prejuicio tribal o persona, tan poco afectado por «ídolos de foro y de teatro», como para estar por encima de tales críticas? Cualquiera que sea el método que uno elija para responder o ignorar tales preguntas es también señal de que ya ha elegido las únicas clases de respuesta que quiere admitir. Esto significa que sus principios criteriológicos básicos ya han sido seleccionados. Sartre caracteriza esta selección espontánea como el «primitivo impulso» que constituye la elección fundamental de uno en cuanto al ser, la elección del carácter de uno y el carácter del mundo de uno. Más adelante criticaremos las propias conclusiones de Sartre a la luz de este dilema, pero de momento baste observar que, según Sartre, el mundo de un poeta refleja la respuesta que el poeta ha elegido para la existencia bruta; un mundo común refleja la elección que uno hace del «sentido común».

¿Por qué, entonces, el mundo que todos nosotros habitamos está tan lleno de tragedia y dolor? De entre las posibilidades que se nos ofrecen, ¿por qué escogemos el ambiente moral y cultural insano que hemos escogido? Ya que constituye el mal real pero innecesario de nuestra existencia, ¿por qué continuamos soportándolo? Ésta es una pregunta a la que Sartre contesta de un modo que es, paradójicamente, a la vez convencional y sorprendente. Al hacer esta pregunta (que en sí constituye una especie de resumen de las cuatro preguntas de Kant, descubrimos (si es que Sartre tiene razón) que cualquier mundo que escogamos será racionalmente injustificado en un sentido estricto. Cualquier cosa que llamamos «razonable» es una expresión de nuestra libre elección de criterios y no puede justificarse en términos más básicos. Aunque, como indica Desan, debemos aceptar «el "existente bruto" como ente independiente de la intervención humana», la conciencia humana debe dar existencia a su valor y fin último. La tra-

gedia estriba en que, aunque cada uno de nosotros somos libres para escoger un mundo mejor (un mundo que nos gustaría habitar), inevitablemente escogemos la clase de mundo peor, y entonces racionalizamos nuestra elección en términos de «hechos», «sentido común» y «lógica».

Este descubrimiento, o convicción, es central en el pensamiento existencialista. Es, por ejemplo, el elemento más importante de la concepción de la «caducidad» del hombre en Sartre (y en Heidegger). Al enfrentarse a nuestras últimas preguntas (con la ineludible necesidad de responder a ellas de algún modo, para poder existir, aunque precariamente), el hombre llega a ser consciente de que «está condenado a ser libre», que sólo su *voluntad* es la última autoridad justificadora tanto en lógica como en moral, pero esta voluntad es ella misma injustificada. Según Sartre, jamás podemos ser realmente conscientes de algún apoyo moral, lógico o metafísico que nos alivie de nuestra responsabilidad creativa y destructiva. En su opinión, toda filosofía cabalmente autocrática debe partir de una embotada consciencia de la libertad humana y desde ella encaminarse hacia el resto de su negocio. En este respecto, los existencialistas coinciden con el empiricista del siglo XVIII, David Hume: «La Razón es... la esclava de las pasiones»¹⁶.

Lo «racional» es todo aquello que se conforma a los estilos de vida que hemos elegido por nosotros mismos de entre innumerables modos posibles de interpretar la realidad. Todos los sistemas casuísticos (como, por ejemplo, los preceptos morales de nuestros grandes sistemas religiosos) tienen que reconocerse como expresiones de la libertad humana, como expresiones de la manera que los individuos y las sociedades *eligen* vivir su vida, y no como preceptos que se hallan enraizados en alguna realidad no humana¹⁷.

16. DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature*, Libro II, Parte III, Sección III; cf. Libro III, Parte I, Sección I.

17. Este modo de considerar los sistemas morales y de relacionar con ellos la religión viene expresado de un modo interesante por uno de los suce-

Arrojado a un universo que, por otra parte, es amoral e irracional, así como de los de la ciencia: todas las normas son convenciones establecidas por los hombres sobre su propia y absoluta responsabilidad. A partir de su propio impulso espontáneo, cada individuo debe definirse a sí mismo, debe estipular la clase de ser en que quiere convertirse, y de ese modo contribuir también a la definición general de la humanidad, definición que aún se encuentra en vías de desarrollo.

Hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de que pueda ser definido por un concepto, y... este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué queremos decir aquí al afirmar que la existencia precede a la esencia? Quiere decir que primero de todo, el hombre existe, se levanta, aparece en escena, y solamente después, se define a sí mismo...

El hombre no es sino lo que él hace de sí mismo. Tal es el primer principio del existencialismo. También es lo que se llama subjetividad... Por cuanto queremos decir que el hombre primeramente existe, es decir, que el hombre antes que nada es el ser que se lanza hacia un futuro... El hombre es en el comienzo un plan que tiene consciencia de sí mismo... el hombre será aquello que haya planeado ser. No aquello que quiera ser. Porque la palabra «querer» indica generalmente una decisión consciente, que es subsiguiente a aquello en que ya nos hemos convertido nosotros mismos... pero todo ello es sólo una manifestación de una elección más temprana, más espontánea... Así, el primer impulso del existencialismo es hacer que todo hombre sea consciente de lo que es y lograr que sobre él descansa la plena responsabilidad de su existencia¹⁸.

Según los existencialistas, por lo menos según Heidegger y Sartre, todo individuo humano es un plan que al princi-

sos filósofos de Hume: R. B. BRAITHWAITE, «An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief» (Nueva York: Cambridge University Press, 1955). Cf. también R. M. HARE, «Religion and Morals», en *Faith and Logic*, ed. Basil Mitchell (Londres y Tonbridge: Whitefriars Press; Boston: Beacon Press, 1957); PAUL M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel, Based on an Analysis of Language* (Nueva York: MacMillan, 1963), elabora de un modo parecido una teoría moral y una relación de la moral con la religión.

18. JEAN-PAUL SARTRE, *Existentialism*, trad. Bernard Fechtman (Nueva York: Philosophical Library, 1947), pp. 18-19.

pio se proyecta espontáneamente, y si el individuo más adelante alcanza una «auténtica existencia», sólo posteriormente es proyectado en plena consciencia de sí mismo. Si no fuera por las objeciones contra la psicología de Freud que brotan del «método fenomenológico» de Sartre¹⁹ (si Sartre no se esforzase tanto en argüir que Freud se aferra demasiado poco críticamente a ciertas preconcepciones mecánicas y que de ello resulta una influencia determinista del sexo y de la moral, y una última negativa de la responsabilidad individual), podría intentarse traducir el lenguaje de Sartre acerca de la «libertad» y del «impulso espontáneo» al lenguaje ahora familiar de Freud sobre la «libido» y el «ello». Es la actividad incausada y libre del querer humano lo que Sartre y otros existencialistas desean someter a nuestra atención. Este impulso infundado, injustificado, es el individuo humano, según ellos. Esta convicción constituye la base de la insistencia de los existencialistas de que todo individuo es responsable de su propio carácter, y que las circunstancias históricas en las que nace, o en las que ahora se encuentra, son únicamente un escenario en el que el individuo desempeña un papel que elige libremente por sí mismo (al principio, espontáneamente, y luego, quizá, deliberadamente). Una vez que nos hacemos conscientes de esto, una vez que nos volvemos por completo autoconscientes, podemos entrar en un nivel más profundo (y más angustioso) de responsabilidad humana y de «auténtica» individualidad.

Aunque algunos existencialistas no están de acuerdo con Sartre en que todos nosotros queramos individualmente continuar rechazando la auténtica existencia, aunque Sartre piensa, en tanto que otros no, que el grito de Job pidiendo un «redentor» (según lo expresa el mito) es necesariamente en vano, no obstante, todos los existencialistas simpatizan

19. Véase SARTRE, *Existential Psychoanalysis*, pp. 43-59, 167-71, et passim. Cf. Greene, *The Existentialist Ethic*, p. 66.

con la insistencia de Sartre en el carácter indestructible de la libertad humana y con la negativa de Sartre a excusar a los individuos humanos de la responsabilidad de ser lo que son. En este respecto, como en otros, el argumento existencialista nos remite a nuestra experiencia subjetiva de nosotros mismos como seres morales, es decir, al hecho de que la mala conciencia, inadecuadamente oculta, de cada individuo, revela una intuición de su propia libertad ineludible y responsabilidad absoluta.

El que los sociólogos y psicólogos puedan considerarme a mí, por ejemplo, como una estadística, y predigan correctamente que son de diez contra una las probabilidades de que yo obraré mañana tal como estoy obrando hoy, no modifica el hecho de que yo me *experimente* a mí mismo, de que yo me *parezca* a mí mismo como siendo alguien que ciertamente puede escoger un rumbo inesperado. Es evidente que mis amigos esperan que yo haga lo que hice anteriormente, pero esto no altera el hecho de que yo a menudo tengo que luchar con mi conciencia para decidir lo que voy a hacer. Puede que a alguien más le ayude el poseer una predicción estadística de cómo voy a votar yo, pero ello no me ayuda a *mí* en lo más mínimo, porque soy yo quien tengo que decidir si he de hacer o no que la predicción resulte acertada. Aun cuando alguien pueda usar una teoría determinista para explicar mi comportamiento, lo que a mí se me aparece como mi propia realidad más íntima es una espantosa libertad, una necesidad de *arreglar*, de ordenar mi propia mente, incluso la necesidad (puesto que puedo elegir el alterar mis hábitos) de elegir mi propio carácter. En este sentido, el existencialista sostiene que su concepción de la libertad humana no es ninguna mera teoría. La libertad humana es, por decirlo así, una apariencia bruta, y si lo es, entonces el existencialismo no puede ser refutado por fenómenos (que lo sostienen) ni por teorías filosóficas que tratan de ir más allá de las apariencias.

La definición que el existencialismo hace de la libertad humana o libre albedrío no implica que las elecciones sean fáciles de hacer y de llevar a cabo. Tenemos el ejemplo usual del «desesperado» borracho que se reforma. Hubo un tiempo en que le habría sido relativamente fácil dejar de beber, y quizás habría elegido dejar de beber, si se hubiera dado cuenta de cuán difícil le resultaría un día el cambiar su hábito. Sin embargo, ahora tiene que dejar de beber o morir a consecuencia de ello. Éstas son las dolorosas alternativas entre las cuales tiene que elegir. El elegir la no elección representará elegir continuar bebiendo, pero incluso si elige ahora no beber, tiene que volver a hacerlo durante cinco minutos de vez en cuando, cuando su garganta esté más seca. Tendrá que elegir una y otra vez, y el hecho de que al minuto siguiente o al mes siguiente pueda arrojar por la borda su resolución (entrando espontáneamente en un bar, al pasar por delante de él) y entonces sentirse culpable por ello, sólo demuestra que en realidad él se reconoce a sí mismo como el responsable, como el autor absoluto de sus actos. El animarle a creer que actúa como lo hace solamente porque ciertos acontecimientos y condiciones le *obligan* a ello, equivale a tentarle a que abdique, según Sartre, tanto de su responsabilidad moral como de su misma existencia como sujeto humano. Pero esto no puede lograr hacerlo enteramente, y si lo intenta, no hará sino hundirse cada vez más profundamente en la desesperación.

Obsérvese, además, que, aun cuando los existencialistas nos digan que cada individuo humano es libre, esto no quiere decir que hayamos de alcanzar necesariamente los fines que elegimos. Uno puede elegir el ser el favorito de millones de personas (como le ocurre a más de una muchacha deslumbrada por el teatro), y con todo, no logre triunfar en Broadway. Esto no altera el hecho de que tal persona exista (que esté presente ante sí misma en medio de sucesivos fracasos) como una constante necesidad de inten-

tarlo de nuevo, o elegir el renunciar. Puede que no obtenamos lo que elegimos (uno puede caer o morir en el intento), pero estamos condenados, como humanos, a existir mientras estamos vivos, como un momento de libertad tras otro. Tanto si triunfamos como si fracasamos en nuestros proyectos, ello no nos libra ni nos alivia de este peso (ubícuo, ineludible, irreductible). Con certeza, veremos que, según Sartre, todos fracasaremos al final, terriblemente, pero, no obstante, responsables en la elección de nuestros proyectos.

A veces se ha dicho que la definición que hacen los existencialistas del libre albedrío hace caso omiso de la necesidad natural o causación²⁰. Esto es una mala interpretación. Sin embargo, en vista de la obscuridad de los escritos existencialistas sobre este punto, no se trata de un error inexcusable o estúpido. En la *Crítica de la Razón Dialéctica*²¹, y en otras publicaciones desde *El Ser y la Nada*, Sartre intenta dilucidar su posición a este respecto. Insiste en que la particular situación en que se encuentra cada uno de nosotros es una situación que en gran medida depende de nuestra propia elección, y que su valor y su estructura racional dependen de la interpretación que le demos; sin embargo, no niega que toda situación esté constituida en parte por la presencia no invitada y las limitaciones que caracterizan la existencia material²². Supongamos, por ejemplo, que uno nace en los barrios bajos. Aquí existen determinadas condiciones materiales. La cuestión es ésta: ¿qué hará uno de tales condiciones?, ¿qué estadística elegirá ser uno? Uno puede elegir convertirse en revolucionario o re-

20. Véanse, por ejemplo, las preguntas y comentarios de PIERRE NAVILLE en la discusión al final de la conferencia publicada de Sartre, *Existentialism*, pp. 65-91; cf. los comentarios de introducción de Barnes a su traducción de la obra de Sartre, *Search for a Method*, p. 7, *passim*.

21. SARTRE, *La Critique de la Raison Dialectique*, hasta ahora, como hemos observado, traducida sólo en parte al inglés.

22. *Ibid.*, pp. 246-47, et *passim*; cf. GREENE, *The Existentialist Ethic*, Cap. VIII; también DESAN, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, Cap. I; y ARON «Sartre's Marxism».

formador, o en una «víctima de las circunstancias», pero, en cualquier caso, uno será, en el sentido de Sartre, un hombre que se ha hecho a sí mismo.

Según Sartre, acabamos de descubrir ahora uno de los requisitos previos que se necesitan para responder a las cuestiones básicas de la existencia humana. Tenemos un *punto de partida*, el libre albedrío, que es la base absoluta de todo sistema filosófico y de todo género de vida, tanto si ello se reconoce como no. Ahora bien, si hemos de establecer una congruente autocrítica sobre esta base, necesitamos un *método* que nos impida sistemáticamente caer en cualquier forma de autoengaño especulativo.

La mayoría de los existencialistas contemporáneos piensan que han encontrado este método en la «fenomenología» del filósofo alemán Edmund Husserl (1859-1938), el cual no era existencialista. En realidad, debido a que el objeto de Husserl se limitaba a describir y clasificar los tipos de «esencias» que aparecen a la consciencia, en tanto que Husserl no estaba interesado en la consciencia del investigador de su propia existencia individual, algunos estudiosos del existencialismo han argüido que el método de Husserl es realmente incompatible con el interés personal y autoconsciente del existencialismo «clásico» del siglo XIX²³. Sin embargo, la mayoría de los existencialistas actuales creen que hay una estructura básica (*existencial*) que es única para la existencia humana como tal, observable por cada individuo mismo, que puede definirse sin adornos especulativos, si seguimos ciertas reglas algo modificadas del método fenomenológico de Husserl. Si ello es así, los resultados de tales análisis producirán una lista de «existenciales» (las características esenciales de la existencia humana como tal) como guía para el autoconocimiento de cualquier persona que tenga interés en ello. Así, Sartre y otros sostienen que

23. Véase, por ejemplo, Herbert Spiegelberg, «Husserl's Phenomenology and Existentialism», *The Journal of Philosophy*, LVII (enero 21, 1960), 62-74.

el método fenomenológico puede unirse al interés central del existencialismo clásico: hacer que cada uno de nosotros sea consciente de su propia existencia única como ser humano y animar la propia aceptación responsable de uno de un papel creativo en la acción moral y en la razón especulativa. En la medida en que puede adaptarse a tal fin, el procedimiento fenomenológico de Husserl se ha convertido en el método de la filosofía existencial contemporánea.

Para entender este método, hemos de considerar brevemente las intenciones del propio Husserl. Éste inició su carrera como un matemático interesado en los fundamentos de las matemáticas, y convencido, como lo han estado tantos matemáticos, de que esta disciplina es la clave maestra de todos los oscuros compartimientos de la realidad. No obstante, para demostrar esto, descubrió eventualmente que necesitaba la ayuda de los filósofos para aclarar ciertas concepciones básicas de la vida ordinaria. ¿Cómo hay que definir, por ejemplo, conceptos como espacio y tiempo, número y conocimiento, apariencia y realidad, etc.? Aquí se sintió perplejo. El sentido común parece implicar suposiciones no examinadas filosóficamente. De pronto, inesperadamente, tropezó con las raíces de la epistemología tradicional y fue a parar a una espesura de teorías contradictorias en medio de las cuales las pretensiones de los «filósofos científicos», ofreciendo pruebas experimentales, constituían otras tantas ramas de una espinosa confusión. ¿Sobre qué base podía él escoger en esta profusión de sistemas explicativos sin resultar ciega o voluntariamente arbitrario?

Al igual que René Descartes, que se había enfrentado con un problema análogo en el siglo xvii, Husserl decidió que tenía que volver a descubrir los fundamentos absolutos de todo conocimiento una vez más por sí mismo. Esto significa que propuso volver a un punto completamente ingenuo, a una intuición de aquellas (según él) «puras» apariencias que los hombres habían aprendido a adornar con

palabras y sistemas filosóficos, con los prejuicios del sentido común y de la ciencia. Suponiendo que ello era posible, decidió retroceder hacia los objetos de consciencia no interpretados (esencias o *noémata*) que muestran definiciones de la realidad, que compiten unas con otras (la Babel de las filosofías tradicionales) hace tiempo que han evaluado en lenguas contradictorias. La definición que hizo Husserl de las apariencias, su fenomenología, había de ser una definición y clasificación sumamente ingenua de las características genéricas de cualquier material bruto que la consciencia intuye, tal como se nos aparece antes de que organicemos tales fenómenos en nuestros órdenes cósmicos rivales. La fenomenología, según él la practicaba, era un intento de recobrar la inocencia filosófica (si es que la hubo alguna vez) con objeto de volver a mirar, con intuición no corrompida por prejuicios filosóficos, hacia la fuente de todo conocimiento acerca del «mundo». Propuso partir «de aquello que *precede* a todos los puntos de partida: de la totalidad de lo autodado intuitivamente, que es anterior a cualquier reflexión teorizante, de todo lo que uno puede ver directamente y captar, con tal de que no se deje cegar por los prejuicios y ser inducido de este modo a hacer caso omiso de clases enteras de datos genuinos»²⁴. Incluso rehusó verse envuelto en «el problema de la existencia», el problema de juzgar si ciertas apariencias son o no son del mundo «real», escogiendo en vez de ello poner «entre paréntesis» o dejar aparte la cuestión de la existencia, con objeto de estudiar aquello que aparece sin prejuicio. Sin embargo este «poner la existencia entre paréntesis» es lo que primordialmente distingue la fenomenología de Husserl de la de los existencialistas.

Aunque los existencialistas aceptan la propuesta de Husserl de realizar un «análisis reflexivo» (una especie de re-

24. EDMUND HUSSERL, *Ideas*, trad. W. R. Boyce-Gibson (Nueva York: MacMillan, 1952), p. 86. Cf. *ibid.*, pp. 110-11.

cuerdo cuidadosamente controlado), usando un método que simplemente apunta hacia el contenido de la consciencia sin dejarse envolver en explicaciones que rebasan la simple clasificación de aquellas ex apariencias (*El Ser y la Nada*, de Sartre, lleva el subtítulo de «Ensayo de Ontología Fenomenológica»), sin embargo, todos los existencialistas afirman que a cada objeto de intuición le acompaña una consciencia de la existencia como tal. No les parece que el sujeto investigador pueda separarse de su implicación concreta en la existencia en la medida considerada por Husserl. Les parece que son incapaces de intuir apariencias de cualquier género que sea, salvo como objetos *que existen* en alguna clase de relación con respecto al yo al cual se manifiestan. Los *existentes* de una o de otra clase son exactamente lo que parecen siempre. No importa el modo como pueda existir un objeto de intuición (tanto si *es* un aspecto de una cosa material, como si es un sentimiento, un estado de ánimo, concepto o entidad imaginaria), la existencia como tal (el «ser en sí mismo») es uno de los elementos integrantes de todo objeto de intuición. Un individuo humano llega a la existencia, y en ella permanece en su modo peculiar mientras vive. El resultado de este descubrimiento o convicción es la fenomenología *existencial*.

Nuestro procedimiento es ahora fenomenológico, una modificación del método de Husserl; y nuestro procedimiento es existencial, continuación de los intereses moralistas de filósofos del siglo XIX como Soren Kierkegaard y Friedrich Nietzsche. Un existencialista contemporáneo puede ahora proceder a describir existencias tales como «libertad», «mala fe», «desesperación», etc. (peculiaridades de subjetividad que matizan toda objetividad), y a intentar que cada uno de nosotros seamos conscientes del grado y modo de nuestra propia responsabilidad para los valores inherentes a este orden cósmico. En dramas, novelas y tratados, los existencialistas usan el mundo como un espejo del hom-

bre para conducirle «desde el ocultamiento hacia el descubrimiento», como dice Heidegger. Los existencialistas coinciden con Emerson en que «la Naturaleza siempre ostenta los colores del espíritu». Algunas de las características más objetivas del mundo son, según Sartre, las reflexiones que sobre él ejerce la realidad humana que a él se enfrenta.

Tomando la definición de Heidegger, diremos que el mundo es «aquello en términos de lo cual la realidad humana se da a conocer como lo que ella es»... Sin el mundo, no hay yo, no hay persona; sin yo, sin persona, no hay mundo... Sin embargo, esta cualidad de «mío» en el mundo es una estructura fugitiva, siempre presente, una estructura que yo *vivo*. El mundo (*es*) mío porque está lleno de posibles, y la consciencia de cada uno de éstos es una posible autoconsciencia que *Yo soy*; son estos posibles como tales los que confieren al mundo su unidad y su significado como mundo²⁵.

Pensemos en el dolor y en la muerte. Sus valores, buenos y malos, resultan ser la reflexión de la propia actividad espontánea valoradora del hombre. Paralelamente al problema del mal y del absurdo en teología, hay un problema del mal y del absurdo en la filosofía existencial. Y en el contexto del análisis existencial, la fuente responsable es no menos sorprendente para el sentido común que en el contexto de la teología tradicional. Así como el problema del mal acusa al Dios de nuestro filosofar, el problema existencial del mal acusa lo que el hombre ha hecho de sí mismo. En esto puede aprenderse una lección, acerca de la relación existente entre la teología y el psicoanálisis existencial, y la ulterior consideración del análisis que hace Sartre de la existencia humana nos ayudará a explicarlo. Porque ahora que hemos seguido a Sartre al establecer tanto un método (fenomenología) como un punto de partida (el libre albedrío), podemos reanudar nuestras cuatro preguntas básicas: ¿Qué es el hombre? ¿Qué puede conocer? ¿Qué debe hacer? ¿Qué puede esperar?

25. SARTRE, *Being and Nothingness*, p. 104. Cf. *ibid.*, pp. 197-218.

3. *El método aplicado y las respuestas*

Nuestra pregunta primaria sigue siendo la misma: ¿Qué es el hombre?, pero ahora vamos a contestar a ella fenomenológicamente. ¿Qué es lo que uno intuye, cuando uno reflexiona sobre sí mismo? ¿A qué se enfrenta la consciencia de uno, cuando uno trata de sorprender al furtivo granuja llamado «Yo» con la propia presencia de uno?

Aunque llegó a ella de un modo algo diferente, «el padre de la filosofía moderna», René Descartes, hizo famosa esta pregunta en el siglo XVII; y actualmente los existencialistas le siguen como a su guía. Fue el llamado método de la duda de Descartes lo que le condujo a este punto de partida, y su búsqueda metódica de una base indudable para la filosofía se encuentra íntimamente asociada en las mentes de los existencialistas contemporáneos a sus propios procedimientos fenomenológicos. Para establecer un fundamento para la filosofía y la ciencia, Descartes se halló también enfrentado, efectivamente, con las preguntas de Kant, la más básica de las cuales resultó ser aquella que he indicado. Así, Descartes se vio conducido a su famoso *cogito, ergo sum* (pienso, luego existo), y luego a considerar la naturaleza de este yo pensante. De sus elucubraciones algo obscuras salió lo que ahora es una visión cósmica bastante corriente; se afirma que la experiencia humana es el resultado de una acción recíproca entre dos clases de substancias metafísicas, la mente y la materia (las realidades filosóficas *detrás* de las apariencias) que se unen según unas «leyes naturales» que pueden describirse matemáticamente y que fueron establecidas (añade Descartes) por la voluntad creadora de Dios. Actualmente Sartre explica lo que él cree que son los errores fenomenológicos anteriores.

¿Cuál es la realidad básica de este yo que piensa? La respuesta de Sartre es notablemente diferente de la de Descartes, y de momento ha de parecer extraña al «sentido

común» que se halla tan profundamente influido por siglos recientes de pensamiento cartesiano. Allí donde los cartesianos buscan y profesan descubrir conocimiento y verdades eternas, los existencialistas sólo pueden encontrar creencias pragmáticas y apasionamiento. En tanto que los cartesianos describen la existencia inferida de las entidades (mentes y cuerpos) más allá de los fenómenos cotidianos que se dice que son solamente sus apariencias, Sartre arguye que nuestra consciencia de los fenómenos (incluyendo, como hemos observado, la apariencia fenoménica de la *existencia* misma) es la realidad entera. Aun cuando los cartesianos ofrecen pruebas racionales de que Dios existe (la justificación lógica y la razón suficiente de todo lo que se manifiesta), los existencialistas hallan que la noción de Dios es un concepto autocontradictorio que los existencialistas ateos rechazan como un ideal sin esperanza, a pesar del hecho de que los existencialistas teístas deliberadamente se entregan a una paradójica confianza en él. Allí donde los cartesianos pretenden intuir valores (verdad, bondad y belleza) que existen independientes del hombre, la mayoría de los existencialistas arguyen que todos los valores son creados por la libertad humana en presencia de un universo que de otro modo es bruto y carente de valor.

En *El Ser y la Nada*, Sartre inicia su crítica de Descartes con el mismo primer paso que da Descartes. El método de Descartes, su llamado método de la duda, está destinado a criticar todo el conocimiento tradicional, con la única excepción de aquellas proposiciones que el método ha demostrado que eran indubitables. Así, el primer paso de Descartes hacia la certeza es su supuesto descubrimiento de que cualquier intento de dudar de su propia existencia resulta autoderrotador. *Él* duda, *él* piensa, *él* es consciente de algún modo, por consiguiente, él debe existir. Ésta es una versión simplificada de cómo Descartes llega a su famoso *cogito (cogito, ergo sum, «pienso, luego existo»)* al que

Sartre se refiere repetidamente. Descartes creía haber demostrado la existencia de un yo. Suponía que había demostrado que existe una substancia mental (o ser) cuyo atributo esencial es ser consciente de alguna manera. Y este punto es el que niega Sartre.

Es cierto que cada vez que formamos un juicio, este juicio puede estar construido conforme a nuestra forma de sujeto-objeto gramatical. Siempre podemos decir: «Yo dudo de que se trate de tal cosa», o «Yo pienso (siento, creo, experimento) que se trata de tal cosa». Pero, ¿acaso esta forma sujeto-objeto de discurso indica que hemos intuitido un yo como el sujeto de nuestra frase de la misma manera que hemos intuitido los objetos de los que somos conscientes? ¿Es la forma sujeto-objeto de nuestro discurso 1) una mera peculiaridad de la gramática, o es 2) una indicación de que somos conscientes de una entidad continuamente existente, denominada el yo, que es por completo autoconsciente, por lo menos, cada vez que decimos, «yo pienso», «yo dudo», «yo siento», etc.? Descartes se decidió por la segunda alternativa, pero Sartre, en realidad, afirma la primera, y en esto se ve apoyado por la mayoría de los psicólogos y filósofos contemporáneos. Según Sartre, siempre podemos expresar nuestros juicios en la forma «yo pienso (dudo, siento, soy consciente) que se trata de esto o de aquello», pero nunca podemos intuir la presencia de un yo (un conocedor, como un homúnculo dentro de las obras) cuyo nombre es «Yo», el «Yo» de «yo pienso». Según Sartre y muchos otros filósofos y psicólogos contemporáneos, no intuimos un yo que piensa sus pensamientos y quiere sus quereres y siente sus sentimientos. Simplemente pensamos, queremos, sentimos, etc. Y, puesto que tanto el método de la duda de Descartes como el de Sartre nos prohíben hacer suposiciones dudosas, no podemos suponer la existencia de un yo tal como lo ha postulado Descartes (y muchos teólogos tradicionales). No podemos afirmar (a no ser con engaño)

que *sabemos* que tenemos alma o mente, como si se tratase de un duende dentro de nosotros mismos, que es el que piensa, quiere, siente, etc., aquello que nuestros juicios expresan. No debemos pensar que una propiedad gramatical («Yo pienso tal o cual cosa») sea una revelación ontológica.

Sartre pone fin a su propia fútil búsqueda del yo con lo que puede parecer una paradójica convicción no diferente de la que expresa William James en su ensayo «¿Existe la "Consciencia"»? Al igual que James, Sartre afirma que el conocimiento no entraña la existencia de un conocedor, en el sentido cartesiano; y que la investigación fenomenológica no descubre a ninguno detrás de unas apariencias introspectivas. Lo que aparece es todo aquello de lo que tenemos que hablar, y aunque esto incluye a mi ego (mi yo), un objeto del cual yo y otros somos más o menos conscientes, ese *Yo* es precisamente un objeto distinto del que yo y otros podemos definir. No es el puro sujeto, la pura consciencia, lo que me he propuesto encontrar. «Nuestra consciencia básica jamás aparece como un objeto de sí misma», dice Sartre. No es nada en el mundo; no aparecería en un inventario de todas las cosas que pueden contarse. En este sentido, Sartre, al igual que James, puede decir que la consciencia no existe. En efecto, tanto James como Sartre coinciden con el filósofo inglés contemporáneo Gilbert Ryle en que no hay pruebas evidentes de que realmente haya un «duende dentro de la máquina»²⁶.

Supongamos, por ejemplo, que yo soy consciente de un objeto. A continuación, puedo ser consciente *de que* soy consciente de ello. Yo era consciente sin ser autoconsciente (es decir, sin ser consciente de ser consciente), pero ahora

26. GILBERT RYLE, *The Concept of Mind* (Nueva York: Barnes & Noble, 1949), Cap. I ss.; SARTRE, *Being and Nothingness*, pp. 73-84 ss.; también SARTRE, *The Transcendence of the Ego*, trad. F. Williams y R. Kirkpatrick (Nueva York: Noonday Press, 1957), pp. 42 ss.; WILLIAM JAMES, «Does "Consciousness" Exist?» en *Essays in Radical Empiricism* (Nueva York: Longmans, Green and Co., 1947), p. 9; cf. MARTIN HEIDEGGER, *Being and Time*, pp. 185 *et passim*.

mi atención es dirigida hacia mí mismo. Supongamos que yo pudiera continuar alargando esta serie introspectiva, llegando a ser consciente de que soy consciente de que soy consciente, y así sucesivamente. De esta manera, también podría llegar a ser consciente de una persistente ausencia que comenzaría a «obsesionarme», como dice Sartre. Pero, usando una figura de lenguaje de Ryle, es la ausencia de un «duende» y no su presencia, lo que tan perturbador resulta. Cada vez que soy consciente de que soy consciente de algo, incluso si ese objeto es mi propio ego, parece como si hubiera todavía otro nivel de consciencia, un yo más profundo, que no está saliendo a la luz. Esta consciencia más profunda, mi «consciencia pre-reflexiva», elude constantemente la objetivización alejándose, por así decirlo, del objeto del que yo soy consciente para ser consciente de ello. Solamente mi yo reflejado (mi ego) aparece a la luz de una consciencia que (significativamente) yo no puedo siquiera llamar «mía», porque no puedo apresarla en la objetividad. Así, el yo que yo estoy objetivizando (*mi* yo, *mi* ego), refleja la ausencia del yo primordial que estoy buscando. Puesto que, según el método fenomenológico, sólo las apariencias de una clase o de otra pueden decirse significativamente que existen, puesto que la fenomenología viene cuidadosamente limitada a una descripción de las apariencias como tales, el yo que estoy buscando, y que no aparece, no puede decirse que exista. En vez de ello, para usar una figura de lenguaje, se encuentra revelado como una insistente «nada» en el centro de mi mundo, en el centro, por decirlo así, de mi alma. «La nada», dice Sartre, «yace enroscada en el corazón del ser, como un gusano»²⁷. Ese «gusano» es la serpiente del Edén.

Siguiendo ciertas convenciones filosóficas hace tiempo establecidas en los círculos hegelianos, el término genérico de Sartre para todos los objetos de consciencia reales o po-

27. *Being and Nothingness*, p. 21.

sibles es el «ser en sí mismo» (*l'être en soi*). Su término para designar la consciencia, para la subjetividad como tal, es el «ser para sí mismo» (*l'être pour soi*). Pero acabamos de ver que nunca podemos ser conscientes de *nosotros mismos* salvo de una manera reflexiva, en presencia de algún objeto (un ejemplo de ser *en sí*) que invariablemente revela la consciencia a sí misma en una forma negativa, como *diferente* del objeto que es presente a ella. La autoconsciencia (el ser *para sí*) es, pues, un darse cuenta, en nuestra más profunda subjetividad, de que somos siempre *enteramente diferentes*, enteramente otros que los objetos, físicos o mentales que, por decirlo así, aparecen *ante* nuestra consciencia. Por consiguiente, la autoconsciencia es un ser consciente de uno mismo como una falta, una carencia, como la «nada» a la que se refiere el título del libro de mayor influencia de Sartre, *El Ser y la Nada*. La palabra «ser» en ese título significa «ser *en sí* mismo», el ser de los objetos; la palabra «nada» es sinónimo de «ser *para sí* mismo», el ser (más exactamente, la *falta* de ser) de toda subjetividad. Así el obedecer al antiguo dicho de «Conócete a ti mismo», equivale a llegar a ser dolorosamente consciente de uno mismo como problema, como vacío, como «agujero» (como dice Sartre) en el centro del universo de objetos con que (usando el modo de hablar de Sartre) cada uno de nosotros nos «rodeamos». Sin embargo, hablando estrictamente, los objetos *no pueden* rodearnos en nuestra más profunda subjetividad, porque en tanto que la consciencia se niega persistentemente a ser objetivada, el ser *para sí* (el «yo primordial» de uno) es en suma trascendente. Paradójicamente, el yo de uno no se encuentra *en* el mundo de uno; no puede localizarse en el espacio o en el tiempo. El «yo» que encontramos en el *espacio* es meramente físico, un objeto material (un ejemplo de ser *en sí*); y el «yo» que encontramos en el *tiempo* es también precisamente un objeto (ser *en sí*), un papel que se recuerda o un papel que se proyectó.

El «ser *para sí*», la «nada» que autoderrotivamente tratamos de objetivizar, el sujeto que queremos encontrar como objeto, huye de nosotros constantemente. Nunca puede aparecer como objeto, salvo como una pregunta que «obsesiona» a cada uno de nosotros, y en ese sentido, dice Sartre, el *yo no existe*. Cada uno de nosotros debe admitir finalmente que su consciencia pre-reflexiva es una especie de darse cuenta *ex nihilo* (infundado, misterioso, inexplicable); un impulso espontáneo. Es esta condición de mi subjetividad más íntima lo que me lleva a la desesperación.

Según Sartre, todo ser humano es una «pasión absurda de realizar un ideal que jamás puede alcanzarse. Todo ser humano quiere poseerse a sí mismo como una consciencia que está libre del centro hueco que es el modo presente de su subjetividad más profunda. Deseamos conocer nuestros yos primordiales como *objetos* que podamos establecer y sustentar en el mundo de la misma manera que en otro tiempo pensábamos que podríamos establecer imperios en los que jamás se pusiera el sol. Cada uno de nosotros trata de hacer un hecho objetivo de su propia consciencia pre-reflexiva, sin sacrificar por ello nada de su subjetividad; dicho de otro modo, cada individuo trata de hacerse a sí mismo un «ser *en sí para sí*», que es como Sartre llama a Dios, pero nadie lo logrará jamás, porque Dios no puede existir. Todo individuo quiere librarse del «gusano» que le roe de noche y de día, pero sólo la muerte será el fin de todo ello, y ésta es una manera autoderrotadora de escapar. Cada ser humano debe vivir sus días angustiado por su existencia, temeroso de su postrer olvido: en la muerte, olvido, y en la vida, una «infeliz consciencia», como llamaba Hegel a la consciencia del individuo de su propia finitud y separación de Dios. Pero allí donde Hegel prometía el éxito definitivo, Sartre no afirma tal esperanza. La «teología» sartriana del yo (su definición del impulso espontáneo que es

el proyecto de todo hombre de llegar a ser Dios) es en gran parte negativa y pesimista:

El valor fundamental que preside a este proyecto es exactamente el en sí para sí; es decir, el ideal de una consciencia que sería el fundamento de su propio ser en sí por la pura consciencia que tendría de sí misma. Este ideal es lo que puede llamarse Dios. Así, la mejor manera de concebir el proyecto fundamental de la realidad humana es decir que el hombre es el ser cuyo proyecto es ser Dios. Cualesquiera que sean los mitos y ritos de la religión que se consideren, Dios es primero «sensible al corazón» del hombre como el que le identifica y le define en su proyecto último y fundamental. Si el hombre posee una comprensión pre-ontológica del ser de Dios, no son las grandes maravillas de la naturaleza ni el poder de la sociedad los que se la han conferido. Dios... representa el límite permanente en cuyos términos el hombre se da a conocer a sí mismo lo que él mismo es. Ser hombre significa tender a ser Dios. O, si lo preferís, el hombre es fundamentalmente el deseo de ser Dios²⁸.

Según Sartre, el hombre no puede lógicamente ni quiere realmente realizar su ideal y su destino paradójico. Está condenado a vivir alienado de la naturaleza y de sus vecinos, sin esperanza alguna de alcanzar el objeto de su interés último. Como Moisés, cada individuo está condenado a morir fuera de la «tierra prometida» (ese espejismo del autoengaño, como lo considera Sartre), porque el objeto del interés último de todo ser humano trasciende las limitaciones de la existencia humana. Sin embargo, la descripción que hace Sartre de la situación humana se parece a menudo a la tradición religiosa judeo-cristiana, y en efecto, con frecuencia le presta apoyo²⁹. Así como ya he indicado, el problema teológico del mal tiene su paralelismo en un problema similar en la filosofía existencial de Sartre, como si la teología y el existencialismo ateo fueran lados opuestos de un mismo sendero. Porque si el hombre (no Dios) es el

28. *Ibid.*, p. 566.

29. Véanse los comentarios de introducción de BARNES, *ibid.*, pp. 28-35; también GREENE, *The Existential Ethic*, pp. 154, 204.

único responsable de la creación de los valores de este mundo, ¿por qué existe el mal?

Al reconocer la contribución que hace a todo orden cósmico la consciencia pre-reflexiva (la «nada»), el autor de *El Ser y la Nada* hace a cada ser humano responsable de los valores que aparecen en su mundo, ¡incluso los valores de males «naturales» como terremotos y tormentas! La extraña explicación que del mal nos da Sartre debe ser considerada reflexivamente por cualquiera que se interese por la significación existencial de los relatos mitológicos del mal que se encuentran en la Biblia. Su análisis incluso sugiere que hay algo existencialmente propio y fenomenológicamente defendible en la definición teológica del mal como «no ser». En efecto, la explicación atea que del mal ofrece Sartre viene a corroborar, a su mundo, la idea mitológica y teológica de que todo mal es resultado del pecado, sustentado sólo por la perversidad humana. Indudablemente, la explicación que da Sartre del mal evoca una relación entre las concepciones de Dios y del hombre mucho más profunda y compleja de lo que la mayoría de nosotros estamos acostumbrados a pensar.

En cierto sentido... el hombre es el único ser por el cual puede efectuarse una destrucción. Un plegamiento geológico, una tormenta, no destruyen, o por lo menos, no destruyen *directamente*; simplemente modifican la distribución de las masas de los seres. Después de la tormenta, no hay *menos* que antes. Hay *algo diferente*. Incluso esta expresión es impropia, porque para poner la otredad, tiene que haber un testigo... Si un ciclón puede causar la muerte de ciertos seres vivos, esta muerte será destrucción solamente si es experimentada como tal. Para que exista la destrucción, debe existir primero una relación del hombre para con el ser... y dentro de los límites de esta relación, es necesario que el hombre aprehenda un ser como destructible... Es el hombre el que hace destructible las ciudades, precisamente porque las imagina como frágiles y como algo precioso y porque con respecto a ellas adopta un sistema de medidas protectoras... La destrucción es una cosa esencialmente humana... es el hombre el que destruye sus ciudades mediante la agencia de terremotos o directa-

mente... Pero al mismo tiempo es necesario reconocer que la destrucción supone una compensación pre-juzgadora de la nada como tal y un comportamiento *frente a la nada*³⁰.

La destrucción de arte, en la inundación de Florencia por el río Arno, no les ocurrió a los despreocupados inmortales cuyas imágenes fueron arrastradas por las aguas. El desastre y la tragedia no pueden ocurrir a menos que alguna fuerza humana o no humana frustre un plan humano o extirpe o impida la existencia de algún estado de asuntos que la nada creadora del hombre ha elegido para valorizar. En este respecto, Sartre nos recuerda a Protágoras, el sofista del siglo v a. de J.C., porque Protágoras enseñaba que el hombre bueno es uno que transforma lo que *parecía* malo, y por eso *era* malo, en lo que *parece* ser bueno, y por eso *es* bueno. Al igual que Protágoras, Sartre afirma que el hombre mismo hace que unas cosas parezcan malas y sean malas, las cuales, dada una voluntad diferente, podría él hacer que pareciesen buenas y fuesen buenas. Aquí es donde la rebelión libremente elegida de todo ser humano contra las condiciones ontológicas de la existencia humana actúa, desde el punto de vista de Sartre, como un paralelismo existencialista del concepto teológico del pecado original. Para el «ateo», lo mismo que para el «teísta», el hombre compromete su vida en su misma fuente, en sí mismo.

La explicación que da Sartre de la aparición del mal no viene ofrecida como una negación de la existencia de fenómenos malos. Ni tampoco se ofrece como una solución al problema teológico del mal, aunque es importante. Es una descripción sin barnizar del absurdo estado de cosas que Sartre observa por doquier como una característica de la existencia humana. Aunque los hombres siempre tendrán que habérselas con el «plagamiento geológico», y con las tormentas y la muerte, la *cualidad* del sufrimiento humano

30. *Being and Nothingness*, pp. 8-9.

podría ser transfigurado (parece decir Sartre) sólo con que los hombres adoptasen una actitud radicalmente diferente para con las inevitables limitaciones de su existencia. Sin embargo, como sucede (y como, al parecer, sucederá siempre), los hombres elegirán inevitablemente el mal. Renunciaremos al Edén, porque elegiremos, en vano, ser Dios. El resultado de ello es que renunciamos a nuestra libertad original (la libertad de la existencia humana auténtica) para vivir en esclavitud: sometidos a un mundo de objetos, tratándonos a nosotros mismos como objetos (ganando el pan, pero no el cumplimiento humano, con el sudor de nuestra frente), atados a convencionales valores de éxito y fracaso que invariablemente resultan ser riendas que nos sujetan y nos conducen contra nosotros mismos.

Sartre no deja de darse cuenta de la extraña manera en que su descripción atea del mal y de la responsabilidad humana en cuanto al mal, es como un eco de la amonestación religiosa tradicional de no «pecar» (no tratar de ser como Dios) ni caer en la «esclavitud del mundo». Su obra sugiere, completamente en consonancia con la religión bíblica, que el mal puede ser vencido en la vida del individuo sólo con que éste vuelva a las condiciones originales (es decir, ontológicas) de la libertad humana, pero no querrá volver a ellas. En vez de ello, el hombre se aparta de estas condiciones. No tiene fe en ellas. Prefiere huir de ellas, es decir, aspira a ser Dios, y entonces, como un dios abortivo, se convierte en el adversario del mundo y en su víctima.

La «mala fe» o «autoengaño» (*mauvaise foi*) de cada hombre se expresa en los millones de clases de distracciones que caracterizan la vida humana tal como escogemos hacerla. Apartamos nuestra atención de nuestra inauténtica existencia y de nuestra desesperación adorando nuestros falsos ídolos más frenéticamente que nunca, sacrificando nuestra libertad tanto como podemos al éxito, al poder, a la popularidad, a la riqueza, al placer, a la excitación, al olvido

y a la fatiga, cosas todas ellas que aún hacen más necesario para nosotros el olvidar la traición que perpetramos contra nosotros mismos. Así, el «abismo», la «nada» desde donde cada hombre vigila el mundo, se convierte en una grieta desde la cual emerge su yo satánico³¹. Al igual que un demonio que saliese del fondo de un pozo, el ego que uno hace de sí mismo difunde un anillo de violencia a su alrededor. El furor de ser Dios, que *es* cada individuo inauténtico, tiene trágicas consecuencias sociales. ¡El infierno es uno mismo... y las otras personas!³²

Pensemos en las veces que hemos estado hablando con una persona conocida, cuando, de pronto, en plena conversación, sorprendemos la mirada del otro. Según Sartre, nada desenmascara tan eficazmente la mal disfrazada violencia del hombre para con el hombre como «la Mirada»³³. Nada es más enemigo del coloquio fácil y de la convencional buena camaradería que el obedecer a la vulgaridad de mirar a los ojos de nuestro prójimo.

Uno de nosotros está hablando. De repente, nuestros ojos se encuentran con los de nuestro interlocutor, y por un brevísimo instante, la conversación vacila, hasta que apartamos la mirada, y entonces nuestro coloquio vuelve a discurrir fácilmente, quizá. Pero, ¿qué ha sucedido? Esto no fue como las veces en que nuestros ojos vagaban sin atención por nuestros rostros, recíprocamente, mientras íbamos charlando. Esta vez, dice Sartre, la violencia, generalmente velada, de la inauténtica existencia del otro, quedó de manifiesto, y uno se sintió paralizado por la súbita descarga de poder que pasaba por encima de uno, y que es la mirada inquisitiva del prójimo. Cada individuo designa un mundo de «hechos» nombrándolos conforme a un plan:

31. SÍ. JUNG, *Answer to Job*, pp. 66-74, 158-69, 178-79.

32. Véase JEAN-PAUL SARTRE, *No Exit and Three Other Plays*, trad. S. D. Gilbert (Nueva York: Vintage, 1955), p. 47.

33. *Being and Nothingness*, pp. 363 ss.

«mi sombrero... mi mujer... mi punto de vista... mi vida...» Pero cuando sorprende la mirada del otro, ¡le sorprende a él en el acto temeroso de nombrarme *a mí!* La repugnancia del hombre primitivo de dar su nombre a otra persona no es una mera superstición. Expresa un profundo atisbo fenomenológico de la naturaleza de la inauténtica relación del hombre con respecto al hombre. Tratamos a nuestros prójimos como meros objetos en los órdenes cósmicos que construimos a nuestro alrededor y tratamos de poseer.

«Dale a un perro un mal nombre y cuélgalo», dice un viejo adagio. Pero todo nombre es una etiqueta con funesta intención, piensa Sartre, cuando se le aplica a una persona. Cada etiqueta es un clavo, como el alfiler del coleccionista de mariposas, que empleamos para fijar nuestro prójimo como un objeto en nuestro propio orden cósmico. Es el pequeño aguijón de la muerte que sentimos en la Mirada de los demás. Y aun cuando la plena realización de aquel proyecto homicida esté condenado de antemano al fracaso (puesto que la consciencia pre-reflexiva de uno, el ser para sí, no puede objetivarse, el ser en sí), sin embargo, queda puesta de manifiesto la mala intención que uno abriga contra otro. Y, ciertamente, logramos cercar la inviolable libertad de nuestro prójimo con el círculo alieno que es nuestra propia inauténtica mirada y nuestro proyecto. El progenitor regañón, el amante celoso, el patrón despótico, constituyen sólo algunos de los ejemplos más evidentes del intento satánico de todo ser humano de establecerse a sí mismo como individuo que trasciende las condiciones de la existencia humana haciendo del mundo en el que habita su propia posesión, e identificándose a sí mismo con sus posesiones, tratando vanamente de escapar a la misteriosa oscuridad que le obsesiona dentro de sí mismo.

El Padrenuestro («y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal») expresa ciertamente el deseo de que se produzca un milagro para nosotros, porque cada uno de

nosotros está tentado a obrar la violencia y sucumbiendo constantemente a esa tentación, cada uno de nosotros está en la necesidad de ser liberado del Maligno que se encuentra en nuestros prójimos y en nosotros mismos. El problema central, tanto en la Biblia como en la obra de Sartre, es la alienación. En la Mirada, cada individuo se encuentra en el mundo ajeno del otro, y al tratar cada uno de dominar a su prójimo es, a su vez, responsable de que se produzca tal alienación. En la Mirada, cada individuo juzga, clasifica y despacha a los otros como tal o cual cosa, y cada uno experimenta una caída a una existencia dos veces alienada: una vez como el juez que enajena a los otros con una mirada, y otra vez como la víctima que por su parte es enajenada por él.

Sartre cree que nadie escapa al trance infernal de la Mirada. En cierto sentido, no queremos escapar, y en otro sentido, no podemos. Al final del drama de Sartre *La Puerta Cerrada*, la puerta del Infierno se abre, pero ninguno de sus moradores quiere salir. Hay un aspecto del Infierno que cada uno de nosotros elige y hace cada día para sí cuando escoge la manera de su propia huida individual de las ineludibles condiciones de la existencia humana. Cada uno de nosotros tiene su propio modo autoderrotador de huir de la culpa y de la muerte, por ejemplo. Esto, para emplear la palabra técnica de Heidegger y de Sartre, es lo que le hunde a uno en el Infierno «óntico», el único ambiente en el que un individuo se encierra en un nivel aún más profundo de tragedia, dentro de la condición trágica general, la condición «ontológica», de la existencia humana como tal. Como «inauténtico» (es decir, en su «huida» de las condiciones de la existencia humana como tal), el individuo «caído» rehúsa abandonar el Infierno personalizado que él ha creado para sí mismo dentro del Infierno ambiente que rodea la existencia humana. En vez de ello, censura su condición óntica en el mismo orden cósmico que él ha construido a

su alrededor. Toma ese mundo «en serio» (como dice Sartre), pretendiendo que es mundo, y no él mismo, es el origen de sus sufrimientos. El borracho, por ejemplo, censura su embriaguez en la naturaleza, y no en sí mismo. Trata de convencerse a sí mismo de que su Infierno óntico no es creación de su único huésped y que no podría escapar de él, aunque lo quisiera sinceramente. Pero puede, si está dispuesto a pagar el precio (por la agonía) de su sed.

Naturalmente, hay un aspecto del Infierno del cual no hay en absoluto ninguna salida, según Sartre. Este Infierno es un elemento de la condición ontológica del hombre, una faceta de la existencia humana como tal. Sin embargo, paradójicamente, somos extrañamente responsables del mal incluso en este nivel, y nuestras acciones y declaraciones revelan que nuestra conciencia está intranquila sobre este punto. Cree Sartre que, hagamos lo que hagamos, la implicación social del hombre con el hombre debe ser siempre la rapiña. La lucha de clases que en sus últimas obras marxistas discute, constituye una extensión, en el área de la ética y de la política, de la ontología que él desarrolla en *El Ser y la Nada*. Para vivir uno mismo, uno tiene que violar la libertad de los demás, según Sartre (pero no según Heidegger), y ni siquiera el suicidio puede absolver a uno de su culpa. La libertad humana ocurre en un trágico contexto material e histórico del que no hay ninguna liberación última o milagrosa. Cuando nos damos cuenta de la naturaleza de nuestra existencia, estamos ya existiendo como culpables, violentos y egocéntricos en un mundo de egos hostiles. Nuestros remordimientos, si los sentimos, no pueden borrar nuestro pasado (la serie de causas malas que hemos iniciado) ni cambiar del todo el futuro (la demoníaca serie de efectos que ya hemos elegido). Habiendo escogido ya un mundo de violencia, he aquí que llegamos a la plena autoconsciencia. Y, dado el carácter de causa y efecto de la existencia histórica, todos nosotros debemos recoger

el fruto de lo que hemos plantado. Hazel Barnes resume esta compleja y angustiada dialéctica del mal y la responsabilidad humana.

En nuestro examen de la literatura existencialista, nos hemos encontrado con el problema del mal en dos contextos diferentes. El primero de éstos es la compleja estructura de la buena fe y de la mala fe. El principio fundamental es un principio de autenticidad. La única manera de que una persona realice su verdadero ser consiste en reconocer que su ser es su libertad individual, que tal persona es responsable de todos sus actos y no viene determinada por nada. Aquí no se trata de haber nacido en pecado. El hombre se hace a sí mismo inauténtico al pretender que su ambiente es un Mundo Serio y al sumergirse en él... Hay también un sentido en el cual ciertamente, todos nosotros, hemos nacido en pecado original... A causa de mi existencia misma, en todo lo que yo hago, estoy atentando contra la libertad de otro. Cuando le miro, estoy trayendo a la existencia su ser-para-mí... Además, con mis actos, yo le ayudo a formar el mundo dentro del cual él hará sus elecciones... Dado que su propia libertad absoluta es su mayor bien, yo soy el enemigo... De esta clase de culpa no hay, por supuesto, liberación alguna³⁴.

Primeramente, por mi propio autoengaño o «mala fe» (*mauvaise foi*), en mi pasión por «ser Dios» (aunque Dios no puede existir), es decir, por mi reiterada negativa a aceptar las ineludibles condiciones de la existencia humana, yo he creado y ahora mantengo el Infierno particular que voy arrastrando a mi alrededor. En este sentido, yo no nací en «pecado», pero lo elegí; y lo elijo de nuevo cada día, con loco frenesí, incluso cuando estoy queriendo vivir en «buena fe». Mi nombre es Legión: soy una voluntad dividida contra sí misma.

Segundo; debido a que he sido «arrojado» a la vida y estoy ya existiendo como individuo humano cuando llego a ser consciente de ello, nazco al «pecado». En cierto sentido, nazco al mal que fue mi primer acto espontáneo de

34. HAZEL E. BARNES, *Humanistic Existentialism: The Literature of Possibility* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1959), pp. 371-72.

egoidad. Las ambigüedades y las paradojas de la obra de Sartre intentan reflejar las peculiaridades ontológicas de la existencia humana como tal, y probablemente por esta razón, su obra es a menudo un eco de las descripciones religiosas tradicionales del «hombre caído».

Según Barnes, «las viejas palabras siguen apareciendo en los escritos del existencialismo humanístico. Lo absurdo», sigue diciendo esta autora, citando a Camus, «es, entre otras cosas, “el pecado sin Dios”». Tanto acerca de Simone de Beauvoir como de Sartre, observa, significativamente, que «el objetivo de la santidad aparece generalmente en forma pervertida, como tentación... con todo, estos autores, abrigan también un ideal de pureza moral»³⁵. Llega a la conclusión (aunque no sin equívoco) de que este ideal jamás se realiza en los escritos del existencialismo ateo: «Sartre llega al extremo de decir que toda la conducta del hombre por lo menos todos sus deseos básicos y la mala fe que para la mayoría de las personas constituye su ambiente natural, es la manifestación del deseo del hombre de *ser Dios*»³⁶. La pureza moral no pasa de ser un simple ideal. El hombre está incurablemente infectado por la inauténtica existencia de su elección original.

A pesar de su profesión de marxismo, Sartre no espera que desaparezca la lucha entre diferentes grupos de hombres o que disminuya el conflicto dentro de cada individuo mismo. El pesimismo de Sartre está más cerca de la afirmación de Reinhold Niebuhr de que «el pecado es natural para el hombre en el sentido de que es universal, pero no en el sentido de que sea necesario»³⁷. Para Sartre, como para Niebuhr, el hombre no peca porque ello sea su «natu-

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, p. 106.

37. REINHOLD NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man* (Nueva York: Schibner's, 1941), I, 242. Compárese el modo cómo Niebuhr trata del autoengaño, *ibid.*, pp. 203-7 con la forma en que SARTRE trata el mismo tema, *Being and Nothingness*, pp. 47-73. Véase también el comentario de Barnes, *ibid.*, pp. 28 ss.

raleza»; peca porque ello es, primeramente, su *elección* espontánea, y después su empeño deliberado, desesperado. El hecho de que Sartre renueve, a su modo, el acento que San Agustín, Lutero y Calvino pusieron en el pecado original, es digno de que se tenga en cuenta. Según él, cada uno de nosotros es Caín y el otro es Abel. Y cada uno suscita a Caín dentro de sí mismo, para su propia destrucción. No hay amor real entre las personas (esto sigue siendo un ideal inalcanzable) y no hay amor real hacia uno mismo. Lo único que hay en todas partes, en público y en privado, es la vana y violenta objetivización y utilización del espíritu humano³⁸. Según Sartre:

Al parecer, de esta singular situación es de donde se deriva la noción de culpa y de pecado. Es delante del Otro, que soy *culpable*. Soy culpable primero cuando bajo la mirada del Otro experimento mi alienación y mi desnudez, como una caída de la gracia que debo asumir. Este es el significado del famoso versículo de la Escritura: «Conocieron que estaban desnudos.» Vuelvo a ser culpable cuando soy yo el que miro al Otro, porque, por el mismo hecho de mi autoafirmación, le convierto a él en un objeto y en un instrumento, y le hago experimentar la misma alienación que él debe asumir ahora. Así, el pecado original es mi estímulo en un mundo donde hay otras personas; y sea cual fuere mi ulterior relación los otros, estas relaciones serán únicamente variaciones sobre el tema original de mi culpa.

Pero esta culpa va acompañada del desvalimiento, sin que este desvalimiento consiga nunca limpiarse de mi culpa. Cualquier cosa que yo haga por la libertad del Otro, como hemos visto, mis esfuerzos quedan reducidos a tratar al Otro como un instrumento y a plantear su libertad como una trascendencia-trascendida. Mas por otro lado, no importa qué poder coercitivo pueda estar y empleando, jamás tocaré al Otro excepto en su ser-como-objeto. Nunca podré hacer nada excepto suministrar a su libertad ocasiones para manifestarse sin que yo consiga nunca aumentarla o disminuirla, dirigirla o adueñarme de ella. Así, soy culpable para con el Otro en mi mismo ser, porque el impulso de mi ser, a pesar de él mismo, confiere al Otro una nueva dimensión de ser; y, por otro lado, yo soy impotente para aprovecharme de mi falta o para rectificarla³⁹.

38. Cf. BARNES, *Humanistic Existentialism*, pp. 229-30.

39. *Being and Nothingness*, p. 410.

En *El Ser y la Nada* se define al amor normal únicamente como una forma convencional de alteración entre dos extremos psicóticos y odiosos: uno, del masoquista que en vano trata de desembarazarse de su propia «nada» ineludible convirtiéndose voluntariamente en juguete, en objeto, para otro; dos, del sádico que en vano trata de esconder su inextinguible «nada» objetizándose a sí mismo en otra persona como el dolor que brutalmente inflige y está observando en ella. Según Sartre, la existencia humana es imposible fuera de la ciudad, pero nunca es auténticamente humana dentro de ella. No es necesario que sea así, pero realmente se caracteriza por la mutua alienación y rapacidad entre sus miembros. Es el fuego del Infierno que arde en nuestros ojos cuando accidentalmente se posan en nuestro interlocutor. La Mirada surge violentamente del olvido que constituía nuestro patético empeño en la conversación, y nuestros ojos vagan para cubrir una vez más nuestra mala fe y nuestro autoengaño. Bajo la superficie de nuestro mundo cotidiano hay una incesante autoalienación que coloca todos nuestros días en la violencia y en la culpa.

En *El Ser y la Nada*, Sartre responde a las cuatro preguntas de Kant en un estado de ánimo que Kierkegaard describiría como una «desesperación desafiante»⁴⁰. A la pregunta de «¿Qué puedo conocer?», Sartre responde: solamente fenómenos (nada más que el ser de los objetos) y, por reflexión, mi propia angustiada falta de tal ser. A la pregunta de «¿Qué soy yo?», responde, en efecto: nada más que una infeliz consciencia («un ser que no es lo que es y que es lo que no es»), una encarnación de imperfección, ser-y-nada⁴¹. La pregunta de «¿Qué debo hacer?» carece, en cierto sentido, de respuesta. El deber no es algo que exista antes

40. SOREN KIERKEGAARD, *Fear and Trembling and the Sickness Unto Death*, trad. Walter Lowrie (Anchor Books; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1954), pp. 200 ss.

41. *Being and Nothingness*, p. 627.

de que uno lo elija. Cada individuo tiene que crear su deber, *ex nihilo*, cada vez que obra con deliberación. Paradójicamente, Sartre ni siquiera sabe decirnos, congruentemente con su principio de la libertad, que *deberíamos* obrar con autenticidad. A cada individuo le corresponde elegir su propio modo de existencia, aunque, de nuevo paradójicamente, si uno escoge con plena advertencia el vivir inauténticamente (en mala fe), el acto de uno sería auténtico (en buena fe). Pero rehusamos escoger con autenticidad. Así, a la última pregunta, la de «¿Qué puedo esperar?», lo mejor que Sartre puede hacer es afirmar lo que ha sido denominado un «estoicismo al revés»⁴². A cada individuo humano se le anima a aceptar su propia existencia absurda e inevitablemente trágica, asumiendo el fardo de su vida (como Sísifo) como uno que está condenado a hacer lo que no quiere (alienarse de sí mismo y de su mundo) y a querer aquello que no puede realizar (la superación de tal alienación), otro ejemplo de la angustia del valor sin esperanza de éxito y de la desesperación al faltar este valor. «Así, la pasión del hombre es al revés de la de Cristo», dice Sartre, «porque el hombre se pierde a sí mismo como hombre para que Dios pueda nacer. Pero la idea de Dios es contradictoria, y por esto nos perdemos en vano. El hombre es una pasión inútil»⁴³. Ésta es la descripción fenomenológica del «hombre caído» que describe el existencialismo ateo de Sartre, y a través de la cual, en proliferados términos mitológicos, la religión extrae su lenguaje de esperanza y su peculiar testimonio de cumplimiento «milagroso».

4. Implicaciones religiosas del existencialismo ateo

Tanto Heidegger como Sartre adaptan el término religioso de «hombre caído» a sus análisis de la condición

42. GREENE, *The Existentialist Ethic*, p. 206.

43. *Being and Nothingness*, p. 615.

humana⁴⁴. Con todo, la conclusión de *El Ser y la Nada* mantiene escasa o ninguna esperanza de un equivalente existencialista de la redención religiosa. «Yo sé que mi Redentor vive», exclama Job (xix, 25), pero Sartre está seguro de que no. El existencialismo ateo se hace eco completamente de la desesperación de nuestras tradiciones religiosas, pero no de su esperanza. Esto es quizá la mejor razón para calificar de «ateo» la definición que hace Sartre de la existencia humana. Su obra jamás abandona, ni expresa inequívocamente la esperanza de que nosotros podamos abandonarlo alguna vez, el desierto que con sus espejismos engaña al hombre caído. Al parecer, ni siquiera un santo existencialista, uno que realizase el ideal de la existencia auténtica, podría abrigar la esperanza de abandonar su desesperación, sino que tendría que aprender a vivir con ella en un mundo sin amor o expiación verdaderos. Sartre «excluye toda filosofía del amor», dice Wilfred Desan. «La subjetividad filosófica, que se inicia con el Ego y todo lo mide desde el punto de vista del Ego, es una forma de egotismo especulativo, de la misma manera que la falta de egoísmo es un preludio de la caridad. El *Pour-soi* de Sartre, en *L'Être et le Néant*, encuentra a cada momento un oponente, como le ocurre al hombre individual en la *Critique de la Raison Dialectique*. Puesto que no hay nosotros, sino solamente yo... no encontramos caridad ni benevolencia»⁴⁵.

Las formas intrasubjetivas e intersubjetivas de alienación que describe Sartre, han sido discutidas, por supuesto, en otros términos por sociólogos, novelistas, teólogos y otros que toman a la humanidad como objeto de sus estudios. Pero la importantísima cuestión de la vida humana sigue suscitándose con la misma urgencia. ¿Es cierto, como concluye Sartre, que la antiquísima promesa de salvación que la religión le hace al hombre queda incumplida?

44. HEIDEGGER, *Being and Time*, pp. 210-24; SARTRE, *Being and Nothingness*, p. 263.

45. DESAN, *The Marxism of Jean-Paul Sartre*, pp. 265-66.

Seguramente, lo mismo que sucede con el problema existencial del pecado y de la alienación, ocurre con su solución existencial: si tal solución existe, su aparición, como la aparición del problema es un objeto no de mera especulación, sino de existencia. Si la concepción del pecado original, cuando no lleva incrustadas las extravagancias metafísicas de algún sistema teológico tradicional, tiene una justificación fenomenológica (si, en suma, la existencia humana está inevitablemente cualificada por una condición de autoalienación de la que el hombre mismo es responsable), entonces, prescindiendo de que no se haya revelado en los estudios fenomenológicos de Sartre, quizás haya también una justificación fenomenológica para la concepción religiosa de la salvación.

En el plano fenomenológico, el problema del pecado y su solución no es un asunto de lógica o especulación, sino de pura aparición o no aparición. En ese plano, carece de importancia aquello que llamamos la brusca intrusión del problema y su sorprendente solución, si es que aparece. Tanto si decimos «pecado y salvación» como si decimos «alienación e integración» o algo por el estilo, nuestro vocabulario es inmaterial cuando limitamos nuestra atención al plano meramente fenomenológico de la simple aparición. Lo que entonces es importante, si se produce, es la aparición espontánea de una solución fenomenológicamente adecuada al problema, solución que nos llevará más allá de la desesperación a la «bienaventuranza» o «paz del alma», como ha dicho Max Scheler, otro fenomenólogo:

Pertenece a la esencia de estos sentimientos, sin embargo, el que no se experimenten en absoluto o se apoderen completamente de nuestro ser. En la desesperación, un emocional «¡No!» se esconde en el meollo de nuestra existencia personal y de nuestro mundo, sin que por ello la persona se convierta en un objeto de reflexión. En la bienaventuranza (el nivel más profundo de la experiencia de la felicidad), un emocional «¡Sí!». Estos sentimientos parecen ser correlativos al valor ético de la misma existencia

personal. Por ello son también, en grado preeminente, los sentimientos metafísicos y religiosos primordiales. Solamente pueden darse cuando dejamos de orientarnos hacia una particular región del ser (sociedad, amigos, profesión, estado, etc.), cuando dejamos de considerarnos a nosotros mismos como capaces de modificar la existencia o el valor por medio de algún acto nuestro (de entendimiento o de voluntad), sino que más bien nos consideramos como «a nosotros mismos solos». Solamente cuando ninguna cosa o valor particular, fuera o dentro de nosotros, nos induce a esta bienaventuranza que todo lo penetra, sólo cuando su ser y duración (fenoménicamente) *no* se nos aparece como condicionada o alterable por ningún acto posible de la voluntad, acción o modo de vivir, solamente entonces se halla presente la bienaventuranza en su más pleno sentido... Por consiguiente, estos sentimientos son los únicos que no pueden ser representados como producibles ni siquiera como *ganados con nuestros esfuerzos* ⁴⁶.

La pregunta a la que hemos de responder es la siguiente: ¿Tiene razón Scheler, o Sartre? ¿Aparece algo que pueda identificarse adecuadamente como el contenido fenomenológico de la salvación religiosa? Dios es amor, se dice. Pero, ¿aparece algo como tal? «Sartre admite la presencia existencial del pecado original», según dice, ¡pero niega incluso la posibilidad existencial de la salvación! ⁴⁷

¿En qué se funda para ello?

Al parecer, en todos los motivos racionales que pudiera haber: 1) que la salvación es lógicamente imposible, y 2) que no ocurre en realidad. El psicoanálisis existencial puede, en el mejor de los casos, ayudarnos a aceptar la terrible alienación inherente a la existencia humana como tal, pero no podemos esperar trascender con su ayuda tal condición. Sin embargo, ésta es la esperanza que ofrece la tradición religiosa judeo-cristiana.

Al llegar a este punto, Sartre presenta varios argumen-

46. MAX SCHELER, «Towards a Stratification of the Emotional Life», en *Readings in Existential Phenomenology*, eds. Nathaniel Lawrence y Daniel O'Connor (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967), p. 30.

47. Tal vez algunos lectores desearían comparar a Sartre con Heidegger sobre este punto. Heidegger reconoce la posibilidad de una salvación existencial fuera del contexto de la religión tradicional. Véase JOHN MACQUARRIE, *An Existentialist Theology* (Londres: S. C. M. Press, 1955), pp. 149 ss.

tos para demostrar que el concepto de Dios es lógicamente falso ⁴⁸. Por consiguiente, la concepción de expiación, la unión o comunión de Dios y el hombre, es también una imposibilidad lógica. Lo mismo que la idea de soltería casada, la expiación es, en cierto sentido, inconcebible. Además, Sartre, al parecer, toma como concedido que su aparición milagrosa (la verdadera aparición de lo «imposible» e «inconcebible») es una quimera. La «paz del alma» que Scheler describe deliberadamente en términos que apoyan la definición que hace Lutero de la gracia (aunque Scheler no admite las creencias metafísicas de Lutero) no aparece en los estudios fenomenológicos de Sartre. El admitir que *podiera* aparecer, violaría la lógica del pensamiento de Sartre. Pero, más que eso, el admitir que *aparece*, evidentemente violaría el carácter fenomenológico de la propia experiencia de Sartre. Así, él rechaza la promesa religiosa tradicional de la salvación inmanente, como si esta promesa implicase necesariamente admitir la teología metafísica, pero, más especialmente, por las dos razones que ya he mencionado, lógica la primera; fenomenológica la segunda. Sin embargo, la experiencia religiosa no implica necesariamente especulaciones transfenomenológicas, y las bases lógica y fenomenológica de la crítica que hace Sartre de la religión son solamente dos talones de Aquiles (uno para cada pie) de la posición de Sartre en este asunto.

En cuanto su ateísmo es meramente lógico, es meramente «vulgar», como dicen a veces los lógicos. Al igual que la existencia de un soltero casado, la divina consciencia («ser en sí para sí», como la define Sartre) es sólo imposible por definición. La autocontradicción que ello implica sólo expresa la forma lógica y la limitación gramatical de la caída de Sartre en el racionalismo, e incidentalmente, la inevitable

48. *Being and Nothingness*, pp. 232, 266, 365, 538, 566, 626. Véanse también los comentarios del traductor, pp. 29 ss. Cf. GREENE, p. 63 y H. PAISSAC, *Le Dieu de Sartre* (Vichy: B. Arthaud, 1950), pp. 14-18, 22-23, 31-38 et *passim*.

limitación de cualquier definición racionalista del «sentimiento» a que Scheler alude. La presencia de Dios en el hombre, el impulso del «ser en sí para sí», puede ser imposible por definición, pero esto no prueba que la existencia no se derrame del recipiente de nuestra etiqueta lingüística. Si aparece o no es un asunto que sólo puede descubrirse en ciertas sorpresas de la vida o mediante una consistente ausencia de ellas. En nuestro filosofar somos a menudo culpables de proceder sin hacer caso de la advertencia de Nietzsche: «Hay mentes esquemáticas», decía, «y son aquellas que consideran que un pensamiento es *más verdadero* cuando puede inscribirse en esquemas o tablas de categorías previamente diseñados».

Son incontables los autoengaños en este campo: casi todos los grandes «sistemas» figuran en él. Pero el *prejuicio fundamental* es que el orden, la perspicacia, el sistema tengan que pertenecer al *verdadero ser* de las cosas, y que, viceversa, el desorden, lo caótico, lo incalculable aparezcan sólo en un mundo errónea o incompletamente conocido⁴⁹... Es del todo indemostrable que la naturaleza [*an sich*] de las cosas se comporte según esta receta... Se requiere un vigor y una flexibilidad completamente diferentes para mantenerse en un sistema incompleto con panoramas libres e ilimitados, que en un mundo dogmático⁵⁰.

No deberíamos olvidar que la religión es esencialmente una respuesta mitopéica a la vida, y no un sistema racional, y que la función de la paradoja en teología y en el pensamiento religioso se relaciona fenomenológicamente con la observación anterior sobre Nietzsche. Es un prejuicio intelectualista el que nos induce a pensar en Dios como si fuese un constructor de sistemas de mentalidad teológica, como si «él» fuera un graduado omnipotente y bienintencionado

49. FRIEDRICH NIETZSCHE, *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy, 18 vols. (Londres: Allen & Unwin; Nueva York: MacMillan, 1909), XIII, 57.

50. *Ibid.*, p. 55. Cf. WILLIAM JAMES, *The Varieties of Religious Experience* (Mentor Books; Nueva York; New American Library, 1958), pp. 107, 331, 369, 387 ss.

de un seminario tradicional. Nuestra *concepción* de Dios tiene que permanecer vaga, como dijo Peirce, y mitológicamente abigarrada, según Nelson Pike, en su estudio del problema teológico del mal (aunque sin adecuada explicación, como he indicado en el capítulo anterior). Aquí es donde adquiere para nosotros importancia existencial el enorme testimonio de las principales religiones del mundo, el testimonio de los profetas y de los santos. Ese testimonio da fe de que ocurre y vuelve a ocurrir algo que *El Ser y la Nada* está negando. Sostiene, en contra de las desviaciones racionalistas de Sartre, que lo que es imposible por definición, en este caso, sucede en realidad, «porque para con Dios todo es posible».

En la medida en que el hecho de que Sartre niegue la promesa de la religión es meramente expresión de sus prejuicios filosóficos, debemos seguir nuestro camino hacia la fenomenología. Todos hemos oído que el ser de Dios es inexpressible excepto en términos contradictorios, pero también hemos oído que algunas personas pretenden haberle encontrado, sin embargo, en una presencia que no puede expresarse en lenguaje congruente consigo mismo⁵¹. Entonces, seguramente que no se compagina con el pretendido método exento de prejuicios de la fenomenología el hacer caso omiso de semejante testimonio. Mientras exista este testimonio, la cuestión de la existencia paradójica de Dios o bien ha de recibir respuesta afirmativa de los fenomenólogos individuales y peregrinos de una antigua ruta, o bien dejarse como una cuestión abierta a ulteriores discusiones. «Los fenómenos que *se manifiestan* a una persona, no tienen por qué manifestarse necesariamente a otra», observa Fernando Molina, estudiante contemporáneo del existencialismo.

51. Véase, por ejemplo, RUDOLPH OTTO, *The Idea of the Holy*, trad. J. W. Harvey (Nueva York: Oxford University Press, 1958). Este libro y su apéndice abundan en ilustraciones demasiado numerosas para ser detalladas aquí. Véase también THOMAS MCPHERSON, «Religion as the Inexpressible», *New Essays...*, pp. 131-44.

El conceder este punto implica la importante consecuencia de que los hallazgos de dos existencialistas fenomenológicos no necesitan concordar entre sí. Dicho de otro modo, no es necesario esperar que la información de un existencialista encaje en todos los respectos para todos los seres humanos en todos los tiempos. Insisto en este punto sobre todo a causa de la compatibilidad teórica que él hace posible entre el énfasis dado a la singularidad del individuo en el existencialismo y la singularidad *de facto* en la definición de la existencia registrada por los propios existencialistas⁵².

Compárese, por ejemplo, la Mirada según la describe Sartre, con la Mirada que el poeta Karl Wolfskehl experimentó en presencia del teólogo-filósofo judío Franz Rosenzweig.

El que trasponía el umbral del aposento de Franz Rosenzweig entraba en un círculo mágico y sucumbía a un hechizo, suave, pero potente, en realidad, convertíase él mismo en un ser encantado. La solidez y las formas familiares de la vida cotidiana se desvanecían y lo increíble convertíase en lo normal. Detrás de la mesa, hallábase sentado en la butaca, no como uno lo había imaginado mientras subía las escaleras, un hombre mortalmente enfermo, terriblemente inválido, casi del todo desprovisto de fuerzas físicas, ante el cual los saludos resultaban vanos detrás de la mesa escritorio, Franz Rosenzweig estaba sentado en su butaca como en un trono. En el instante en que mis ojos se encontraron con los suyos, establecióse una mutua comunidad. Todo lo corpóreo, los objetos así como las voces y sus reverberaciones, todo quedó sujeto a un nuevo orden, quedó incorporado sin esfuerzo consciente, o sin necesidad de reajuste, a aquella clase de existencia en su totalidad genuina, primordialmente verdadera, irradiada por la belleza. Simplemente no podía haber sido de otro modo, porque lo que allí reinaba no era el agobio y la coacción, sino una libertad extraordinaria...

No era únicamente que se hubieran eliminado todos los pequeños sentimientos humanos, ansiedades y cohibiciones. No era tan sólo que hubiera sido superada toda la mezquina y complaciente compasión. Lo que aquí sucedía era mucho más importante: en presencia de aquel hombre, que se encontraba *bien* en el sentido más pleno de la palabra, el propio bienestar de uno quedaba asegurado, completamente y en consonancia con el espíritu. Junto a Franz Rosenzweig, uno se encontraba a sí mismo, veíase aliviado

52. FERNANDO MOLINA, *Existentialism as Philosophy* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1962), p. 55.

de su carga, del peso que le abrumaba. A quien quiera que fuera a verle, él lo atraía al diálogo, su mismo *escuchar* era en sí elocuente, respondía, advertía, confirmaba y guiaba, aunque no fuese más que por la profundidad inolvidable y la cálida mirada de sus ojos⁵³.

Si deseamos ser fenomenológicos, no podemos suponer, como Sartre parece hacerlo en muchas de sus obras, que las personas como Wolfskehl en presencia de Rosenzweig (o como los apóstoles en presencia de Jesús) sean necesariamente víctimas de su propio autoengaño desprovisto de amor y de su continua mala fe. En realidad, ni siquiera podemos acusar de tal fracaso al autor de *El Ser y la Nada*. Porque la conclusión de esa obra no deja de ser ambigua, y aunque Sartre es, desde luego, uno de los filósofos existencialistas más sistemáticos, el conjunto de sus escritos no comprende un sistema. Es, entre otras cosas, un revoltijo de atisbos, compasivos y cínicos, de sí mismo y de sus congéneres. Y si consideramos las teologías existenciales contemporáneas de Rudolph Bultmann, Paul Tillich, Martin Buber, Abraham Heschel y otros, veremos cuán difícil resulta afirmar que las observaciones y las conclusiones de Sartre son totalmente hostiles a la tradición judeo-cristiana.

La querrela de Sartre con la religión no viene claramente delineada en todos los frentes. Dado que no todas las formas de religión se refugian en promesas metafísicas o de otro modo tratan de eludir la desesperación existencial buscando una salida especulativa de la condición humana, es prematuro decir en qué forma su existencialismo «ateo» contradecirá finalmente o vendrá a corroborar las teologías «ateas» que ahora están desarrollando ciertos teólogos y ciertos filósofos de la religión, existencialistas, analíticos e inconventionales. Libros y revistas sobre religión que hoy circu-

53. KARL WOLFSKEHL, citado por NAHUM N. GLATZER en Franz Rosenzweig: *His Life and Thought*, ed. Nahum N. Glatzer (Nueva York: Schocken Books, 1961), pp. 33-34.

lan están llenos de expresiones tales como «cristiandad irreligiosa» (Bonhoeffer), «el significado secular del Evangelio» (Van Buren), «la teología del diálogo» (Buber), «el Dios sobre Dios» (Tillich), «la muerte de Dios» (Altizer, Hamilton y otros), etc. Estos castigos de la mala fe en religión proceden de comentaristas que escriben en el contexto mismo de la tradición judeo-cristiana, porque la religión viable no es nada si no es fenomenológica, autocrítica y autorrenovadora. Al leer a Sartre y estudiar las obras contemporáneas de teología, no puede uno por menos de acordarse del destino de Spinoza, que fue condenado como «ateo» por los conservadores de su propia época y luego ensalzado llamándole «hombre ebrio de Dios».

No estoy insinuando que Sartre pueda un día ser ensalzado como hombre ebrio de Dios, o que debiera serlo. Con certeza, se encuentra apasionadamente implicado en la clase de problemas que constituyen una motivación tradicional de la vida religiosa, pero el «desamparo» de *El Ser y la Nada* (su sentido no mitigado de la ausencia de Dios, o del «silencio» de Dios, como dice Buber, corrigiéndole), es debido, al parecer, tanto al fracaso del autor en hallarle, como al fracaso en cuanto a saber escuchar. «Tratemos de comprender», dice Buber, «lo que significa vivir en una época de semejante ocultamiento, de semejante silencio divino, y quizá comprenderemos su implicación para nuestra existencia como algo enteramente diferente de aquello que Sartre desea enseñarnos»⁵⁴. Buber sostiene que la desesperanza de *El Ser y la Nada* se debe a los prejuicios, no reconocidos, del autor, en violación del método fenomenológico. La conclusión de Sartre es posible «porque afirma que la relación sujeto-objeto es la relación primaria y exclusiva entre dos seres. No acierta a ver la relación original y decisiva entre

54. MARTIN BUBER, *Eclipse of God* (Torchbooks; Nueva York: Harper, 1957), p. 66; cf. PAISSAC, *Le Dieu de Sartre*, p. 154.

Yo y Tú, comparada con la cual, la relación sujeto-objeto es tan sólo una elaboración clasificadora»⁵⁵.

Si Buber está en lo cierto, Sartre quizá se haya dejado desviar por su orgullo intelectual. No reconoce que la existencia pueda en realidad violar la lógica del pensamiento de él. Es dolorosamente consciente del misterio de la existencia; le abruma la inexplicable presencia del ser y su peculiar relación con respecto a la «nada» (su alienación de la «nada»), sin embargo, se niega a reconocer la credibilidad (o más exactamente, a probar el sentido existencial) del testimonio religioso tradicional concerniente al único milagro central de la religión: que la expiación es un hecho histórico, experimentado tanto por los judíos, como por los cristianos, entre otros hombres. Porque, de la misma manera que el concepto de pecado original no es tan carente de realidad como generalmente hemos llegado a creer, así tampoco las promesas tradicionales de la salvación religiosa no son tan *tontamente* ultraterrenas como suponen muchos críticos y bien intencionados defensores de la religión. No es sólo el crítico de la religión, sino la propia comunidad religiosa que debe adquirir un entendimiento más sutil de la naturaleza del pecado y de la salvación, y de las concepciones de Dios y del hombre, respectivamente.

55. *Ibid.*, p. 69; cf. ERICH FROMM, *The Art of Loving* (Nueva York: Harper, 1963), pp. 70 ss. En una antología, *Existential Psychology*, ed. Rollo May (Nueva York: Random House, 1961), ABRAHAM MASLOW escribe (p. 60) lo siguiente: «No creo que tengamos necesidad de tomarnos demasiado serio a los existencialistas europeos cuando entonan sus tristes cantos sobre el miedo, la angustia o la desesperación, etc., cosas para las cuales el único remedio parece consistir en mantener bien rígido el labio superior. Ese lloriqueo a escala cósmica se produce cuando cesa de funcionar una fuente externa de valores. Tendrían que haber aprendido de los psicoterapeutas que la pérdida de las ilusiones y el descubrimiento de la identidad, aunque dolorosos al principio, pueden resultar a la postre una fuente de risa y de vigor.»

Todos ustedes conocen al ingenioso satírico Lichtenberg (1742-1799), de quien dijo Goethe: «Allí donde él hace un chiste, un problema yace escondido.» Y ocasionalmente la solución del problema viene revelado por el chiste.

SIGMUND FREUD,
Introducción General al Psicoanálisis.

II Conferencia

1. *Revisión de los problemas y un camino nuevo*

Los filósofos se han dado cuenta, en el pasado reciente, de que el lenguaje corriente es una enrevesada madeja de diferentes «lógicas» o «gramáticas»¹. En una época, entre las dos guerras mundiales, los filósofos ingleses y americanos no eran de mentalidad tan amplia. Eran, en vez de ello, los monos dogmáticos de las matemáticas y de la ciencia. Trataban de demostrar que todo discurso de significado cognitivo debía imitar el orden rectilíneo lógico de las matemáticas o el carácter concreto experimental de la ciencia. El análisis filosófico, el «análisis lingüístico» de entonces, constituía un esfuerzo por «reducir» las proposiciones erróneas gramatical y semánticamente vagas, que con frecuencia encontramos en nuestro lenguaje corriente, a su pre-

1. Véase, por ejemplo, *Philosophical Investigations*, de WITTGENSTEIN, pp. 8-12, 38, 45-51.

tendida forma lógica adecuada y a sus referencias semánticas concretas. De esta manera, tanto el estricto orden lógico como la perfecta claridad empírica, habían de imprimirse sobre el desorden y vaguedad relativos del modo ordinario de hablar y de pensar. Actualmente, sin embargo, la mayoría de los filósofos del análisis del lenguaje, ya no aspiran abiertamente a desarrollar una forma privilegiada de discurso que luego puedan defender como la única forma de comunicación inteligible, o como la más adecuada. Esta común esperanza de los decenios iv y v de nuestro siglo, ha dejado de constituir un programa deliberado o popular². Los filósofos han aprendido ahora a observar y describir nuestras innumerables actividades lingüísticas tal como ocurren en realidad, más que especular sobre cómo deberían producirse si la vida simbólica del hombre fuese más perfecta. Como resultado de ello, el análisis filosófico está llamando ahora nuestra atención sobre peculiaridades de sintaxis y de semántica que durante mucho tiempo se pasaron por alto, y que nos permiten evitar los equívocos que se producen cuando confundimos un modo de pensar y de hablar con otro modo sutilmente diferente.

Teniendo esto presente, debemos comparar y cotejar ahora ciertas formas del hablar corriente con determinadas formas de lenguaje religioso. Debemos describir, y no prescribir. Pero ahora hemos de considerar como admitido un punto importante: que la descripción que hace Sartre de la relación básica en toda actividad simbólica es esencialmente correcta. El *contenido* semántico (el significado que se intenta dar) de cada signo se halla parcialmente constituido por la *forma* lógica del sistema simbólico (claro o vago) en que se produce; tanto el contenido como la forma son elementos integrantes de toda *consciencia* comunicante, tanto

2. Véase J. O. URMSON, *Philosophical Analysis*, pp. 167 ss.; *The Revolution in Philosophy*, por G. RYLE y otros (Londres: MacMillan, 1956); *Essays in Conceptual Analysis*, ed. Antony Flew (Nueva York: MacMillan, 1956).

si se trata de un monólogo como de un diálogo. Aquello que encontramos, cómo nos expresamos y quiénes somos nosotros constituye una comunión simbiótica, una relación vivida. Y cuando uno de estos elementos básicos del lenguaje queda divorciado de los otros, los restantes experimentarán también un cambio radical. Si la forma original de alguna actividad simbólica es disociada de su contenido original, el lenguaje en cuestión se convertirá en un lenguaje muerto, en una cáscara hueca, o será llenado por algún significado extraño, por una vida ajena. De esta manera, el contenido de formas relativamente primitivas de experiencia se pierden con frecuencia al cambiar las culturas o cuando nuevos significados substituyen los contenidos originales de formas lingüísticas viejas. Es posible que entonces se conserven las tradiciones, pero sólo son las mismas superficialmente, y las personas que viven en tales tradiciones son de mentalidad diferente de la de sus antepasados.

En la actualidad, muchos occidentales miran su legado religioso con recelo o con franca hostilidad. Y muchos de los que parecen vivir en él, no son sino espectros o usurpadores de la vida que en otro tiempo animó «la Palabra de Dios». En tales circunstancias y en tal sentido, el Dios de nuestros padres está «muerto» o «silencioso». En efecto, hay considerables razones sociológicas que apoyan la idea de que por lo menos algo de la sensación de alienación del hombre moderno se debe a haber perdido la capacidad (o la Gracia) de volver a encontrar el sujeto mitopeico cuyos restos fósiles son nuestros ritos y mitos religiosos³. No solamente está muerto Dios, sino también su pueblo, las almas individuales que podían haber sido

3. Véase ERIC y MARY JOSEPHSON (eds.), *Man Alone: Alienation in Modern Society* (Nueva York: Dell Books, 1962), especialmente pp. 56-73, 166-201, 339-46, 478-505; C. G. JUNG, *Psyche and Symbol* (Anchor Books; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1958), esp. pp. 113-224; Dietrich von Hildebrand, *Liturgy and Personality* (Baltimore: Helicon Press, 1960), pp. 9-26, 66-101, *et passim*. La obra de Paul Tillich y la de Mircea Eliade a menudo expresan el mismo punto.

conscientes de la vida sagrada que constituye el sujeto del testimonio religioso.

Entrar en la presencia que en otro tiempo iluminó a los profetas y a los santos de nuestra fe judeo-cristiana parece imposible para muchos de nosotros, aunque lo deseáramos⁴. El conocimiento directo de Dios implica una dolorosa expansión de las modernas concepciones de «razón» y de «comportamiento racional». Los convencionalismos superficiales de la vida «secular» y las formas de «piedad» anticuadas deben ser destruidos antes de que puedan ser restaurados en nosotros, transfigurados religiosamente. Una vez más el vino nuevo tiene que romper los odres viejos. La iluminación religiosa ha sido siempre un fenómeno complejo y doloroso en el espíritu humano; durante sus períodos más viables, siempre ha dado la impresión de ser un mero absurdo, o un absurdo peligroso, para los que están muertos. El testimonio religioso se relaciona a menudo con la iconoclastia del rasgo de ingenio común y la doble visión del retruécano corriente.

La comparación que hago entre la religión y el rasgo de ingenio en este capítulo (y en el siguiente, entre la religión y el juego de palabras) constituye un ejemplo de la «técnica del caso modelo»: un intento de entender el comportamiento simbólico que nos intriga, buscando su paralelismo con ciertos fenómenos lingüísticos que nos son familiares⁵. Escandalizado por declaraciones religiosas tradicionales, el intelectual occidental debe tener presente que lo que Goethe dijo de Lichtenberg puede decirse también de

4. Véase WILLIAM HAMILTON, «The Death of God Theology», *The Christian Scholar*, XLVIII (primavera, 1965), 27-49; GABRIEL VAHANIAN, *Wait Without Idols* (Nueva York: Braziller, 1964); una excelente antología de problemas representativos de la fe y de la teología cristianas contemporáneas es la *New Theology* n.º 3, eds. Martin E. Marty y Dean G. Peeman (Nueva York: MacMillan, 1966).

5. Para una discusión de esta técnica en su aplicación a la filosofía de la religión, véase FREDERICK FERRÉ, *Language, Logic and God* (Nueva York: Harper, 1961), Cap. III; WILLIAM T. BLACKSTONE, *The Problem of Religious Knowledge* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963), *passim*.

Dios: «Donde hace un chiste, yace escondido un problema.» Viceversa, cada vez que encontramos un problema religioso en un asunto existencial profundo, puede que sea una «broma» de una clase dolorosa y práctica la que tengamos que sufrir, porque, como dijo Freud: «En ocasiones, la solución del problema viene revelado en la chanza.»

Si apreciamos la importancia de algo como el humor en el testimonio religioso tradicional, podremos ver por qué resulta tan difícil explicar el lenguaje de la religión a uno que no logra captarlo. Es como tratar de explicar una agudeza o un juego de palabras a alguien que, en medio de un grupo de personas que se ríen, no ha conseguido ver la gracia. Así, los filósofos han sido con frecuencia espectadores de la religión, pero espectadores sin sentido del humor, como ciertamente lo somos todos nosotros, aunque no estemos dedicados profesionalmente a semejante seriedad. Esta es la razón por la que una comparación de elementos seleccionados de humor corriente y el testimonio religioso podrá suministrar tanto una respuesta racional a las cuatro objeciones intelectuales a la religión, de que he hablado en la Introducción, como una valiosa corrección a las interpretaciones demasiado simples o sentenciosamente doctrinales de la religión hechas por algunos miembros de la comunidad religiosa misma. El lenguaje religioso es una maraña de prosa y poesía, de liturgia y mitos, de toda especie de hallazgos simbólicos; y entretrejidas con muchas expresiones religiosas, y ejerciendo su influencia sobre todo el *kerygma*, se encuentran importantes características que la religión comparte con el humor ordinario⁶. Esto es cierto tanto del judaísmo como del cristianismo.

6. Véase TILlich, *Systematic Theology, I* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 165-200; ELTON TRUEBLOOD, *The Humor of Christ* (Nueva York: Harper, 1964), p. 25, *et passim*; REINHOLD NIEBUHR, «Humor and Faith», en *Discerning the Signs of the Times* (Nueva York: Scribner's, 1946), pp. 111-31. También *A Rabbinic Anthology*, eds. Montefiore y Lowe, véase el índice para ejemplos de paronomasia «que incluye homónimos, juegos de palabras, malas traducciones intencionadas, etc.».

La religión tradicional ha sido acusada de ser tonta, absurda, autocontradictoria y morbosa. Pero, si volvemos a considerar estas críticas, ahora, encontraremos ciertamente como algo curioso que las mismas personas que zahieren a la religión con este motivo, a veces emplean una forma de comunicación (el humor) que es tonta, absurda y autocontradictoria, a veces incluso morbosa (por ejemplo, el «humor negro»), en gran parte, tal como la que emplea la religión. Aun cuando entienden y aprecian una clase de humor, la mayoría de críticos de la religión no reconocen o valoran adecuadamente la otra clase. Se acercan a ella con erróneas ideas preconcebidas. No advierten las importantes semejanzas lógica y fenomenológica entre el rasgo de ingenio y el testimonio. Jamás han considerado, o por lo menos, nunca entendieron, lo que dijo Kierkegaard: «Dado que un humorista existente ofrece la mayor aproximación a lo religioso, él tiene también una concepción esencial del sufrimiento en que la vida se encuentra implicada.»

Lo cómico se encuentra presente en cada fase de la vida... porque, donde hay vida, hay contradicción, y donde hay contradicción, lo cómico está presente... El individuo religioso, como tal, es el que en mayor medida ha efectuado el descubrimiento de lo cómico... Lo cómico es siempre señal de madurez; pero es importante que el renuevo aparezca bajo esta madurez y que la *vis comica* no ahogue lo patético, sino que más bien sirva de indicación de que se está iniciando el nuevo sentimiento⁷.

No estamos ligados a la visión teológica o a la terminología de Kierkegaard, pero si su categoría de lo cómico se entiende como un término genérico que abarca los elementos esenciales tanto del juego de palabras como del rasgo de ingenio o agudeza, veremos en seguida que en religión, lo mismo que en la vida en general, el juego de palabras o

7. SOREN KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. David Swenson (Princeton: Princeton University Press, 1941), selecciones de pp. 400, 459, 413, 250, en este orden.

retruécano es una forma bastante baja de humor, pero tiene hacia la forma más elevada, que es la agudeza. El sufrimiento es una parte esencial de la agudeza como sugiere a menudo Kierkegaard y como voy a explicar fenomenológicamente. Y la agudeza del testimonio religioso constituye la última sabiduría de toda religión no idolátrica.

2. Comparación entre rasgo de ingenio y equívoco o juego de palabras

En su obra *El autócrata de la mesa de desayuno*, Oliver Wendell Holmes observa que «las personas que hacen juegos de palabras son como niños que colocan monedas de calderilla en la vía del tren. Se divierten a sí mismos y a otros niños, pero su pequeño truco puede hacer volcar un tren cargado de conversación a causa de un insignificante chiste»⁸. El uso que hace Holmes de la expresión «puede hacer volcar» (el hecho de que implica que el vuelco no es inevitable) sugiere a la vez las semejanzas y las diferencias existentes entre equívoco y rasgo de ingenio y que debemos tener presentes durante todo el resto de nuestras consideraciones.

La semejanza más importante entre lo uno y lo otro, es que ambos dependen de la ambigüedad para obtener sus efectos. No podría haber retruécanos o chistes, si no fuese por el hecho de que las mismas palabras, imágenes, movimientos, etc., pueden tener diferentes intenciones y se les puede interpretar de varias maneras distintas al mismo tiempo. Si pensamos en un *signo* como mero objeto físico (un gesto, una señal, una palabra, un ruido) y si pensamos en un *símbolo* como un signo que es colocado por algún intérprete dentro del contexto de algún sistema lógico (en alguna

8. OLIVER WENDELL HOLMES, *The Complete Writings of Oliver Wendell Holmes*, I (Boston: Houghton Mifflin, 1892), 12.

«gramática» o sintaxis que da al signo su implicación lógica y nos orienta hacia un significado determinado), entonces vemos cómo un solo signo puede ser una parte orgánica de muchos símbolos diferentes. Por ejemplo, en inglés, la palabra física *bug* puede emplearse para designar cierta clase de insecto, mientras que en otras ocasiones se emplea, con la misma eficacia, para denotar un defecto mecánico en el coche de uno.

Tal es la versatilidad semiótica que explotan tanto los juegos de palabras como las agudezas. Sin embargo, existe entre ellos una importante diferencia, y esta diferencia se refiere de un modo importante a las distinciones teológicas entre Dios como ser trascendente y Dios como ser inminente, a la diferencia entre misterio y milagro, y al contraste entre teología negativa y teología positiva.

Consideremos los juegos de palabras o retruécanos corrientes. Un retruécano es un signo que se toma simultáneamente y con éxito como parte constitutiva de dos o más símbolos. Es como una sola sección de vía férrea que nos lleva sin trastorno en la dirección tanto de New York City como de Filadelfia, como un segmento de vía que forma parte de dos o más líneas de ferrocarril diferentes: por ejemplo, como una vía que forma parte simultáneamente de la Central de Nueva York y de los Ferrocarriles de Pennsylvania. El significado de un retruécano es fácilmente complejo porque la sintaxis de un símbolo es bastante análoga a la sintaxis del otro símbolo, de suerte que todos los significados en que se halla envuelto el signo (por lo menos, todos los significados que en un momento determinado pueden interesarnos) pueden captarse al mismo tiempo sin demasiada dificultad. En los juegos de palabras, varias líneas diferentes de pensamiento corren a través del mismo signo al mismo tiempo, y si una de estas líneas de pensamiento es religiosa en algún sentido elevado, entonces el juego de palabras (que podría ser cualquier clase de objeto o de aconte-

cimiento, y no un signo convencional) será sacramental en esa forma.

El espíritu de los juegos de palabras, en el contexto de la religión, es que pueden conducirnos al corazón y a la mente de la religión tradicional mientras nos encontramos profundamente entregados a los asuntos de nuestra vida cotidiana y a los conceptos contemporáneos. Desde el punto de vista religioso, son útilmente insidiosos, porque nos llevan de una línea de pensamiento a otra en lo que podemos denominar una dirección religiosa. El método analógico de razonar que caracteriza a tan gran parte de la teología tradicional (el método de razonar por analogía que intenta hacer pasar nuestro entendimiento desde el conocimiento sensorial hacia la aprehensión relativamente no sensorial de verdades metafísicas), la denominada analogía de proporcionalidad, constituye un ejemplo de este uso de los juegos de palabras. Las analogías de proporcionalidad describen a Dios de varios modos altamente sugestivos. Dícese de él que es «amoroso», «poderoso», «inteligente», etc., como si fuera sólo proporcionalmente más amoroso, más poderoso y más inteligente que nosotros. Pero el concepto de proporcionalidad no es aplicable aquí estrictamente, porque se dice que Dios es *infinitamente* amoroso, poderoso, inteligente, etc., y cualquiera que sea la concepción proporcional que podamos tener de Dios comparado con nosotros, nuestro concepto de él es siempre infinitamente inadecuado. Con todo, para hablar de él, nos vemos obligados a hacer juegos de palabras⁹. La técnica bíblica de enseñar mediante parábolas y paranoma-

9. Véase F. C. COPELSTON, *Aquinas* (Londres: Penguin Books, 1955), pp. 126-36. Copelston comenta: «Enunciamos diferentes proposiciones descriptivas acerca de Dios y al propio tiempo nos damos cuenta de la falta de proporción entre nuestro [inevitable] modo de hablar y la realidad de la que hablamos... Según Santo Tomás, el nombre más apropiado para Dios es el que éste le reveló a Moisés (Éxodo, III, 14), *Qui est*. El Que Es... No podemos formarnos un concepto claro de lo que es esto...» (pp. 135-36). Cf. la discusión de Ian Ramsey sobre la función de los «calificativos religiosos», *Religious Language* (Londres: S.C.M. Press, 1957), Cap. II.

sia constituye otro ejemplo de este hecho¹⁰. Las analogías bíblicas, las parábolas y las figuras de lenguaje nos llevan suavemente en la dirección en que sus maestros religiosos desean llevarnos. Nos invitan a entrar en una línea de pensamiento creyendo que ello nos llevará a cierta clase de conclusión, y generalmente así ocurriría, pero, en realidad, cuando la dejamos esta vez, nos encontramos en un contexto sutilmente diferente de aquel que habíamos esperado.

En sus *Varietades de Experiencia Religiosa*, William James ha sugerido, en efecto, que una variedad típica de experiencia religiosa es un camino hacia Dios parecido a un retruécano cada vez más profundizador, y que otra variedad se parece más a una experiencia de humor, por medio de una conversión violenta y dolorosa. Según James, tales formas dispares de experiencia religiosa ilustran una diferencia entre almas «nacidas una vez» y almas «nacidas dos veces»¹¹. Desde luego, esto es una forma muy simplista de clasificar los tipos religiosos, y James lo sabía, pero es una forma muy instructiva, y en el contexto de nuestra comparación entre el humor y la religión arroja luz sobre un importante hecho lógico, psicológico y teológico. Comparados con los dichos agudos, los retruécanos son relativamente mansos, como la vida de un viajero abonado, pero los dichos agudos son salvajes.

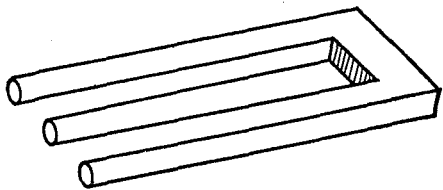
Los dichos agudos son locuciones, o más propiamente los restos de locuciones que deben tomarse en dos o más sentidos a la vez, lógica o psicológicamente incompatibles. Desvían el discurso racional y vuelcan la complacencia en el punto en que se producen. Nos obligan a tomar al mismo tiempo dos o más líneas de pensamiento muy dispares, pero no podemos. Mientras está disfrutando de un dicho agudo, o padeciéndolo (porque el humor, como sabía muy

bien Kierkegaard, no es siempre un puro placer), una persona no puede ocupar absoluto ningún sistema simbólico. Así, el ingenio, que es el extraño significado (el «objeto») de cualquier dicho agudo, es siempre literalmente extático, está fuera de todo orden cósmico, está literalmente «fuera de este mundo».

Nuestra discusión ha cambiado un poco, en efecto, la metáfora de Holmes. En vez de comparar los retruécanos y los dichos agudos con «calderilla» que «puede hacer volcar» trenes cargados de conversación, hemos comparado los retruécanos con lugares en los que dos o más líneas de pensamiento se unen con sólo un martilleo nervioso para marcar la ambigüedad (siempre un punto de posible desastre) en donde tales líneas se cortan. Luego, en contraste con los dichos agudos (con los cuales se relacionan como el desastre se relaciona con el mero peligro), hemos comparado los dichos agudos como vías que se tienden en fines cruzados, lógicos o psicológicos entre sí. Al desviarse hacia tal empalme, en la maraña de una falsedad lógica o de una acción psicológicamente autoderrotadora, nuestro tren de pensamiento es arrojado fuera de los carriles del discurso racional y de la expectación razonable. Al encontrarnos con un dicho agudo, no nos queda otro recurso que el de reír, sorprendidos y azorados, o bien, en contextos graves, maldecir o rezar, pero no podemos seguir avanzando hasta que nos «hayamos concentrado» y reparado nuestra inicial línea de pensamiento y de conducta, o hasta que hayamos renunciado a ella. Así, podemos utilizar el conocido dibujo de la página siguiente para ilustrar visualmente de un modo aproximado la forma del dicho agudo:

10. Véase IAN CROMBIE, «Theology and Falsification», *New Essays in Philosophical Theology*, pp. 123 ss., también Ian Ramsey, *Cristian Discourse, Some Logical Explorations* (Londres: Oxford University Press, 1965), Cap. 1.

11. JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, pp. 78 ss.



Si con un dedo tapamos un extremo u otro de la figura, produce un buen efecto óptico. Al tapar el extremo cerrado, vemos tres varillas que corren paralelas entre sí. En cambio, si ponemos un dedo sobre el otro extremo, vemos algo que se parece a una herradura rectangular. Hasta aquí, no hay problema. La dificultad comienza cuando destapamos ambos extremos y nuestra vista se posa inesperadamente en la «horquilla», como hacemos por regla general. Entonces los ojos descienden automáticamente por las varillas paralelas y se sorprenden repetidamente al dar en la herradura. Esto es un chiste visual.

Ahora bien, quizá sea necesario acentuar lo que ya se ha sugerido. Los dichos agudos no tienen por qué ser contradictorios en un sentido lógico estricto. Mientras las líneas son dispares o contrarias en grado suficiente como para producir un vuelco en nuestro tren de ideas y emociones (en tanto que la frustración de nuestras esperanzas es, así, *fenomenológicamente* efectiva) iremos a parar dando tumbos en el caos del chiste. Por ejemplo, si alguien demostrase, en oposición a nuestro argumento del capítulo 1, que el problema teológico del mal no implica necesariamente una contradicción *lógica*, todavía sería adecuado que usáramos ese

problema como ilustración de un «humor» religioso, porque el efecto existencial de ese problema especulativo es con particularidad autoderrotador y trastorna profundamente a las personas intelectualmente meticulosas y apasionadamente religiosas. Las parte por la mitad, como dice Aiken, y dejan entonces de ser religiosas, o sufre un cambio su manera de entender lo que es ser «religioso». Entonces es cuando se habla de «cristianismo irreligioso», de «el Dios más allá de Dios», de «la muerte de Dios», etc. Y se dice también que la persona religiosa está «muerta» (pero quizá, «renacida»), que es «irreligiosa» (pero, tal vez, en posesión del «kerygma»), cuando de tal forma se han desintegrado sus viejas concepciones religiosas. Para experimentar un rasgo de humor de la clase que sea, uno debe entregarse a la razón en algún nivel (el nivel en el que ha de producirse el chiste), porque el chiste no puede captarse si no es a expensas del individuo existente. Por ello concluye Kierkegaard su discusión de «lo cómico» introduciendo un estudio del «sentimiento» y de la nueva «madurez».

A diferencia del suave ensanchamiento de la perspectiva que efectúan los juegos de palabras, no podemos captar el punto de un chiste, no podemos intuir el chiste, sin experimentar un desastre. La tragedia, aunque no sea más que la consternación relativamente trivial del chiste ordinario, es esencial a esta forma catastrófica, y por lo tanto, más emocionante, de lo cómico. Los rasgos de ingenio son siempre autodestructivos de algún modo, o por ser estrictamente autocontradictorios (como la frase: «el rojo granero es completamente verde») o por ser autoderrotadores de algún modo (como cuando una persona dice, en inglés: «No sé hablar una palabra de inglés», o trata de negar con veracidad lo que firmemente cree).

La relación esencial entre el humor y el individuo existente nos llamará aún más la atención, si consideramos por qué algunos chistes pierden tan de prisa su sabor cómico.

Cuando los chistes pierden su poder al ser repetidos con excesiva frecuencia en la misma compañía, es debido a que las propuestas víctimas del rasgo de ingenio ya no pueden ser atraídas para montar en el tren de pensamiento para su destrucción. Un auditorio algo aburrido oye las palabras que introducen el chiste conocido, pero, siendo advertido de antemano, nadie *está* en el chiste, cuando éste se produce. Se produce en la forma, pero no en la existencia. Para experimentar o bien el chiste corriente, o bien el «chiste» del testimonio religioso (para ver el punto de un rasgo de humor en todo su sentido, o en su absurdo), uno debe tener más que simplemente un conocimiento verbal del mismo. El yo de uno, el ego de uno, debe ser la carga que se rompe en pedazos junto con el mundo de uno y sus valores convencionales. Después de este capítulo y del siguiente, describiremos varios ejemplos de «humor» religioso, y puesto que son demasiado numerosos los ejemplos a discutir dentro de los límites de este libro, muchos otros sólo los indicaremos de paso. Debemos operar partiendo de ilustraciones relativamente corrientes.

Consideremos el siguiente ejemplo de chiste corriente. Tomemos la frase que según dicen, lanzó Alexander Woolcott a unos compañeros de juerga, después de que, con unas copas de más, dio un traspies y cayó en el lago Bomazine: «¡Debo salir trepando de esta ropa mojada y entrar en un martini seco!» La risa de los amigos de Woolcott indica que no lograron pasar sin desastre por encima de las ambigüedades de esta observación. De la misma manera que un tren descarrila a causa de la aguja que mueve el villano en el momento en que están cruzando los vagones, el tren de pensamiento de los amigos de Woolcott fue traviesamente destruido por éste cuando les hizo entrar con engaño en una metáfora muerta que él animó súbitamente cuando estaban pasando por ella. Pongámonos en el lugar de ellos.

Normalmente no *salimos trepando* de nuestros vestidos,

y en una frase como «salir trepando de esta ropa mojada», la palabra «trepando» es tomada por lo general por nosotros en dicho sentido muerto. Ciertamente, en ese contexto, uno esperaría normalmente que la metáfora «trepando» fuese tan muerta como las «patas» de una mesa. ¡Pero Woolcott está moviendo una aguja de ferrocarril! Entramos en esta metáfora en su sentido muerto usual «Debo salir trepando de esta ropa mojada», sólo para encontrar la palabra «trepando» repetida disimuladamente de una forma que, demasiado tarde para retroceder, de pronto nos damos cuenta de que hemos entrado en un mal sendero («entrar [trepando] en un martini seco»). Cuando la metáfora elíptica se deslizó por debajo de nosotros no moviéndonos todavía a través de una figura corriente de lenguaje; en vez de ello, íbamos a estrellarnos en el desastre del chiste. El cambio de un sentido a otro era demasiado inesperado para que pudiéramos negociar con éxito. Pero no nos dimos cuenta de nuestra equivocación hasta que fue demasiado tarde.

Las complejidades lógicas y fenomenológicas del chiste relativamente sencillo de Woolcott es con evidencia algo aún más complejo. También nos induce a entrar en la palabra «seco», en sentido erróneo, como lo contrario de la palabra «mojado» en «ropa mojada» (las palabras «salir trepando de... y entrar en» nos empujan en esa dirección), sólo para ser lanzados violentamente en la dirección de una lógica diferente de la palabra «seco» como lo contrario de la palabra «dulce» en «martini seco». De nuevo se trazan de pronto varias líneas de pensamiento con fines cruzados, y nos vemos lanzados de sintaxis en sintaxis sin poder completar un pensamiento a lo largo de ninguna de las líneas. Así es como vuelca nuestro tren de pensamiento. Nuestro impulso razonador nos lleva en presencia del caos más allá de nuestro orden cósmico perdido, y nos encontramos riendo, la *glossolalia* del humor corriente, cogidos de sorpresa.

3. *El «humor» del testimonio religioso*

Compárese esto con el «humor» religioso que muchas personas serias experimentan cuando, por ejemplo, tropiezan con el problema teológico del mal en sus peregrinaciones religiosas. La única respuesta adecuada al problema teológico del mal, la única solución religiosa a la consternación que una persona en este punto, es la conversión (*metanoia* cristiana o *teshuvah* judía), un vuelco y una revisión del entendimiento religioso de una persona y de la aprehensión de sí misma. Después de sufrir desastre en cierto plano teológico y conceptual, y un despertar simultáneo o subsiguiente de la propia consciencia mitopeica y existencial, dicha persona ya «no puede jamás volver a ser enteramente la misma».

Hay que tener en cuenta que los hechos que efectúan tal «humor» no han de ser necesariamente teológicos o religiosos de un modo evidente. La aprehensión sartriana del absurdo último de la existencia inauténtica de uno podría constituir, por ejemplo, la ocasión de semejante despertar doloroso y «cómico». Ello podría dar origen a un modo religioso de existencia completamente diferente de las formas convencionales de religiosidad, y responder, con todo, al «dios por encima de Dios», como dice Tillich, de un modo más apasionado que las formas de devoción más familiares¹². Tanto si el testimonio se convierte en profeta de un nuevo culto o sólo de una forma por entero privada de la existencia, como si simplemente ocupa su lugar como miembro de alguna comunidad religiosa tradicional, cuando se ha vuelto desde la solución del problema en un plano a la adoración en otro plano, probablemente estará implicado algo semejante a una dolorosa experiencia de chiste. El otro único camino que va de lo profano a lo sagrado discurre por medio del «retruécano» en cierta direc-

12. TILlich, *The Courage to Be*, pp. 186-90.

ción (por medio de una ampliación analógica de la consciencia, un «proceso de aproximación»), que, sin embargo, podría no llevar nunca al «humor» religioso¹³. En el capítulo siguiente trataremos de este proceso de aproximación.

Lo que ahora hemos de comprender es que uno puede crecer incluso en las mayores honduras del «humor» religioso. Un intelectual que ha estado luchando con el problema del mal puede, por ejemplo, experimentar de pronto una profundidad tras otra de este «humorismo» religioso, de la misma manera que el público de un teatro ríe y vuelve a reír lo que podría considerarse como el mismo chiste. De la misma manera que Jacob, luchando con Dios, sufrió una dislocación de la cadera antes de que pudiera andar con el Señor (Génesis xxxii, 24-31), así, en nuestra existencia inauténtica y caída, debemos ser dislocados repetidas veces para poder progresar en amor y en sabiduría. La Palabra de Dios es, así, una paradójica combinación de alegría y sentimiento, pero no un sistema filosófico. Con todo, puede convertirse adecuadamente en un «sistema» si tenemos presente que tales sistemas deben ser sistemáticamente incompletos (la «muerte» filosófica de la teología por mil cualificaciones) o sistemáticamente autodestructivos (la crisis del «momento de verdad» de la teología). El camino de la muerte por mil cualificaciones es el camino del «retruécano» teológico. El otro camino, con su Momento de Verdad, es el del «humorismo» teológico, apuntando hacia una continua repetición del «chiste» en aquellos que se toman la teología en serio.

Como consecuencia de ello, hay, por lo menos, dos razones importantes del porqué muchas personas piensan que

13. Mi yuxtaposición del equívoco y el chiste tiene su paralelismo en la yuxtaposición que hace Iam Ramsey de «cualificador» y «revelación»; véase *Religious Language*, pp. 51 ss. La noción de Crombie de «el padre lógico de la fe religiosa» puede también compararse con mi noción de la ambigüedad religiosa en importantes puntos; véase *New Essays...*, 116 ss. Aun cuando no estoy de acuerdo con la conclusión escatológica de Crombie, pienso que «padre lógico», «cualificador» y «juego de palabras» son modelos que se completan mutuamente.

el lenguaje religioso es sumamente absurdo. La primera es que piensan que su significado adecuado está *más allá* de su experiencia diaria de lo que está en realidad (como si los retruécanos y chistes corrientes no fueran afines a la Palabra de Dios) y la segunda es que piensan que está *más cerca* de lo que está en realidad «como si el humor del testimonio religioso, especialmente su «chiste», no fuese un continuo confundir de Babel en nuestros mundos diarios. Si Sartre tiene razón en que Dios es un proyecto absurdo de todo hombre, es porque el cumplimiento humano jamás puede abarcarse como pájaro en mano. Dios no es un objeto o una condición que pueda poseerse. Pero no hay razón válida para entregarse a la desesperación más bien que aferrarse a la esperanza, para rebelarse contra la condición humana más bien que aceptarla, para describir la vida humana como una tragedia completa más bien que como una promesa de triunfo. Como que nuestro problema existencial es un problema de elección, nuestro problema filosófico es en gran parte un problema de disponer el lenguaje de nuestra vida a lo largo de líneas de «esperanza» y de «redención» más bien que a lo largo de líneas de «desesperación» y de «alienación». Así, la vida humana puede seguir el curso de una perspectiva redimida, saliendo de la perdición, y constituir un testimonio religioso en sí misma.

La simple identificación de risa y religión que ocasionalmente encontramos debe ser siempre cualificada¹⁴. Lo que hemos denominado el «humor» del testimonio religioso está paradójicamente vinculado a la angustia ético-religiosa que expresa Aiken, al patetismo del pensamiento de Kierkegaard, a la «salvación a través de la autodesesperación, al morir

14. Véase HAVELOCK ELLIS, citado por WILLIAM JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, pp. 54-55. Obsérvese la crítica que hace James de la falta de cualificación de Ellis en su simple identificación de humor y conciencia religiosa. En cambio, Kierkegaard pone sumo cuidado en evitar tal error. Obsérvese lo que hacemos nosotros también.

para nacer verdaderamente... al paso hacia la *nada*, que describe William James:

Para llegar a ello, es preciso generalmente rebasar un punto crítico, doblar una esquina dentro de uno mismo. Algo debe ceder, una dureza nativa tiene que quebrarse y licuarse... Ésta es ciertamente una forma fundamental de experiencia humana. Algunos dicen que la capacidad o la incapacidad para ella es lo que separa el carácter religioso del carácter meramente moralista. En los que la experimentan en su plenitud, no hay crítica que pueda proyectar sombra de duda sobre su realidad. Ellos *saben*; por cuanto han *sentido* realmente los poderes superiores, abandonando la tensión de su voluntad personal¹⁵.

Si comparamos el humor corriente con el testimonio religioso, deberemos reconocer en seguida que, en los fundamentos de la vida religiosa, somos arrojados más lejos y esparcidos más radicalmente que en lo cómico. Y con todo, un modelo auxiliar de la Verdad religiosa lo tenemos en el humor corriente.

4. *El humor como intuición y como objeto*

Considerado como un objeto de intuición, el humor es un asunto difícil de tratar, porque no es una cosa, un hecho o un significado en sentido corriente. En vez de ello, es una ausencia súbita de la antigua clase de cosas esperada antes que algo nuevo venga a sustituirlas o antes de que el viejo orden cósmico sea reafirmado por nosotros. El chiste es la desaparición momentánea de toda particularidad junto con la pérdida de toda gramática, la desaparición de un mundo en una explosión de sintaxis.

Sin embargo, aun cuando sea cierto en un sentido que en el humor no hay forma alguna racional u objeto intuible,

15. *Ibid.* p. 99. Cf. MAX SCHELER, «Towards a Stratification of the Emotional Life».

hay otro sentido en el que cualquier ejemplo de humor posee una «forma» extraña y es también una extraña clase de «objeto». No es que el humor sea precisamente emoción. El fenómeno total del humor incluye emoción, pero cada ejemplo de humor es más que eso. Es también una extraña clase de conocimiento. Es la clase de intuición que puede compararse provechosamente con la temerosa aprehensión que el hombre tiene de Dios, tal como la religión tradicional describe a menudo esta confrontación, y con la dolorosa intuición que el hombre tiene de sí mismo, tal como esa aprehensión es entendida por filósofos existencialistas como Sartre.

El humor ordinario no está del todo desprovisto del «shock ontológico» que algunos existencialistas denominan «percepción consciente del abismo»¹⁶. Ni tampoco el encuentro ocasional de cada uno con la humorística ausencia de orden cósmico deja de tener del todo relación con la alusión bíblica al «abismo» sobre el cual «el Espíritu» se movía, y aún se sigue moviendo, en el mítico «principio» (Génesis I, 1-2)¹⁷. Según la Biblia (Génesis II, 19-20) y la descripción que hacen Sartre y Heidegger del «hombre caído», el lenguaje evoca con frecuencia un cosmos salido del caos, continuamente está modelando un orden cósmico que cada usuario del lenguaje trata de conservar como la base necesaria y suficiente de su propia existencia temporal. El humor ordinario es, por consiguiente, un soplo del torbellino (Job XL, 6), afín a la destrucción de tiempo histórico que el hombre primitivo experimentó en su repetida participación, en su repetida promulgación de «la Palabra de Dios»¹⁸. Así,

16. Véase, por ejemplo, REINHOLD NIEBUHR, «Humor and Faith», en *Discerning the Signs of the Times*, esp. pp. 125 ss. Cf. HEIDEGGER, *Being and Time*, pp. 192-94, 354-58; KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, pp. 159-60, 243, 258-59, 404, 447, 464, 489.

17. Cf. PAUL TILlich, *Systematic Theology*, I (Chicago: University of Chicago Press), 178-82.

18. Acerca de la experiencia del hombre primitivo sobre el caos y la destrucción y acerca de su método de evasión en el mito, véase MIRCEA ELIADE, *The Sacred and the Profane* (Torchbooks; Nueva York: Harper, 1961),

el humor se relaciona fenomenológicamente con el entendimiento que tiene Sartre de la destrucción y de que hemos hablado en el capítulo anterior. En sus chispazos relativamente mundanos de ingenio, incluso el inauténtico «hombre de la masa» de los existencialistas posee un atisbo del «abismo» dentro del cual su demoníaca presencia agita sus sueños y es refrenado inadecuadamente durante sus horas de despierta ansiedad¹⁹. En el humor encontramos el no-ser, «uno de los conceptos más difíciles y más discutidos», como dice Tillich.

Viene implicado en la distinción que hace Aristóteles entre materia y forma. Dio a Plotino el medio de describir la pérdida del yo del alma humana, y ofreció a Agustín el medio para una interpretación ontológica del pecado humano. Para el Pseudo-Dionisio el Areopagita, el no-ser convirtiéndose en el principio de su doctrina mística de Dios. Jacobo Boheme, el místico protestante y filósofo de la vida, hizo la declaración clásica de que todas las cosas tienen sus raíces en un Sí y en un No. En la doctrina de Leibnitz de la finitud y del mal, así como en el análisis de Kant de la finitud de las formas categóricas, está implicado el no-ser. La dialéctica de Hegel hace de la negación el poder dinámico de la naturaleza y de la historia... Los existencialistas recientes, especialmente Heidegger y Sartre, han puesto el no-ser (*Das Nichts, le néant*) en el centro de su pensamiento ontológico; y Berdyacy... ha desarrollado una ontología del no-ser que explica... la libertad en Dios y en el hombre. Estos modos filosóficos de usar el concepto del no-ser pueden observarse sobre el fondo de la experiencia religiosa de la transitoriedad de todo lo creado y del poder de lo «demoníaco» en el alma humana y en la historia. En la religión bíblica, estas negatividades tienen un lugar decisivo a pesar de la doctrina de la creación. Y el principio demoníaco, antidivino, que, sin embargo, participa del poder de lo divino, aparece en los centros dramáticos del relato bíblico²⁰.

Estas tres últimas frases, observaciones de Tillich acerca de la relación mutua entre lo demoníaco y lo divino, son

pp. 29-32, 42, 47-50, 55, 64, 116. También, por el mismo autor, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return* (Torchbooks; Harper, 1959), pp. 9-20, 54-71, 88.

19. Véase TILlich, *The Courage to Be*, p. 36.

20. *Ibid.*, pp. 32-33.

de particular interés para nuestras presentes consideraciones. Tanto bíblica como psicológicamente, Satán es afín a Dios. Hay, por ejemplo, en el Antiguo Testamento, una fuerte tendencia a representar a Satanás como uno de la corte celestial. Y recientemente Carl Jung ha argüido como psicólogo, pero también sobre una base bíblica, que Satanás es el «hermano» de Cristo, que Satanás es un símbolo psicológico y religioso del «lado tenebroso» de Dios y del hombre²¹.

Ahora bien, nuestra descripción fenomenológica del humor sugiere que éste constituye también una experiencia (parecida en ciertos puntos importantes a la agonía y éxtasis del alma «dos veces nacida») en la que las fuerzas creativas y las destructivas, las fuerzas divinas y las demoníacas, compiten en el alma del hombre por su eventual sumisión. Tanto en el humor corriente como en el testimonio religioso, la visión creativa va vinculada a una momentánea destrucción. El carácter fenomenológico del «objeto» de esa intuición es, así, una función de la respuesta al mismo de uno que de pronto se encuentra despojado del ego y del orden cósmico ante él.

Aunque algunos filósofos y teólogos piensan que el concepto de no-ser es simplemente algo vacío y carente en absoluto de significado²², yo sugiero (con Sartre, Kierkegaard, James, Heidegger, Tillich y muchos otros, amén de los que cita este último) que una aprehensión del no-ser es un común denominador en muchas clases de experiencias, por otro lado dispares. Tillich cita a Aristóteles, Plotino, Leibnitz, Kant, Hegel, Heidegger y Sartre. Pero, naturalmente, la forma en que Tillich hace una mezcla de sistemas de pensamiento tan diferentes es demasiado casual y poco cualificada. Debemos, por ejemplo, reconocer que la gran

21. JUNG, *Answer to Job*, pp. 64-74, 97-102, 138.

22. Véase, por ejemplo, RONALD W. HEPBURN, «Demythologizing and the Problem of Validity», *New Essays...*, pp. 227-42; PAUL M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel* (Nueva York: MacMillan, 1963), pp. 79, 83.

diferencia que existe entre la concepción de Aristóteles sobre la «materia» y la concepción de Sartre acerca de la «nada» (en realidad, casi parecen ser conceptos contradictorios), y, sin embargo, hemos de tomar en serio la sugestión implícita de Tillich (típica de los fenomenólogos) de que lo que es muy diferente en una experiencia diferentemente *interpretada* puede a menudo ser el mismo «objeto» en el plano fenomenológico más primitivo. Podemos tomar nuestra decisión sobre este punto sólo después de haber realizado un cuidadoso análisis de la cualidad de nuestra propia aprehensión a grandes rasgos en las zonas de experiencia bajo discusión. Entonces, incluso si criticamos tales imprudentes inflaciones de las concepciones filosóficas del no-ser a las que Tillich nos invita, sin embargo, podemos encontrar que su comparación resulta valiosa al sugerirnos la clase de intuición básica que debemos buscar cuando tratamos de comprender ciertos elementos paralelos en los sistemas conceptuales que él ha mencionado.

Conforme con ello, mi tarea presente ofrece dos aspectos afines. El primero es persuadir a los que piensan que el concepto de no-ser es un pseudo-concepto de que realmente vislumbraron el «objeto» fenomenológico del que se deriva este concepto filosófico. El segundo consiste en mostrar que la concepción filosófica del no-ser es dialécticamente inherente en su contradicción, la concepción filosófica del ser, y que todo junto, en forma ser-noser, del Creador. Pero, ¿de qué modo se relaciona, fenomenológicamente, la concepción filosófica tradicional del ser con la concepción filosófica tradicional de la nada? ¿Y de qué modo tales conceptos filosóficos se relacionan con las imágenes bíblicas, mucho más antiguas, de Dios?

A estas preguntas se han respondido ya indirectamente. Los numerosos nombres bíblicos de Dios («los mil nombres de Dios») son otras tantas respuestas *mitopeicas* al «objeto» fenomenológico con el que nos tropezamos en el humor

común, y que a veces abruma a algunas personas, por ejemplo, en la intuición mística y en la conversión religiosa. Subsiguientemente, apareciendo mucho más tarde en la historia del hombre, la concepción filosófica de ser-noser funciona como un vano intento de conceptualizar adecuadamente ese «objeto» paradójico²³. Ahora bien, para apreciar de un modo adecuado este complejo hecho histórico, particularmente desde el advenimiento de la fenomenología existencial, no hemos de olvidar que uno de los elementos de todo objeto intuido, incluso de la intuida desaparición de todos los objetos convencionales, es el conocedor mismo. Esto es cierto tanto en el caso de la intuición religiosa como en el del humor o en el de cualquier otra clase de conocimiento. Hablando fenomenológicamente, permaneciendo dentro de los límites experimentales convenidos, cualquier cosa que se conozca, por muy «objetiva» que sea, forma también parte del sujeto, del conocedor, y viceversa. Todo hombre es él mismo un aspecto del ser-noser según se revela en el humor y en el testimonio religioso. Su problema, cuando él llega a ser plenamente consciente de esto, es responder a esta revelación a su propio modo, elegir su respuesta a esta nueva y sumamente disruptiva inteligencia. Así, cada polo de las siguientes polaridades es en cierta medida, y en diversas capacidades, una instanciación de la propia existencia individual de uno: en el humor, frustración y risa; en la consciencia existencial, desesperación y respuesta auténtica; en religión, Satán (el Adversario) y nuestro Dios salvador. El Dios-como-conocido (al menos, el dios de toda religión no idolátrica) podría concebirse como una *relación* fenomenológica más bien que como un objeto.

La concepción filosófica del ser-noser y las concepciones

23. Véase ERNST CASSIRER, *Language and Myth*, trad. S. K. Langer (Nueva York: Harper, 1946), pp. 79-83; MARTIN HEIDEGGER, *An Introduction to Metaphysics*, trad. Ralph Manheim (Anchor Books; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1961), pp. 111, 170 ss.; TILICH, *Systematic Theology*, I, 211 ss.; JACQUES MARITAIN, *A Preface to Metaphysics* (Mentor Books: Nueva York: New American Library, 1962), Cap. IV.

religiosas de Dios y Satán constituyen otros tantos ejemplos de la respuesta tradicional del hombre al «objeto» paradójico revelado en varias formas de aprehensión humorística. Un lado de esta oposición dialéctica revela el hecho de que el «objeto» de humor incluye la terrible presencia (el ser mismo, Dios) en la que todos los seres están ante nosotros. El otro lado de la polaridad manifiesta el hecho de que el mismo «objeto» de intuición incluye una ausencia consciente (la nada, Satán) de todos los seres, del orden cósmico y de los convencionalismos bajo cuya influencia habíamos caído. En el momento del chiste, el hombre experimenta una vertiginosa aprehensión de su propia libertad absoluta en medio de un mundo históricamente condicionado. En el momento del chiste, de nuevo se le da la oportunidad de determinar el modo como habrá de constituirse a sí mismo dentro de la relación sujeto-objeto que es la base ineludible de su existencia personal. Un análisis cuidadoso de la consciencia religiosa revela que (si nos es lícito hablar en términos de mito) la obra de Satán es una parte de la actividad divina que también envuelve al hombre como socio en la continua creatividad de Dios. Como indica el libro de Job, lo demoníaco actúa con la tolerancia de lo divino. De la misma manera que, en el humor, la frustración es una parte de la risa, así en los grados más dolorosos de la consciencia religiosa, las tentaciones y pruebas del adversario son un aspecto paradójico de la demencia divina, de nuestra milagrosa, dolorosa y gozosa liberación de los lazos del mundo en que repetidamente nos estamos esclavizando. Al igual que el humor corriente, la consciencia religiosa atestigua una súbita subversión de la seriedad del mundo y hace posible para nosotros el poseer una vez más nuestros órdenes cósmicos más bien que ser nosotros poseídos por ellos. En los términos profundamente sugestivos de los mitos judaicos y cristianos, nuestro Adversario (Satán) coopera con nuestro Redentor (Dios) en la tarea de liberarnos de

nuestros propios egos y de nuestros órdenes cósmicos egocéntricos. De esta manera se nos ofrece otra oportunidad de establecer una relación saludable con nuestros egos históricos y con nuestro ambiente.

En *La Idea de lo Santo*, ejemplo clásico del estudio fenomenológico del «objeto» paradójico de la consciencia religiosa, Rudolf Otto ha expresado estos mismos puntos en una terminología más abstracta y académica. Esta definición académica quizá es más difícil de entender que la comparación que he estado haciendo del humor corriente con el testimonio religioso. Pero en su forma doctoral, Otto viene a decir lo mismo. Está describiendo el efecto disruptivo y dilatador del «humor» religioso sobre la autoconsciencia de la persona (el místico de Otto), que es aniquilada (reducida a «nada») en un destello de «humor» (la «incommensurable plenitud del ser», de Otto), que, comparado con el estado del ser que puede describirse por convención, es «completamente distinto».

Dijimos anteriormente que el sentimiento de lo «completamente distinto» da origen en el misticismo a la tendencia a seguir la *via negationis*, mediante la cual todo predicado que puede declararse con palabras queda excluido del Numen absoluto (es decir, de la Deidad), hasta que finalmente la Divinidad es designada como «nada» y «nulidad», teniendo siempre presente que estos términos denotan en verdad la incommensurable plenitud del ser. Ahora bien, éste es también el origen de aquella tendencia a dejar que la concepción de *personalidad* y lo personal también sean sumergidos en la misma «nada», tendencia que en apariencia es muy irreligiosa. No necesitamos discutir que el negar personalidad a Dios denota a menudo una actitud enteramente irreligiosa en realidad; generalmente se trata sólo de una forma larvada de ateísmo, o revela un desesperado intento de identificar la fe en Dios con la creencia en la ley natural y con el naturalismo. Pero constituiría un craso error el suponer que algo de eso se encuentra en los místicos cuando se enfrentan a la idea de la personalidad en Dios. Estaremos en mejores condiciones de comprender lo que están buscando, si tomamos el misticismo (conforme a nuestra anterior definición) como significando la preponderancia en la consciencia religiosa, hasta el punto de una exageración unilateral, de sus rasgos no racionales. Lo que tenemos, entonces, es

una especie de antinomia, que surge de la dualidad interna de la idea de lo divino y la tensión de sus elementos más racionales y de sus elementos más no racionales. (Lo no racional asume así un carácter aparentemente irracional.) Es el aspecto «completamente distinto» del numen, que resiste a toda analogía, a todo intento de comparación y a toda determinación; de suerte que aquí es realmente cierto lo de que *omnis determinatio est negatio*²⁴.

Cuando, a pesar de sus evidentes diferencias, nos damos cuenta de ciertas semejanzas lógicas y fenomenológicas entre el humor ordinario y el testimonio religioso, ello nos permite comprender la importante verdad que se contiene en la sugestión a menudo repetida de que, prescindiendo de sus diferencias formales, todas las religiones principales pregonan la misma idea fundamental: el encuentro con el «objeto» inefable de la adoración no idolátrica. El apreciar las semejanzas entre humor y testimonio nos ayuda también a entender por qué a Dios se le describe tradicionalmente como inmanente al mundo y al mismo tiempo como completamente trascendente al mundo. A este respecto, Dios es como un chiste. Hemos visto que el punto de todo humor, su chiste, está fuera de este mundo (el humor es un «objeto» trascendente, en este sentido) y, sin embargo, toda experiencia de humor, toda epifanía del amor, toda ocasión de chiste, es también un cruce, en alguna existencia individual, de caos y cosmos (una intersección de lo que no tiene tiempo con el tiempo) y tal «cruce», como ha observado T.S. Eliot, «es una ocupación para el santo»²⁵. El chiste es, por así decirlo, «la palabra», y el humor es su «espíritu». Así, los chistes se parecen a los acontecimientos teofánicos.

Los relatos de sucesos teofánicos ilustran la clase de trastorno personal, intuición y cambio de carácter que es característico del humor cuando la destrucción del humor se apro-

24. RUDOLF OTTO, *The Idea of the Holy*, trad. John W. Harvey (Nueva York: Oxford University Press, 1958), p. 197.

25. T. S. ELIOT, *Dry Salvages* (Londres: Faber & Faber, 1941).

xima a las proporciones trágicas. En el capítulo v trataremos de la experiencia de Job y del autor del Eclesiastés (Koheleth) con detalle, pero ahora vamos a considerar de paso los siguientes ejemplos. Tomemos, por ejemplo, el relato de la experiencia de Abraham, mientras estaba sacrificando a su hijo en la montaña llamada «El Señor Proveerá», o «Ve», o «Él Será Visto» (Génesis xxiii, 10-14). Pensemos en la mutilación de Jacob por Dios y en la victoria de Jacob sobre Dios en Fanuel, y en el significado del cambio del nombre de Jacob en el de Israel, «El que Lucha Con Dios» (Génesis xxxii, 24-31). Consideremos el relato referente a Simón Bar-Jonás, el más errático y vacilante de los doce apóstoles originales de Jesús, y que, sin embargo, llegó a ser modelo de prudencia y constancia cristianas (Pedro, «La Roca», Mateo xvi, 13-20), calentado y endurecido por las mismas experiencias que también pusieron de manifiesto su genuina independencia e infidelidad (por ejemplo, en Mateo xiv, 28-31; xxvi, 69-75). Meditemos en el clásico ejemplo de Saulo, el Fariseo, «respirando amenazas y muerte contra los discípulos» (Hechos ix, 1-9), el cual, al encontrarse con el supremo objeto de su odio en el camino de Damasco convirtiéndose (¿y quién lo hubiera esperado?) en el autor del Himno a la Caridad (I Corintios xiii) y de las Epístolas de *San Pablo*. Consideremos la historia de cada uno de nosotros, que, si ha de hallar el significado infinito y eterno de su vida, tiene que hallarlo en las profundidades de su existencia temporal (ser), en un querer apasionado de su propia muerte (noser) como el precio paradójico que tiene que pagar por su existencia humana auténtica (ser-noser), por la *vida* dentro de la vida. Consideremos cuánto se parece a un chiste un mundo en el que el cuerpo y la sangre de Dios (o lo que será consagrado como tal) es amasado y elaborado mediante la ruda instrumentalidad de los hombres y la naturaleza, un mundo en el que los sacerdotes, aunque sus ojos puedan estar fijos en el Cielo,

deben probarse sus sombreros antes de comprarlos²⁶. Si hay algo ineludiblemente trágico, hay también algo que es de la misma manera congruentemente hilarante en torno a la vida humana como tal, y la consciencia religiosa se da cuenta de lo uno y de lo otro.

Todo suceso teofánico es un *oxymoron*; posee lados radicalmente opuestos: sabio y necio, positivo y negativo, alegre y trágico, divino y humano. Así, si la respuesta a una aprehensión semejante al humor es «religiosa», su subsiguiente «clarificación» teológica puede muy bien subrayar, por ejemplo, el lado inmanente y afable de aquella experiencia paradójica. Puede subrayar la historicidad del objeto revelado y los símbolos históricos empleados para describirlo. Puede desarrollar cierta «gramática» religiosa, inscribir cierto «círculo teológico» y neciamente asumir aquella manera de hablar como la única forma verdadera de la revelación divina. Por otra parte, la interpretación teológica de la revelación original puede subrayar el aspecto trascendente e inefable de la experiencia, haciendo resaltar su contenido ahistórico en términos que sean extrañamente autocontradictorios o autoderrotadores. En realidad, cuando se mantienen dentro de sus límites, ambas formas de teología son útiles, y ya he hecho alusión tanto a la una como a la otra. La primera es típica de la «teología positiva», que trata de describir a Dios en términos analógicos: Dios es «sabio», «amoroso», «creador», etc., pero no completamente de la misma manera que lo son a veces los hombres. La segunda es típica de la «teología negativa» que añade un «¡no, no!» a todo lo que la teología positiva declara: así, Dios es «omnisciente», «infinitamente amoroso», «omnipotente», etc., en suma, que no podemos comprenderle, ni siquiera en térmi-

26. Cf., LUDWIG WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. Cyril Barret (Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1967), pp. 53 ss. «Durante la guerra, Wittgenstein vio llevar pan consagrado en vaso de acero cromado. Y esto le pareció ridículo.»

nos analógicos²⁷. Toda comunidad religiosa envuelve ambas clases de teología, pero las diferentes tradiciones religiosas se caracterizan por diferentes énfasis, por ejemplo, en el Oriente, por la teología negativa, en el Occidente, por la teología positiva; en el Catolicismo Romano por la teología positiva, a la que en su énfasis sobre la crisis, el Protestantismo añade un fuerte tinte de negatividad. La amplificación teológica de la Palabra de Dios está perpetuamente dividida entre opuestos dialécticos, que fluctúan la teología del alma nacida una vez y la del alma nacida dos veces, porque toda persona religiosa es, quizá, un poco de ambas cosas.

«Si el significado de lo divino negativo es que a Dios no se le puede atribuir predicados, el significado de lo divino positivo es que la consciencia religiosa, sin embargo, le atribuye predicados», dice W.T. Stace. «La caracterización más general de lo divino negativo es que Dios es No-Ser. La caracterización más general de lo divino positivo es que Dios es Ser»²⁸. Ésta es nuestra respuesta a la pregunta que nos hacíamos acerca de la relación entre los conceptos filosóficos de ser y de noser. También es nuestra respuesta a la pregunta acerca de la relación entre la concepción religiosa de Dios y la concepción filosófica de ser-noser.

Aunque el intelecto teológico... se esfuerza siempre en ordenar sus proposiciones en un sistema autocongruente, con todo, esto no puede efectuarse con respecto a las intuiciones religiosas más fundamentales y últimas. El primer principio del razonamiento lógico es la ley de contradicción, la de que dos proposiciones que se contradicen recíprocamente no pueden ser verdaderas las dos. La teología puede seguir este principio en sus afirmaciones periféricas y subordinadas, aquellas que son meras implicaciones de su meollo central de intuiciones. Pero su meollo central mismo

27. Para un estudio claro y breve de las funciones de la teología positiva y negativa, compárese F. C. COPELSTON, *Aquinas*, pp. 126-36, con IAN RAMSEY, *Religious Language*, Cap. II.

28. W. T. STACE, *Time and Eternity* (Princeton: Princeton University Press, 1952), p. 50.

no cede a este tratamiento lógico. Cuando tratamos de hacerlo lógico, encontramos en él autocontradicciones irreductibles.

Podemos sentirnos inclinados a expresar esto diciendo (como a menudo se ha dicho) que en el corazón de las cosas, en la misma naturaleza de lo último mismo, hay contradicción. Podemos emplear sin inconveniente este modo de expresión. Pero no es estrictamente exacto. Porque lo último mismo no puede ser autocontradictorio o autocongruente... ya que esto son categorías lógicas. No es algo lógico ni ilógico, sino alógico. Lo que deberíamos decir, más bien, es que las contradicciones están en nosotros, no en lo Último. Y nacen del intento de comprender lo Último por medio de conceptos lógicos. Lo Último rechaza tales conceptos, y cuando intentamos aplicárselos por la fuerza, el único resultado es que *nuestro* pensar se vuelve contradictorio²⁹.

En este pasaje, Stace sintetiza lo que hemos estado diciendo acerca del humor del testimonio religioso. Debido a la naturaleza «humorística» de su revelación básica, hay en la religión una necesidad paradójica de hablar y de guardar silencio, necesidad que se expresa, por ejemplo, en las parábolas y preguntas hilarantes (los *koans*) del budismo: «¿Cómo es el sonido de una sola mano que aplaude»? Pero la paradoja y la contradicción pueden hallarse también en el testimonio bíblico (por ejemplo, en la yuxtaposición, en el Antiguo Testamento, del nombre inefable de Dios, el tetragrámaton YHWH, y su nombre pronunciable, el Señor) en la combinación de negativa y deseo de parte del Señor en cuanto a que se le nombre (ÉXODO III, 14-15). El nombre del Señor es Anónimo, pero también es «el Señor, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob»³⁰. Él es el Único Anónimo, el «Completamente Otro», el cual, sin embargo, adquiere muchos nombres cuando entra en la historia, cuando, al bautizar a aquellos en quienes se aparece, es bautizado él mismo, o cuando es llamado con el nombre de los lugares que él ha santificado.

29. *Ibid.*, p. 153.

30. ERICH FROMM, *Psychoanalysis and Religion*, p. 116; cf. MARTIN BUBER, *I and Thou*, trad. R. G. Smith (Nueva York: Schibner's 1958), pp. 111-12.

5. *El humor común comparado con el testimonio religioso*

Volcados en una conversación relativamente trivial mientras estábamos persiguiendo unos fines que eran relativamente poco importantes para nuestra existencia personal, reímos el chiste corriente, como semidioses, divertidos en nuestras charlas «meramente humanas». Esto es el humor común. Pero, naufragando en el curso de nuestros intereses más apasionados, incapaces de abrirnos paso fácilmente por nosotros mismos para salir del caos que nos rodea, podemos (como Pablo, Agustín, Lutero y muchas otras personas menos importantes que éstas) experimentar el «humor» de la revelación religiosa. En el humor común, nos reímos de la tragedia trivial, sintiendo un poco de vértigo a causa de haber volcado. Nuestros egos no han sufrido desperfectos demasiado graves. Pero en el «humor» religioso, rezamos (o maldecimos) para resistir a una caída más dura y a un retorno más difícil a algún orden cósmico que podemos llamar propio nuestro.

Para distinguir el humor ordinario del «humor» del testimonio religioso, debemos tomar en consideración tanto los antecedentes como los consecuentes del momento del humor (o Momento de carácter parecido al humor). En un aspecto, tales momentos son como notas musicales. Un momento o nota puede ser igual a otros momentos o notas de la misma calidad o tono humorístico cuando se les compara fuera del contexto, pero en los contextos concretos en que ocurren, los mismos momentos o notas pueden ser notablemente diferentes. El sonido del cuerno de caza de un cazador es una cosa muy diferente del mismo sonido producido en una sinfonía; y ejemplos de humor que son casi idénticos serán profundamente diferentes uno de otro cuando se les considera en las situaciones existenciales en que ocurren como momentos de humor ordinario o como Momentos de testi-

monio religioso. Diferentes vidas tienen diferentes temas (en nuestro libre albedrío, cada uno de nosotros debe componer su propia puntuación), y si pudiéramos comparar los momentos en que ocurre el humor en diferentes personas, tales momentos de ocurrencia veríase que tienen valores existenciales profundamente diferentes. El valor religioso de un momento de humor depende de dónde ocurra, en quién y cómo haya sido puntuado. Una nota de humor puede producirse como un elemento algo cínico en el humor ordinario, o puede que tan sólo profundice un estado de desesperación existencial. Por otro lado, puede cambiar la clave dominante de una existencia individual desde la desesperación hacia la consciencia religiosa.

De no haber sido por el proyecto serio que vuelva y la respuesta en forma de oración que le sigue, cualquier momento de «humor» religioso podría haber sido únicamente un momento de humor común en un mundo cotidiano. El testimonio puede distinguirse del humor no sólo por la importancia relativamente mayor (en la vida de alguna persona), de la lógica que la experiencia del «humor» religioso vuelca y vacía, sino también por el lenguaje y la vida a los cuales vuelve el sujeto. Aquel que experimenta un conocimiento directo de la divinidad (como cuando Jacob se encontró con el Señor y Saulo encontró a Cristo), ha experimentado la Verdad que el Señor declaró a Moisés: «El hombre no puede verme y vivir» (Éxodo xxxiii, 20). Aquel que experimenta el vuelco relativamente trivial del humor corriente, no se ve de un modo tan profundo envuelto en el desastre, y después del «shock ontológico», que provoca su risa, responde a la experiencia volviendo otra vez a las convenciones que, sólo por un momento, habían quedado humorísticamente suspendidas.

Antes de recoger los trozos de su mundo anterior, el que experimenta el «humor» del testimonio religioso debe crear proféticamente o restablecer un vocabulario religioso, no

importa cuán poco ortodoxo o «profano» pueda parecer. Este acto de oración es lo que coloca su experiencia del «humor» en un contexto religioso y le convierte a él en una persona religiosa. A partir de este momento (como veremos en el capítulo siguiente), puede realizar una especie de «retruécano» a través de todos sus días, siendo tomado cualquier momento mundano tanto en un sentido corriente como en un sentido extraordinario, convirtiéndose el lugar común o tópico en algo sacramental.

El significado de todo chiste, de su humor, yace en un *triple* caos que mezcla nuestros egos muertos, nuestra lógica esparcida y nuestros mundos, momentáneamente arruinados, de hechos y valores³¹. Si alguna alma sentenciosa, exhibiendo el espíritu falto de humorismo de todos los herejarcas, se empeña en obtener «buen sentido» de semejante desastre (debería empeñarse, tomando un ejemplo trivial, en curar la dolencia lingüística de míster Woolcott «sacando sentido» de aquel absurdo), puede «traducir» el chiste de Woolcott en una anodina conjunción de las frases lógicamente decentes («Yo debo trepar fuera de esta ropa mojada y tomarme un martini seco») y cosechar el pedantesco aplauso de algunas mentes pulcras, pero, desde luego, no ganará ningún premio en cuanto a entender chistes. He ahí por qué los análisis del lenguaje religioso han sido tan a menudo aplaudidos por filósofos, mientras que los mismos esfuerzos han sido objeto de burla por parte de aquellos que viven realmente en el lenguaje que ha sido «explicado».

Dado que afecta tanto a los judíos como a los cristianos, hemos discutido ya el problema teológico del mal como ejemplo de «chiste» religioso. También hemos hecho alusión a varios ejemplos bíblicos y no bíblicos del «humor» de

31. Véase BUBER sobre las tres «esperas en que está construido el mundo de la religión», *ibíd.*, pp. 101-2; también PHILIP WHEELWRIGHT, *Metaphor and Reality* (Bloomington: Indiana University Press, 1962), Cap. I. Un tratamiento clásico de la relación entre signo, símbolo e intérprete es C. S. PEIRCE, «The Principles of Phenomenology» y «Logic as Semiotic: The Theory of Signs», en *The Philosophical Writings of Peirce*, ed. J. Buchler, pp. 74-119.

testimonio religioso. Pero consideremos ahora otra ilustración: tomemos el Dogma Trinitario como otro espécimen de «chiste» religioso. Todos los intentos que se han hecho para darle sentido común han sido declarados heréticos. Al cabo de siglos de barahúnda racionalista, esta locución sigue siendo una expresión paradójicamente de *Mysterium Tremendum*. Como paréntesis escandaloso, este dogma profundiza infinitamente el «humor» de la comunidad que se repite a sí misma este «chiste» en su vida litúrgica: «...un solo Dios en una Trinidad, y Trinidad en Unidad... El Padre incomprendible, el Hijo incomprendible y el Espíritu Santo incomprendible»³². Este dogma pronuncia la salvación para el cristiano, pero sólo porque también pronuncia su ruina. La precisión verbal del dogma esconde su vaguedad cognitiva, y cualquier intento de hacer menos vago su contenido cognitivo le lleva a uno a autocontradicciones por un lado, o a la herejía por el otro³³. La Iglesia («por la Gracia de Dios») ha tenido el talento de resistir a todas las tentativas de convertir sus dogmas centrales en sentido común. Por medio de esta intransigencia conserva su potencia «sobrenatural», en tanto que sigue siendo peculiarmente importante para cualquier orden cósmico, instrumento revolucionario en medio de nuestra civilización convencional.

«La Iglesia trata de formular un misterio que todavía escapa a su completa comprensión», declara un reciente manual sobre la fe católica. «Trinidad en Unidad y Unidad en Trinidad es algo que no puede explicarse en lenguaje humano»³⁴. Y la mayor parte de la teología protestante coincide en afirmar: «Así como uno corre el peligro de perder el alma negándola [la doctrina de la Trinidad], se encuentra en el mismo peligro de perder el juicio, si trata de enten-

32. El Credo de Atanasio, según el *Book of Common Prayer* inglés.

33. Véase IAN RAMSEY, *Religious Language*, pp. 168-70.

34. N. G. M. VAN DOORNIK, S. JELSMA y A. VAN DE LID LISDONK, *A Handbook of the Catholic Faith*, ed. John Greenwood (Nueva York: Image Books, 1956), pp. 160-61.

derla»³⁵. Desde el punto de vista del sentido común y de la congruencia lógica, ¡la barca salvadora de Cristo está en realidad un naufragio! Evita la vaguedad conceptual de Escila sólo para ir a estrellarse contra las autocontradicciones de Caribdis. Pero tales naufragios son la ocasión de la Gracia repentina.

En mi larga cita de Estacio, vimos que él indicaba lo que siempre ha de ocurrir cuando «tratamos de comprender lo Último por medio de conceptos lógicos». El judaísmo, el unitarianismo y otras religiones puede que eviten el escándalo trinitario del cristianismo, pero todas las religiones no idolátricas (como el judaísmo en el libro de Job, Eclesiastés [Koheleth], y en otras partes) se ven envueltas en una extravagancia tras otra, todas ellas igualmente desastrosas. El budismo ateo y la teología de la muerte de Dios no constituyen, desde luego, excepciones.

Es evidente que el problema del significado religioso no debe resolverse conforme a los métodos típicos de los racionalistas bien pensantes, ni tampoco tendría que ser dejado a la ligera sin resolver por los fieles contentadizos. Debemos *intentar* resolver nuestros problemas religiosos y teológicos mientras nos encontramos en ellos... y fracasar, con objeto de salir airoso en nuestro empeño. La mayor parte del discurso es convencional y autopreservativo, pero el lenguaje religioso está destinado a atraernos hacia el desastre. «Los momentos del *Tú* aparecen como episodios líricos extraños y dramáticos, seductores y mágicos», dice Martin Buber, «pero arrastrándonos hacia extremos peligrosos, deshaciendo el contexto bien trabado, dejando en pos de sí más preguntas que satisfacción, destruyendo la seguridad»³⁷.

Los significados que uno encuentra en los testimonios

35. CYRIL C. RICHARDSON, *The Doctrine of the Trinity* (Nashville: Abingdon Press, 1958), p. 15.

36. Véase SOLOMON SCHECHTER, *Aspects of Rabbinic Theology* (Nueva York: Schocken Books, 1961), caps. I, II, IX; también *A Rabbinic Anthology*, pp. 20-25.

37. BUBER, *I and Thou*, p. 34.

básicos de la religión no son generalmente lo que uno esperaba, no importa cuánto tiempo se haya estado moviendo dentro del «círculo teológico». Incluso aquellos que escogen vivir dentro de determinada tradición religiosa, deben tener presente que una vida verdaderamente religiosa implica o bien un ligero desvío de trecho en trecho en un ancho formato mitopeico, o bien un progreso más violento a través de un descarrilamiento tras otro. Tan sólo los que están muertos espiritualmente hallan lo que siempre esperan. Así, el conocimiento directo de Dios en su trascendencia (el «humor» del testimonio religioso, la inmanente trascendencia de Dios) puede producirse sólo en el continuo sacrificio del *logos* religioso y volver a él renovado: «El Padre me ama», dice el Cristo del Evangelio de san Juan, «porque yo entrego mi vida, para poder volver a tomarla de nuevo» (Juan, x, 17).

No importa cuál pueda ser su contexto cultural (tanto si es cristiano, como si es judío o cualquier otra cosa), si ha de continuar dirigiéndose al Dios vivo, la Palabra de Dios tiene que ser vivida y rota al mismo tiempo, continuamente. Debe ser un «chiste», y su punto debe ser «humorístico», un compuesto de alegría y tragedia (como cuando Dostoyevsky fue llevado a la fe cristiana a pesar y a causa de su fracaso en resolver el problema teológico del mal), lo cual no es asunto de risa.

Sin embargo, toda religión es ciertamente una «comedia» en la medida en que esta palabra conserva todavía la connotación que deriva de su raíz griega, *komos*, la fiesta celebrada por los vencedores olímpicos en honor de Baco. En oposición a la concepción clásica de la tragedia, en la que el protagonista siempre muere, la concepción clásica de la comedia comporta un final feliz. El protagonista de la comedia atraviesa una purificación paradójica y cómica, el payaso pasa a través del desastre para alcanzar la sabiduría. Así, incluso en el contexto de la civilización moderna, la religión

viable debe ser siempre una comedia divina en honor de Dios. El gran poema de Dante, por ejemplo, ostenta un título adecuado. En la *Divina Comedia* se nos lleva, a través del Purgatorio, en una serie de versiones y conversiones, hasta una visión de la Celestial Alegría, al final. Pero el poeta, en la primera estrofa, habla por todos nosotros, despertándonos bruscamente en el Infierno:

*En mitad del viaje de nuestra vida,
Me sentí apartado del recto sendero,
Y habiendo perdido mi camino,
Desperté, solo, en una selva oscura.*

Dijo el Señor a Abraham: «¿Por qué ha reído Sara y ha dicho: “¿Voy ciertamente a tener yo un hijo, ahora que soy vieja”? ¿Acaso hay algo que sea demasiado difícil para el Señor?»

...Y Sara concibió y dio a Abraham un hijo en su ancianidad... Y dijo Sara: «Dios me ha hecho reír; quien quiera que lo oiga, reirá conmigo.»

GÉNESIS XVIII, 13-14; XXI, 2,6

EQUÍVOCOS, PARONOMASIA
Y EXISTENCIA MITOPEICA1. *Mito, metáfora y equívoco comparados entre sí*

El término técnico teológico para designar los equívocos o retruécanos y expresiones análogas que se encuentran en la Biblia es el de «paronomasia». La Biblia, en su elaboración teológica en el judaísmo y en el cristianismo, no sólo contiene «chistes» del género que hemos estado estudiando, sino también un tipo de ambigüedad más mitigado. Los equívocos, hemos dicho, son algo manso, comparados con los chistes. Los equívocos o retruécanos son simplemente una clase de metáforas. Sin embargo, generalmente los distinguimos de otras clases de metáforas porque, aun cuando podamos tomar con éxito un retruécano en varios sentidos simultáneamente, sin embargo, de ordinario son más sorprendentes y más difíciles de tratar, desde el punto de vista psicológico, que la mayor parte de las expresiones ambiguas. Los equívocos son metáforas muy *vivas*, pero por lo general son algo diferentes de otras vívidas figuras del len-

guaje. En cierto aspecto, son generalmente más exasperantes. Nosotros, por ejemplo, disculparemos una ambigüedad poética difícil (en realidad, aceptamos gustosos tal molestia en la poesía), pero no la admitimos en una prosa cotidiana ni la sufrimos con paciencia cuando en ella se produce. Cuando andamos en nuestros negocios, el no deseado matiz del equívoco común parece frívolo, como observó Holmes, y esa falta de seriedad mundana es importante para nuestras consideraciones. Cuando lo encontramos también en las ambigüedades que se ocultan en lo que consideramos que son serios relatos bíblicos o narraciones religiosas serias en apariencia, entramos en la más profunda ambigüedad, el «equívoco» más crítico que es característico del arte, de la filosofía existencial y del mito religioso. Ciertos matices no esperados vienen a perturbar un pasaje en prosa.

Los equívocos, la paronomasia y la poesía se relacionan de diversas maneras, y no pueden trazarse entre ellos distinciones demasiado sutiles, porque siempre habría excepciones a tales reglas. Los rasgos poéticos del testimonio religioso y el carácter religioso de gran parte de la poesía resultan harto evidentes. Han sido tema de muchos estudios. Pero la semejanza entre los equívocos corrientes y ciertas clases de testimonio religioso, por lo general, se ha pasado por alto, y esto es un desastre, desde el punto de vista filosófico. En algunos respectos, el humor ordinario constituye un modelo de la vida religiosa mejor que el modelo que de ésta ofrece la poesía. Actualmente, el humor suele producirse más espontáneamente que la poesía, y aun cuando la inspiración y la comprensión poéticas son tan misteriosas como el dar y recibir de la Gracia, nuestro conocimiento generalmente más íntimo del humor puede hacer de éste, más que de la poesía, un puente más eficaz que nos lleve de la vida prosaica a, por lo menos, una apreciación filosófica de la religión.

Los equívocos se relacionan, lógica y fenomenológica-

mente, con el carácter de los chistes, de los que ya hemos hablado. Un buen equívoco nos lleva al borde del desastre, junto al abismo del humor. Y aun cuando todas las metáforas tienen algo de las características dilatadoras de los buenos retruécanos, la mayoría de las metáforas, siendo más muertas que vivas, carecen del shock y desafío de estos últimos. Un equívoco ingenioso nos sorprenderá, mientras que un equívoco malo (fracasando miserablemente en su intento de introducir lo inesperado interesante) sólo nos hará refunfuñar. Pasamos por encima de los equívocos «pobres» con, a lo sumo, una cortés sonrisa de tolerancia; pero un equívoco bueno hará que nos detengamos un instante, como si nuestra mente estuviera oscilando sobre un punto.

Hay equívocos, o expresiones ambiguas, que parecen dominar un sinfín de líneas de pensamiento y de ser. Hay signos ambiguos que llevan una carga simbólica, al parecer, ilimitada, signos que parecen exigir una comprensión simultánea de innumerables matices, si es que hemos de entender su significación múltiple, en apariencia inagotable. La clase de declaraciones religiosas que he estado describiendo como cognitivamente vagas, en su ambigüedad, constituyen ejemplos de tales proposiciones ambiguas. La definición analógica de Dios de la teología tradicional es un ejemplo notorio, pero, como veremos, un ejemplo que ha sido más negligido es el de la paronomasia bíblica.

Los significados de estas declaraciones bíblicas y teológicas son vagos (irremediablemente vagos, en opinión de algunos críticos de la religión), porque la ambigüedad de estas declaraciones es autoderrotadora en un sentido estrictamente conceptual. Jamás llegamos a un entendimiento conceptualmente adecuado de tales expresiones, porque, lo mismo que los cuentos de Scheherazade, están indeterminablemente enlazados unos con otros, cualificando cada uno de ellos a los otros ambiguamente. Sin embargo, tales símbolos nos incitan a seguirlos a lo largo de los senderos que ellos de un

modo tan caprichoso nos sugieren; y constituye un error típicamente no romántico el llamar «muerte mediante mil cualificaciones» a la seductora función de tales signos infinitamente ambiguos (como si la sugestividad de estas expresiones se hiciera más vacía a medida que la cualificación sigue su curso). Ello representa falta de pasión y de imaginación.

Lo que para una persona no es más que una evasividad exasperante, para otra constituye un emocionante enriquecimiento de múltiple significación y promesa. Por esto el significado de expresiones tales como «Dios es amor» puede funcionar equívocamente, puede extender sus significados pluralísticos, indefinidamente, o estallar de pronto en una catarata de «humor». La declaración «Dios es amor» es una expresión que pretende sugerir que Dios nos ama como un padre, pero lo dice de una manera indefinidamente ambigua. Evidentemente, Dios nos ama también como una madre, y también como un pretendiente, incluso como ama un hijo a sus padres, un maestro a un alumno, una persona a sí misma, un juez al reo, un verdugo al condenado. Pero no podemos acomodar tal revoltijo de significados que se superponen parcialmente, gradualmente contrarios y (quizá) eventualmente contradictorios, en un solo pensamiento complejo. El resultado es una emocionante dilatación del sentido, y probablemente, dependiendo de la pasión y de la persistencia del individuo implicado en ello, la eventual «muerte» a causa de mil ambigüedades. Pero esto no es un impotente colapso de significación. Más bien se trata de la explosión de una sobreabundancia de significados simultáneos. Incluso los equívocos relativamente triviales pueden ser enormemente complejos conceptual y profundamente reveladores existencialmente, y cuanto más numerosos sean, más probable es que nos ataquen (después de conducirnos con mucha suavidad) con la súbita videncia del humor.

La emoción del equívoco se debe en parte a la proximidad

del equívoco con respecto al humor. Pero es también la emoción del descubrimiento inesperado en un sentido más corriente. Cuando experimentamos un buen juego de palabras, disfrutamos de una súbita dilatación del entendimiento sin vernos derribados por él. Y una ventaja que tienen los equívocos sobre los chistes es la siguiente: que una idea compleja pero felizmente conducida puede iniciar nuestra comprensión a lo largo de varias líneas de pensamiento al mismo tiempo. Los equívocos tienen éxito en la comunicación allí donde, en cierto sentido, los chistes fracasan estrepitosamente.

A diferencia de los chistes, que son un absurdo en el sentido de que esparcen los valores que una persona está afirmando en el momento de ser arrollada por el humor, los equívocos constituyen un enriquecimiento de valores y de significados. Los equívocos forman un sentido plural, que explica su profundidad en ocasiones insondables. No sólo comunican varios sentidos del mismo tipo lógico simultáneamente, sino que también pueden comunicar varios tipos lógicos de sentido diferentes en el mismo instante.

Los equívocos y las expresiones ambiguas pueden comportar imperativos, preguntas, afirmaciones, exclamaciones, *non sequiturs*, etc., al mismo tiempo. Así, si consideramos la Biblia no sólo como una colección de «chistes» unidos poco coherentemente, sino también como una serie de expresiones ambiguas (si la consideramos como un desparramar de toda clase de ambigüedades conscientes e inconscientes, deliberadas e inspiradas por parte de los hombres que la escribieron), entonces no podemos esperar ingenuamente interpretarla como una serie de afirmaciones directas. Al igual que otras escrituras religiosas, la Biblia marca sus tantos de la misma manera que el jugador de billar, preparando la jugada desde varias bandas de la mesa, desde lados diferentes. Así, el significado cumulativo de la Biblia viene íntegramente referido al significado lógico y fenomenológico

de cada uno de sus matices diferentemente dirigidos, y el significado de cada uno de estos matices viene determinado recíprocamente por la fantástica complejidad conceptual y por el significado fenomenológico, que va extendiéndose, del conjunto. Como palabra que está íntimamente relacionada con el hombre (especialmente con el hombre de la sociedad occidental), la Biblia no es sólo el desastre «humorístico» o la serie de desastres «humorísticos» que se suceden uno a otro cuando no podemos efectuar la multiplicación de significados que requiere de nosotros, es también (puesto que a veces disfrutamos en respuesta a ella de una expansión de visión interior relativamente prosaica) una expresión ambigua o una serie de tales «ambigüedades». Nos sentimos intrigados por la Palabra de Dios, y propiamente es así, cuando comenzamos a sospechar el humor que se esconde en el centro de su grave exterior. Así, comenzamos a vislumbrar las preguntas que hace cuando declara hechos: nos damos cuenta de que cuando habla de Dios está hablando también de nosotros, y viceversa; nos sentimos incómodos al sospechar que un relato acerca de otra persona es una biografía de nosotros mismos; vemos que la Palabra de Dios dice una cosa, incidentalmente, para comunicar otra que es esencial a ella. Irónicamente, lo que se piensa queda a menudo escondido en lo que se dice.

Por ejemplo, cuando los comentaristas indican que la palabra hebrea que significa risa suena lo mismo que el nombre del hijo que Sara concibió milagrosamente en su ancianidad, están sugiriéndonos que el relato de su risa es realmente un «juego de palabras» con una dimensión religiosa¹. Si leemos esa historia en hebreo, o en una traducción teniendo esto presente, podemos comprenderlo como una representación de un hecho mitológico en el que nosotros mismos podemos ser introducidos. Sara ridiculiza la estú-

1. Cf. SAMUEL SANDMEL, *The Hebrew Scriptures* (Nueva York: Knopf, 1963), pp. 358-59; también BERNHARD W. ANDERSON, *Understanding the Old Testament* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1957), p. 178.

pida fe de Abraham; es demasiado sensata para creer lo que es imposible. Pero, irónicamente, su risa escéptica («Isaac... Isaac») es en ella la misma concepción de la ocasión de la que ella está desesperando. El chiste es sobre ella misma, y sin embargo, pronto aprende a reírse de sí misma. En Sara, un escepticismo realista se convierte en el ambiente que da origen y nutre a la comunidad de fe que contiene la Biblia judía y que el Testamento cristiano continúa a su propio modo. El escepticismo religioso tanto de judíos como de cristianos puede tener una resonancia de posibilidades religiosas cuando unos y otros leen acerca de la sorpresa de Sara. Podemos reírnos de Sara en un goce literario de su historia, pero nuestra risa puede acabar en reflexión y unirse a la reflexión de ella misma. «Dios me hizo reír», dice Sara, «para que todos los que lo oigan se rían conmigo» (Génesis XXI, 6).

La Biblia es una respuesta mitopéica (un drama continuamente repetido de la errabundez humana y de su restitución a la Verdad) en la que, para el propio beneficio soteriológico de ellas, las generaciones del género humano son invitadas a participar. Así, el Éxodo y el Calvario no son acontecimientos meramente históricos, ni son tampoco, soteriológicamente hablando, acontecimientos primordialmente históricos. La liberación de la esclavitud humana que las Escrituras judeo-cristianas describen una y otra vez, de diferentes maneras, con figuras diferentes, consta de miles y miles de ocasiones temporales que han sido transfiguradas por la alquimia del «Espíritu Santo» en un solo suceso mítico. La Biblia es un mito, es en sí misma un acontecimiento transhistórico que marca la ubicua intersección del valor absoluto («lo Eterno») con los valores meramente relativos de la historia. La liberación prometida por la Biblia es de la muerte en vida a la vida en vida, una concepción vaga, pero un hecho existencial, según sus testigos. La Biblia es una expresión de Dios y del hombre, una colección

de relatos históricos, poemas, cantos, cuentos, chistes, juegos de palabras, etc. Es un mito, magnífico y sucio, producto de muchas lenguas y manos, y profundamente verdadero en el camino de la iluminación mítica: debemos *representarlo* para poder captar su sentido. Su significado está en su ensayo, no en su guión. Para entenderlo de un modo religioso, no podemos quedarnos en el ambiente conceptual (el «Yo-ello» de Buber) de la consciencia pragmática. Hemos de *entrar* en el mito de la manera como entramos en una danza o tomamos parte en un juego, porque nosotros mismos somos *dramatis personae* en los acontecimientos («Yo-Tú») que se describen.

Para ser verdaderamente religioso, y no sólo de un modo formal, uno debe ser más que simplemente hombre moderno. Uno debe ser también el primitivo que lo concibió y al cual hemos de volver ocasionalmente si, cual hijos pródigos, deseamos subsanar la alienación que existe dentro de nosotros mismos, entre nosotros y entre nosotros y la naturaleza. Ésta es, en suma, la respuesta mitopeica a la alienación². Los hombres en otro tiempo anduvieron con Dios «en lo fresco del día» (Génesis III, 8), pero ahora, al caluroso mediodía, Dios está «muerto», es «un proyecto absurdo», está «mudo», y nosotros no tenemos acceso al Paraíso. Como ha reconocido un famoso grupo de antropólogos, «toda la diferencia fundamental entre las actitudes respectivas del hombre moderno y del hombre antiguo, en lo que se refiere al mundo que le rodea, es ésta: para el hombre moderno, científico, el mundo fenoménico es primordialmente un «ello»; para el hombre antiguo (y también primitivo), es un «Tú».

2. Véase MIRCEA ELIADE, *Cosmos and History*, Cap. IV; *The Sacred and Profane*, pp. 14-18, 201-13; ERICH FROMM, *The Art of Loving*, pp. 26 ss.; MARTIN BUBER, *I and Thou*, pp. 24-33, 39-46; C. G. JUNG, *Psychology and Religion*, Cap. I; GREGORY ZILBOORD, *Psychoanalysis and Religion*, pp. 113-16; RUDOLPH BULTMANN, *Jesus Christ and Mythology*, pp. 83-85.

El mito es una forma de poesía que trasciende a la poesía en cuanto que proclama una verdad; una forma de razonamiento en cuanto que necesita realizar la verdad que proclama; una forma de acción, de comportamiento ritual, que no encuentra su cumplimiento en el acto, sino que debe proclamar y elaborar una forma poética de verdad³.

La tarea religiosa a la que se enfrenta el hombre moderno no proclama el abandono de la razón, sino sólo un reconocimiento de las limitaciones de ésta y un subsiguiente ensanchamiento de la consciencia que incluya aquellas zonas de la personalidad que la mayoría de nosotros ha descuidado más o menos. Por lo menos, no debemos, descartando nuestra capacidad imaginativa para penetrar en el mito, desechar un valioso medio que puede conducirnos hacia nuestra total autorrealización, aun cuando el retener este medio equivalga a invitar el trastorno de una clase que caracteriza al desarrollo moral y espiritual. Para entender las declaraciones religiosas no sólo debemos experimentar la ocasional revelación «humorística» de las limitaciones de la razón, sino que debemos también llegar a incorporar un ensanchamiento ambiguo de la significación, ensanchamiento relativamente leve, pero a menudo todavía incómodo, una experiencia mitopeica de «Dios-hombre-y-naturaleza» como la que caracteriza el mundo de la Biblia. El objetivo no es subsistir la ciencia por el mito, sino solamente complementar nuestro punto de vista de mundo tecnológico con la numinosa personificación de la naturaleza y la naturalización del ego que es esencial a la noción judaica de *shekinah* y al ideal cristiano de la «inhabitación del Espíritu Santo».

3. HENRI FRANKFORT y otros, *Before Philosophy* (Londres: Penguin books, 1951), pp. 13, 16.

2. *Ambigüedad y veracidad en las declaraciones religiosas*

Todo individuo humano (usando una metáfora mitopeica) tiene que atravesar su desierto. Cada uno tiene que encontrarse a sí mismo, en un sentido espiritual y moral, como si encontrase un oasis. Este hecho introduce otro rasgo de «equívocos» y expresiones ambiguas (paronomasia) que los hace en especial importantes para la vida religiosa. Si tal expresión es sólo parcialmente comprendida por cada uno de los individuos que responden a ella, cada cual puede entenderla de un modo por entero adecuado en un sentido diferente, conforme a su carácter o según las momentáneas limitaciones de su espíritu. Un buen juego de palabras puede provocar la risa obscena en la criada, mientras que, al mismo tiempo, esté profundizando la sensibilidad teológica del obispo. Por consiguiente, si los relatos de milagros que forman parte de todas las principales religiones poseen un carácter ambiguo, como sugieren en efecto, muchos teólogos⁴, entonces, al crecer los hombres en su entendimien-

4. Por ejemplo FRIEDRICH SCHLEIERMACHER escribe: «Milagro es sólo el nombre religioso de acontecimiento. Todo acontecimiento, incluso el más natural y común, es un milagro si se presta a una interpretación controlada religiosamente. Para mí, todo es milagro», *Speeches on Religion* (Londres: K. Paul, Trench, Trubner and Co., 1893), p. 88. Para Schleiermacher, teólogo protestante liberal del siglo XIX, como para Jacques Maritain, filósofo-teólogo católico conservador del siglo XX, todos los sucesos naturales son signos equívocos con ambigüedades «metahistóricas». Dice Maritain (*Approaches to God*, p. 73): «La palabra misma de acontecimiento es, por consiguiente, ambigua». Schleiermacher leía los acontecimientos naturales como «juegos de palabras» con un significado metahistórico además de su significado natural. Por otro lado, también leía relatos milagrosos (como el del nacimiento virginal, por ejemplo) como descripciones ambiguas de acontecimientos naturales. Véase JOHN DILLENBERGER y CLAUDE WELCH, *Protestant Christianity Interpreted Through its Development* (Nueva York: Schibner's 1954), Cap. x, para excelentes descripciones de cómo los teólogos liberales han tratado típicamente los relatos de milagros. Considérese la actual yuxtaposición de Bultmann de significados «historiales» e «históricos» tanto en los *relatos* de milagros como en los *acontecimientos* «milagrosos»: R. BULTMANN, *Kerygma and Myth*, ed. Hans Werner Bartsch (Torchbooks; Nueva York: Harper, 1961), pp. 11-12, 10 n., *et passim*. Véase también la interpretación que PAUL VAN BUREN hace del relato pascual. *The Secular Meaning of the Gospel*, pp. 126-34. IAN RAMSEY, *Christian Discourse*, Cap. 1, constituye una descripción especialmente útil de la lógica de los relatos de milagros.

to religioso, pueden responder a tales relatos en un sentido en momento de su vida y en otro sentido más adelante. Tal será el caso, tanto en la vida privada de los individuos como en la vida pública de las comunidades religiosas y de las culturas. La sabiduría del mito es eterna (contiene para siempre la Verdad para todo individuo humano) solamente porque está intemporal y subjetivamente relacionada con la comprensión y madurez de cada individuo en sí mismo.

La larga tradición, en el judaísmo y en el cristianismo, de la exégesis alegórica en los estudios bíblicos, y del razonamiento analógico en teología, constituyen un ejemplo de este hecho. Ahora no podemos por menos de sonreírnos ante algunas de las interpretaciones alegóricas de Filón Judío (siglo I), o de Maimónides (siglo XII), y puede que suspiremos con impaciencia frente a algunos de los argumentos analógicos de un Tomás de Aquino (siglo XII) o de un William Paley (siglo XVIII). Sin embargo, actualmente, cuando leemos la Biblia, a menudo debemos emplear nuestras propias analogías condicionadas culturalmente (a base del existencialismo, psicoanálisis, etc.) y hemos de alegorizar también espontáneamente en términos de nuestra propia experiencia. Esto nada tiene de censurable. Un entendimiento religioso de cualquier escritura requiere no solamente exégesis, sino también iségesis, no sólo leer fuera de la tradición, sino también leer hacia dentro de ella. Leer la Biblia, por ejemplo, es un acto creativo. El significado de la Escritura no es algo que exista en el libro independientemente de que se lea, sino algo que ocurre como una relación existencial entre el lector, con sus preguntas peculiares, y el texto. La voz de Dios es esta experiencia repetida.

Los estudios contemporáneos en mitología, psicología profunda, lingüística, fenomenología y crítica bíblica han renovado en el hombre la consciencia del hecho de que no existe una sola interpretación evidente o una sola interpretación teológica verdadera del testimonio religioso. En su

significación fluida (porque pertenece a los siglos), la religión se parece más al arte popular que a la ciencia. Y aun cuando la religión institucional, como el arte académico, pueda volverse doctrinalmente rígida, no obstante, tanto la religión como el arte son esencialmente personales de manera profundamente íntima y potencialmente revolucionaria. Las instituciones religiosas a veces quieren poseer la Verdad que están destinadas sólo a custodiar, pero no pueden hacerlo indefinidamente. «¿Qué daño puede haber para mí», escribe san Agustín, «si pienso que el autor tuvo un significado y alguien cree que tuvo otro?»

Por consiguiente, mientras cada uno de nosotros está tratando de entender en los sagrados escritos lo que el autor quiso decir en ellos, ¿qué mal puede haber en que uno acepte un significado que Tú, Luz de todas las mentes verdaderas, le indicas que es en sí mismo un significado verdadero, aun cuando el autor que estamos leyendo no quisiera en realidad significar tal cosa, puesto que también su significado, aunque diferente del mío, también es verdadero? ⁵

La libertad existencial que aquí encontramos en san Agustín es un eco del mismo espíritu libre que los primitivos rabinos apreciaban y practicaban en oposición a los excesos formalísticos del fanático fariseísmo. Dentro de las tradiciones tanto judaicas como cristianas, existe el antiguo reconocimiento de que a través de cada símbolo religioso corren muchas clases de significados profundamente personales, y que, en un sentido importante, algunos de ellos están destinados hoy especialmente para mí. Es mi predicamento personal y privado el que debe ser transfigurado por la Palabra. Y es sumamente importante para el hombre moderno (tan estrechamente confinado a sus corrientes y malas concepciones intelectualistas de la religión) que se le llame la atención sobre este hecho. En el drama del mito

5. SAN AGUSTÍN, *Confessions*, trad. F. J. Sheed (Nueva York: Sheed and Ward, 1943), p. 303. Véase también pp. 305-6.

religioso, es tan grande el número de las puertas como el de los que llaman a ellas, y para cada persona hay una puerta que ostenta en ella escrito su nombre. Así, en principio, cualquier hombre puede todavía entrar en su propia tradición religiosa sin tener que identificarse con las opciones muertas del pasado, o con lo que para él son las opciones, carentes existencialmente de importancia, de sus prójimos. Puede llegar a formar parte del drama de la salvación sin tener que ser intelectualmente infiel a su propio siglo.

Al comparar los juegos de palabras y los chistes con ciertas peculiaridades del lenguaje religioso, es importante tener presente que los chistes nada tienen que ver con la verdad y falsedad en el sentido proposicional corriente. Siendo estrictamente autocontradictorios, o por lo menos auto-derrotadores en la práctica, los chistes no describen ningún estado de cosas. Más que representativos, son presentativos. Aunque a veces puedan parecer o sonar como afirmaciones sobre esto o sobre lo otro (debido a que su forma lógica es deliberadamente desorientadora), en realidad, los chistes funcionan no como afirmaciones, sino más bien como exclamaciones que precipitan la idea humorística que pretenden presentar.

En cambio, los equívocos son conjuntos de expresiones, cualquier número de las cuales pueden ser afirmaciones que no son ni verdaderas ni falsas en algún modo bastante prosaico. El complejo concepto de verdad religiosa posee, por consiguiente, al menos dos aspectos importantes y algo diferentes, relacionado el uno con la clase de Verdad que evocan los chistes cuando se les entiende, relacionado flojamente el otro a la clase de verdad que caracteriza las proposiciones, afirmables de un modo que puede comprobarse, acerca de hechos concretos. No obstante, dado que se trata de «juegos de palabras» sumamente complejos, las expresiones ambiguas de la religión están sólo muy flojamente

relacionadas con esta última clase de verdad, porque la mayor parte de tentativas para hacer absolutamente claros y distintos los significados vagos y ambiguos del lenguaje religioso, precipitarán la clase de vuelco lógico y psicológico que hemos calificado de «humor» religioso. Así, los significados de los «juegos de palabras» religiosos no solamente son ambiguos, sino que también (puesto que su ambigüedad es tan rica y, a su vez, tan ambiguo cada uno de sus significados) son incesantemente vagos. Tales juegos de palabras realmente nos apartan de los valores prosaicos de verdad en la religión y nos llevan hacia la Verdad existencial (personal y presentativa, más bien que representativa) del «humor religioso»⁶.

La exégesis bíblica moderna, la historia de la religión, las confesiones religiosas, el arte, la poesía, etc., abundan tanto en ejemplos de símbolos ambiguos y juegos de palabras, que resulta casi desorientador el ilustrar este hecho con unos cuantos ejemplos tomados al azar. Aquellos que una persona escogiera, podrían parecer menos adecuados que los que afectan de un modo especial a otra persona. Pero quien quiera que considere el alud de significados que la civilización judeo-cristiana ha arrojado en derredor de algunos términos bíblicos («en el principio», «el espíritu», «lo profundo», «Adán», «el árbol», «la caída», «Israel», «esclavitud de Egipto», «la pascua», «la ley», «el día del Señor», «el Hijo del Hombre», «Jerusalén», «virgen», «Jesucristo», «muerte», «el nuevo ser», «el juicio final», etc.), puede muy bien sospechar que, cuando tal legado de símbolos equívocos se vuelve trivial o parece carecer de importancia para la existencia humana, es porque sus herederos están insensiblemente enterrando su herencia espiritual junto con su imaginación poética. En relación con esto es importante observar que, aun cuando algunas de las expresiones ambiguas de la Biblia no pueden apreciarse a menos que entendamos las

6. IAN T. RAMSEY, *Religious Language*, Cap. II; obsérvese esp. pp. 90-91.

antiguas lenguas en que se escribieron originalmente las Escrituras en cuestión, o a menos que tales equívocos sean hábilmente explicados por los que traducen la Biblia para nosotros, sin embargo, los «equívocos» que aquí nos interesan primordialmente no son aquellos que dependen de un conocimiento especial de las lenguas antiguas. Las personas que deben leer la Biblia en una traducción, pueden, no obstante, entender ideas vagas e imágenes parcialmente superpuestas tales como «el árbol», «esclavitud de Egipto» y «nacimiento virginal», por ejemplo, ideas e imágenes que pasan a través de la traducción y que actúan a modo de equívoco, como *imágenes* multisignificantes más bien que como palabras multisignificantes. Así, aun cuando alguien tuviera que saber hebreo para apreciar el juego de palabras en torno a la risa de Sara o saber que «Adam» significa «hombre», nadie tiene necesidad de saber hebreo para apreciar la función ambigua y el múltiple significado religioso de los relatos de milagros que se refieren en los testamentos judío y cristiano. Consideremos, por ejemplo, la resurrección de los muertos y la alimentación de las muchedumbres realizadas tanto por el profeta Elías (I Reyes XVII, 20-22; XVII, 10-16) como por Cristo (Mateo IX, 18-25; XV, 30-38; Lucas VII, 11-16 y otros lugares). Pensemos en la frustración milagrosa de las muertes, respectivamente, de Elías (II Reyes II, 11-13) y de Cristo (Mateo XXVII, 45-54; XXVIII, 5-7 y en los otros Evangelios). Consideremos el extraño relato de la «muerte» o desaparición de Enoc (Génesis V, 24). ¿Cuál es el significado religioso de estos relatos? ¿Cuál es el sentido más completo que podemos descubrir en la invitación que los judíos hacen a Elías, cada año, durante la celebración de la Pascua judía, y el del relato de la resurrección en cada Pascua cristiana? Todo estudiante de religión debe considerar los múltiples significados de tales imágenes y acciones, si ha de ampliar y profundizar su conciencia religiosa más íntima.

Empleando sólo como ayudas hermenéuticas los conceptos de equívoco y ambigüedad, tal como hicimos con las ideas de humor y chiste (puesto que no estamos efectuando una simple identificación del humor ordinario y la experiencia religiosa), podemos ver ahora que los «juegos de palabras» religiosos son especialmente importantes para entender la religión al menos por dos razones. Primeramente, porque los signos que puedan leerse simultáneamente en un sentido «secular» y en un sentido «sagrado» pueden conferir a nuestra vida cotidiana una dimensión sacramental. En presencia de tales signos, la condición humana (mi existencia individual) puede adquirir la significación de una vaga, preciosa, casi autovalidadora promesa de realización existencial. En presencia de tales sacramentales, no nos sentimos confusos como cuando experimentamos un «chiste» religioso. En vez de ello, respondemos con relativa calma a un Misterio vagamente aprehendido en algún acontecimiento actual.

Éste es el típico refrigerio del alma nacida una vez en religión. Vive en un mundo sacramental ambiguo. Llamar la atención sobre este hecho no es negar que, en oposición a los meros «sacramentales», lo que algunas comunidades cristianas definen como «sacramentos» (no «sacramentales») se parece más a los chistes que a los juegos de palabras en su complejidad teológica. Según la teología católica romana, por ejemplo, quizá deberíamos hacer la analogía siguiente: los sacramentos (los siete misterios especiales de Bautismo, Eucaristía, etc.) son a los sacramentales (bendiciones menores) lo que los chistes son a los juegos de palabras. Pero no hace falta que entremos en una extensa discusión de esta tangencial sutileza teológica; no añadiría, no quitaría nada de la substancia de lo que ya he dicho. Lo que ahora nos interesa principalmente son los rasgos sacramentales de la vida religiosa, y esto nos lleva a la segunda función de la «ambigüedad» religiosa que queremos discutir: a saber, que

los «juegos de palabras religiosos» actúan a modo de cierta clase de puentes.

Los objetos y los acontecimientos corrientes que adquieren un sentido sacramental resultan especialmente útiles para aquellas almas a las que William James calificó de almas «dos veces nacidas». La ambigüedad del tópico constituye no sólo una fuente ocasional de desastre emocional e intelectual, sino que es también el medio de volver desde tal desastre a un comenzar de nuevo en el mundo. Mediante la «ambigüedad» religiosa, podemos investir las mismas marcas y sucesos que nos llevaron a la desesperación con nuevos y sanadores significados. Volviendo a caer desde el caos hacia el cosmos, pasando una vez más a través del «principio» con un animado sentido de la propia inmersión personal en aquel Misterio creativo, la significación de las luchas diarias de uno se difunde con más amplitud que antes y se mueve más profundamente que antes a través de los signos ambiguos cuya inesperada adquisición de significados plurales es la súbita aparición de lo milagroso en todas las narraciones religiosas y en toda la historia religiosa. El milagro esencial, pero que a menudo pasa inadvertido, en todo relato de milagros es una ambigua epifanía en la que el tópico adquiere un valor que es importante únicamente para la existencia humana. En este punto, un nuevo significado entra en una situación trivial, y una emoción ambigua entra en la vida humana.

3. *El significado religioso de los milagros*

Los juegos de palabras que son relativamente poco agudos son, en el mejor de los casos, sólo inteligentes; pero nos indican cómo operan los juegos de palabras religiosos y los símbolos ambiguos. Así, tomando un ejemplo vulgar,

Horacio Walpole pudo decir de *La Ópera del Mendigo*, escrita por John Gay (Juan Alegre) y producida por John Rich (Juan Rico), que «hizo rico a Alegre y alegre a Rico». Aquí, el martilleo de la ambigüedad cuando pasamos por un homónimo tras otro (al ser introducidos nuevos significados en sonidos viejos) es fuerte y alarmante. Cada repetición del mismo sonido hace resonar ruidosamente la introducción de una inesperada red sintáctica. El tonto juego de palabras de Walpole se parece al relato de la risa de Sara a este respecto. En cada caso llegamos al destino vagamente indicado por la lógica inicial de nuestros términos, pero terminamos viajando en una línea llena de ambigüedades no buscadas y que han sido introducidas por conexiones inesperadas entre dispares sistemas de discurso y de experiencia. Ésta es, por naturaleza, la característica esencial de los equívocos que hace que estén estrechamente relacionados con los chistes, aunque no sean lo mismo que éstos.

Observemos en el retruécano de Walpole que, aun cuando uno entiende la sugerencia al pasar, uno capta del todo la insinuación de que un hombre realmente se convirtió en el otro. Podemos decir que el equívoco era cierto en el sentido en que lo creíamos, falso en un sentido al que rehusamos entregarnos. Lo tomamos de dos modos diferentes. Teníamos sólo una comprensión formal y especulativa de un significado, pero estábamos y todavía estamos existencialmente envueltos en el otro.

Si usamos este ejemplo como modelo de la manera en que funcionan los «juegos de palabras» religiosos, ello sugiere la idea de que una cosa es ver los varios sentidos de un signo ambiguo y otra cosa completamente distinta el tomar todos ellos como de igual valor religioso. Sin embargo, este es el error que cometen muchos críticos y pretendidos defensores de la religión tradicional.

Tomemos, por ejemplo, aquellos judíos ortodoxos y ca-

tólicos y protestantes conservadores que insisten en la importancia religiosa de lo que a veces se llama el sentido literal del testimonio religioso. Obran como si sus autores mitopeicos hubieran reconocido la distinción, efectuada muy posteriormente, entre lenguaje «literal» y lenguaje «simbólico». Estos judíos y cristianos modernos se comportan como si fuese evidente que los autores mitopeicos del testimonio religioso pudieron haber clasificado adecuadamente sus declaraciones religiosas como literales si hubieran conocido el significado moderno de este término. Se trata ciertamente de un modo muy dudoso de pensar de parte de los modernos en cuestión, y podría tachárseles justamente de pensar de un modo anacrónico y desorientador. En realidad, mientras a veces condenan las interpretaciones existenciales y simbólicas modernas de las declaraciones religiosas primitivas como «radicales» y «peligrosas», nuestros actuales fundamentalistas protestantes y judíos y conservadores católicos están probablemente empleando ellos mismos unos principios hermenéuticos mucho más modernos, mucho menos primitivos que los que ellos rechazan como innovaciones. Si tales defensores modernos, de mentalidad literal, de la tradición son conscientes (ya que no siempre es evidente que lo sean) del ambiguo carácter simbólico del testimonio bíblico, con excesiva frecuencia parecen olvidarlo. Así, ya sea deliberadamente, ya inconscientemente, confunden nuestras discusiones religiosas espetando el testimonio bíblico en la arremetida relativamente poco ambigua de alguna filosofía racionalista o en la clase de lenguaje abreviado que es característico de la ciencia y de los negocios prácticos. Aun cuando puedan tener una apreciación teórica del hecho de que uno no puede entender el testimonio religioso de la Biblia sin experimentar los matices mitopeicos a que me he referido, sin embargo, insisten en que el aceptar el significado estenográfico del testimonio religioso es tan importante como un nuevo despertar en nosotros de los sentidos

sacramental y mitopéico que en otro tiempo danzaban dentro de la vacilante luz de aquellos signos⁷.

En el testimonio religioso siempre se encuentran presentes significados laboriosos de alguna especie, y es posible que el hombre moderno deba siempre entender su herencia cultural en su propio modo conceptual característico. Pero, tomados por separado, tales significados literales no son sacramentales, y un hombre contemporáneo no tiene necesidad de limitarse a las características que distinguen tanto a él como a su época secular. Tanto en el judaísmo como en el cristianismo, lo que comúnmente se designa con el nombre de mentalidad literal es a menudo una forma de analfabetismo religioso. Los «fieles que son de mentalidad literal» de esta manera creen lo que es meramente una tontería para el sentido común y algo relativamente inmaterial para la madurez espiritual. Confundiendo la *credulidad* con la fe, confunden incluso a los críticos de la religión. Así, muchos individuos apasionados, de profunda desesperación religiosa y alta integridad intelectual rehúsan ser tontos, y confundiendo su *incredulidad* con una importante crítica de la religión bíblica, se convierte en un sujeto malhumorado o se erige a sí mismo en ruidoso obstáculo en el camino de la vida que está buscando. Ni estos críticos ni aquellos que involuntariamente los extravían se dan cuenta suficientemente del carácter equívoco del testimonio religioso con el que se enfrentan. En presencia de aquellos «juegos de palabras», todos ellos se dejan desorientar por el espíritu de seriedad. Tanto los fieles como los que no tienen fe están demasiado cegados por «el mundo», demasiado apegados a sus significados característicos⁸. Frente al testimonio religioso tradicional, todos actúan como tontos en medio de una compañía que se desternilla de risa: el crédulo creyendo y

7. Véase, por ejemplo, *The Honest to God Debate*, ed. David L. Edwards (Philadelphia: Westminster Press, 1963, Cap. III, «Some Readers Letters».

8. Véase el estudio que hace SARTRE de «lo pegajoso»: *Existential psychoanalysis*, pp. 137 ss.; también HEIDEGGER, *Being and Time*, pp. 219 ss.

el incrédulo no creyendo aquello que en cualquier caso no se trata de creer ni dejar de creer.

El hecho de que la moderna crítica bíblica ha demostrado que la mayoría, si no todos los relatos de milagros del Nuevo Testamento son aditamentos relativamente tardíos a los relatos que en el Evangelio se hacen de la vida y ministerio de Cristo, viene a apoyar mi argumento. «No era el interés histórico el que dominaba en los autores de los Evangelios», dice Rudolph Bultmann, «sino las necesidades de la fe y la vida cristianas».

Uno puede indicar el motivo final por el cual se produjeron los evangelios como el motivo *cúltico* (o sea, las necesidades del culto común)... habiéndose compuesto sus episodios individuales para fines de edificación... No es sólo una pía imaginación la que está aquí obrando, sino también un interés apologético... todo lo narrativo se compuso desde el punto de vista de la fe y del culto... La Narración de la Resurrección se compuso en el interés de la fe y bajo la influencia de la imaginación devota... Los evangelistas posteriores añaden otros rasgos legendarios, por ejemplo, el relato de la pesca milagrosa de Pedro (Mat. xiv, 28-32)... En Juan, el sentido original del Evangelio aparece en toda su claridad, en que el evangelista, al hacer libre uso de la tradición crea la figura de Jesús enteramente a base de la fe⁹.

La «crítica formal» del siglo xx ha demostrado que los milagros que son de capital importancia para la fe judaica son también un conjunto de varias tradiciones hebraicas y no hebraicas, embellecimientos imaginativos de narraciones históricas y legendarias con fines cúlticos. La Pascua era «una institución ya establecida en la época en que los israelitas salieron de Egipto», dice Theodor H. Gaster. «Las instituciones religiosas raramente se remontan a un solo motivo», observa.

9. RUDOLPH BULTMANN and KARL KUNDSIN, *Form Criticism: Two Essays on New Testament Research* (Torchbooks; Nueva York: Harper, 1962), Cap. VI, *passim*.

En general, reflejan todo un conjunto de pensamientos, emociones, impresiones e intuiciones, que se funden y combinan no lógica, sino naturalmente, y que alternan en diferentes momentos y bajo diferentes influencias, como tonos altos y tonos bajos de una sinfonía resultante. Un rito o una práctica determinados, por consiguiente, pueden tener más de un significado, dependiendo del prisma particular con que se les mire¹⁰.

La fe religiosa no consiste en creer lo que debe parecer tonto al sentido común del hombre contemporáneo, tal como no se nos pedía, en mi ejemplo del juego de palabras corriente, que creyésemos que Rico se había convertido en Alegre¹¹. El judío que piensa que las explicaciones antropológicas y sociológicas del acontecimiento del Éxodo ponen en peligro su religión, está en un error. El cristiano cuya fe sufriría una sacudida ante la idea de que la tumba vacía no pudiera haber aparecido como tal en una fotografía, no está en mejor situación. Ni tampoco el crítico de la religión, que desacredita los relatos de milagros porque supone que el significado esencial de ellos contradicen a los principios del sentido común y de la ciencia. Todo lo que la religión contradice es la exagerada insistencia de individuos «duros de mollera» de que las explicaciones experimentales superen de algún modo y substituyan la necesidad del mito. Si tenemos presente que el entender el relato de un milagro no es como seguir un reporte periodístico, sino que más bien se parece a apreciar un juego de palabras que ha enriquecido felizmente nuestra comprensión convencional de los asuntos comunes sin reemplazarla, entonces no cometeremos el error de suponer que lo que es esencial a la creencia religiosa pueda llegar a ser algo supersticioso. Esto, naturalmente, es en substancia lo que Rudolph Bultmann y otros

10. THEODOR H. GASTER, *Passover: Its History and Tradition* (Boston: Beacon, Press, 1962), p. 21.

11. Mi punto es aquí parecido a la distinción que hace Braithwaite entre comprender el significado literal de los relatos religiosos y el creerlos en tal sentido. Véase R. B. BRAITHWAITE, «An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief» en *The Existence of God*, ed. Hick, pp. 242-50.

teólogos de igual modo de pensar han venido diciendo de diversas maneras durante muchos años.

Aunque la discusión del mito por parte de Bultmann ha sido a menudo confusa y desorientadora, él y otros estudiantes del mito están intentando ahora corregir nuestras tendencias medievales y modernas a interpretar las declaraciones mitopeicas primitivas siguiendo líneas lógicas o tecnológicas. La errónea transposición de la revelación judeo-cristiana a filosofía racionalista en el período medieval y a ciencia en el período moderno convirtió una expresión de la Verdad religiosa en una chapucera mezcla de cosmologías inadecuadas. Ahora los filósofos nos dicen, como lo dijo David Hume en el siglo XVIII, que las creencias «religiosas» son o absurdas o estúpidas¹²; a través de los siglos XVIII, XIX y XX, la «religión» se ha ido divorciando cada vez más de la vida moderna. El resultado es que hoy, a pesar del intento de algunos intelectuales de refugiarse en una armazón conceptual medieval (la típica defensa de los teólogos tomistas contra el pensamiento «moderno» y el radicalismo «bíblico»), las tradiciones religiosas judeo-cristianas se enfrentan a un grave dilema. Los judíos y los cristianos religiosos deben o preservar su integridad racional como miembros de la civilización tecnológica del siglo XX renunciando a su religión, o deben conservar la religión en un mundo secularizado renunciando a su integridad racional. La única manera de pasar por entre los cuernos de este dilema es ver que nuestra concepción convencional de la religión tiene necesidad de un vuelco «humorístico» y volver a sus principios. Afortunadamente para todos nosotros, los slogans de la teología radical contemporánea («la muerte de Dios», «cristianismo irreligioso», etc.) indican tal renacimiento del espíritu religioso. En una época ecuménica y radical, la comunidad religiosa no quiere dejarse empañar en su dilema. En lu-

12. DAVID HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sec. X; cf. PATRICK NOWELL-SMITH, «Miracles», *New Essays...*, pp. 243-53, esp. 249.

gar de ello, quiere avanzar hacia un nivel más refinado de consciencia religiosa que abarca tanto la imaginación mítica que es típica de la religión bíblica y el razonamiento tecnológico que es el genio típico de la vida secular contemporánea. No debería sorprendernos el que, a medida que el género humano va envejeciendo, el espíritu del hombre que cada uno de nosotros ejemplifica experimente crecientes dolores. El paroxismo corriente del humor y el paroxismo extraordinario del testimonio religioso requieren de nosotros no que abandonemos nuestras técnicas lógicas y tecnológicas, sino tan sólo que las tomemos menos en serio, que estemos menos apegados a los valores particulares que constituyen los ideales definidores y confinadores de nuestros días.

Lo que molesta tanto a los filósofos contemporáneos acerca de la religión tradicional es que la comunidad de la fe no reconozca que cualquier estado de cosas *podría* falsear sus creencias míticas¹³. Pero esto no es realmente una acusación categórica de aquellas creencias, cuando nos damos cuenta de que las declaraciones básicas de la religión consisten en «juegos de palabras» y «chistes» en el contexto del comportamiento cívico. La ambigüedad de los «juegos de palabras» religiosos nos conduce indefinidamente en una dirección sacramental, a través de un conjunto bastante prosaico de matices tras otro, a menos que (o hasta que) tropecemos en un súbito paroxismo de «humor», de «chistes», que son tan evidentemente autoderrotadores en su dificultad conceptual, que actúan como un repetido «juicio final» contra nuestro modo convencional de mirar las cosas, y como una repetida invitación a efectuar un «principio» más adecuado.

La cuestión filosófica más importante es ahora la de saber si reconocemos o no que, además de las explicaciones y

13. Véase Antony Flew, *New Essays...*, pp. 96-99. Es muy importante toda la «Discussion on Theology and Falsification» que sigue.

decripciones del sentido común y de la ciencia contemporáneos, hay también un lugar propio y necesario en la existencia humana para el mito y la liturgia. No se trata de un dilema (o sentido común, o religión), sino de ambas cosas. Creer en un Dios cuya existencia única puede ser revelada sólo en el «humor» religioso y en los «juegos de palabras» religiosos es una clase de creencia completamente diferente de aquella que es meramente supersticiosa. No es ni una creencia tonta, contraria a la ciencia, ni huye del sentido común, excepto como cómica repulsa de nuestro orgullo intelectual.

Naturalmente, no siempre logramos ver el sentido de las expresiones «humorísticas» y ambiguas de la religión. A veces, los únicos significados que podemos descubrir en aquellos momentos son directos y espiritualmente confusos. Esta obscuridad de espíritu es común en la religión, como lo es en el arte. Pero, tanto en religión como en arte, no es necesariamente irrazonable el tener fe en unos símbolos a los cuales de momento no podemos responder más que esperando. Tal entrega (un movimiento de pasión que puede llevar consigo la clase de angustia a que se refiere Aiken) es con frecuencia la condición necesaria para la súbita iluminación del «humor» religioso o el gradual enriquecimiento sacramental de la «ambigüedad» religiosa. De la misma manera que a veces descubrimos la gracia de un chiste solamente después de habernos unido a la risa que provoca en otras personas, así, en la vida religiosa, si deseamos comprender eventualmente lo que hoy es opaco para nosotros, es posible que tengamos que unirnos a la adecuada respuesta pública y aguardar a que se produzca la iluminación privada. El que desee conocer lo que se esconde en el lenguaje de los profetas y de los santos, debe entregarse al lenguaje de ellos antes de que pueda comprenderlo. Éste es el significado de la famosa fórmula teológica, *credo ut intelligam*, que tan a menudo nos escandaliza: «Creo para entender.»

Puesto que toda religión es esencialmente un mito que transfigura el tópico, hay a la vez en la vida religiosa un aspecto muy público y un aspecto muy privado. La religión se origina como un grito de asombro en presencia de algunas cosas ordinarias que nos salen al paso: el sonido que se oye es meramente humano; el hecho que se presencia, aunque insólito, puede explicarse en términos del sentido común o de la ciencia; pero los significados proféticos de estos signos son ambigüamente humanos y divinos (mito-peicos), incomunicables si no es de un modo indirecto. Los significados de los relatos de milagros (y en cierto sentido, la Biblia entera es uno de tales relatos) deben hallarse no en aquellos relatos en sí mismos, sino solamente en la relación que guardan con respecto a nosotros. Leída del modo adecuado, la Biblia es un drama mítico de la lucha de cada individuo humano para cruzar a través de la temible libertad de su existencia humana. Y aun cuando Sartre (por ejemplo) haya descrito esa condición primordialmente desde un mero desierto, desde una perspectiva meramente solitaria y desesperante, los judíos y cristianos como individuos pueden caminar como miembros de sus respectivas comunidades religiosas a la luz de una fantástica promesa. Porque todo judío devoto mira desde el milagro del Sinaí hacia aquel mismo cumplimiento en sí mismo, y todo cristiano fiel se halla relacionado de una manera análoga con el Calvario. Los relatos de milagros son «juegos de palabras» que reflejan a las personas que tropiezan con ellos, y a este respecto es verdad lo que observó Lichtenberg: «Si un mono se mira en un espejo, lo que en él aparezca no será la imagen de ningún apóstol»¹⁴.

La zorra conoce muchas cosas, pero el erizo conoce una sola cosa grande.

ARQUÍLOGO, citado por ISAIAH BERLIN,

El Erizo y la Zorra

14. Citado por SOREN KIERKEGAARD, *Concluding Unscientific Postscript*, página 254 n.

LA SIGNIFICACIÓN EXISTENCIAL DE LA SALVACIÓN
RELIGIOSA1. *Conocimiento y conocimiento de sí mismo*

El mono de Lichtenberg tendrá a menudo mucho en común con la zorra de Arquíloco. En una sociedad de educación y comunicación de masas, el mono, lo mismo que la zorra, quiere saber muchas cosas. Todos nosotros somos monos y zorras en diversas proporciones, y el problema para cada uno de nosotros estriba en cultivar la inteligencia de la zorra mientras evitamos las limitaciones del mono. Esto nos recuerda aquella figura de la Biblia que expresa este hecho: que hemos de poseer la astucia de la «serpiente» (Mateo, x, 16), así como la sabiduría del Señor¹. Por desgracia, en la actualidad, la civilización occidental parece hacer más caso de lo primero que de lo segundo.

Cuantas más cosas sabemos, más necesidad tenemos tam-

1. Cf. Génesis iii, 1; Lucas x, 3; xvi, 8; Romanos xvi, 19-20; también REINHOLD NIEBUHR, *The Children of Light and the Children of Darkness* (Nueva York: Schilbner's, 1944), Cap. I ss.

bién de aumentar nuestro saber en la única cosa grande que es la sabiduría del erizo; necesitamos autoconocimiento, que es algo más que el estar meramente bien informados. Todas las religiones dicen esto, pero en vista del general desdén con que en la actualidad se mira a la religión tradicional (particularmente en vista del hecho de que muchos intelectuales creen que las creencias y las prácticas religiosas necesariamente violan los cánones de la buena razón que se nos enseñan en nuestros colegios y universidades), es imperativo considerar repetidamente la relación existente entre la educación, la religión y la buena vida.

Tanto si se adquiere formalmente como informalmente, una educación liberal no es tan sólo un conocimiento de muchas cosas, no sólo un dominio de hechos y técnicas de investigación, sino también un profundo conocimiento de sí mismo, la clase de autoconocimiento que todos hemos advertido ocasionalmente en alguien como una especie de autoposesión. Este ideal incluye la idea no sólo de una íntima consciencia de sí mismo, sino también de una autoaceptación de una clase liberadora y liberalizadora. El hombre no es meramente un animal racional; es, paradójicamente, un ser a la vez más desarrollado y más incompleto que el bruto. Debido a que es singularmente capaz de reflexionar sobre su propia naturaleza, hereda una vocación y una preocupación moral y espiritual. Todo ser humano debe hallar una razón para vivir y una razón para morir, o vivir una vida de evidente desesperación o de olvido de sí mismo muy mal disimulada. El problema consiste (nada menos) en hallar un valor infinito en una existencia que está temporalmente ligada en ambos extremos a la nada y que a cada momento se encuentra obsesionada por el sentido de esta misma vacuidad. Cualquier persona cándida e inteligente puede advertir que su vida es un cuento contado por un idiota. El problema central de la existencia de todo individuo humano estriba en transfigurar el cuento o hacer que

sea transfigurado. Lo que la mayoría de nosotros casi conseguimos es olvidarnos enteramente del problema de nuestra vida, pero semejante conducta es tan enemiga del espíritu de la filosofía existencial como de la religión tradicional.

Por desgracia, no es tan enemiga de lo que generalmente pasa como «educación liberal». Nuestros libros, archivos, laboratorios y museos no sólo abren nuestras mentes de algunas maneras sino que las cierran de otras. Catalogamos y archivamos nuestro sentido infantil del misterio junto con el orden cósmico que diligentemente estamos creando. Mientras descubrimos el mundo, perdemos de vista sus ambiguas profundidades y nuestra submarina implicación en ellas. Nos movemos como peces a través de un océano de signos, en escuelas que nos protegen de cualquier significación inesperada; y si los intelectuales no han de convertirse en prisioneros de su propia deslumbrante facilidad, como los tiburones han quedado cautivos de su propia magnífica rapidez, los hombres inteligentes tienen que ser desintegrados y reconstituidos periódicamente.

Ésta es una función esencial de la religión viable. Nos encontramos con ella en nuestro primer roce con el problema teológico del mal y volvemos a encontrarla una y otra vez cuando intentamos comprender qué es lo que nos están diciendo nuestras grandes religiones del mundo. Los dogmas y principios centrales de todas las religiones no idolátricas poseen una función crítica, trastornadora y revolucionaria. Por lo menos van bien mientras guardan la fe con el espíritu profético de sus orígenes, antes de que se conviertan en materia de pío parloteo en casas de culto confortable o jerga escolástica en escuelas de filosofía. Si la palabra «dogmático» se emplea para significar una ciega vinculación a fórmulas estrechas y antiliberales, vemos que nada podría haber más contrario al espíritu profético de, por ejemplo, la tradición judeo-cristiana. Entendida adecuadamente, la reli-

gión es una salvaguarda contra todo dogmatismo estupefaciente. Y aunque la comunidad religiosa a menudo pierde de vista su propio carácter central, o sólo comienza a ser consciente de su genio esencial después de siglos de experiencia reveladora y dolorosa, no es única en esto. Otras comunidades (científicos, profesores, políticos, comerciantes, artistas y poetas) no tienen mayores motivos para vanagloriarse. Todos han cometido equivocaciones y todos deben aprender las lecciones de tal experiencia.

Si bien empleamos la palabra «dogmático» en su sentido peyorativo corriente, debemos reconocer que la religión, aun cuando a menudo sea infiel a sus orígenes proféticos, es esencialmente antidogmática. Por ejemplo, ¿qué es la teología dogmática cristiana sino un cuerpo de dogmas al efecto de que todo dogma es desorientador y falso, incluso el dogma cristiano, si pensamos que tenemos algo más que un entendimiento insondablemente ambiguo o autocontradictorio de tales símbolos? «Al repasar el desarrollo de la cristología y de la doctrina trinitaria, lo que resulta evidente», dice Ian Ramsey, «es cuán a menudo los herejes siguen un modelo u otro (a veces un modelo muy sofisticado) hasta la muerte, en un apasionado deseo de entender».

Entonces los oponentes avanzan con otros modelos que demuestran lo inadecuados que eran los primeros, pero también los desarrollan más allá de lo necesario, y producen nuevas herejías... La lucha por entender a Dios no puede llegar jamás a un final satisfactorio; el juego de lenguaje no puede completarse nunca... La ortodoxia... posee un capital (el misterio) que los modelos no tienen en cuenta... La doctrina cristiana sólo puede justificarse sobre una epistemología muy diferente de la que se encontraba detrás de los puntos de vista tradicionales de la metafísica. En ningún sentido es la doctrina cristiana una «superciencia». Su estructura, y su anclaje en el «hecho» son mucho más complejos de lo que sugeriría aquel paralelismo... El punto que, por encima de cualquier otro, querría yo destacar es, entonces, la complejidad lógica de las aserciones doctrinales... Simpatizamos con la opinión de Agustín de que la doctrina sólo «custodia un misterio»;

y nosotros nos manifestamos doctrinalmente sólo porque no podemos vivir y guardar silencio².

Ya hemos tenido ocasión de observar que el dogma cristiano introduce una negación (teología negativa) después de toda afirmación (teología positiva). Lo mismo hacen los escritores rabínicos y cabalísticos del judaísmo. El dogma es sólo la «gramática» conceptualmente autoderrotadora de alguna teología particular, el «envoltorio» sintáctico que es preciso arrojar para poder llegar hasta la substancia que éste protege; y, sin embargo, no podemos prescindir de tales envoltorios. Hemos visto que la significación de las proposiciones teológicas deben ser infinitamente ambiguas, y por consiguiente, en exceso vagas (conceptualmente carentes de significado), o bien excesivamente precisas, y por consiguiente, eventualmente autocontradictorias (lógicamente falsas). Hemos visto que la teología es mito que se esfuerza en conformarse a los cánones racionalistas, condenado a fracasar, para poder cumplir su misión. Sabemos por qué los filósofos, como tales, no pueden entender el lenguaje religioso, y por qué aquellos que lo entienden, pero no como filósofos, no pueden hacerlo más claro para la fraternidad filosófica.

Ni los judíos ni los cristianos pueden escapar a esta situación tan chusca, y por ello el testimonio religioso está tan lleno de «humor» y «equivocos», paradojas y paronomasias. Ésta es la razón por la cual la religión, entendida y practicada convenientemente, es un componente crítico inapreciable en cualquier educación realmente liberalizante. Aun cuando las «gramáticas» de las diversas religiones difieran entre sí de varias maneras (porque reflejan las diferentes culturas que ellas corrompen), aquello que Tillich llamaba el «principio protestante» podría también denominarse el principio crítico esencial de toda religión que evita

2. IAN T. RAMSEY, *Religious Language*, pp. 170-72.

la idolatría en sí misma y sistemáticamente frustra las tendencias idolátricas de la cultura a la cual se enfrenta. Este principio «no es agotado por ninguna religión histórica», dijo Tillich, y no es idéntico «a una forma religiosa en absoluto. Las trasciende como trasciende a cualquier forma cultural».

El principio protestante... contiene la protesta divina y humana contra cualquier pretensión absoluta sobre una realidad relativa, incluso si esta pretensión es expresada por una iglesia protestante... Es el guardián contra los intentos de lo finito y condicionado para usurpar el lugar de lo incondicional en el pensar y en el obrar. Es el juicio profético contra el orgullo religioso, contra la arrogancia eclesiástica y la secular autosuficiencia junto con sus consecuencias destructivas³.

Una función especial de la religión profética (como la de toda forma de consciencia cómica) es la de ser iconoclastica. Y hemos observado que el primer icono que es destruido por todo auténtico humor es él mismo. La consciencia religiosa debe moverse a través de lo cómico para descubrir una respuesta no idolátrica a la pregunta: ¿Qué soy yo? Ateniéndose a la realización, ideal e infrecuentemente lograda, de la educación liberal, un individuo verdaderamente religioso tendrá conocimiento de la única cosa grande que conoce el erizo (un conocimiento *negativo* de sí mismo), una vívida consciencia existencial de sus propias limitaciones especulativas, morales y ontológicas.

2. *Las implicaciones pluralistas de la experiencia religiosa*

El significado del amado principio protestante de Tillich es el significado de la autocontradicción y de la ambigüedad infinitamente compuesta de toda religión no idolátrica. A pe-

3. TILICH, *The Protestant Era* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), pp. 163 ss.

sar de los esfuerzos de algunos filósofos y teólogos para hacer por completo sistemática y relativamente prosaica la teología, la forma mitopeica original de la revelación religiosa acaba definitivamente con semejante pulcritud intelectual. Cuando examinamos las respuestas de la Biblia a las cuestiones fundamentales de la existencia humana (cuando miramos las respuestas que da a las cuatro preguntas de Kant, por ejemplo), o bien nos encontramos vacilando, en un abismo de ambigüedad, a pesar de las imágenes concretas del lenguaje, o bien somos arrojados violentamente contra las contradicciones, entre proposiciones cuyos significados parecen claros, precisos y probablemente verdaderos en sí mismos, pero que son lógicamente falsos en unión de los unos con los otros. Así:

1. ¿Qué soy yo? «Tú eres polvo y al polvo debes volver» (Génesis III, 19). Con todo, Dios me ha hecho «poco menos que Dios» (Salmos VIII, 5)⁴.

2. ¿Qué debo hacer? «Debes amar», se nos manda (Marcos XII, 30-31), y sin embargo, «no depende de la voluntad o de la obra del hombre, sino de la misericordia de Dios... Él endurece el corazón de quien él quiere endurecerlo» (Romanos IX, 16, 18). Éste es el testimonio, no sólo de Pablo, sino también del autor del Libro del Éxodo (Éxodo VII, 3-4; X, 1-2, 27; XI, 9-10)⁵.

3. ¿Qué puedo saber? «Podéis comer libremente de todo árbol del jardín; pero del árbol del conocimiento del bien y del mal no debéis comer» (Génesis II, 16-17). Sin embargo, aquel mismo árbol era deseable para alcanzar la sabiduría (Génesis III, 6-7).

4. ¿Qué puedo esperar? Job hace esta pregunta, y responde a ella tanto para los judíos como para los cristianos: «Yo sé que mi Redentor vive, y al final estará en la tierra; y después de que mi piel haya sido así destruida,

4. Cf. Génesis I, 26-29.

5. Cf. Mateo XXII, 36-40; Deuteronomio VI, 4-5.

entonces sin mi carne, yo veré a Dios» (Job xix, 25-26) ⁶.

Estas citas familiares de los testamentos judío y cristiano pueden provocar con facilidad unas discusiones casi igualmente familiares, no sólo entre judíos y cristianos, sino también dentro de cada uno de estos grupos religiosos. La ambigüedad de tales imágenes y las paradojas en que nos introducen estos múltiples significados, son demasiado bien conocidas, por un lado una recapitulación. Ningún erudito bíblico se atreverá a negar que sea improbable que estos pasajes, y centenares de otros parecidos, vayan a recibir una exégesis clara, congruente y definitiva. Ni tenemos necesidad de esperar tal cosa, a saber, que la Palabra de Dios se convierta en propiedad de algún grupo de académicos.

La revelación religiosa ha dado origen a varios dogmas formales e informales que caracterizan al judaísmo y al cristianismo y a sus diversas ramas secundarias. Pero lo que es cierto del testimonio bíblico original lo es también de su amplificación formal e informal en las diversas tradiciones religiosas a las que sirve de base. Allí donde cabría esperar que nuestros análisis teológicos o rabínicos nos condujesen a interpretaciones conceptuales claras y distintas (en las teologías racionales tradicionales, por ejemplo), siempre se nos da, en vez de ello, una respuesta que es más o menos ambigua o de algún modo paradójica.

Aunque al judaísmo y al cristianismo se les llame a veces «filosofías de la vida», no se advierte con tanta frecuencia que realmente sean filosofías de la *vida*, testimonios y prácticas existenciales, sólo porque son filosofías de una índole especial. Son subversiones humorísticas de todos los puntos de vista del mundo que se toman demasiado en serio, o ampliaciones ambiguas infinitamente compuestas, de todos los intentos de procurar una descripción autónoma o humanamente adecuada de la realidad. Un aspecto esencial de

6. Cf. 1 Corintios xv, 35-38.

la vida religiosa es la profecía y el constituir esencialmente una apertura a la intuición trastornadora y a los nuevos valores que no pueden ser contenidos en ningún sistema solo ⁷. Así, la religión es una crítica, no de la ciencia, sino del cientismo, así como del marxismo, tomismo, hegelianismo, etc. (incluso del judaísmo, catolicismo y protestantismo) cada vez que sus adeptos piensan tener «la última palabra». Históricamente (desde la iglesia primitiva hasta la reforma protestante, desde el escolasticismo protestante hasta el liberalismo protestante, desde el liberalismo hasta la neo-ortodoxia; desde la teoría de la «fortaleza» de la Iglesia Católica expresada en el Vaticano I hasta la teoría del fermento» expresada en el Vaticano II) el «nuevo ser» ha roto repetidas veces las duelas del cristianismo estático, y lo que es cierto del cristianismo en este respecto es análogamente cierto del judaísmo.

Acerca de la teología de la muerte de Dios que recientemente ha chocado a los conservadores religiosos y exaltado la imaginación de algunos «radicales» religiosos, la mejor manera en que puede entenderse es como una manifestación contemporánea del antiguo Dios «de la muerte de la teología», el «Anciano de Días» cuyo nombre es inefable y cuyo espíritu trasciende a todo ego aislado y verdad preciosa. La teología de la muerte de Dios es el canto fúnebre a la desaparición de un ídolo, o más exactamente, un canto fúnebre a la desaparición de una perversión idolátrica de la religión profética. Pero es importante observar que los ídolos pueden ser tanto seculares como religiosos (la «ciudad secular» está llena de ellos) y las personas de mente endurecida están dispuestas como cualesquiera otras a hacer y adorar imágenes que reflejan su propio confinamiento egoísta. Por esto el lenguaje «humorístico» de la religión tradicional y una azarosa entrega a ese modo de hablar constituyen valiosos

7. Cf. HENRI BERGSON, *Two Sources of Morality and Religion* (Anchor Books; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1954), pp. 215-16.

correctivos no sólo para la teología superintelectualizada, sino también para cualquier otra forma de intelectualismo cuyos éxitos en alguna área han animado a sus defensores a perder de vista las limitaciones de aquel método y su propia servidumbre con respecto al mismo. «Las experiencias religiosas... demuestran claramente que el universo es algo mucho más polifacético de lo que permite cualquier secta, incluso la secta científica», dijo William James:

Al fin y al cabo, todas nuestras verificaciones, ¿qué son sino experiencias que coinciden con sistemas de ideas (sistemas conceptuales) más o menos aislados que nuestras mentes han forjado? Pero, ¿por qué en nombre del sentido común tenemos necesidad de suponer que solamente uno de tales sistemas de ideas puede ser verdadero? El resultado evidente de nuestra experiencia total es que el mundo puede ser manejado con arreglo a muchos sistemas de ideas... la ciencia... y la religión son claves genuinas para abrir el tesoro del mundo a aquel que sea capaz de usar la una o la otra prácticamente. Es también evidente que ninguna de las dos es exhaustiva y que no excluye el empleo sistemático de la otra. Y, después de todo, ¿por qué el mundo no puede ser tan complejo como para constar de muchas esferas de realidad que se compeñan, y a las que podamos aproximarnos alternativamente empleando diferentes concepciones y asumiendo diferentes actitudes... El pensamiento primitivo, con su creencia en las fuerzas personales individualizadas, parece muy lejos de haber sido eliminado actualmente por la ciencia. Un gran número de personas educadas todavía encuentran que es el canal experimental más directo a través del cual puedan desarrollarse sus relaciones con la realidad ⁸.

La religión es en principio, aunque a menudo no en la práctica, un aspecto integrante de lo que denominamos «mentalidad liberal», también de lo que podríamos llamar la «mentalidad radical». El espíritu profético no quiere ser domado, y su influencia afecta a la ciencia y a la filosofía, así como a la teología y la moral. «La formulación de la verdad más elevada requiere una revisión constante», dice un portavoz de la reforma judía. «Y más seguramente la requieren las formas en que la verdad aparece revestida... Una

8. WILLIAM JAMES, *Varieties...*, pp. 107-8.

liturgia que no pueda extenderse, que no pueda absorber lo mejor de las enseñanzas de la época... es una página impresa, no un libro de oración para el corazón del suplicante» ⁹.

No es la verdadera religión, con sus principios centrales de destrucción «humorística» y su dilatación ambigua, lo que amenaza a la educación y a la apertura de mente, sino todas las filosofías autocongruentes y rígidas. Una vez que nos contentamos con un esquematismo al cual todo tiene que conformarse, o una vez que se nos coacciona a entrar en él, entonces comienza a decaer la vida de la mente (nada digamos de la vida del corazón). Hay docenas de «filosofías de la vida» que compiten entre sí, algunas de las cuales son adecuadamente famosas (como el tomismo y el marxismo) y otras son adecuadamente obscuras (como la ridícula mescolanza de Ayn Rand), pero todas ellas son falsas en la medida en que sus discípulos manifiestan un espíritu de sombría seriedad en su adhesión unilateral a las respectivas normas que distinguen a cada una de esas perspectivas de las otras. De ese modo, lo que en otro tiempo fueron intuiciones proféticas queda anquilosado en prejuicios especulativos y morales ¹⁰. A menos que contengan alguna inherente salvaguardia contra ello, nuestras filosofías y nuestras instituciones religiosas són únicamente extensiones de nuestros egos a través de las cuales intentamos poseer nuestros mundos, nuestros yos y (¡ay!) a nuestros semejantes, sólo para perder aquel conocimiento de nosotros mismos, la íntima autoconsciencia y sentido de responsabilidad, que es esencial a una auténtica humanidad.

Es importante para los intelectuales en tanto que intelectuales, y para los individuos religiosos verdaderamente religiosos, el tener esto con constancia presente. Porque el

9. ISRAEL ABRAHAM, citado por DAVID PHILIPSON, *Reform Movement in Judaism* (Nueva York: MacMillan, 1907 y 1951), p. 421; cf. Martin Buber, *The Prophetic Faith* (Torchbooks; Nueva York: Harper, 1960), pp. 35 ss.

10. BERGSON, *Two Sources...*, Cap. III.

concepto de un universo pluralista al que hemos sido conducidos incluye posibilidades pluralistas de describir la más profunda agonía y la más sublime felicidad que el hombre ha recibido en herencia. Es, por ejemplo, completamente adecuado el describir la transición de un individuo desde una penetrante agonía de desesperación hacia una actitud general de alegría y de paz, o bien en la terminología «atea» secular, o bien en el lenguaje mítico de la rebelión tradicional. Aunque una de estas formas de consciencia puede conducir a un individuo una mayor riqueza de espíritu que las otras formas, es esto una cuestión de hecho que cada individuo tiene que descubrir por sí mismo, porque nadie más que él puede legislar en tales asuntos.

3. *Existencia auténtica y salvación religiosa*

Aunque Sartre es más eficaz que Heidegger al describir la desesperación del hombre «caído» e «inauténtico», es Heidegger quien nos ha dado la mejor descripción de la conversión «atea» desde la existencia inauténtica hacia la auténtica existencia. Mucho más claramente que Sartre, Heidegger cree en la posibilidad de la existencia auténtica. Su descripción de la condición humana incluye explícitamente una referencia a la salvación que evita el empleo de la palabra «Dios» y nos hace pensar en la sugerencia de Bonhoeffer, de que esta palabra debería evitarse en un mundo «mayor de edad»¹¹.

11. Véase DIETRICH BONHOEFFER, *Letters and Papers from Prison*, ed. Eberhard Bethge, trad. R. H. Fuller (Nueva York: MacMillan 1953; pp. 95-96, 165). No olvidamos las críticas de Bonhoeffer de la teología liberal, especialmente de los esfuerzos existencialistas como los que encontramos en la adaptación que hace Bultmann de Heidegger a la teología cristiana, véase *ibid.*, pp. 167, 195, 211 *et passim*; pero la concepción de Heidegger de *dasein* no es una concepción tradicional del hombre, ni siquiera del homo *religiosus*. Como el propio Bonhoeffer (*ibid.*, p. 165), Heidegger señala hacia un misterio en el «centro» del mundo, y es curioso observar que, a pesar de que Bonhoeffer criticaba la teología liberal, quiso incorporar algunas de sus ideas en su propia teología «moderna». *Ibid.*, p. 235.

La discusión de Heidegger sobre la salvación comienza con el reconocimiento y la aceptación de la «nada» de la consciencia humana, sobre la cual, tanto él como Sartre se han esforzado en llamar nuestra atención. Siendo el hombre vacío que he descrito en mi segundo capítulo un hombre caído e inauténtico, trata en vano de identificarse a sí mismo con su ego y con otros objetos del mundo. De esta manera, es «esparcido» y llenado de interés por cosas sobre las cuales no posee un control definitivo. Al parecer, sólo su propia muerte puede librarle de semejante lucha. Sin embargo, huye de aquel último olvido, y su penetrante angustia es en realidad un sentido amorfo de su propia finitud. Anhela alegría y paz mental en lugar de su molesta vacuidad, pero ambas cosas huyen de él. Sin embargo, según Heidegger, hay esperanza en el pozo de esta clase de desesperación. Si ha sido destruida la pretensión de inauténtica seguridad de uno y su jactancia de hallarse uno en el mundo como en su propio elemento, la consciencia puede mostrarle a uno el camino de la «salvación»¹².

Según Heidegger, la auténtica voz de la conciencia se percibe siempre como una llamada a la culpabilidad. El primer paso en el camino que conduce de la existencia inauténtica a un nuevo comienzo (a la posible existencia auténtica) es reconocer la propia responsabilidad absoluta de uno (la libre elección de uno) para la propia condición caída de uno, aun cuando, en un sentido obvio, uno no haya llegado aún a tener el poder de evitarla. Así (incidiendo en la fraseología de Sartre), la existencia inauténtica de uno comienza como un «impulso espontáneo» del cual uno no es plenamente consciente, no es autoconsciente, hasta que (según indica Heidegger) uno oye la *auténtica* voz de la conciencia. Ésta es una llamada a admitir la total responsabilidad de uno (es decir, considerarse a sí mismo como la única causa) para la propia vida inauténtica de desesperación de

12. HEIDEGGER, *Being and Time*, pp. 312-48.

uno. La propiedad o impropiedad de esta paradójica descripción de la existencia humana (de que uno está desvalido, y sin embargo, despierta a sí mismo como totalmente responsable) puede ser determinada únicamente efectuando el doloroso descenso en la propia existencia de uno que los existencialistas postulan, debajo de la superficie del convencional autoengaño. Entonces, según Heidegger, la auténtica audición de la conciencia se producirá en el penitente como una consciencia desgraciada. Ésta no es lo mismo que la conciencia del hombre caído, el «hombre de masa», cuya conciencia viene sumamente condicionada por la moralidad convencional. Es una nueva y revolucionaria llamada que representa ya el primer paso en la dirección de la existencia auténtica¹³.

La auténtica audición de la llamada de la conciencia viene definida, según Heidegger, por la acción auténtica, acción que uno emprende como único originador de sus propios actos, en responsabilidad plenamente consciente. Semejante libertad implica: primero, una revuelta deliberada contra la tiranía de la muchedumbre; segundo, una entrega a la conciencia resucitada de uno mismo; tercero, decisión de vivir *para* la propia muerte individual de uno, no la decisión de huir de ella¹⁴. Tal como hizo un rey primitivo al reconocer su *moira*, sacrificándose ritualmente a sí mismo para que otros pudieran vivir más abundantemente según el mito (clavándose un cuchillo y hallando su vida entera en este último grandioso acto de libertad), así nosotros podemos escoger nuestra propia muerte, cada uno como individuo aparte, y «viviendo hacia al muerte» ser liberados de la tiranía del mundo.

El pensamiento de Heidegger es útil en este punto al pensador religioso contemporáneo. También nosotros, es preciso advertir esto, podemos aceptar nuestra *moira* tanto

13. *Ibid.*, pp. 317, 322 ss

14. *Ibid.*, pp. 349-58; cf. JOHN MACQUARRIE, *An Existentialist Theology*, Cap. VI.

ritualmente como con acción histórica. Podemos clavar en nosotros el cuchillo del rey sólo en dramática imaginación, pero, sin embargo, podemos implicarnos a nosotros mismos tal como él lo hizo tanto en la existencia mitopéica, como en la existencia histórica. Podemos hacerlo permitiendo que cada aspecto de nuestra vida (la religiosa y la secular) sea un comentario del otro, aguardando que ambas perspectivas se entrecorten dentro de nosotros mismos como individuos auténticos. Entonces, no por la profundidad de un cuchillo, sino más bien por la profundidad de nuestra aceptación de nuestra finitud individual, cada una de nuestras vidas puede ser dada para que otros puedan vivir más abundantemente. Aun cuando la inmolación sacerdotal es un símbolo de todas ellas hay otras formas de sacrificio además de la muerte ritual. Hay un servicio realmente desinteresado que expresa la esencia tanto de la religión tradicional como de la ética existencialista contemporánea; hay actos que expresan «entrega» existencial así como «amor divino».

Heidegger no se interesa por la conservación de ninguna forma particular de expresión religiosa, pero en su estilo no ortodoxo desea llamar de nuevo nuestra atención sobre la sabiduría terrestre de los viejos mitos. Así, por ejemplo, al «vivir hacia la muerte», uno se libra de la ansiedad neurótica y se abre a la vida dentro de las limitaciones de la propia situación en el mundo. Uno se convierte en el rey de un dominio que, por primera vez, es el dominio propio de uno. El individuo, al regresar de su huida de la muerte, como un heredero que elude la responsabilidad de su herencia antes de aceptarla, se queda sorprendido y lleno de alegría; entra en una abundancia de vida, que Heidegger distingue cuidadosamente de la mera indiferencia hacia el mundo. El individuo es ahora libre, podemos suponer, libre para amar realmente al mundo inegoístamente, libre, por ejemplo, para amar a su prójimo ayudándole a liberarse de la tiranía del «hombre de masa», de aquella esclavitud de

Egipto que todos nosotros nos imponemos mutuamente en nuestras relaciones inauténticas. Podemos, por así decir, transfigurar la Mirada de nuestros ojos, que Sartre describe con horror, y como los espejos que han sido milagrosamente azogados de nuevo con una clase de luz, podemos reflejar una imagen de los otros, a los otros, de la libertad que ahora disfrutamos en nuestra subjetividad más íntima.

Tan necio es para los comentaristas religiosos el menospreciar la posibilidad de que tales cosas ocurran fuera del contexto del teísmo formal, como lo es para los comentaristas ateos el menospreciar el hecho real de la «gracia» (cristianismo) o de la «divina misericordia» (judaísmo). En uno y otro caso, el hecho de la conversión es un asunto que debe determinarse fenomenológicamente, y tal testimonio de primera mano como el que tenemos sugiere intensamente que se produce tanto en contextos ateos como en contextos teístas. El ateísmo tiene sus santos como los tiene el teísmo, y sólo los sordos y ciegos de nuestra civilización tienen que persistir en discutir tales acertijos como el problema de la existencia de Dios, como si la inmanencia y trascendencia divinas fueran menos paradójicas en la concepción o menos evidentes fenomenológicamente que, como indica Sartre, el «ser» del hombre unido a su simultánea e intrigante «nada», o, como expresa Heidegger, el «ser en el mundo» del hombre (*Dasein*) unido a su «ser junto con el mundo»¹⁵. El lenguaje del mito religioso y de la teología bíblica tradicional ha ejercido un enorme efecto moral sobre los individuos y las comunidades que emplearon tal lenguaje en el pasado, y también ha tenido una insegura referencia semántica para ellos; sin embargo, en principio, es posible decir las mismas cosas en un estilo que es muy diferente en la forma del de la fe bíblica, y es posible que tal nueva formulación en apariencia no religiosa (incluso «irreligiosa»

15. HEIDEGGER, *Being and Time*, pp. 415 ss.; SARTRE, *The Transcendence of the Ego*, pp. 93, 98 ss.

esté más cerca del espíritu de la revelación bíblica que la expresión relativamente osificada de las instituciones religiosas convencionales y del pensamiento religioso convencional. Es importante para nosotros recordar que la fe bíblica no es necesariamente idéntica con el «teísmo» y con la «filosofía religiosa» (de hecho, a menudo se aparta de ello) que ha sido desarrollado por varias escuelas de teología. Así, una vez que nos acostumbremos a definir el testimonio bíblico fenomenológicamente, por referencia a nuestra propia experiencia íntima de la existencia personal, entonces apreciaremos el hecho de que la Biblia tiene algo importante que decirle a los hombres contemporáneos, tanto si se llaman a sí mismos «teístas», como «ateos», «religiosos» o «no religiosos». Tomemos como ejemplo de esto la elección que nos ofrece el *Eclesiastés*.

El autor del *Eclesiastés*, *Koheleth* (en hebreo), nos suministra una apasionada expresión de la vanidad de la existencia humana como lo hace cualquier existencialista contemporáneo, y sin embargo, *Kohelet* celebra la vida. Nadie ha escrito de un modo más vehemente que el *Koheleth* acerca del deseo del hombre de ser Dios, del afán del hombre de poseer el mundo y vivir eternamente; y ningún existencialista está más convencido de la nada del hombre y de la vanidad de la esperanza de todo hombre de salvarse sin renunciar a su orgullo o a su ego. Al parecer, nadie tuvo un deseo más intenso que el *Koheleth* de poseer la sabiduría, de poseer la buena vida; y al parecer, nadie se ha visto más decepcionado que el *Koheleth* con lo que se hace pasar por sabiduría, o nadie ha conocido mejor que él que la existencia humana es absurda. Sin embargo, de la desesperación del *Koheleth* surge un magnífico canto a la excelencia de la sabiduría y a la bondad intrínseca de la vida humana: «Arrojad vuestro pan sobre las aguas, porque lo encontraréis al cabo de muchos días» (*Eclesiastés* xi, 1)¹⁶.

16. Véase también *Eclesiastés* xi, 1-10.

Paradójicamente, sólo cuando el predicador ve que lo que había estado buscando como sabiduría es vanidad, sólo cuando acepta este hecho sin resentimiento, experimenta la cualidad de la sabiduría religiosa que no es en vano. Lo que se le revela al Koheleth, después de escribir que «nada hay nuevo bajo el sol», es lo mismo que se le revela al autor del Libro de la Revelación: «He aquí que estoy haciendo nuevas todas las cosas» (Apocalipsis XXI, 5). Koheleth continúa afirmando que «todo lo que ocurre es vanidad», pero sus valores ya no son los del hombre de la masa. Así, la visión final del Eclesiastés es una clásica descripción de la existencia auténtica en el contexto de la fe religiosa.

Porque, si un hombre vive muchos años, dejadle que se regocije en todos ellos; pero dejadle recordar que los días de obscuridad seran muchos. Todo lo que ocurre es vanidad.

Alégrate, joven, en tu juventud, y deja que tu corazón te alegre en los días de tu juventud; camina en los senderos de tu corazón y en la vista de tus ojos. Pero sabe que por todas estas cosas te traerá Dios a juicio (Eclesiastés XI, 8-9).

El autor del Eclesiastés sabe por experiencia personal que un hombre puede tener riquezas, honores y sabiduría de alguna clase «pero Dios no le da facultad de disfrutar de ello» (Eclesiastés VI, 2). No obstante, el Koheleth llega a conocer una sabiduría que «hace resplandecer su faz, y se muda lo desabrido de su aspecto» (Eclesiastés VIII, 1). El hecho curioso es que tal cambio se efectúa solamente cuando él ya no intenta en vano poseer aquella sabiduría, o poseerse a sí mismo o incluso poseer sus «posesiones». Existencialmente hablando (puesto que ahora ya hemos dejado atrás la teoría y la ilusión), la buena vida (la sabiduría religiosa) es asunto no de poseer, sino de renunciar; asunto no de obtener, sino de dar; asunto no de recibir justicia, sino de hacerla. «Nadie tiene poder para retener el espíritu, o autoridad sobre el día de la muerte», dice el Kohelet. «No hay exención de la guerra, ni la maldad li-

brarán a los que se han entregado a ella... El hombre domina al hombre para su mal» (Eclesiastés VIII, 8).

La diferencia que un estudiante de Koheleth, Robert Gordis, pretende ver entre el descubrimiento de Job (según Gordis) de que el mundo «es un orden cósmico racional y justo, aunque a una escala incomprensible para el hombre», y la «trágica consciencia» de Koheleth (según el mismo comentarista) de que «la infinita Sabiduría del universo es también inalcanzable», no parece constituir una diferencia real, es decir, una diferencia discernible fenomenológicamente¹⁷. El contraste entre un «orden cósmico» que, sin embargo, es «incomprensible para el hombre», y una «Sabiduría infinita» que es «también inalcanzable», parece ser meramente verbal. Más bien me parece que, aun cuando existen evidentes diferencias entre el relato del Koheleth y el de Job, no obstante, esos dos autores anduvieron caminos paralelos para llegar más o menos al mismo lugar de destino. La sabiduría final del Koheleth, como la de Job, es una solución paradójica a la pregunta que Job hace por todos nosotros, y que él acentúa con una sugerencia que nos recuerda el «vivir hacia la muerte» de Heidegger.

«¿De dónde procede, pues, la sabiduría?

¿Y dónde está el lugar del entendimiento?

Está oculto a los ojos de los vivos

y escondido de las aves del aire.

La Perdición y la Muerte dicen:

“Hemos oído un rumor de ello con nuestros propios oídos”»

Es probable que este pasaje sea una adición relativamente tardía a una versión más antigua del Libro de Job. Pero, aunque no podemos prescindir enteramente de las cuestiones de procedencia textual, no son de importancia

17. ROBERT GORDIS, *Koheleth - The Man and His World* (Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America, 1951), p. 82.

capital en nuestro intento de comprender el sentido religioso de este libro en su estado actual. El modo de entender a Job que estoy proponiendo es recomendable en varios aspectos. Concuere con la forma en que en el capítulo 1 he tratado el problema teológico del mal, y ciertamente es una interpretación de Job que viene apoyada por la exégesis de Moisés Maimónides en el siglo XIII¹⁸. Es una lectura que da el mejor sentido filosófico y religioso a ese libro, y es aún exegéticamente defendible a la luz de la investigación moderna¹⁹. Maimónides llama nuestra atención sobre el hecho de que, a pesar de las virtudes convencionales de Job y de su buen carácter, en el comienzo del relato no se le atribuye la sabiduría. La sabiduría es una cualidad de la existencia humana que él no alcanza hasta el final. Al principio, los valores de Job son los del hombre inauténtico en cualquier época y lugar. En medio de sus infortunios, él piensa que merece algo mejor de lo que tiene, y ciertamente, conforme a cualquier canon de justicia racional, lo merece. Pero la vida no es creación de un constructor de sistemas, como aprenderá Job eventualmente; y aunque una persona religiosa pueda creer erróneamente que Job está buscando una superfilosofía, en realidad no hay nada de eso. Ni tampoco, como persona que reconoce la soberanía de Dios, está buscando un medio de evitar la condición humana como tal. Ciertamente, la pasión de ser Dios es el pecado primario del hombre. Lo que el hombre religioso reconoce como la Verdad, cuando se vuelve hacia ella, ha de reconciliarse con lo que él es, con lo que él tiene o tendrá, y con lo que debe soportar si la existencia humana es (lo que parece ser a la luz de los tipos racionales) una tragedia, un momento al sol. Así, por ejemplo, Maimónides describe a Job como uno que está buscando la Verdad religiosa, pero Maimónides arguye que

18. MOISÉS MAIMÓNIDES, *The Guide for the Perplexed* (Nueva York: Dover, 1956), Cap. xxii-xxiii.

19. Véase H. JOEL LAKS, «The Enigma of Job: Maimonides and the Moderns», *Journal of Biblical Literature*, LXXXIII (Dic., 1964, 345-64).

es Elihú (filosóficamente, el más superficial de los consejeros de Job), quien en último término le prepara para su encuentro con Dios en el torbellino. Entonces, paradójicamente, en aquel terrible encuentro (siendo testigo de una respuesta a sus preguntas que es del todo inadecuada filosóficamente), Job es llenado de aquella sabiduría que sobrepasa a todo entendimiento conceptual.

«Carecía de sabiduría», escribe Maimónides, «y sólo conocía a Dios por tradición, de la misma manera que en general la conocen las personas religiosas. Tan pronto como hubo adquirido un verdadero conocimiento de Dios... confesó... la felicidad... y ninguna perturbación terrena puede estorbarla»²⁰. No debemos confundir el conocimiento convencional con la sabiduría, dice Maimónides, porque «las personas piadosas todo lo hacen por amor y se alegran en sus propias aflicciones»²¹. En su pureza fenomenológica, lo que Job descubrió (el «objeto» de la intuición sobre el cual llama Maimónides nuestra atención) es el mismo que inspiró a Pablo el magnífico canto a la caridad (el «medio más excelente», de San Pablo), que se describe en 1 Corintios xiii: «Si hablo en las lenguas de los hombres y de los ángeles, pero no tengo caridad, soy como un címbalo que retiñe. Y si tengo... todo el saber... pero no tengo caridad, no soy nada» (vers. 1-2).

No se trata, por supuesto, de hacer una defensa sentimental del sufrimiento. El dolor, de la clase que sea, es alguna especie de mal. Según Maimónides, la finalidad del relato de Job es mostrar que la sabiduría divina no se parece tanto al conocimiento de los filósofos y de los hombres prácticos como al enamorarse irresponsablemente. El relato de Job describe la «milagrosa liberación» de un hombre representativo de una vida de muerte espiritual a un amor de vida espiritual en medio del dolor y de la tragedia. Al final,

20. MAIMÓNIDES, *The Guide for the Perplexed*, pp. 297-300.

21. *Ibid.*, p. 303.

Job sufre la especie de vuelco y transvaluación de valores que he comparado con ciertos aspectos de nuestra común experiencia de los chistes y juegos de palabras, y con la especie de torbellino que Heidegger describe como la auténtica audición de la conciencia. «En términos modernos», dice un comentador, en nuestro siglo, de Maimónides y de Job, «traducido al patuá de los existencialistas, el dolor puede considerarse como el sentido de la náusea, manifestado por una existencia sin significación y sin objetivo.»

Es la verdadera máscara de Caín, estampada en la existencia humana, la consciencia de un golfo, cada vez mayor, de culpa y desesperación. Hay la cualidad de la morosa incapacidad para enfrentarse uno consigo mismo y dar honor a su Creador. Es sólo en la sentida presencia de lo Divino en donde se experimenta el sentido de la liberación, de la verdadera comprensión de la potencialidad humana... En último término, es el modo de vida de una persona, su percepción de Dios y el goce del estado bienaventurado, lo que constituye la prueba evidente del bien o del mal²².

El resultado del intento casuístico de Job de entender el significado de la vida es que halló lo que no esperaba: ninguna respuesta filosófica, y eso, suficientemente «respuesta», existencialmente. La respuesta al problema del mal en el Libro de Job no es una nueva cosmogonía, sino un «nuevo ser» en Job. El milagro religioso que se expresa pero nunca se menciona explícitamente en esta historia de milagros es que su desesperación no le llevó a ninguna forma de autoengaño teológico, no le condujo a un odio definitivo a la vida, al suicidio. No siguió el consejo de su mujer de «maldice a Dios y muere» (Job II, 9). Tampoco elaboró ninguna teología filosófica para ocultar lo que había descubierto. En vez de ello fue a dar en la sabiduría como el equivalente del amor frente al absurdo moral y teológico.

Tanto Job como el Koheleth descubren la irónica verdad que se contiene en, por lo menos, una de las observaciones

22. LAKS, «The Enigma of Job», pp. 362-64.

que hacen los «consoladores» de Job: «Él libra a los afligidos por medio de la aflicción de ellos y les abre los oídos por medio de la adversidad» (Job xxxvi, 15). Así, el Koheleth llega también a ver que la vanidad de su existencia se debe a que su amor hacia el mundo, hacia el prójimo, hacia sí mismo no es demasiado grande, sino demasiado pequeño para que su mera existencia (y de la suya propia) valga la pasión y la muerte que es el precio intrínseco de la vida humana. «Así aborrecí la vida», dice.

Llega a alegrarse en ella solamente después de que la ha contemplado hasta el fondo, después de que se ha desprendido de toda ilusión y es capaz de aceptar su propia existencia y su propia muerte de una manera responsable por primera vez. En este momento, valoriza todo lo que encuentra por el cuidado que pone en su florecer evanescente, dándole un valor infinito a la luz de su pasión y el precio eventual de su propio envejecimiento y muerte. Lo que descubre es que sin tal amor derramado sobre lo que tiene que morir, por uno que también ha de morir, el mundo carece de valor en el mejor de los casos, y en el peor, resulta odioso. Lo que descubre es una razón para vivir y una razón para morir, y esa razón es su amor filosóficamente injustificado. No es una teoría lo que él descubre, tampoco es una explicación, ni una «filosofía de la vida» en el sentido corriente, sino un estado del ser. Es un valor que el mundo adquiere como consecuencia inmediata de su propio trágico pago por él. Es (en términos del mito) la redención milagrosa por Dios del mundo en él, el establecimiento, ahora, del reino de Dios en un individuo existente.

Vale la pena observar que la salvación del Koheleth no es un mero cirenaicismo; no es «comamos, bebamos y alegrémonos, que mañana moriremos». Es profundamente fiel a la consciencia mitopeica judaica de Dios y a la confianza en sus promesas. La sabiduría final del Koheleth es una actitud típicamente religiosa. En la existencia hay un misterio

que le inspira temor y reverencia. Incluso el poder de gozar de la vida, que eventualmente experimenta, es tratado como un don misterioso. Así, el Koheleth se convierte en un amante, y no en un cínico; en un dador, más bien que en un poseedor; y el mundo ostenta los colores de su amor. Pero, para usar un modo de hablar mitopeico, ese amor no es su propia realización²³.

El Koheleth y Job son llevados de la moralidad común del hombre caído, del hombre de la masa, a la plena consciencia religiosa, es decir, a la existencia auténtica. Lo hacen experimentando la llamada de la conciencia que describe Heidegger y respondiendo a esta llamada auténticamente en lo que Sartre llama un «impulso espontáneo». Se vuelven (*teshuvah*) o se convierten (*metanoia*) de la desesperación (pecado) de la existencia inauténtica. Y el modo como hayamos de describir o explicar esta conversión, mitopeicamente, en términos del judaísmo o del cristianismo, o fenomenológicamente, en términos de filosofía existencial, es también el resultado de un impulso espontáneo o «profecía», que depende de cómo escojamos hablar.

4. *Moralidad y mito*

El judaísmo y el cristianismo tienen cada uno dos elementos básicos y paralelos. Cada una de estas religiones es, ante todo, una descripción o una serie de descripciones míticas de la condenación y salvación del hombre. Y los mitos centrales tanto del judaísmo como del cristianismo implican hechos históricos. Hay Éxodo y Calvario, por ejemplo, y hay todos los acontecimientos soteriológicos (algunos de ellos enraizados en parte en la historia y otros casi enteramente

basados en imaginación cáltica) que ofrecen un relato de la liberación del hombre de la esclavitud de su propio ego pecaminoso. Tanto el judaísmo como el cristianismo contienen mitos, ejemplos elaborados de lo que los judíos llaman *Aggadah*, relatos de los poderosos actos de Dios en la tierra, que los hombres son invitados a representar litúrgicamente. Cada comunidad religiosa se repite a sí misma, una y otra vez, sus mitos, en palabras, en acciones dramáticas, en la danza y en el canto. En los calendarios religiosos, el mito presenta la forma temporal de las estaciones que van cambiando, pero cada semana, cada día y cada celebración litúrgica repite el mismo relato, cual idénticas ruedas narrativas que girasen las unas dentro de las otras. Un solo gesto puede contarle la historia entera al que sabe leerla, como un compendio de la historia espiritual de la humanidad, y el drama del año entero repite la misma acción en movimiento lento.

En segundo lugar, cada religión comprende una disciplina o ley moral que, en el contexto de la tradición rabínica, los judíos denominan *Halacha*. Cada comunidad es una comunidad ética definida por reglas que van más allá de las prácticas del culto para determinar la manera del comportamiento de sus miembros entre sí y con el resto de las criaturas de Dios. En este respecto, la tradición judeo-cristiana puede considerarse como una evolución cultural de varios sistemas de conducta, cada uno de los cuales está destinado a insertar a los miembros de su comunidad en el acontecimiento salvífico (Éxodo o Calvario) que, en el sentido más profundo de la comunidad, es la humanidad misma y la vida divina. Por ejemplo, tanto Jacob (Israel) como Cristo (el nuevo Israel de los cristianos) son arquetipos (identificables como tales) de las mismas comunidades que están fundadas en ellos (Génesis xxxv, 9-12; Romanos xi, 1-12; Hebreos xii, 5-8).

El fenómeno total de toda religión no idolátrica incluye un mito para que el hombre entre en ella imaginativamente

23. Cf. H. LOUIS GINSBERG, *Studies in Koheleth* (Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America, 1950), pp. 34; GORDIS, *Koheleth - The Man and His World*, pp. 136-88.

te, y un disciplinado género de vida que es la definición pragmática del mito, pero que no agota su significación plural indefinida. El hecho salvífico de toda religión es así un fenómeno complejo en el que la visión ontológica y la disciplina moral, la comunidad y el individuo, Dios y el hombre, el tiempo y la eternidad, está todo ello constituido como elementos recíprocos. Reconociendo la naturaleza metastable, en todo individuo aislado, de su consciencia ontológica y de su propósito moral, las observaciones cúllicas y las leyes morales son ideadas por una sociedad religiosa para mantener a sus miembros en una dirección determinada. Sus vidas se ven obligadas a caminar a un paso determinado, como el movimiento pendular que las hace pasar una y otra vez por ciertas prácticas cúllicas y acciones éticas en las que la intuición y la entrega pueden renovarse repetidamente. De la misma manera que un cordón se convierte en una vela al ser sumergido una y otra vez en cera, así los individuos en una «comunidad salvadora» pueden ser transformados por una norma de vida que está calculada para desarrollarlos tanto en cuanto al corazón como en cuanto a la mente. Las religiones tradicionales han desarrollado normas de vida cúllica y práctica porque el espíritu de Dios no es solamente un objeto de revelación *en* el hombre, sino un acto *del* hombre. Hay las diversas comunidades de la Torah y las diversas comunidades de Cristo.

Las comunidades religiosas cristianas y judías tienen que desarrollar reglas de una clase o de otra para corregir el curso irregular y sinuoso de la vida humana. Pero tales comunidades serán fieles a su carácter esencial sólo en el caso de que rehúsen absolutizar todos menos el único precepto moral ambiguo de la tradición judeo-cristiana. Este precepto lleva la moralidad religiosa más allá del área de la casuística (donde florecen el orgullo y el prejuicio) hacia el centro de la moralidad religiosa (auténtica) en la que el hombre jamás puede jactarse de ser justo. Este hecho viene

ilustrado tanto para los judíos como para los cristianos en el Evangelio según Marcos y también según Mateo, por la respuesta dada desde el corazón de la Torah, que Jesús declaró que constituía el mandamiento supremo de la Ley.

«El primero es, “Oye, Israel: El Señor Nuestro Dios, el Señor es Uno; y tú debes amar al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente, y con todas tus fuerzas”. El segundo es éste: “Debes amar a tu prójimo como a ti mismo.” No hay otro mandamiento mayor que éstos» (Marcos XII, 29-31)²⁴.

En estos mandamientos, la letra de la Ley y el espíritu del Mito fluyen juntos en una ambigua confluencia. Este fluir conjuntamente de la moralidad y el mito expresa la esencia tanto de la ética judaica como de la cristiana; también se repite constantemente como un elemento importante en las prácticas litúrgicas de ambas comunidades. La respuesta de Jesús (la confesión central, el *Shema*, del culto de la sinagoga, y un elemento esencial en las misas romanas y ortodoxas orientales, así como de muchos servicios protestantes) es el supremo imperativo moral para todos los judíos y cristianos: la ley primaria que determina el valor religioso de todas las otras leyes. El judaísmo y el cristianismo, en todas sus formas, son simplemente elaboraciones pragmáticas e inspiradas de la «ley del amor» (o violaciones de esta misma ley). «Debes amar», se les dice a los miembros de aquellas comunidades religiosas, no simplemente observando las normas de justicia que la sociedad desarrolla, sino de una manera que se dirige al otro, al prójimo, como la personificación de valor infinito, la misma persona cuya historia narrada por el mito y representada por el culto.

Si no confundimos el valor supremo de la ley primaria con valor derivativo de todas las leyes morales menores (si no nos permitimos a nosotros mismos volvernos autojustos

²⁴. Cf. Deuteronomio VI, 4; Mateo XXII, 37-40; Lucas X, 27.

o exponentes compulsivos de algún sistema casuístico) entonces, en nuestras propias decisiones responsables y angustiadas, siempre nos enfrentaremos con el problema de traducir la ley del amor a la acción cotidiana. Ni siquiera pueden eludir esta necesidad los más inauténticos y mecánicos intérpretes de su fe, ni tampoco puede eludirlos el más antinómico. Ninguna cantidad de casuística puede ser suficientemente específica para extirpar toda la angustia mental y emocional que implica el decidir, en una exigencia tras otra, exactamente cómo puede uno poner mejor por obra el amor a Dios y al prójimo. Ni tampoco puede uno amar de un modo responsable si pasa por alto los principios morales.

Debemos observar, ante todo, que cuanto más detalladas se vuelven nuestras reglas, más tienden a substituir la interioridad del amor por la superficialidad del celo moralístico. Así, la casuística cristiana se ha granjeado una mala reputación, y un paralelo celo en el judaísmo ha hecho a menudo que se le tildase de «legalístico». En segundo lugar, iremos descubriendo gradualmente que la existencia humana es tan compleja, que a menudo resulta imposible evitar el emplear a algunas personas como medio o como instrumento para alcanzar los fines que nos proponemos. Despersonalizamos a nuestros prójimos y a nosotros mismos incluso cuando hacemos grandes esfuerzos por responder de un modo auténtico a la voz de la conciencia. Existimos como «caídos» tanto en el sentido ateo como en el teísta, y *puede* ocurrir que, en realidad, sólo un milagro *religioso* (la continua repetición en nosotros de un mito redentivo) pueda lavar de culpa nuestras despertadas conciencias. En cualquier caso, corresponde a cada individuo que despierta el decidir si obrará o dejará de obrar sin la ayuda de la práctica y la instrucción religiosas tradicionales.

En la medida en que los conceptos de homicidio, adulterio, robo, mentira, etc., distan tanto de ser simples (porque

cada uno de ellos está ambigüamente implicado en todas las clases de las otras concepciones y cualificaciones morales) y debido a que la madeja de la vida humana es una tal maraña de intenciones y consecuencias conscientes e inconscientes, ninguno de nosotros puede siquiera comenzar a mantener la ley moral en su pureza. Ciertamente, nuestros ideales morales son tan vagos, nuestras ideas son tan incongruentes, que es imposible decir con confianza que la moralidad religiosa, que el «corazón puro» sea posible incluso en principio. Ciertamente, por más que se esfuerzen en evitarlo, tanto los judíos como los cristianos son siempre culpables de quebrantar su ley moral más básica. La vida humana es un dilema moral, y para la conciencia despertada a menudo parece como si no hubiera ningún medio práctico para escapar a la desesperación que el volverse a dormir, o disiparse en vanas distracciones, o (volviendo a la tradición religiosa de uno) confiar en la salvación litúrgica del mito.

Obsérvese bien que una persona verdaderamente religiosa no puede ser jamás justa a sus propios ojos. Además, su necesidad de perdón (su sentido del pecado) no es irrealista, no es simplemente neurótica o tonta. Por muy grande que sea la rectitud que pueda aparentar a los ojos de la gente, por muy grande que sea la aprobación que reciba de parte del hombre de la masa, sabe que su persona no es, en el mejor de los casos, más que un revoltijo de cosas buenas y malas. El que ha visto más allá de la superficie de la vida humana, puede experimentar una milagrosa liberación del pozo en que estaba sumido, pero también habrá adquirido un profundo sentido de su propia iniquidad humana. «Hay el fenómeno de sentirse culpable de algo que uno ha hecho o pensado o sentido, o por una disposición que uno tiene», dice Norman Malcolm. «Uno quiere liberarse de esta culpa. Pero a veces esta culpa es percibida como algo tan grande que uno está seguro de que uno no

podría hacer nada para borrarla, ni podría borrarla el perdón otorgado por otro ser humano.»

Uno siente una culpa que está más allá de toda medida, una culpa «mayor de lo que puede concebirse». Paradójicamente, parecería que uno, sin embargo, tiene un intenso deseo de liberarse de esta culpa. Uno necesita un perdón que está más allá de toda medida, «mayor de lo que puede concebirse». Estoy sugiriendo que de tal tormenta que se produce en el alma, surge la concepción de una misericordia perdonadora que es ilimitada, más allá de toda medida. Este es un rasgo importante de la concepción judía y cristiana de Dios... Uno podría creer que es absurdo que el ser humano sienta una culpa de tal magnitud, e incluso más absurdo que, si la siente, haya de *desear* liberarse de ella. No tengo nada que argüir a esto. También puede parecer absurdo que la gente se enamore, pero lo hace. Lo único que quiero decir es que *existe* ese fenómeno humano de una conciencia insoportablemente pesada y que se encuentra importantemente relacionada con la génesis del concepto de Dios, es decir, con la formación de la «gramática» de la palabra «Dios». Estoy seguro de que este concepto se relaciona con la experiencia humana de otras maneras. Si uno tuviese la agudeza y la profundidad de percibir estas conexiones, podría uno captar el *sentido* del concepto. Cuando nos encontramos con este concepto como un problema en la filosofía, no consideramos los fenómenos humanos que existen detrás de él²⁵.

Estas observaciones resumen varios de los puntos que he estado tratando de establecer en este capítulo. Ilustran el hecho de que, tanto en moral como en el razonamiento especulativo, ninguna disciplina podría conducir mejor a una mentalidad liberal que la religión cuando ésta permanece fiel a sus comienzos proféticos. En la esfera de la acción moral, así como en el área de la visión contemplativa (puesto que surge como una expresión profética de la existencia auténtica) el testimonio religioso no puede liberarse de la autocontradicción y de la ambigüedad. Ninguna filosofía de la vida puede ser más hostil al parroquialismo en educación y moral que la religión profética, siendo libre, sin embargo, de apreciar la verdad expresada por cualquier punto

25. NORMAN MALCOLM, «Anselm's Ontological Arguments», *The Philosophical Review*, LXIX (En., 1960), 60-61.

de vista más estrecho o por un comportamiento menos reflexivo. La práctica regular de una u otra de las formas históricas del judaísmo o del cristianismo debería hacernos fanáticos en la defensa de la libertad de pensamiento y de acción tanto en los otros como en nosotros mismos. La influencia de la disciplina religiosa tradicional en la vida diaria de uno será generalmente indirecta e inconsciente, pero, sin embargo, inculcar dos dogmas liberadores: primero, que ninguna lengua, no importa cuán correctamente hable dentro de su diminuta provincia, habla una gramática privilegiada de la verdad; y segundo, que ningún ser humano puede justificablemente pretender ser el superior moral de cualesquiera otros seres humanos, salvo en el nivel relativamente superficial de la moralidad pública, donde no puede observarse una relación subjetiva del individuo con respecto a la suprema ley moral.

La vida nos obliga a juzgar las *acciones* de las personas según principios morales prácticos; en este contexto no podemos equiparar razonablemente a un Hitler y un Albert Schweitzer, por ejemplo. Pero, el que es agudamente consciente del desorden lógico de sus principios morales y de las motivaciones conflictivas de sus entregas y comportamiento, no tendrá motivos racionales ni psicológicos para juzgar a las *personas*. Debemos castigar y recompensar a los individuos para modificar sus caracteres en un sentido práctico, pero esto no equivale a juzgar sus personas. En el mundo de la vida cotidiana debemos tratar a las personas *como si* éstas no fuesen más que sus acciones públicas, pero esto no hace sino recalcar un punto que ya he expresado: que la vida humana es un dilema moral y que todos los hombres son culpables de violar el santuario del espíritu humano. La religión tradicional y el existencialismo contemporáneo han intentado hacernos conscientes de estos hechos y procurado que continuemos siendo conscientes de ellos.

En teoría, todas las expresiones no idolátricas (todas las expresiones auténticas) de conocimiento de uno mismo se encuentran en la misma base, tanto si son teístas como ateas. Considerada desapasionadamente, ninguna de estas expresiones es fenomenológicamente superior a las otras. En la práctica, por supuesto, pueden constituir clases muy diferentes de opciones para el individuo existente. Las expresiones religiosas tradicionales harán enmudecer a algunas personas, en tanto que darán lengua a otras; la jerga del existencialismo contemporáneo será una barrera para uno y un paso para el siguiente. Así, si los mitos religiosos tradicionales han muerto (si Dios ha muerto, en este sentido), entonces aquellos que les han dejado morir y sienten su pérdida, tendrán que animar el lenguaje del existencialismo o del arte o de algún nuevo culto con existencia auténtica, o quedarán perdidos. La alternativa sería que el hombre moderno llegase a comprender la naturaleza esencial del mito religioso no pudiera una vez más penetrar en otro, no de una manera irreflexiva, como lo hizo el hombre primitivo, sino ahora como persona completamente responsable, comprometida en un acto enteramente libre y deliberado. Entonces, poniéndose de nuevo la máscara del Hijo del hombre, o volviéndose a atar las vendas en la frente, los hombres podrían continuar comiendo la carne y bebiendo la sangre de la Palabra Eterna, o guardar dentro de sí mismos al Eterno Espíritu de la Ley.

El que llega a conocer la «gracia» o la «misericordia» de esta manera, experimentará lo que podría denominarse un encuentro imaginativo, como cuando una persona queda captada en la vida de un poema; pero esto no hace irreal el objeto de su intuición, ni tampoco garantiza que cada uno de nosotros pueda tener éxito en ello. Si escogemos entrar en la Palabra de Dios tradicional, debemos echar nuestro pan sobre las aguas (esperar vacíos, como hizo el Kohemoth, forma también parte del drama de la salvación),

pero a menos que adoptemos sinceramente la acción del comportamiento litúrgico, nunca podremos encontrarnos con el espíritu libre que anima de «comunidad salvadora». Incluso si somos captados, será por sorpresa desde una dirección que no habíamos esperado en absoluto o no habíamos esperado del todo; porque la Palabra tiene que ser siempre ambigua, orientadora y desorientadora, autocontradictoria, o, en cierto modo, autoderrotadora.

Al final del *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein hace una observación sobre el significado de su obra que podría emplearse también para describir la función religiosa tradicional. «Mis proposiciones son elucidatorias de esta manera», dice Wittgenstein, «el que me comprende finalmente reconoce que son absurdas, cuando ha trepado a través de ellas, sobre ellas, por encima de ellas. (Tiene que arrojar, por así decirlo, la escala, una vez que ha subido a lo alto)... Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve el mundo en la perspectiva correcta»²⁶.

Algo parecido puede decirse acerca de las declaraciones proféticas y las elaboraciones teológicas de judíos y cristianos. Si un judío llega a entender la Torah, se habrá, en cierto sentido, elevado por encima de ella, y podrá arrojarla lejos de sí. Esto es lo que le sucedió a Pablo, pero también explica el antonómico carácter festivo de la piedad profundamente judaica de Martin Buber. Asimismo, cuando los cristianos lleguen a entender a Cristo, ya no necesitarán agarrarse a él, como si fuese, literalmente, el único camino que lleva a la Verdad²⁷. Esto es, entre otras cosas, lo que han descubierto los teólogos llamados de la muerte de Dios. El significado de la Ley y los Profetas (que se cumplió en Cristo, para los cristianos) es autodestructiva: trasciende el

26. LUDWIG WITGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Nueva York: Harcourt Brace & World, 1922), párr. 6.541.

27. Lo mismo defienden hoy incluso algunos teólogos católicos romanos. Véase, por ejemplo, Karl Rahner, *The Christian of the Future* (Nueva York: Herder and Herder, 1967), pp. 94 ss.

lenguaje y los hechos históricos en que ocurre, como el significado de un chiste; y el que lo entiende se ha elevado a sí mismo por encima de las cosas que provocaron su risa. Pero, ¿quién puede reír sin provocación? ¿Quién puede penetrar en el espíritu sin la palabra?

La existencia humana es descrita por los existencialistas como una relación vivida de una índole muy especial, una especie de unión simbiótica de fenómenos brutos, consciencia humana y el lenguaje de la interpretación. En este contexto, la existencia «auténtica» se caracteriza por su aceptación despierta y deliberada de la responsabilidad creativa que esta unión simbiótica de hombre-palabra-y-mundo impone a cada individuo humano. La existencia «inauténtica» se caracteriza por una negativa deliberada o irreflexiva a aceptar tal responsabilidad total. Así, el auténtico individuo debe 1) aceptar la responsabilidad por lo que ha hecho de sí mismo y de su mundo en el *pasado*, aguardando la llamada de la conciencia y reconociendo la culpable elección que hizo de un inauténtico modo de vida tras otro en su pasada realización. Debe 2) aceptar el momento *presente* como un momento de decisión portentosa, como el instante de elegir su futuro ego y su futuro mundo de entre el número ilimitado de posibilidades que cada momento le presenta a un hombre dentro de la situación histórica a la cual ha sido arrojado. También debe 3) reconocer su *futuro* ego y su mundo futuro, ahora, como la particular relación vivida que él está proyectando en este momento, y (si está realmente resuelto a hallar la paradójica autoposesión e integridad que caracteriza a la existencia auténtica y a la sabiduría religiosa) debe escoger su propia muerte ahora (que venga cuando quiera) como el acto final de su vida, como el precio que él paga libremente por su tiempo vivido en este mundo.

Las religiones tradicionales tienen todas ellas sus maneras idiosincráticas de describir la existencia auténtica y el paso hacia ella desde la cotidiana vida inauténtica y su

desesperación reprimida. La existencia auténtica se describe mitópicamente, en el judaísmo, como una relación vivida entre Dios, el hombre y la Torah²⁸; se expresa en el drama de la salvación cristiana como una relación vivida entre Dios, el hombre y el Logos²⁹. Las diferencias entre estas maneras de hablar no dejan de tener su importancia. Los diferentes modos de discurso nos afectan diferentemente y nos llevan hacia diferentes experiencias y matices de comprensión. Pero no parece que haya manera de recomendar un modo de discurso por encima de otro sin prejuzgar neciamente la cuestión de la verdad religiosa, o cayendo en el error de tratar lo que es esencialmente un lenguaje ambiguo y humorístico como si fuese una colección de aserciones prosaicas. Uno debe luchar para aferrarse a su propio modo de existencia auténtica, porque si uno no se resigna a perderse inauténticamente, tratando en vano de huir de la responsabilidad y de la muerte, tratando en vano de ser Dios en vez de hombre, el modo de hablar de uno debe sostenerse deliberadamente como un acto de libertad creadora y autodeterminación. El individuo auténtico debe ser una especie de poeta, como sugiere Heidegger³⁰, debe ser una persona que diga responsablemente la palabra creadora, como si estuviera interpretando el mundo por vez primera, una especie de profeta que pregona su propia unión simbiótica de hombre-palabra-y-mundo en la que él mismo llegará a vivir y a morir.

28. Podemos pensar en el rollo que a Ezequiel se le mandó que comiera y digiriera, antes de que pudiese proclamar la Palabra de Dios al Pueblo del Libro, como Torah (Ezequiel II, 7-10; III, 1-4), y podemos pensar en la Torah como la sabiduría dada por Dios a Israel (Deuteronomio IV, 6-8); cf. Jeremías XXXI, 33-34.

29. Juan I, 1-5; XIV, 14-27; XXI, 1-19. En el cristianismo, Jesús es aceptado como el valor último de la Torah, como el «cumplimiento de la Ley y los Profetas», que está presente cada vez que se celebra la Cena del Señor.

30. HEIDEGGER, *Existence and Being*, ed. con introducción por Werner Brock (Chicago: Regnery, 1949), pp. 293-351; también por el mismo autor, *An Introduction to Metaphysics*, trad. Ralph Manheim (Anchor Books; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1961), pp. 143-44, 155-56.

El mito y el lenguaje están sujetos a las mismas leyes de evolución, o por lo menos, muy análogas... Porque, prescindiendo de cuán grande sea la diferencia del contenido del mito y del lenguaje, en ambos está operando la misma forma de concepción mental.

ERNEST CASSIRER,
Lenguaje y Mito

1. *Su relación simbiótica*

Al describir la relación existente entre profecía, teología y filosofía como simbiótica, deseo ilustrar tres hechos verificables fenomenológicamente: primero, que los conceptos tradicionales occidentales de Dios y hombre se relacionan mutuamente y ayudan a definirse uno a otro en teología y a sostenerse uno a otro en la realidad; segundo, que esto en ninguna parte es más evidente que en el modo como la profecía, la teología y la filosofía están esencialmente implicadas una en otra en nuestra cultura, y tercero, que esta mutua implicación está íntimamente relacionada con la conexión de hombre-palabra-y-mundo que estábamos discutiendo en el capítulo anterior.

La idea de una relación simbiótica es, en su sentido literal, una concepción biológica que indica unas acomodaciones mutuamente, dependientes entre seres vivos como la que existe entre el corazón y los pulmones de un ani-

mal viviente. En una relación simbiótica, cada órgano u organismo constituye un aspecto vivo necesario de toda otra cosa existente en dicha relación. Dependen mutuamente uno de otro para su existencia concreta. A esto es a lo que me estoy refiriendo en este capítulo sobre profecía, teología y filosofía cuando describo su relación como «simbiótica». Son, en cierto modo, aspectos *vivos* (simbióticos) entre sí.

Con anterioridad, en este mismo libro, he empleado ocasionalmente otra palabra: «semiótico». Esta palabra comporta una concepción semántica o lógica, no biológica. Se refiere al modo en que los signos y los símbolos se relacionan lógicamente unos con otros para formar conjuntos significativos. Pero la existencia misma de elementos semióticos (o semánticos) en una situación significante implicará también una especie de relación recíproca simbiótica (existencial o viviente) entre varios componentes de este significado total. Toda situación significante es una fusión de lógica y vida y de un modo que es importante para nuestro estudio presente. Hay un aspecto significativo para toda situación humana, una especie de carácter semiótico (lógico y semántico) en cada acontecimiento, que estará también implicado en nuestra discusión de la profecía, la teología y la filosofía. Son *aspectos* lógicos recíprocos.

Además, ahora que hemos comparado y contrastado el lenguaje religioso con ciertas otras formas de discurso (con el chiste, los equívocos, la poesía y el drama, por ejemplo) otro propósito de este capítulo es el de mostrar que el lenguaje religioso se relaciona realmente, de muchas maneras, con toda clase de actividad simbólica. Todo empleo de signos es, en un sentido importante, un empleo religioso. «Lenguaje religioso» no constituye una categoría del discurso, o una categoría del comportamiento, o del arte, que pueda aislarse claramente de otras clases de significación. La consciencia humana es una atmósfera de fragancias y formas que se desplazan en ella continuamente. No se trata de com-

partimientos estancos. Y, aun cuando el título de este capítulo esté formado por tres etiquetas, sus respectivos contenidos fluyen juntos y penetran cualquier otra forma de vida. Muchos críticos de la «religión» pierden de vista este hecho. Por consiguiente, no se dan cuenta de que el objeto de sus críticas es parecido a sus propias formas características de consciencia, incluso con respecto a las características que ellos encuentran más discutibles en la religión. Muchos campeones de la religión también se olvidan de que la religión no es una casilla separada de la vida corriente. Y las defensas que hacen de la religión a menudo subrayan una separación entre lo «sacro» y lo «profano» que hace que su concepción de la «religión» resulte carente de importancia para los asuntos «prácticos». Esto, naturalmente, no significa que no existan buenas razones para distinguir un *Sabbath* de un día laborable, pero también es preciso que discurren juntos.

No hay tres aspectos de la civilización occidental que sean históricamente más importantes que los que se nombran en el título del presente capítulo. Tomados juntos, sugieren la extensión en que la cultura occidental es un producto de la profecía judeo-cristiana, de la teología clásica griega y de la crítica filosófica general de las creencias y actitudes tradicionales que ha acompañado el nacimiento de la ciencia moderna. Quizá por esta misma razón la profecía, la teología y la filosofía figuren también entre aquellas características de nuestra cultura que peor hayan sido comprendidas. Incluso los humanistas ignoran generalmente la naturaleza básica de la profecía y de la teología; no se dan cuenta de la profunda naturaleza de su implicación en la filosofía tradicional y contemporánea; se olvidan de la semejanza que ciertas características básicas de la profecía, la teología y la filosofía guardan con características paralelas en toda respuesta inteligente a las intrusiones irracionales de la vida. Cuanto más podamos aclarar nuestra

comprensión de las tres actividades que nos interesan en este capítulo, tanto mejor comprenderemos ciertas características que impregnan toda nuestra cultura y que, quizá debido a esto, a menudo pasan inadvertidas. Si podemos proyectar una luz especialmente penetrante sobre las características fenomenológicas de la profecía, de la teología y de la filosofía, la misma iluminación revelará ciertos importantes parecidos de familia en todos los sectores de la innovación creadora y en toda forma de discurso.

Nombres comunes como «profecía», «teología» y «filosofía» tienen muchas clases de usos, y tantos matices de significado como usos diferentes. Esto aumenta no sólo nuestra perplejidad filosófica, sino también la riqueza de nuestra experiencia y la ampliación intelectual de nuestras vidas. Los significados de todas clases, en una profusa paleta, constituyen una de las principales riquezas (en realidad, en cierto sentido, el único valor) de la cultura. Así, si no queremos inventar «ideas claras y distintas» como las que la pulcritud académica emplea para subsistir la suciedad de los conceptos que parcialmente se superponen y que estamos tratando de ver con mayor claridad, debemos enfocar nuestra atención cuidadosamente sobre los géneros de actividad y experiencia que nuestra cultura ha denominado proféticos, teológicos y filosóficos. Entonces encontraremos que estos tres géneros de actividad y experiencia están con intimidad relacionados, y no más claramente discernibles entre sí que, pongamos por caso, los conocidos significados de palabras tales como «azul», «verde» y «amarillo».

Imaginemos que haya sido pintado de un color diferente: azul, verde y amarillo cada uno de los pies de cierta vara de medir de una yarda. El pie del centro es verde, evidentemente verde en el mismo centro, pero con un matiz que tiende hacia el amarillo en una dirección y hacia el azul en la otra. Un extremo de la vara es evidentemente amarillo, y el otro es claramente azul; sin embargo, ambas sec-

ciones finales se funden en el pie verde del centro. Cuando nuestros ojos pasan por encima de la vara desde la izquierda hacia la derecha, primero vemos un azul intenso, después (a través de cambios imperceptibles), azul verdoso, verde azulado, verde, verde amarillento, amarillo verdoso y finalmente amarillo brillante. Ahora bien, si tomamos figuradamente esta vara de yarda como la medida de la civilización occidental, los tres pies de ella como tres aspectos de esta civilización: profecía (azul), teología (verde) y filosofía (amarillo), tendremos una buena analogía de la mutua interpenetración de estas tres actividades. Tendremos una imagen cromática de su relación simbiótica.

Cuando estudiamos la historia de la profecía, de la teología y de la filosofía, hallamos que, aun cuando resulta generalmente fácil distinguir entre profetas, teólogos y filósofos de una manera algo precipitada, sin embargo, jamás es posible decir que alguna de estas vocaciones esté enteramente libre de las características más peculiares de cada una de las otras. Incluso Moisés era un filósofo en cierto grado, de la misma manera que A.J. Ayer fue, en cierta medida, un profeta. El examen revela que la clase de actividad que explica la fama de uno de estos dos hombres contiene un ligero matiz de la clase contrastante de actividad que explica la fama del otro. Hay algo del profeta y del teólogo en todo filósofo, algo del filósofo y del teólogo en cada profeta, y algo de ambos extremos en todo teólogo. Análoga a la sección verde de nuestra yarda, la teología ocupa una posición entre dos extremos bien evidentes. Por consiguiente, si podemos iluminar las características peculiares de estos extremos y mostrar cómo se funden en el centro (cómo, además, cada extremo penetra en las zonas extremas del otro), entonces habremos aumentado nuestra comprensión de las tres funciones culturales que aquí nos interesan especialmente. Además, habremos evitado el común error de hacer que cada una de ellas prescinda de

las otras dos y suponer luego que así es como se presentan en la vida.

2. Profecía

Los filósofos nos dicen que la palabra inglesa *prophet* deriva del término griego *prophetes*, que a su vez es traducción del hebreo *nabi*, que significa «hablar por otro». Los profetas de la Biblia judaica hablaban por el Señor. «Así dice el Señor», decían, y sus bocas estaban llenas de la Palabra de Dios¹. Estaban inspirados por la presencia de Dios como la respuesta de ellos a algún acontecimiento (la manera como ellos respondían era en sí misma la presencia de Dios en su mundo) y la historia de la comunidad religiosa que así fue establecida ha comprobado aquella respuesta de la única manera posible y apropiada: en la vida religiosa de la comunidad que aquella Palabra estableció.

En conexión con esto es de vital importancia tener presente el carácter absolutamente triádico de cualquier lenguaje, incluso de la Palabra de Dios. Ya he comentado esta peculiaridad del lenguaje varias veces, pero como es de importancia tan capital para el estudio que nos ocupa, añadiré esta breve observación: cuando se revela un significado, alguien debe tomar algo como signo de otra cosa. La *persona* que recibe el signo, el *signo* que se recibe y el *significado* de ese signo para esa persona están todos ellos relacionados simbióticamente y semióticamente². Esto es especialmente cierto de los símbolos de la religión, mitología, arte y folklore. Pero, cualquier acontecimiento con sig-

1. Cf. MARTIN BUBER, *The Prophetic Faith* (Nueva York: Harper, 1960), p. 57; también ÉXODO IV, 11-12; I SAMUEL III, 19-20; JEREMÍAS I, 2, 9.

2. Cf. JUSTUS BUCHLER (ed.), *The Philosophical Writings of Peirce*, pp. 74, 119. Véase también MARTIN BUBER, *I and Thou*, pp. 3-4: «Las palabras primarias no describen algo que pudiera existir independientemente de ellas, pero al ser habladas, producen la existencia.»

nificado (y ¿qué experiencia no es inteligible en algún sentido?) es, por así decir, una palabra (un signo) que se toma como teniendo el significado (el valor simbólico) que dicha experiencia adquiere así para este intérprete. Llegado el caso, puede que las circunstancias le obliguen a cambiar su interpretación; pero él no puede por menos de interpretar aquel acontecimiento que le sobreviene como una especie de signo. Toda situación significativa es un organismo lógico del que no puede eliminarse ninguna parte sin que simultáneamente se eliminen todas las otras partes de aquel suceso particular. Por esto todo significado real posee más que un carácter meramente lógico: tiene a la vez una *vida* biológica y espiritual en la vida del que recibe aquel significado. «Todo signo *por sí mismo* parece muerto», dice Wittgenstein. «¿Qué es lo que le da vida? — En el uso, el signo está vivo»³.

Si eliminamos cualquiera de los elementos triádicos de significado (por ejemplo, si suprimimos el profeta o el suceso histórico que él interpreta o el significado religioso que él supone que aquel hecho significa, entonces los otros dos elementos de aquel significado quedan también eliminados fenomenológicamente. Donde aparece uno, aparecen todos; y donde uno no aparece, no aparece ninguno. La Palabra de Dios une a la vez al mundo y a la amada comunidad como elementos lógicos y existenciales en el ser de Dios⁴. Resulta tan absurdo hablar de Dios haciendo abstracción de su continua revelación, como hablar de la existencia de los objetos físicos abstrayéndolos de toda experiencia real y posible con ellos. De la misma manera que, en el último caso, el término «objeto físico» no daría un sentido usual, así, en el primer caso, no estaríamos hablando de *Dios*. No estaríamos hablando de *el* Dios de los profetas

3. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, p. 128; también pp. 132 ss.

4. Cf. JOSIAH ROYCE, *The Problem of Christianity* (Nueva York: MacMillan, 1913), Conferencias 2 y 9-12.

bíblicos; y el Dios del que aquí estamos hablando es el Dios de esta revelación específica: un hecho histórico peculiar, enormemente complejo, continuo y una promesa trascendental, el Dios de nuestros padres. Oigamos, por ejemplo, las palabras de Jeremías:

Ahora la palabra del Señor vino a mí diciéndome: «Antes de que yo te formase en el vientre, yo te conocía, y antes de que nacieras, yo te consagré; te destiné para ser profeta para las naciones.» Entonces dije yo: «¡Ah, Señor Dios! He aquí que yo no sé hablar, porque no soy más que un muchacho.» Pero el Señor me dijo: «No digas: “No soy más que un muchacho”; porque a todos aquellos a quienes yo te envíe, irás, y lo que yo te mande, hablarás. No temas a ellos, porque yo estoy contigo para librarte», dice el Señor. Entonces el Señor alargó la mano y me tocó la boca; y el Señor me dijo: «He aquí que he puesto mis palabras en tu boca. Mira, te he puesto en este día sobre naciones y reinos, para arrancar y derribar, para destruir y abatir, para edificar y plantar.»

...La palabra del Señor vino a mí, diciendo: «Ve y proclama a oídos de Jerusalén. Así dice el Señor... Oíd la palabra del Señor, Oh casa de Jacob y todas las familias de la casa de Israel. Así dice el Señor» (Jeremías I, 4-10; II, 1-2, 4).

Obsérvese que la Palabra del profeta, la Palabra de Dios, es también la Palabra del pueblo que la acepta. Es el mito en el cual ellos viven. Llegaron a ser y siguen siendo, aunque de un modo inconstante, el «pueblo de la Palabra»⁵. Se describe a Israel como la esposa de Jehová, bajo él y llena de él⁶. Dios está *en* su Palabra, y su Palabra está en su pueblo. Este es el hecho, por ejemplo, que explica el interés de los reformadores protestantes por la Palabra, a la vez

5. Éxodo xx, 1-20; xxxiv, 1-10; cf. también Juan I, 1-15.

6. Oseas II, 16 ss.

como testamento escrito, y como el Espíritu que, en presencia de la fe, tal testamento contiene⁷. Dios es tanto la forma como el contenido de la experiencia de ese pueblo, cuando ellos guardan su Palabra, y esta experiencia mítica incluye todo su mundo y sus propias personas. En el sentido bíblico de la profecía, un profeta es alguien en quien algún acontecimiento es aprehendido súbitamente como «un poderoso acto de Dios», y que anuncia la presencia del Señor en dicho acontecimiento. El acontecimiento es tomado ahora como un signo de Dios, y por consiguiente, él viene a vivir en el signo como su significado fundamental. Su presencia abarca a la vez al signo y al profeta que recibe este signo en su significado sagrado. El hombre y Dios están unidos sacramentalmente en el signo, y el profeta tiene *maná*. La interpenetración del hombre y lo divino en esta extraordinaria manifestación de significado y poder ha sido muy comentado por estudiantes de lingüística antropológica⁸.

En la tradición judeo-cristiana, la fuente absoluta de toda adoración y teología es la profecía, la aparición espontánea del mito. La vida del culto está arraigada en un conocimiento de Dios por comunicación directa, aun cuando su «plenitud» jamás sea revelada, salvo que lo sea (en cierto sentido) en «humor» religioso. La idea tradicional, desde San Agustín hasta Karl Barth, de que la teología cristiana es una forma de conocimiento *bona fide*, se basa propiamente en la experiencia de Dios por conocimiento directo. Al mismo tiempo, el acento protestante tradicional puesto sobre la primacía de la fe tiene su propia importancia, aunque, a veces, exagerada. Dios es a la vez oculto *y* revelado, como

7. Cf. DILLENBERGER Y WELCH, *Protestant Christianity Interpreted Through Its Development*, pp. 45-53.

8. Cf. ERNST CASSIRER, *Language and Myth*, pp. 63-80; *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven: Yale University Press, 1955), II, 57; también MIRCEA ELIADE, *The Sacred and the Profane*, pp. 126-27.

el «ser» de Heidegger⁹. Así, la profecía es como el grito que uno profiere al ser golpeado por sorpresa. En el momento de recibir el golpe, uno sabe, pero no sabe del todo qué es lo que está golpeando. De la misma manera que un grito de sorpresa es la forma lógica de un shock, así la Palabra del profeta es la forma lógica (o mitológica) de Dios. La profecía es una respuesta espontánea a alguna situación, a menudo a alguna amenaza o desastre que inesperadamente transforma aquel acontecimiento (el significado convencional, el carácter meramente secular, de esa clase de acontecimientos) en un preciosa significación nueva, un significado revolucionario que transfigura la vida de todo un pueblo, su pasado, su presente y su futuro.

La espontaneidad es así una característica de la profecía bíblica tan importante como el hecho de que los profetas «hablan por otro». Para entender lo que es la profecía bíblica, hemos de tener presentes dos puntos principales: primero, que la intención de Dios es revelada a los profetas inesperadamente; segundo, que «el otro» por quien los profetas hablan es Dios y su pueblo coextensivamente. La profecía es el *endiosamiento* de un pueblo mitopeicamente, imaginativamente, y es este hecho el que proyecta a los profetas del Antiguo Testamento hacia la teología. Porque la concepción a veces impugnada de «teología bíblica» no es, después de todo, ninguna noción ilegítima.

3. Teología dogmática

Dejando aparte la teología pastoral, que es práctica sacerdotal (importante, pero relacionada con el resto de la teología de la misma manera que la ingeniería está relacionada con la ciencia teórica), la teología tradicional se divide en dos

9. HEIDEGGER, *Being and Time*, pp. 51-58; *Introduction to Metaphysics*, pp. 16, 87-98, 111-12, 141-42.

ramas principales: dogmática y apologética. En sus aspectos textuales formales, la teología dogmática está más próxima a la profecía bíblica original que la teología apologética. Mientras que la profecía bíblica tiende con el tiempo hacia la dogmática cristiana (o judía), la teología apologética tiende hacia la filosofía cuando los teólogos y los rabinos intentan relacionar la «vieja religión» con nuevas formas de lenguaje y de pensamiento. Esto viene muy bien ilustrado por el protestantismo contemporáneo. Tanto la teología de la crisis como el fundamentalismo protestante son dogmáticos, notablemente animados por ciertas actitudes bíblicas y formas de discurso, mientras que la «teología liberal» (contra la cual despotrican con frecuencia tanto los teólogos de la crisis como los fundamentalistas)¹⁰ está mucho más cerca de la filosofía, por su carácter y por su método. En el judaísmo contemporáneo, la ortodoxia es relativamente dogmática, mientras que el judaísmo reformado es relativamente apologético. La teología siempre existe en tensión entre las formas históricas de la profecía bíblica y la terminología no bíblica de la filosofía (entre la sorprendente aparición de la Palabra de Dios inicialmente y la necesidad de traducir esa Palabra a otros sistemas de discurso eventualmente).

Tengamos presente que ya hemos observado las dos características más importantes de la profecía bíblica: 1) que es una aparición espontánea de un significado inesperado; y 2) que es la Palabra de otro en un sentido de «otro» que abarca tanto a Dios como a su pueblo. Estos hechos juntos hacen sea necesario para todo profeta después de Moisés, e incluso para Moisés, el *interpretar* la Palabra existente al pueblo mismo que vive en ella y al que, en cierto sentido (puesto que forma parte integrante de ella) no hace falta que le sea explicada. Con todo, la comunidad olvida, o los tiempos cambian, y el pueblo ya no sabe leer la pa-

10. Cf. H. E. BRUNNER, *The Theology of Crisis* (Nueva York: Scribner's, 1929), p. 104.

labra con la que, según se dice, el Señor en otro tiempo «circuncidó sus corazones». Entonces el profeta tiene que hablar de nuevo.

Y Moisés convocó a todo Israel y les dijo: «Habéis visto todo lo que el Señor hizo ante vuestros ojos en la tierra de Egipto... pero hasta este día el Señor no os ha dado una mente para entender, o unos ojos para ver, o unos oídos para oír... Porque este mandamiento que yo os mando en este día no es demasiado difícil para vosotros ni está muy lejos. No está en el cielo, para que debáis decir: “¿Quién subirá por nosotros al cielo y nos lo traerá, para que podamos oírlo y hacerlo?” Ni está más allá del mar, para que debáis decir: “¿Quién cruzará el mar por nosotros, y nos lo traerá, para que podamos oírlo y hacerlo?” Sino que la palabra está muy cerca de vosotros; está en vuestra boca y en vuestro corazón, para que podáis hacerla.» (Deuteronomio xxix, 2-4; xxx, 11-14.)

El hecho de que Moisés recuerde a su pueblo la palabra en que se encuentra y la interpretación que de esta palabra le hace, constituye aquella clase de amplificación de una profecía original que continuamente se hace necesaria en toda comunidad religiosa. Así, en la comunidad cristiana, por ejemplo, Pablo actúa no sólo como un profeta de Cristo, sino también como uno que repetidamente debe ampliar la «gramática del divino Logos».

Os recuerdo, hermanos, el Evangelio que os he predicado, que vosotros recibisteis, en el cual permanecéis firmes, y por el cual sois salvados, si lo retenéis en los términos en que os lo prediqué, porque de otra suerte en vano habríais creído. En primer lugar, pues, os he enseñado lo mismo que yo recibí, que Cristo murió por nuestros pecados conforme a las Escrituras, y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día... Porque ¿qué conseguirán quienes se bautizan en favor de los difuntos, si absolutamente los muertos no resucitan? ¿Por qué, pues, se bautizan por los muertos? (1 Corintios xv, 1-5; 29.)

Es importante observar que cuando los profetas y los apóstoles (los profetas de Cristo) están interpretando la Palabra de Dios al pueblo, que ya está en dicha Palabra, no es profecía en el sentido restringido de profecía (como

la aparición original de la Palabra) lo que los profetas y apóstoles están haciendo. En vez de ello, están entrando en el área de la teología dogmática, moviéndose dialécticamente en la dirección de la teología apologética, pero todavía no en ella. Así, los profetas no sólo introducen en sus tradiciones religiosas (profecía en su sentido más estricto) signos completamente nuevos, sino que también amplían los significados de los signos antiguos (forma casi imperceptible de crear signos algo nuevos) yuxtaponiendo en caminos nuevos los viejos hitos de sus respectivas tradiciones. De este modo, actúan como teólogos que están interpretando la Palabra poniendo en correlación formas litúrgicas, historia sagrada, asuntos corrientes, etc., para hacer resaltar (o crear) matices inherentes (o no existentes) en las tradiciones ya existentes¹¹. El resultado de ello, cuando esta «gramática» ampliada se aplica a la vida, es una correspondiente expansión de lo Sagrado según se le encuentra en la existencia humana, un aumento en facilidad verbal que, siendo discurso genuino y no cháchara ociosa, tiene como consecuencia una mayor claridad en lo que fue pronunciado por el lenguaje original de la revelación. Dios penetra en abundancia en la vida humana en este punto, aguas vivas manan de un viejo signo o de un conjunto de viejos signos, como mana la sangre de una herida, y se difunden por encima de todos aquellos signos como un nuevo bautismo de significación.

Esta función ampliadora, una especie de clarificación analítica, constituye la característica principal de la dogmática. La teología dogmática recibe la Palabra de Dios ya existente y hace *explicitas* las relaciones *implícitas* entre sus términos. Aclara la Palabra, no introduciendo nuevos signos, sino iluminando obscuras relaciones entre los signos viejos,

11. Obsérvese la evolución en la concepción de Jehová desde el Éxodo a través de Job; también el cambio en la concepción del «día del Señor», desde un día de alegría antes de Amós, a uno de juicio posteriormente; recuérdese que la concepción del «Mesías» es diferente en el Nuevo Testamento de lo que es en el Antiguo; y dentro del Nuevo Testamento, el concepto de Cristo varía en ciertos importantes aspectos.

más o menos familiares, de la tradición. Por consiguiente, es dogmática en un sentido que puede fácilmente volverse peyorativo. Habla sólo en los términos de la tradición existentes y resulta, como consecuencia de ello, algo opaco para todos aquellos que no hablan ese lenguaje. Tales personas que no comprenden se encuentran, como ha dicho Karl Barth (buen espécimen de teólogo dogmático), fuera del «círculo teológico».

Los significados implícitos que los teólogos dogmáticos hacen explícitos son significados viejos sólo en el sentido de que *cuando* son aprehendidos por el pueblo de la Palabra, *son tomados* como los significados que *estaban* implícitos en la antigua tradición. Después de todo, es la continua experiencia del pueblo de Dios lo que procura tanto el desarrollo como la clarificación y la verificación de las creencias religiosas. Conocer el significado de tales creencias es haber experimentado sus significados. No conocer lo que significan es vivir en fe, creyendo lo que uno no entiende¹² o vivir sin fe (y quizá sin interés) frente a unos términos que son opacos.

Los significados religiosos vienen determinados por la vida corporativa y por el lenguaje de las comunidades religiosas. Una comunidad cuya antigua Palabra se enfrenta a doctrinas discutibles, destinadas a ampliarla, ocupa una posición única para determinar cuáles de esas doctrinas son verdaderas o falsas. Los falsos profetas son desenmascarados por el pueblo, que, «en la inspiración del Espíritu Santo», rechaza en definitiva las enseñanzas de esos profetas, y cuyo mismo rechazo (la respuesta negativa del pueblo a tales doctrinas) define y determina los errores de dichos profetas. Las herejías (como el cristianismo dentro del judaísmo y el protestantismo dentro del catolicismo romano) marcan inicialmente nuevas explosiones de profecía, y con

12. Cf. JOHN HENRY NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Londres: Longmans, Green & Co., 1885), Caps. I-III, VI-VII.

el tiempo se desarrollan ellas mismas en sistemas dogmáticos contradictorios en la forma en que he estado describiendo. Suscitan problemas dentro de la amplia tradición judeo-cristiana que ahora deben aguardar a «la plenitud del tiempo»¹³ (y al espíritu ecuménico) para poder ser resueltos.

La verdad religiosa, lo mismo que el significado religioso, es un continuo desarrollo histórico que implica tanto la espontaneidad profética como su amplificación dogmática.

En las ciencias seculares, lo que más se parece a la teología dogmática son quizá las matemáticas, que, por así decirlo, son *la* «teología dogmática» de la ciencia moderna. Porque, si prescindimos de la aparición algo reciente de sistemas matemáticos completamente nuevos, que irrumpieron proféticamente en el siglo XIX, entonces podemos decir de las matemáticas que también progresan, como la teología dogmática, sólo con señalar relaciones antes no percibidas entre términos que durante mucho tiempo fueron familiares pero no del todo claros para aquellos que se movían entre ellos. En este sentido, ni las matemáticas ni la teología dogmática añaden nuevos términos de conocimiento a sus respectivas tradiciones¹⁴. Más bien despliegan los significados implícitos de términos antiguos, aunque también esto constituye una especie de aditamento intelectual a sus respectivos modos de discurso. De la misma manera que los matemáticos ilustran a otros matemáticos, así los teólogos dogmáticos ilustran al pueblo de la Palabra simplemente con amplificar la Palabra *en los propios términos de ésta*. Es suma, como las matemáticas, la teología dogmática es una especie de análisis amplificador en el que se desarrolla un producto social (un lenguaje), aunque dentro de cierto esquematismo convencional reconocido.

13. «La plenitud del tiempo» tiene dos sentidos teológicos, el uno subraya un cumplimiento presente, el otro un cumplimiento futuro. Yo empleo primordialmente la expresión en el sentido último.

14. Cf. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, p. 79.

4. *Teología apologética*

En contraste con la teología dogmática, la teología apologética aclara la Palabra realizando una extraña especie de traducción, que en realidad no es en absoluto ninguna traducción en la acepción usual de esta palabra. Mientras que un teólogo dogmático es como un poeta que profundiza y aclara la vida de unas personas ya poéticas dirigiéndose a ellas en el lenguaje que ellas hablan, un teólogo apologético es como un crítico literario que debe explicar lo que es la poesía a aquellos que sólo entienden la prosa. Trata de comunicar la Palabra a aquellos que aún no pertenecen a la comunidad de ella.

El método apologético puede variar desde el de Tomás o Anselmo al de Bultmann o Tillich, o desde el de Maimónides al de Buber, pero siempre está destinado a ser un puente (desde un modo de consciencia) hacia otra que es muy diferente. Con respecto a aquellos que ya no sostienen las preconcepciones que hicieron lógicamente necesarias o probables las conclusiones de Tomás o de Anselmo o de Maimónides, estos argumentos son, en el mejor de los casos, sólo extrañamente persuasivos, más seductores que inductivos o deductivos¹⁵. Lo mismo que la apologética, estos argumentos actúan (cuando actúan) en el sentido de poner a aquellos a quienes van dirigidos (los que se hallan fuera del «círculo teológico» ocupado por Tomás, Anselmo o Maimónides) en el estado mental en el que las «conclusiones» tomística, anselmiana o maimonideana puedan ser consideradas como necesarias en algún sentido. La apologética «intelectualista» tradicional es como un columpio que, si montas en él seguramente te elevará a la altura que quiera la persona que está abajo empujando. Cuando hayas subido, te encontrarás

15. Véase NORMAN MALCOLM, «Anselm's Ontological Argument», *Philosophical Review* LXIX (En., 1960), p. 62; cf. KARL BARTH, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, trad. I. W. Robertson (Cleveland: World, 1962), esp. pp. 16 ss.

a la altura que el otro quiera que alcances. Pero hablando estrictamente, no es el columpio, no es la *lógica* del argumento lo que te ha hecho montar. Simplemente te levanta a una nueva perspectiva después de que hayas sido colocado en la posición adecuada. Qué es lo que te pone en tal situación, por qué súbitamente cierto argumento apologético parece persuasivo, es algo que no puede explicarse meramente en términos de lógica o de razón, aunque queda explicado de muchas diferentes maneras: en la terminología de la teología, por ejemplo (como la acción de la «Gracia»), o en el lenguaje psicológico (como un acto de «pensar con deseo») o en la jerga de cínica valuación (como «mera estupidez»), etc. Porque la explicación reflejará las presuposiciones filosóficas, la experiencia y los prejuicios del que describe lo que ha hecho que el argumento fuese convincente.

En este respecto, lo que es cierto de la apologética tradicional lo es también de la teología apologética que ha sido practicada en época contemporánea por teólogos como Bultmann, Tillich y Buber. Porque, a pesar de sus diferencias, las apologéticas de estos hombres son similares en ciertos aspectos muy importantes. Todos ellos están a menudo empeñados en algo que parece una *mera* traducción de la terminología religiosa y teológica tradicional a las terminologías relativamente nuevas del existencialismo, del psicoanálisis y del idealismo filosófico alemán, pero que casi nunca es una mera traducción en el sentido en que el inglés puede ser traducido al alemán.

El término que Tillich emplea a menudo para describir lo que él está haciendo, es a la vez correctivo y aclarador. Está «correlacionando» un modo de discurso y su reino inherente de ser con otro modo de discurso¹⁶. Para permitir a las personas que están enraizadas predominantemente en las palabras seculares de mediados del siglo xx alcanzar

16. PAUL TILICH, *Systematic Theology*, I, 34.

una posición desde la cual puedan también echar raíces en la «Palabra salvífica», Tillich superpone un modo de discurso tras otro (psicología de las profundidades, existencialismo, arte, etc.) a la Palabra de los profetas y de los santos, como si colocase varias transparencias de mapa una encima de otra, esperando que lleguemos a ver en profundidad a través de un mapa de lenguaje al siguiente. Allí donde los mapas que se comparan tienden líneas contrarias a través de lo que en cierto sentido podría considerarse como el mismo punto, en tales puntos, algunas personas para quienes la perspectiva religiosa puede haber sido opaca, pueden ahora llegar a ver, a través de su orientación acostumbrada, el significado existencial de los términos religiosos, entrando en la Palabra y en la presencia de Dios simplemente leyendo el «terreno» mediante el lenguaje religioso tradicional, que ahora comienza a tener sentido para ellas. Por supuesto que el problema de «ver a través» es en realidad mucho más complicado de lo que sugiere esta analogía. Lo es más que si el *plano* entero de la transparencia religiosa estuviese en un eje diferente del de los planos de todas las otras transparencias, y con todo, cortase cada uno de los otros planos en cada punto, de suerte que uno tuviese que mirar a lo largo del eje propio hacia cualquier punto para poder entrar en la Palabra de Dios desde la palabra en la cual se encontrase. El método de correlación funciona, cuando funciona, perpetrando una serie de «juegos de palabras» deliberados, sugiriendo, por ejemplo, que la «ansiedad existencial» se parece más o menos al «pecado original», etcétera¹⁷.

El problema principal de toda la teología apologética estriba en establecer correlaciones sin sugerir que se trata de asuntos de traducción en el sentido usual. Y, sin embargo, cuando las correlaciones actúan (cuando realmente comunican la Palabra de Dios a los que habían quedado fuera de la Palabra), entonces, aun cuando se parezca más a «tra-

ducir» pintura a música que traducir inglés al francés, con todo, es una *especie* de traducción lo que se efectúa. Uno cruza de un lenguaje en un plano a otro lenguaje en otro plano, que, como las rectas que se cortan, a menudo son «mundos aparte». Sin embargo, habría que observar que generalmente es fácil subrayar la diferencia entre modos de hablar y de pensar. El lenguaje corriente es un tal laberinto de intersecciones, de matices equívocos y sutiles agujas desviadoras, que probablemente no hay un modo de discurso que no se confunda dentro de muchos otros géneros. Así, hay un sinfín de afinidades entre la religión, el humor, la poesía, el drama, etcétera.

Tillich y algunos otros teólogos contemporáneos definen a veces lo que están haciendo como «teología filosófica», y tanto si lo hacen bien como si no, tienen razón al adoptar esa definición. Lo que en teología no es profético, es filosófico. La teología dogmática es realmente una amplificación *profética*, un sutil incremento de la Palabra original. Sin embargo, la teología apologética es una *mediación* filosófica entre la Palabra de Dios y las palabras del hombre. Una actividad (la dogmática) amplifica; la otra (la apologética) correlaciona, y juntas, a no ser por la omisión de la teología pastoral, abarcarían toda la substancia de la teología. Por supuesto que hay algún matiz de profecía, algo de adición creativa, en *toda* teología, incluso en la menos profética. Así, mientras la teología dogmática (más profética que filosófica) anuncia bruscamente las reglas lingüísticas (*logos*) de la Palabra, la teología apologética (más filosófica que profética) hábilmente correlaciona el *logos* de la religión con los *logoi* de nuestro lenguaje cotidiano.

En esto podemos ver claramente que todo punto de vista cósmico y toda disciplina intelectual tiene sus aspectos proféticos, dogmáticos y apologéticos. Por consiguiente, nuestra consideración de las funciones de la profecía bíblica y de la teología tradicional nos lleva indefectiblemente a la

17. *Ibid.*, pp. 188-89; cf. también IAN RAMSEY, *Religious Language*, Cap. II.

consideración de los aspectos filosóficos, no sólo de la profecía y de la teología, sino también de la filosofía en sí misma, y de los modos en que cada rama de la cultura y de toda área de experiencia implica las características metodológicas esenciales de la profecía, de la teología y de la filosofía.

5. *Filosofía*

Cuando la filosofía se realiza dentro de los límites de alguna disciplina restringida o esotérica, puede ser considerada provechosamente como una forma, quizá una forma no religiosa, de la dogmática. La teología dogmática es sólo la dogmática de alguna religión. Pero la ciencia, el arte, la ley, el comercio, etc., todo ello es dogmático (aunque no necesariamente en un sentido peyorativo) cuando los que lo ejercen asumen la labor de aclarar los conceptos de sus respectivas disciplinas para los mismos expertos que ya están familiarizados con estos modos de discurso. Además, toda disciplina intelectual tiene su lado apologético. Así, la ciencia no debería ser contrastada con la religión y la teología en el espíritu parroquial del cientismo evangélico, como se hace con tanta frecuencia, como si la ciencia moderna no elaborase una dogmática propia. Más bien las dogmáticas de cualquier especie (teológica, científica, jurídica, política, artística, etc.), deberían ser todas ellas contrastadas con la apología y la profecía de la clase que fuese. En vez de estar continuamente subrayando las diferencias y las divisiones entre disciplinas (interpretando tan neciamente las significaciones de tales contrastes de un modo que tiende a hacernos campeones de mentalidad estrecha de algunas actividades culturales y adversarios ignorantes de otras), deberíamos con mayor frecuencia reconocer los profundos parecidos de familia que existen entre todas las actividades inte-

lectuales. Hemos de tener presente la semejanza de toda clase de apologética con cualquier otra clase, de toda suerte de apologética con toda otra suerte, y de toda variedad de profecía con toda otra variedad de profecía.

En todas las áreas de la actividad intelectual, es el carácter esotérico del análisis dogmático (o amplificador) lo que convierte al análisis apologético (o correlación) en una necesidad cultural. Cuando una persona no actúa en su campo con originalidad profética, ni está dirigiéndose dogmáticamente a sus colegas expertos en ese campo, es muy probable (en su capacidad profesional) que esté haciendo análisis apologético o de correlación. Tomemos como ejemplo la ciencia de la física. Posee las continuas intuiciones proféticas y el desarrollo dogmático constante de una terminología esotérica. Pero la actividad general de la ciencia de la física incluye también su intento de traducir la jerga de los físicos y sus apercepciones (es decir, intenta correlacionarlos) al sentido común del lenguaje corriente, o al sentido menos común de otras ciencias esotéricas. Tal como ocurre con todas las otras formas especializadas de investigar la realidad o responder a la vida humana, hay un lado de la física, muy parecido a la teología apologética por su método y por sus fines, que (como la teología apologética) es al mismo tiempo una rama especializada del análisis filosófico. Debido a que este aspecto de la física no se halla interesado primariamente en el *incremento* profético de nuevas ideas físicas, ni en la *expansión dogmática* del discurso físico (las cuales actividades podrían denominarse físicas, en sentido estricto), sino que se interesa primordialmente en *correlacionar el lenguaje* de la física con otras respuestas simbólicas a la vida (a veces radicalmente diferentes), la física apologética, lo mismo que la teología apologética, es una rama especializada de la filosofía analítica. Como algo distinto de la metafísica y de la filosofía existencial, la filosofía analítica es aquella rama de la filosofía que trata de relacionar entre

sí varias áreas diferentes de cultura y efectuar de este modo una especie de «traducción» de la una a la otra.

Siendo animales racionales, los hombres pueden ser caracterizados como lenguajes vivientes. Organizamos nuestros hechos y nos encontramos con ellos en nuestros sistemas simbólicos. Las montañas y las partículas subatómicas que descubrimos y estudiamos son clases muy diferentes de objetos, y como tales, constituyen aspectos integrantes de las diferentes clases de lenguajes que empleamos para describirlos. Pero ambas clases de objetos son reales, y *aparecen* en nuestra experiencia, aunque los experimentemos de maneras muy diferentes como elementos de clases diferentes de «hechos».

Una vez más vemos que no deberíamos suponer que algún modo particular (el nuestro) de hablar acerca del «mundo», o acerca de «Dios» es el único correcto. No deberíamos suponer que, en el corazón de las cosas, hay un privilegio otorgado a algún medio de describir la «realidad», o a algún modo particular de dirigirse a «Dios». Tal presunción, en los asuntos seculares, es estrechez de mente, y bloquea el camino de la investigación y de la justicia social. En religión es idolatría, y oscurece nuestro sentido de la trascendencia de Dios. Así, como solemos hacer en el hablar corriente, podemos distinguir entre lenguaje y práctica «secular» y «religioso», pero esto no debería hacer imposible para nosotros el ver que toda área «secular» de la vida puede tener su corolario «religioso» y que la «teología secular» de algunos teólogos contemporáneos (una teología que «espera a Godot», en vez de esperar a Dios) tiene una voz propia en el diálogo total entre el hombre y el Misterio. Tampoco deberían insistir, por su parte, los teólogos seculares en que la distinción tradicional entre «lo secular» y «lo religioso» es necesariamente enemiga de la adecuada comprensión de ambas cosas.

La irrupción contemporánea de los teólogos cristianos en

la Biblia judaica y su teología «de este mundo» es un valioso correctivo de un aislamiento de siglos de la religión respecto a la vida corriente en algunos sectores de la cristiandad, pero no hemos de suponer por este motivo (como parecen suponer algunos teólogos radicales) que todos los estereotipos «de otro mundo» y «eclesiásticos» son, por tanto, una amenaza a un renacimiento de una cristiandad viable. Es evidente que hay muchas maneras de responder simbólicamente (inteligentemente) a la realidad en su relación con la existencia humana. Y cada modo constituye a la vez una visión y un obstáculo a la visión. Las personas que no ven árboles son a menudo las que organizan sus mundos en términos de selvas, pero no siempre están simplemente equivocadas. Como han sugerido algunas de mis anteriores reflexiones en este libro, tanto las personas «religiosas» como las «seculares» que piensan que su visión particular es la única verdadera o la perspectiva más adecuada de la realidad, deberían considerar toda la implicación de la repugnancia de Jehová a darse a sí mismo un nombre propio (Éxodo III, 14-16). Sin embargo, no es sorprendente que la miríada de «juegos de lenguaje que crecen juntos y se entremezclan en nuestra cultura general nos desorienten con frecuencia y nos induzcan a creer que están necesariamente en conflicto, aunque no lo estén.

Diferentes modos de discurso contienen a veces signos, sintaxis, actitudes emocionales y contenidos muy diversos. Son órdenes diferentes del ser revelado, diferentes modos de consciencia, diferentes «gramáticas» de la experiencia: compárese la ciencia con el mito, la psicología experimental con el psicoanálisis, la dramaturgia con la crítica dramática, etcétera.

Naturalmente, algunos de nuestros sistemas simbólicos y los modos de vida que determinan puede con certeza entrar en conflicto, especialmente en el plano emocional y en otros planos prácticos. Algunas personas, por ejemplo,

pueden ser intensamente hostiles al modo en que otras personas piensan y realizan sus vidas, pero, cuanto más radicalmente diferentes sean la lógica y el contenido de tales conflictos psicológicos y prácticos, menor será la probabilidad de que se produzca un conflicto formal. Si hay algún conflicto, en tales casos, es probable que sea meramente de actitud, otros tantos ejemplos de la repetida necesidad que tiene el hombre de escoger su modo de vida: elegir sus valores, su mundo y su propio yo; y tolerar, incluso amar, a su prójimo.

Éste es un punto importante. Cuanto más conscientes seamos de las profundas semejanzas de familia que existen entre los diferentes tipos de vida intelectual que he señalado en la comparación que hice entre profecía, teología y filosofía, tanto más tolerantes (incluso tanto más amantes) llegaremos a ser probablemente para con aquellas personas cuyas intuiciones y tradiciones y elecciones difieren de las nuestras. Incluso si, en casos extremos, el mundo resultase ser «demasiado pequeño» para la coexistencia de algunos modos de vida (incluso si ello envolviera en sangriento conflicto a personas o Estados), la ineludible tragedia de la situación, la mutua necesidad de cada bando de sacrificar y ser sacrificado por aquello que tiene en gran estima, podría santificar con su caridad toda la actitud con que cada persona se compromete en esa lucha.

Pero la comprensión hará a menudo que puedan evitarse los conflictos trágicos. Si, en los asuntos seculares fuésemos todos de mentalidad menos estrecha, y en religión menos idólatras, muchos modos de responder a la vida que ahora se supone que son obstáculos insalvables en nuestros caminos recíprocamente cruzados, se convertirían, en vez de ello, en suplementos mutuos del enriquecimiento general del espíritu humano.

Permítaseme resumir los puntos que he tratado en este capítulo, antes de seguir adelante:

1. En su contexto bíblico, la profecía es la aparición espontánea de la palabra de *Dios* en la boca del hombre. Esta palabra es también coextensiva a la Palabra del *pueblo* que eligió esta palabra (la Palabra del «Pueblo Elegido»), el pueblo *elector*.

2. La teología tradicional es la amplificación profética de la Palabra de Dios (dogmática) y la correlación filosófica de la palabra con otras formas de lenguaje (apologética). De la misma manera que con el tiempo la profecía se funde en la teología dogmática y apologética, la teología apologética se diluye en una filosofía analítica (análisis lingüístico).

3. La filosofía analítica es, por decirlo así, la «teología» de *cualquier* palabra. Las filosofías de la ciencia, del arte, de la religión, de la ley, etc., son *todas* ellas formas de filosofía analítica. Pero, en la medida en que *no* son apologéticas, en la medida en que *no* están interesadas en «interpretar» los lenguajes de sus respectivas especialidades a las personas que se encuentran fuera de esas especialidades, en la medida en que están meramente interesadas en amplificar esos lenguajes para los expertos que ya están familiarizados con ellos, constituyen partes integrantes de aquellas respectivas áreas de discurso especializado y no de la filosofía estrictamente así llamada. Así, el análisis del «lenguaje ordinario» (como el practicado por Wittgenstein, por ejemplo), aun cuando de momento pueda parecer una excepción a esta descripción de la filosofía analítica, constituye, sin embargo, un buen ejemplo de ello. Porque el que experimenta las «confusiones lingüísticas» en el lenguaje ordinario que Wittgenstein trataba de eliminar, no es, en realidad, un miembro del área de discurso de la que su confusión la ha aislado, y debe ser instalado de nuevo en ella por medio de la ayuda filosófica.

En un sentido amplio pero ilustrativo de la palabra «profecía», la profecía es creación o inspiración en *cualquier* área de discurso. Es la súbita aparición de un nuevo signifi-

cado, en donde sea, de la clase que sea¹⁸. Profecía es la aparición de algún símbolo, o sistema simbólico, nuevo, flamante, y de su peculiar reino del ser. «En el principio fue la Palabra», el lenguaje de alguna clase adecuada es necesariamente contemporáneo de toda revelación del ser.

Los profetas siempre pregonan los órdenes del ser que trascienden el orden existente de las cosas. En este sentido, todos los profetas, seculares o religiosos (innovadores en cualquier aspecto de la vida) dan fe de la existencia de un reino trascendente u otro. Ven lo que otros no ven. Pero esto no quiere decir que su percepción esté necesariamente cerrada para aquellos que están dispuestos a experimentar el rompimiento profético con objeto de adquirir una nueva visión. El mundo trascendente de toda auténtica profecía sólo trasciende nuestra vieja rutina lingüística. Y aun cuando tales mundos trascendentes sean, ciertamente, «incognoscibles en principio» (como suelen indicar los que critican la metafísica)¹⁹, sin embargo, cuando la metafísica se comprende y se practica adecuadamente, la razón de que a menudo nos turbe puede ser debido a que trata de ensanchar nuestra perspectiva filosófica y de profundizar nuestra consciencia ontológica. El significado general o *weltanschauung* de ciertos sistemas metafísicos pueden ser incognoscibles en principio, pero este principio es a veces el nuestro, la medida de nuestra propia concepción del mundo, que no es estrictamente importante para la perspectiva, con espíritu profético, ampliado o diferente del metafísico. No debemos tratar de entender lo que él dice meramente en términos de la sintaxis y de la semántica que él ha trascendido. Debemos, en vez de ello, procurar un ensanchamiento de nuestro modo de aprehensión. «Las descripciones metafísicas son “confesiones” de la naturaleza de las cosas como se

las ve desde aquella perspectiva; por ello hay un grado de circularidad en la argumentación metafísica», dice Frank B. Dilley, comentarista.

Por consiguiente, parece razonable tomar algo del lenguaje en boga entre los modernos teólogos, hablar de la metafísica como algo confesional, hablar de ella como formada por el *kerygma* (proclamación) y por la *apología* (persuasión), reconociendo el hecho de que la presentación de las posiciones metafísicas implica tanto la proclamación de que éste es el modo como va el mundo como la justificación apologética de las conclusiones de que actúa de este modo. Tales puntos de vista se declaran para que otros oigan, para conducirles hacia la fe. Asimismo parece razonable hablar de conversión metafísica para aquellos casos en que se producen radicales cambios de opinión, porque el situarse en una nueva perspectiva filosófica o fe requiere una reestructuración drástica de un punto de vista cósmico, percepciones, conceptos y suposiciones fundamentales.

Naturalmente, es posible exagerar esta semejanza entre la teología y la filosofía; sin embargo, el peligro real no es el de exagerar, sino el de subestimar. La teología y la filosofía han convergido en grado notable en tiempos recientes, y ya no pueden colocarse en los extremos opuestos de una serie continua, como si implicasen métodos radicalmente diferentes por su naturaleza, que es lo que se hace cuando los teólogos desacreditan a la filosofía considerándola como algo diabólico y cuando los filósofos desprestigian a la teología diciendo que es un ridículo subjetivismo. Todo pensador es teólogo en el sentido de que confiesa lo adecuado de una fe particular, y filósofo en el sentido de que convierte esta fe en un sistema racional.

Los sistemas metafísicos son extensiones elaboradas y criticadas de fe... Tal terminología sirve para subestimar la dependencia de las conclusiones con respecto a puntos de partida y procura un modo de explicar los desacuerdos metafísicos fundamentales que no impugnan la capacidad lógica ni las capacidades perceptivas de los filósofos. Los filósofos disienten porque se apoyan en fe diferentes, porque sus opiniones están formadas por

18. Véase, por ejemplo, KATHERINE KUH, «Delacroix: Prophet in Paint», *Saturday Review* (junio 22, 1963).

19. Véase AYER, *Language, Truth and Logic*, caps. I y VI; también Antony Flew, «Theology and Falsification», en *New Essays...*, pp. 96-99.

diferentes lenguajes y diferentes hipótesis, y quizá porque se entregan a conclusiones diferentes. Ningún análisis que sugiera que las disputas filosóficas son ocasionadas por simples errores de hecho o de lógica puede hacer justicia al hombre o a su actividad metafísica²⁰.

La filosofía tradicional incluye a la vez actividades metafísicas y analíticas, y ahora hemos pasado a considerar las metafísicas. La palabra «metafísica» viene del griego, significando, más o menos, «más allá de la naturaleza», o mejor aún, «más allá de las cosas que hay en la naturaleza»²¹. Por consiguiente, comporta más de lo que Dilley describe en la cita anterior. Una nueva metafísica no sólo da proféticamente una interpretación del ser en sí mismo que hasta ahora ha sido inexpresado, sino que a menudo (y en el mejor de los casos) es una intimación de más de lo que puede decir, de algo que, al parecer, sólo puede expresarse de un modo indirecto. El enunciado de una perspectiva metafísica verdaderamente profética (el anuncio de un Aristóteles, Demócrito, Tomás de Aquino, Hegel, Nietzsche o Marx) es (ya que las palabras de los autores son inadecuadas) un grito en parte sofocado proferido por un filósofo en su iniciada y recargada consciencia del ser en sí mismo. De ello es testigo Wittgenstein:

No es el *cómo* están las cosas en el mundo, lo que es místico, sino el *que éste exista*.

Considerar el mundo *sub specie aeterni* es considerarlo como un todo, como un todo limitado.

Sentir el mundo como un todo limitado, esto es lo que es místico.

Hay, ciertamente, cosas que no pueden expresarse con palabras. *Se manifiestan ellas mismas*. Ellas son lo que es místico.

20. FRANK B. DILLEY, *Metaphysics and Religious Language* (Nueva York: Columbia University Press, 1964), pp. 69, 72-73.

21. Cf. HEIDEGGER, *An Introduction to Metaphysics*, p. 14.

Aquello de lo cual no podemos hablar, debemos destinarlo al silencio²².

Estas palabras, a menudo discutidas, y otras, de Wittgenstein sugieren la idea de que la palabra innovadora de un metafísico creador contiene un armónico encima y debajo de la nota que es relativamente evidente; hay algo enormemente importante que hay que discernir entre las líneas que él escribe. Aquello que el metafísico debe pasar en silencio es como el paisaje que el conductor a veces vislumbra al lado de la carretera durante la noche, mientras está mirando de frente hacia la zona iluminada por los faros de su coche. La intuición metafísica es a veces un shock de reconocimiento, como el que se produce en nuestra experiencia del humor en sus alcances más profundos. Lo que una persona ignoraba es exactamente lo que ahora comienza a fascinarla. Y el carácter de esta revelación, cualificado por su interpretación, se convierte en la «metáfora-raíz» de la comprensión que el metafísico tiene de toda la realidad. Sin embargo, esta «metáfora» es siempre inadecuada, limitada, truncada, y la realidad que parcialmente ilumina se extiende penetrando en la obscuridad a ambos lados. Toda revelación es también un ocultamiento, y quizá nadie conoce esto mejor que los mismos grandes metafísicos creadores. La crítica que Kierkegaard hace de Hegel, por ejemplo, habría sido mejor que se hubiera restringido a los discípulos de Hegel, o al menos que hubiera sido dirigida contra Hegel de un modo más circunspecto, cuando era evidente que él había caído en la trampa de convertirse en discípulo de sí mismo.

22. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, trad. D. F. Pears y B. F. McGinness, con introducción por B. Russell (Londres: Routledge y Kegan Paul; Nueva York: Humanities Press, 1961), pp. 149, 151. Véase la discusión de Marx Black sobre el misticismo de Wittgenstein: MAX BLACK, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus* (Londres: Cambridge University Press, 1964), el último capítulo.

23. Véase DILLEY, *Metaphysics and Religious Language*, p. 61.

La tarea de todos los que tratan de seguir a los grandes innovadores, «sacudidores del mundo» en filosofía, no es sólo la de dominar un nuevo principio de interpretación (confiando en que tanto su nueva sintaxis como su extraño contenido serán revelados a los que traten de seguir esa nueva hermenéutica), sino que es también la tarea de tratar de verlo pasar. La lástima no es que los profetas puedan tener discípulos (como, por ejemplo, los profetas de la ciencia moderna han hecho discípulos de todos nosotros), sino que esos discípulos con excesiva frecuencia estén entregados farisaicamente a ese orden único, y de esta manera obstaculicen el desarrollo de una intuición y de una visión más amplia en sí mismos y en los demás.

Los grandes metafísicos originales de la historia de la filosofía son todos ellos *profetas* filosóficos. Los grandes innovadores en el arte y en la ciencia son también profetas en sus esferas de influencia. Tales hombres promulgan nuevas respuestas simbólicas a los shocks, de otro modo carentes de sentido, o menos significativos irracionales) de la experiencia. Y al hacerlo, «hablan por otro». Tal como los profetas de la Biblia crearon al «pueblo de la Palabra» dirigiéndose a él (siendo Dios endiosado en el «Pueblo Elegido» cuando *éste* eligió vivir en esa Palabra), así los grandes metafísicos creadores de la filosofía tradicional y los grandes innovadores en todas las otras disciplinas son profetas, porque, como testigos de sus respectivas clases de intuiciones, cada uno de ellos se dirige a un auditorio al que tratan de informar con su manera de hablar o de pensar, un auditorio en el que el género adiciado de experiencia es imposible hasta entre el modo adecuado de aprehensión. Sin embargo, la dificultad estriba en que aquellos que entran a menudo comenzarán a actuar como si hubiesen entrado en un túnel²⁴. «Viendo no ven, y oyendo no oyen, ni entienden»

24. Cf. el espíritu liberalizante de WITTGENSTEIN en *Tractatus*, párr. 6.451 y en *Philosophical Investigations*.

(Mateo XIII, 13; cf. Isaías VI, 9; Deuteronomio XXIX, 2-4; XXX, 11-14).

6. *El existencialismo*

Las amonestaciones que los profetas bíblicos hicieron en otro tiempo al Pueblo de la Palabra tienen su paralelismo en las críticas que más recientemente se han hecho a la filosofía académica y a la existencia inauténtica por parte de los existencialistas de quienes ocasionalmente hemos hablado en páginas anteriores. La intención de los existencialistas del siglo XIX como Kierkegaard y Nietzsche, y la de los ontologistas y existencialistas fenomenológicos del siglo XX como Heidegger y Sartre, es desafiar a los hombres a que acepten su responsabilidad ética por lo que hacen de sí mismos y de sus obras, y exhortarles a tener consciencia ontológica del ser en sí, incluso cuando, como en el caso de Kierkegaard, se indica en términos de la fe familiar judeo-cristiana. Ésta es la razón por la cual los existencialistas se sienten tan atraídos por el elemento profético (el espíritu dionisiaco de Nietzsche) en poesía, arte, teatro y mito, por la profecía en toda actividad humana en la que el ser en sí, *Mysterium Tremendum*, está irrumpiendo en la existencia a la luz de la consciencia humana y en presencia del lenguaje. Según Heidegger, por ejemplo, los poetas que hay entre nosotros son las bocas todavía proféticas desde las cuales el ser está hablando su *glossolalia*.

El origen del lenguaje sigue siendo un misterio; no porque los hombres no hayan sido lo suficientemente listos, sino porque su perspicacia y su inteligencia dio un paso en falso antes de que pusieran manos a la obra. El origen del lenguaje es esencialmente misterioso, y esto significa que el lenguaje sólo puede haber nacido de lo superpotente, de lo extraño y terrible²⁵.

25. HEIDEGGER, *An Introduction to Metaphysics*, pp. 143-44.

En otro pasaje sugiere Heidegger que el típico error de los metafísicos de menor importancia, el error de aquellos que se mueven a la sombra de los grandes innovadores, es repetir una y otra vez el pecado del orgullo intelectual, como si algún sistema filosófico pudiera en realidad tener el monopolio de la plenitud, la presencia, del ser en sí; como si, cuando uno recita las palabras del metafísico original estuviera uno automáticamente «en la verdad» en que éste se encontraba, como si lo que éste expresó no hubiera sido más que un concepto formal. La «apertura del ser» significa la «apertura de lo que el olvido del ser encierra y oculta», dice Heidegger. «Y es a través de este inquirir que se proyecta por primera vez una luz sobre la *esencia* de la metafísica.»

Cuando oímos hablar de discípulos, de «seguidores», como en un aescuela de filosofía, por ejemplo, significa que se ha interpretado mal la naturaleza de la investigación. Tales escuelas sólo pueden existir en el dominio de la obra científica y técnica... Pero la mejor habilidad técnica jamás puede substituir a la facultad actual de ver y de inquirir y de hablar²⁶.

El análisis fenomenológico de la existencia humana, que existencialistas contemporáneos como Heidegger y Sartre han realizado, ayuda al hombre moderno a recobrar la antigua consciencia filosófica profética y primitiva de que «todo está lleno de dioses», como decían los pre-socráticos. El interés de los existencialistas en hacer que seamos conscientes del misterio del ser (porque, en general, los filósofos medievales y modernos no tuvieron consciencia de él en su refinamiento conceptualista de la súbita respuesta del hombre primitivo a la existencia) nos conduce de nuevo al estado de ánimo y a la actitud de la profecía y de la intuición mitopoeica. Según Heidegger, la metafísica es algo más

que un ejercicio escolástico que pueda aprenderse de memoria, y tampoco es, si se la estudia de un modo adecuado, una ciencia que viole el método fenomenológico. Es, según él, la práctica, un retorno al gran comienzo de la metafísica occidental antes de que se desvirtuase en charla escolar. Heidegger no denigra al hombre primitivo diciendo que a costa de él hemos mejorado nosotros en todas las ramas de la filosofía. En vez de ello, Heidegger lamenta que se haya perdido cierta ingenuidad receptiva, cierta predisposición al temor, en la sensibilidad de la mayoría de los filósofos modernos²⁷.

El existencialismo moderno, con inclusión de su técnica fenomenológica, es una llamada profética a enfrentarse con el Misterio en el lugar común. La fenomenología está más cerca de la profecía que de la dogmática o que de la apologética: nos pide que dejemos de «pensar» tanto en el mundo para poder mirarlo y escucharlo de nuevo con la atención revolucionaria, la especie de ingenuidad que es característica de la profecía en todos los aspectos de la vida. Cuando nos acercamos a ella de este modo, la filosofía será esencialmente atemporal, profética, revolucionaria, como dice Heidegger:

Toda investigación filosófica esencial es necesariamente atemporal. Esto es así porque la filosofía se proyecta siempre en una gran anticipación con respecto a su tiempo, o porque enlaza el presente con su antecedente, con lo que era *inicialmente*. La filosofía sigue siendo un conocimiento que no sólo no puede ser adaptado a una época determinada, sino que, por el contrario, impone su medida a su propia época.

La filosofía es esencialmente atemporal porque es una de aquellas pocas cosas que nunca pueden encontrar un eco inmediato en el presente. Cuando parece producirse un eco, cuando una filosofía se pone de moda, o bien no es una filosofía verdadera, o bien ha sido mal interpretada y se ha abusado de ella para fines efímeros y ajenos²⁸.

26. *Ibid.*, p. 16.

27. *Ibid.*, p. 13.

28. *Ibid.*, p. 7.

Al citar a los grandes metafísicos y a otros innovadores de primera magnitud, volvemos, dando un círculo completo, a la profecía, pero ahora en un sentido ampliado de esta palabra que abarca tanto la profecía no bíblica como la profecía bíblica. Volviendo a la metáfora de la línea de color que empleábamos al principio de este capítulo, nos hemos alejado tanto como hemos podido de la profecía bíblica (pasando, a través de la teología, a la filosofía analítica, a la metafísica y al existencialismo), sólo para encontrarnos con que, aun cuando su matiz pueda cambiar, los elementos esenciales de la profecía bíblica todavía siguen coloreando toda línea de pensamiento, incluso aquellos que son radicalmente no bíblicos y «arreligiosos».

Podría ser útil pensar en la línea coloreada de mi ilustración como si se tratase no de una línea recta, sino de un círculo, o incluso de un punto. Ambos extremos de la línea pasan a través uno de otro hacia sus extremos opuestos. Toda forma de profecía es filosófica en el sentido de que no sólo suministra una interpretación inmediata de algún acontecimiento, sino que también comporta un sistema entero, una dogmática, de explicación. Toda filosofía (clara o nebulosa, examinada o por examinar) es profética en el sentido de que es siempre una aparición milagrosa de significado que no puede explicarse por sí misma, salvo dogmáticamente (mediante una especie de argumento circular) o apologéticamente (mediante un «salto» desde un punto de vista a otro).

La teología tradicional no es una respuesta interpretativa a la vida que sea una respuesta más profética que otra, ni es necesariamente una respuesta más religiosa, ni siquiera es más metafísica. Naturalmente, en cierto sentido, la teología apologética tradicional ha sido con frecuencia más evidentemente «metafísica» que muchas otras actividades intelectuales (más que la química o que la economía, por ejemplo), pero esto sólo significa que los apologistas religiosos tradicionales han empleado cualquier sistema filosó-

fico viable (platónico, aristotélico, hegeliano y otros) como medios para correlacionar la revelación judeo-cristiana con otras formas de experimentación. A menudo, semejante actividad metafísica de segunda mano convirtiéndose, y aún se convierte, en una forma degenerada de charla casi vacía, poco más que una cháchara de altos vuelos, muy alejada de la intuición que inicialmente expresara. Pero esto no implica que cualquier otra disciplina intelectual pueda evitar el expresar una metafísica de alguna clase, incluso si los que practican tal disciplina no son conscientes de los fundamentos metafísicos de ella²⁹.

Una aparición milagrosa de signos (profecía) y una interpretación espontánea (dogmática y apologética) se funden en toda clase de experiencia inteligente, tanto si es «sagrada», como si es «profana». En el espectro total de la cultura general, pueden distinguirse adecuadamente muchas maneras de simbolizar la realidad. Pero incluso las disciplinas más «profanas» son sólo superficialmente distintas de las declaraciones milagrosas del Espíritu Santo que convencional y adecuadamente denominamos religiosas.

No cesaremos de explorar,
Y el final de toda nuestra exploración
Será llegar al punto de partida
Y conocer el lugar por vez primera.

T. S. ELIOT, *Little Gidding*.

29. Cf. EDWIN BURTT, *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1932), Introduction, *et passim*.

Nuestro estudio de lo lógico y de lo absurdo en la religión inicióse en la introducción de este libro, con una breve descripción de las cuatro objeciones filosóficas más importantes a la religión occidental tradicional en la época actual. En el capítulo 1, procedí a ampliar una de esas críticas empleando el problema teológico del mal, como un ejemplo frecuentemente citado de falsedad lógica (autocontradicción) en la tradición religiosa judeo-cristiana. Adaptando las palabras de Stephen Toulmin a mi investigación, llegué a la conclusión de que el problema teológico del mal planteaba una «cuestión de límite» que nos arrojaba de una zona de investigación a otra, a una clase diferente de investigación, a un tipo diferente de consciencia. En relación con esto, pude haber hablado de un filósofo existencialista, Karl Jaspers, y de su concepto de las «situaciones límite» (*grenzsituationen*)¹, pero no lo hice. En vez de ello, pasé a considerar, en

1. Véase KARL JASPERS, *Way to Wisdom*, p. 204; JASPERS, *Truth and Symbol*, trad. Jean T. Wilde, William Kluback, y William Kimmel (New Haven: College and University Press, 1959), introducción de los traductores y p. 33.

el capítulo II, los conceptos de mal y de absurdo tales como aparecen en la descripción fenomenológica de la existencia humana que encontramos en el «existencialismo ateo» contemporáneo.

De nuevo, esta vez en el contexto del pensamiento de Sartre, tuvimos que hacer un alto en el camino, a causa de un inextricable cúmulo de conclusiones ambiguas, vagas y paradójicas. Cada individuo humano, se nos decía, es un «absurdo proyecto de ser Dios», pero «la idea de Dios es contradictoria, y nosotros nos perdemos en vano». Incluso la definición de Sartre de que un hombre es «un ser que no es lo que es y que es lo que no es» no estaba exenta de una ambigüedad que nos conduce a la vaguedad o de un carácter paradójico de una clase o de otra, una situación de Escila y Caribdis que, o bien nos ahoga en un remolino de equívocos (jugando con el verbo «ser», dicen algunos críticos de Sartre, lamentándose de ello), o bien nos estrella contra el escollo de la autocontradicción. De nuevo parecía que habíamos llegado a una situación límite, esta vez una situación que marcaba las limitaciones conceptuales del pensamiento de Sartre, pero también, quizá, del nuestro propio. ¿Acaso la crítica que Sartre hace de la religión viola el método fenomenológico que él profesa? ¿Podríamos combinar los métodos del análisis lingüístico y del análisis fenomenológico y defender los elementos esenciales de la fe y la práctica religiosas tradicionales contra la crítica, tanto lingüística como fenomenológica, de la religión?

Empleando el humor como un modelo adecuado de las situaciones límite que habíamos encontrado tanto en los contextos teístas como en los ateos, pude demostrar, en el capítulo III, que ciertos rasgos de la vida y del lenguaje de la religión presentan semejanzas de familia con la forma más devastadora de humor. Mi finalidad no era sugerir que la religión sea una broma (salvo en un sentido muy extendido), ni implicaba mi comparación que la filosofía existen-

cial y el humor sean los únicos modos «arreligiosos» de expresión que puedan emplearse para ilustrar la naturaleza esencial del discurso religioso. La variada relación de todas las artes con respecto a la consciencia religiosa y al simbolismo es, por ejemplo, bastante evidente, aunque todavía queda por realizar una gran labor en orden a esclarecer y alentar nuestra apreciación del hecho que nos ocupa.

Debido a que los chistes se relacionan estrechamente con los juegos de palabras (y dado que ya habíamos observado la desenfadada ambigüedad de las descripciones teológicas y existenciales), nos vimos obligados, en el capítulo IV, a examinar algunos de los parecidos de familia en las diversas áreas de ambigüedad en que habíamos quedado envueltos. La semejanza lógica entre los equívocos ordinarios y la paronomasia bíblica no resultaba difícil de percibir. Pero las características ambiguas de los relatos de milagros y (hablando en sentido amplio) de la vida sacramental, aunque menos visibles, aparecían como igualmente reales y tal vez incluso más importantes. En relación con esto traté de mostrar la manera cómo el lenguaje religioso y teológico guía nuestro entendimiento a través de conceptos vagos y equívocos en la dirección del «humor» religioso, en la dirección de una «situación de descubrimiento», que podría decir Ian Ramsey². Si ello no hubiese implicado consideraciones técnicas e históricas que se apartaban un poco de mi propósito primordial, podría haber indicado entonces cómo los chistes corrientes se relacionan lógicamente y fenomenológicamente con la clase de símbolos que los teólogos denominan «sacramentos» (el número formal de los cuales varía de una comunidad cristiana a otra) y cómo la lógica de los juegos de palabras ordinarios se parece a la función de aquellas bendiciones algo menores que se llaman «sacramentales» (en un sentido que también varía de una a otra comunidad). Por las razones indicadas, no lo hice, pero quizá resulte evi-

2. IAN T. RAMSEY, *Christian Discourse*, pp. 28 ss.

dente cómo podría procederse en tal asunto. El modo como he tratado en el capítulo iv los juegos de palabras corrientes, que se hallan implícitos en las historias de milagros y en la llamada predicación analógica de la teología tradicional, sirvió de complemento a la forma de tratar la paradoja religiosa que desarrollé en el capítulo iii. Como resultado de ello vimos cómo en principio es posible creer en la significación «humorística» de las declaraciones autoderrotadoras de la religión, aun cuando todavía no hayamos experimentado la iluminación que el testimonio religioso promete a aquellos que lo buscan. La fe religiosa es una *acción* como la de uno que escucha con expectación una compleja serie de equívocos y chistes cuya última significación inefable no ha podido aún compartir con aquellos que continúan repitiendo el relato en su presencia³.

Uno de los resultados de mi investigación fue la especie de intuición expresada por Juan Calvino hace siglos: «La verdadera y substancial sabiduría consta principalmente de dos partes: el conocimiento de Dios y el conocimiento de nosotros mismos. Pero, aun cuando estas dos ramas del conocimiento estén tan íntimamente relacionadas, no es fácil descubrir cuál de ellas precede a la otra»⁴. La mutua implicación profundizadora de la teología y la antropología existencial, en mi estudio, hizo necesario los asuntos que se tratan en el capítulo v. En él traté de distinguir entre los conceptos de conocimiento y sabiduría, y (empleando los ejemplos de Job, del Eclesiastés y de Pablo) sugerir cómo la idea de la salvación religiosa se relaciona con la concepción existencialista de la «existencia auténtica». Estas consideraciones fueron en efecto una amplificación de mi encuentro con el problema teológico del mal del que comenzamos

3. Esta es mi explicación de cómo una persona puede creer una paradoja estrictamente lógica que no comprende. Véase el modo como BERNARD WILLIAM presenta el problema, «Tertulian's Paradox», *New Essays...*, pp. 187-211, esp., 208 ss.

4. JOHN CALVIN, *Institutes of the Christian Religion*, trad. Henry Beveridge (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), Libro I, Cap. 1, Sec. I.

a ocuparnos en el capítulo v, pero también me llevaron, en el mismo capítulo, a contrastar nuestros tipos corrientes de moralidad con la sabiduría moral que relaciona los conceptos judeo-cristianos de *Aggadah* con *Halacha*, de la «Gracia» con las «obras», del mito con la despertada consciencia del verdadero individuo religioso.

En el capítulo v, traté de facilitar la comprensión del drama mitopeico perenne de la comunidad judeo-cristiana de la liberación del hombre de la «esclavitud de Egipto» y del «aguijón de la muerte». En este intento iba implicada una apreciación del hecho de que la religión bíblica es esencialmente enemiga de la idolatría en cualquier forma, tanto si esta idolatría es académica, como si es moral, «religiosa» o egoísta. Lejos de ser contradictorio con respecto a la educación liberal, y en vez de ser un anacronismo supersticioso en una época moderna, vimos que el espíritu religioso se correspondía a grandes rasgos con la mentalidad liberal. Esto en sí mismo sugiere la necesidad de renovar la apreciación de la imaginación mítica y la práctica litúrgica en nuestra sociedad estupefacientemente tecnológica e industrial, computadorizada y orientada hacia el éxito, sociedad de información de masas y mal informada. Debido a que cada uno de nosotros está tentado a hacer caso omiso de la «dulce vocecita» que trata de recordarnos la dolorosa idiosincrasia de nuestra propia existencia personal y negar nuestra involucreción en la vida y en la muerte de nuestro prójimo «más lejano», se impone en la vida occidental contemporánea alguna forma de culto organizado, algún recordatorio mitopeico regular y una disciplina liberal, abrazada libremente. Y con todo, tales formas de actividad se hallan presentes entre nosotros, sólo nos falta poder efectuar una renovación popular y una nueva apreciación general del mito religioso. Esta especie de renovación nos conduciría repetidamente al camino del espíritu libre y profético de cada época.

Este proceso mental me ha llevado hasta el último capítulo de mi obra. En él trato de ilustrar el hecho de que, aun cuando es conveniente y a menudo necesario distinguir entre «lo religioso» y «lo secular», «lo sacro» y «lo profano», «Dios» y «el hombre», sin embargo, no debemos olvidar que la forma de la existencia humana es un trazo borroso y no un carácter nítido, que el objeto, diversamente definido y vagamente aprehendido del «interés último» del hombre es sagrado en «lo secular» así como en «lo religioso». Puesto que la cultura moderna se ha desarrollado de la mente primitiva (puesto que el lenguaje, el arte, la filosofía y la ciencia se han desarrollado a partir de los amplios estímulos religiosos y respuestas del hombre primitivo)⁵, no deberíamos sorprendernos al descubrir que algunas de las características más primitivas de la consciencia humana se encuentran aún presentes en las formas de consciencias contemporáneas, y que, viceversa, la más reciente realización del espíritu humano estaba ya en germen en el primitivo⁶. Todas las interpretaciones que hace el hombre de la realidad implican las características esenciales de la profecía, de la teología y de la filosofía, es decir, de espontaneidad, dogmática y apologética. La consciencia *presentacional* que es tan característica de la profecía bíblica (y de todas las formas de arte, por ejemplo) nunca se encuentra del todo desprovista del modo *representacional* de consciencia que tanto caracteriza a la razón abstracta (de la filosofía tradicional y de la ciencia moderna, por ejemplo). Ni tampoco la consciencia representacional está alguna vez totalmente desprovista de un elemento presentacional. Un objeto de alguna clase se halla *presente* en toda clase de intuición; y todo género de intuición entiende lo que está presente *representen-*

tándolo de algún modo⁷. Esto es tan cierto de la consciencia religiosa como de cualquier otra forma del espíritu humano.

Dios no es una pura trascendencia e inescrutabilidad. Todo culto y todo individuo en un culto puede encontrar a Dios como construcción imaginativa, como presencia fenomenológica en un mito religioso, como acontecimiento histórico envuelto en un misterio. Así, el *Mysterium Tremendum* ha entrado ciertamente en el mundo en los mitos y se ha encarnado en el hombre en un drama litúrgico o en otro. Esto no quiere decir que todos los mitos sean igualmente adecuados para las necesidades y la iluminación del hombre (todas las formas de idolatría resultarán indignas en definitiva, por ejemplo), pero tanto el judaísmo como el cristianismo son antiidolátricos, autodestructivos e igualmente verdaderos en la manera del «humor» religioso. Idealmente, cada una de estas dos religiones conduce a su pueblo respectivo a través de un proceso de aproximación ambigua hacia una confrontación, parecida al humor, del individuo con respecto al *Mysterium Tremendum*.

Aunque he subrayado la diferencia existente entre el lenguaje del testimonio religioso y la clase de aserciones que forman una gran parte del lenguaje corriente, *no* he dicho que el lenguaje religioso sea *completamente* diferente de todos los géneros de actividad lingüística. Lo he comparado a ciertas formas de humor, pero también a la pintura, a la danza, a la poesía, al teatro, especialmente al teatro del absurdo.

Es útil pensar en la religión como en una forma de drama, porque si deseamos acercarnos a una comprensión total de un mito, hemos de entrar en algún mito y comenzar a practicarlo como si ingresáramos en una compañía teatral y comenzásemos los ensayos. Preguntar por el significado de Israel o de Cristo es, en algunos importantes aspectos,

5. CASSIRER, *Language and Myth*, Caps. III y VI.

6. *Ibid.* cf. ELIADE, *The Sacred and the Profane*, pp. 201-13; *Myth and Reality* (Nueva York: Harper, 1963), Cap. I *et passim*.

7. Véase JUSTUS BUCHLER (ed.), *The Philosophical Writings of Peirce*, pp. 74-98.

como preguntar por el significado del Rey Lear o por el de Hamlet. En un sentido muy importante, cada actor debe descubrir tales significados por sí mismo y *en sí mismo*. En la vida religiosa, debemos representar un mito en la forma en que los buenos actores asumen sus papeles, llegando a estar *poseídos* por el carácter que representamos. Hemos de responder a la Palabra de Dios como si se tratase de una obra que hemos de representar, y permitir que desaparezca la distancia fenomenológica entre nosotros y los personajes que representamos; porque cada uno de nosotros es invitado a pasar de un papel a otro a medida que el drama va desarrollándose dentro de nosotros, a medida que vamos fundiéndonos con el argumento. Esos papeles deben convertirse en el carácter de uno, una unidad de opuestos y multiplicidad: el significado total del mito convirtiéndose en el valor de error, de sufrimiento, de arrepentimiento, de expiación, de la vida de uno, uno mismo. Entonces, puesto que el papel principal es a la vez divino y humano, de héroe trágico y de payaso, nuestras lamentaciones y nuestra risa no se representarán. Y si algún espectador preguntase cuál es el significado de la representación de otra persona, como si pudiera condenarse en un programa, revelaría con ello que apenas ha comenzado a entender el argumento. Porque el título de la obra es «La Transfiguración del Hombre», y fue escrita ex profeso para el interrogador por un «autor» que debemos descubrir cada uno de nosotros por nosotros mismos.

Mis respuestas a las cuatro o cinco objeciones a la creencia judeo-cristiana tradicional en Dios, con que he iniciado este libro, pueden ahora resumirse brevemente así:

En respuesta a la crítica filosófica de que la religión es una cosa supersticiosa porque carece de pruebas que apoyen la fe en los milagros, he indicado que esta objeción es fundamentalmente errónea. Tampoco es un obstáculo a la fe inteligente una vez que reconocemos el carácter ambiguo

de los relatos de milagros y de las leyendas religiosas. La función propia de tales expresiones es actuar como agujas sintácticas y semánticas merced a las cuales los miembros de la comunidad religiosa pueden pasar de un sentido a otro, de una sintaxis a otra, del lenguaje y la vida de un mundo meramente cotidiano al lenguaje y a la vida de un mundo que es sacramental.

En cierto sentido, estoy de acuerdo con el punto de que las declaraciones básicas del testimonio religioso son o autocontradictorias («lógicamente falsas») o tan infinitamente cualificadas como para quedar desprovistas de significado («cognitivamente vacías»). Pero me apresuro a señalar a este respecto las semejanzas entre el lenguaje del testimonio religioso y el lenguaje del humor ordinario. El hecho de que las descripciones del carácter de Dios deban ser cualificadas infinitamente cuando se las examina a fondo (Dios nos ama como un padre, *pero* no exactamente como un padre, *pero* no exactamente como un maestro, etc.), no conduce necesariamente a una *mera* pobreza de significado. Más bien puede conducir a un peculiar exceso autoderrotador de riqueza que no es *mero* absurdo. Así, Dios nos ama como un padre *y* como un maestro *y* como un juez *y* así sucesivamente, lo cual nos lleva a una eventual explosión de «humor» religioso.

Ciertas formas ambiguas del lenguaje religioso dilatan la significación del tópico en la dirección de una inefable intuición que posee el carácter trascendental del humor ordinario, pero a un grado extraordinario y serio. Así, la acusación filosófica de que la creencia religiosa tradicional es autocontradictoria de un modo patente o implícito, se admite y se rechaza a la vez. No se trata de que toda falsedad lógica sea un mero error, como un error en una prueba geométrica, y que la religión tradicional sea un caso discutible. Su testimonio básico es paradójico, pero ello es como efectúa una presentación de su objeto último, lo inefable,

del que (como indica Stace) no podemos simplemente afirmar que sea o no sea él mismo una paradoja.

La crítica corriente de que la religión es una muleta neurótica puede ahora considerarse como una exageración, que a su vez es a menudo una neurótica negativa a admitir que uno es «cojo», rehusando aceptar la clase de curación de que nos hablan las religiones tradicionales. En la medida en que la religión no es tanto un sistema como un ver a través de todos los sistemas (un modo *público* de vida y una cualidad *privada* de consciencia que es en sí la notoria definición de «sabiduría»), una creencia no idolátrica en Dios no es una ilusión, sino una evasión de las ilusiones que esclavizan a todos aquellos de nosotros a quienes no se nos ha dado el «humor» de ver más allá de la tiranía de lo obvio y de lo común. Como tal, la antigua sabiduría que nuestros mitos religiosos representan no carece ciertamente de importancia para la vida contemporánea. Tampoco se trata, como empiezan a creer algunos teólogos «modernos», de que la idea misma de religión (de institución y culto) esté necesariamente en conflicto con la noción de continua revelación profética⁸. El concepto de religión comporta propiamente la idea de reforma continua. Una tradición religiosa es, irónicamente, una tradición que custodia su propia y repetida superación, y semejante herencia debe ser guardada celosamente. El peligro estriba en que, si se pierde, puede ser substituido por una filosofía de la vida por completo seria.

Se nos ha dicho, nada menos que por un teólogo como Dietrich Bonhoeffer, que el mundo ha llegado a su «mayoría de edad», es decir, que ya no necesita del concepto de Dios como primer principio cosmológico para explicar el univer-

8. DANIEL JENKINS, en *Beyond Religion* (Philadelphia: Westminster Press, 1962), explica y estudia las causas que mueven a la teología contemporánea a rechazar la «religión». Para su estudio de Bonhoeffer, véase pp. 33 ss. Bonhoeffer, como se recordará, fue martirizado antes de que pudiera desarrollar suficientemente sus ideas teológicas.

so; tampoco puede el hombre (ni lo necesita) depender de que la Providencia actúe como un *deus ex machina* para que resuelva los problemas prácticos del mundo⁹. No todos los filósofos y teólogos estarán de acuerdo con Bonhoeffer (la mayoría de los tomistas, por ejemplo, estarían en desacuerdo en cierta medida), pero aun cuando Bonhoeffer tuviera razón, no podemos razonable o seguramente arrojar por la borda nuestro legado religioso, aunque podríamos razonablemente adaptar nuestra forma de expresarlo a los tiempos cambiantes. El propio Bonhoeffer es posible que estuviera de acuerdo sobre esto. Si, en una época de explosión de población y de tecnología, no salvaguardamos nuestras religiones (tanto nuestras instituciones como nuestras prácticas de culto) y no aprendemos a *representar* regularmente nuestros mitos religiosos, sin superstición, pero con una fe nuevamente despierta en el Espíritu de la Palabra, será mayor que nunca la tentación de adornos a nosotros mismos junto con nuestros logros, llegando a odiar lo uno y lo otro, en un ambiente que cada vez se irá haciendo más inhumano.

La Palabra de Dios es una advertencia. Es también una señal orientadora marcada en la carretera que tenemos delante de nosotros: una flecha que señala hacia dónde estamos caminando, hacia la vida sin sentido y hacia la muerte sin sentido. Pero, si poseemos la pasión de seguir esta señal, ella nos conducirá humorísticamente de nuevo al punto en donde nos encontrábamos. Repetidamente nos ofrece otra oportunidad, sólo hace falta que sepamos aprovecharla. Bien, volvemos a estar ahora aquí de nuevo por primera vez. La señal está ante nosotros, nos indica que la sigamos y la hemos seguido. Sin embargo, si pensamos que hemos llegado

9. BONHOEFFER, *Letters and Papers From Prison*, p. 165 *et passim*. Para una interesante corroboración de Bonhoeffer sobre este punto, véase JOHN WISDOM, «Gods», artículo publicado primero en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1944, pero reimpresso en el libro de Wisdom *Philosophy and Psychoanalysis* (Nueva York: Philosophical Library, 1953), pp. 149-68. Obsérvese el problema con que se inicia el ensayo.

al lugar que nos indicaba, estamos de todo punto equivocados. No significa lo que quiere significar de una manera tan directa. Porque la Palabra de Dios es circular, una espiral que continuamente nos conduce de nuevo al mismo lugar, aunque diferente. Así, paradójicamente, es la prueba ontológica fundamental de la existencia de Dios, pero no en un sentido académico. Busca en el principio lo que busca en el fin: la presencia de Dios en el centro de la existencia humana. Y el que entre en la Palabra le encontrará como la relación lírica que une a la Palabra con él y con su mundo. El significado de la Palabra es, entonces, la Palabra misma. Y la Verdad de la Palabra es el Viandante en su Camino.

BIBLIOGRAFÍA

LIBROS

- ALTIZER, THOMAS, J. J. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster Press, 1966.
 — y Hamilton, William. *Radical Theology and the Death of God*. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1966.
 — (ed.) *Toward a New Christianity*. Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1967.
- ANDERSEN, BERNHARD, W., *Understanding the Old Testament*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1957.
- AQUINAS, THOMAS, *Summa Theologica* en *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*. Con una introducción de Anton C. Pegis. Nueva York: Random House, 1945.
 —, *Summa Contra Gentiles*, *ibid.*
- AUGUSTINE, *Confessions*. Trad. por F. J. Sheed. Nueva York: Sheed and Ward.
- AYER, A. J., *Language, Truth and Logic*. 2.^a ed. revisada. Nueva York: Dover, 1950.
- BARNES, HAZEL, E., *Humanistic Existentialism: The Literature of Possibility*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1959.
- BART KARL, ANSELM, *Fides Quaerens Intellectum*. Trad. por I. W. Robertson. Meridian Books; Cleveland: World, 1962.
- BERGSON, HENRI, *The Two Sources of Morality and Religion*. Trad. por R. Ashley.
- AUDRA Y CLOUDESLEY, BRERETON. Anchor Books; Nueva York: Doubleday, 1954.
- BERKELEY, GEORGE, *Sírius*. Londres y Dublín: C. Hitch; C. Davis, 1744.
- BLAK, MAX, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca:

- Cornell University Press; Londres: Cambridge University Press, 1964.
- BLACKSTONE WILLIAM, T., *The Problem of Religious Knowledge*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963.
- BONHOEFFER, DIETRICH, *Letters and Papers from Prison*. Ed. por Eberhard Bethge y trad. por R. H. Fuller. Nueva York: MacMillan [1953]; Paperback ed. 1962. *The Book of Common Prayer*, Oxford: Oxford University Press. Edición de la Reina Isabel II.
- BRAITHWAITE RICHARD, B., «An Empiricist's View of Religious Belief.» Londres: Cambridge University Press, 1955. Esta breve monografía se encuentra también en *The Existence of God*. Ed. por John Hick. Nueva York: MacMillan; Londres: Collier-MacMillan, 1964.
- BRUNNER, H. E., *The Theology of Crisis*. Nueva York: Scribner's, 1929.
- BUBER, MARTIN, *The Eclipse of God*, Nueva York: Harper, 1952; Harper Torchbooks, 1957.
- , *Between Man and Man*. Trad. por Ronald Gregor Smith. Boston: Beacon Press, 1955.
- , *I and Thou*. Trans. por R. G. Smith. Nueva York: Scribner's, 1958.
- , *The Prophetic Faith*, Trad. por Carlyle Witton-Davies. Nueva York: MacMillan, 1949; Harper Torchbooks, 1960.
- BULTMANN, RUDOLPH, *Essays: Philosophical and Theological*. Trad. por James C. G. Greig. Nueva York: MacMillan; Londres: S.C.M. Press, 1955.
- , *Jesus Christ and Mythology*. Nueva York: Scribner's, 1958.
- , et al. *Kerygma and Myth*. Trad. por Reginald H. Fuller y edit. por Hans Werner Bartsch. Torchbooks; Nueva York: Harper, 1961.
- , y Kundsinn, Karl. *Form Criticism: Two Essays on New Testament Research*. Trad. por Frederick C. Grant. Torchbooks; Nueva York: Harper, 1962.
- BURTT, EDWIN, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1932.
- CALVIN, JOHN, *Institutes of the Christian Religion*. Trad. por Henry Beveridge. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1962.
- CASSIRER, ERNST, *Language and Myth*. Trad. por S. K. Langer. Nueva York: Harper, 1946.
- , *The Philosophy of Symbolic Forms*. Trad. por Ralph Manheim. 3 vols. New Haven: Yale University Press, 1953, 1955, 1957.
- COPELSTON, F. C. *Aquinas*. Londres: Penguin Books, 1955.
- CROMBIE, IAN. «Theology and Falsification» en *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. por A. Flew and A. MacIntire. Nueva York: MacMillan, 1955.
- DESAN, WILFRED, *The Tragic Finale: An Essay on the Philosophy*

- of Jean-Paul Sartre. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
- , *The Marxism of Jean-Paul Sartre*. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1965.
- DILLENBERGER, JOHN Y WELCH, CLAUDE, *Protestant Christianity Interpreted Through its Development*. Nueva York: Scribner's, 1954.
- DILLEY FRANK, B., *Metaphysics and Religious Language*. Nueva York: Columbia University Press, 1964.
- EDWARDS, DAVID, L. (ed.), *The Honest to God Debate*, Philadelphia: Westminster Press, 1963.
- EINSTEIN, ALBERT, *Science, Philosophy, and Religion*. Nueva York: Conferencia sobre Ciencia, Filosofía y Religión en su Relación con el Modo de Vida Democrático, 1941.
- ELIADE, MIRCEA, *The Sacred and the Profane*. Trad. por Willard R. Trask. Torchbooks; Nueva York: Harper, 1961.
- , *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. Trad. por Willard R. Trask. Torchbooks; Nueva York: Harper, 1959.
- , *Myth and Reality*. Trad. por Willard R. Trask. Nueva York: Harper, 1963.
- ELIOT, THOMAS STEARNS. *The Dry Salvages*. Londres: Faber & Faber, 1941.
- FERRÉ, FREDERICK, *Language, Logic and God*. Nueva York: Harper, 1961.
- FLEW, ANTHONY (ed.), *Essays in Conceptual Analysis*. Londres y Nueva York: MacMillan, 1956.
- , y MacIntyre, Alasdair (ed.), *New Essays in Philosophical Theology*, Nueva York: MacMillan, 1955.
- FRANKFORT, HENRI, et al. *Before Philosophy*, Londres: Penguin Books, 1951.
- FREUD, SIGMUND, *The Future of an Illusion*. Trad. por W. D. Robson-Scott. Anchor Books; Garden City, Nueva York: Doubleday, 1957.
- FROMM, ERICH, *Psychoanalysis and Religion*. New Haven: Yale University Press, 1950.
- , *The Art of Loving*. Nueva York: Harper, 1963.
- GASTER, THEODORE, H. PASSOVER, *Its History and Traditions*. Boston: Beacon Press, 1962.
- GINSBERG, H. LOUIS, *Studies in Kohemoth*. Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America, 1950.
- GLATZER NAHUM, N. (ed.), *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*. Nueva York: Schocken Books, 1962.
- GORDIS, ROBERT, *Kohemoth - The Man and His World*. Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America, 1951.
- GREENE NORMAN, N. JEAN-PAUL SARTRE, *The Existentialist Ethic*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1963.
- HARE, R. M. «Religion and Morals», en *Faith and Logic*. Ed. por

- Basil Mitchell. Londres y Tonbridge: Whitefriars Press: Boston: Beacon Press, 1957.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Being and Time*. Trad. per John Macquarrie y Edward Robinson. Nueva York: Harper, 1962.
- , *An Introduction to Metaphysics*. Trad. por Ralph Manheim. Anchor Books; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1961.
- , *Existence and Being*. Ed. con una introducción por Werner Brock. Chicago: Regnery, 1949.
- HEPBURN RONALD, W., «Demythologizing and the Problem of Validity», en *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. por A. Flew y A. MacIntyre. Nueva York: MacMillan, 1955.
- HICK, JOHN (ed.), *The Existence of God*. Nueva York: MacMillan; Londres: Collier-MacMillan, 1964.
- HOLMES, OLIVER, WENDELL, *The Complete Writings of Oliver Wendell Holmes*. Boston: Houghton Mifflin, 1892.
- HUME, DAVID, *Inquiry Concerning Human Understanding*. Titulado primeramente *Philosophical Essays Concerning Human Understanding*. Londres: Millar, 1748.
- HUSSERL, EDMUND, *Ideas*. Trad. por W. R. Boyce-Gibson. Nueva York: MacMillan, 1952.
- JAMES, WILLIAM, *The Varieties of Religious Experience*. Mentor Books; Nueva York: New American Library, 1958.
- , *Essays in Radical Empiricism*. Nueva York: Longmans, Green & Co., 1947.
- JASPERS, KARL, «On My Philosophy», en *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Ed. por Walter Kaufmann. Meridian Books; Cleveland: World, 1956.
- , *Way to Wisdom*. Trad. por Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press, 1960.
- , *Truth and Symbol*. Trad. por Jean T. Wilde, W. Kluback y W. Kimmel. New Haven: College and University Press, 1959.
- JENKINS, DANIEL, *Beyon Religion*. Philadelphia: Westminster Press, 1962.
- JOSEPHSON, ERIC Y MARY (eds.), *Man Alone: Alienation in Modern Society*. Nueva York: Dell Books, 1962.
- JUNG, C. G., *Modern Man in Search of a Soul*. Trad. por W. S. Dell y Cary F. Baynes. Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1933.
- , *Psyche and Symbol*. Anchor Books; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1958.
- , *Answer to Job*. Trad. por R.F.C. Hull. Meridian Books; Cleveland: World, 1960.
- , *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press, 1938.
- KAUFMANN, WALTER (ed.), *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Meridian Books; Cleveland: World, 1956.
- KIERKEGAARD, SOREN, *Fedr. and Trembling and tre Sickness Unto*

- Death*. Trad. por Walter Lowrie Anchor Books; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1954.
- , *Concluding Unscientific Postscript*. Trad. por Davis Swenson y Walter Lowrie. Princeton University Press, 1941.
- LAWRENCE, NATHANIEL Y O'CONNOR, DANIEL (eds.), *Readings in Existential Phenomenology*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967.
- MACKINTOSH, H. R. *Types of Modern Theology*. Londres: Nisbert, 1952.
- MCPHERSON, THOMAS, «Religion as the Inexpressible», en *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. por A. Flew y A. MacIntyre. Nueva York: MacMillan, 1955.
- MACQUARRIE, JOHN, *An Existentialist Theology*. Londres: S.C.M. Press; Nueva York: MacMillan, 1955.
- MAIMÓNIDES, MOSES, *The Guide for the Perplexed*. Traducido por M. Friedländer, segunda edición revisada Nueva York: Dover, 1957.
- MARITAIN, JACQUES, *Approaches to God*. Trad. por Peter O'Reilly, Nueva York: Harper, 1954.
- , *Existence and Existent*. Trad. por L. Galantieri y G. B. Phelan. Nueva York: Image Books; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1957.
- , *A Preface to Metaphysics*. Mentor Books; Nueva York: New American Library, 1962.
- MARTIN, C. B., «The Perfect Good», en *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. por A. Flew y An. MacIntyre. Nueva York: MacMillan, 1955.
- MARTY MARTIN, E. Y PEERMAN, DEAN G. (eds.), *New Theology* n.º 3. Nueva York: MacMillan, 1966.
- MAY, ROLLO (ed.), *Existential Psychology*. Nueva York: Random House, 1961.
- MENNINGER, KARL, *Man Against Himself*. Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1938.
- MITCHELL, BASIL (ed.) *Faith and Logic*. Londres y Tonbridge: Whitefriars Press; Boston: Beacon Press, 1957.
- MOLINA, FERNANDO, *Existentialism as Philosophy*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice.
- MONTEFIORE, C. G. Y LOEWE, H. (eds.), *A Rabbinic Anthology*, Londres y Nueva York: MacMillan, 1938.
- New Essays in Philosophical Theology*. Ed. por Antony Flew y Alasdair MacIntyre. Nueva York: MacMillan, 1955.
- NEWMAN JOHN HENRY, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Londres: Longmans, Green & Co., 1885.
- NIEBUHR, REINHOLD, *The Nature and Destiny of Man*. Nueva York: Scribner's, 1941.
- , *The Children of Light and the Children of Darkness*. Nueva York: Scribner's, 1944.

- , *Discerning the Signs of the Times*. Nueva York: Scribner's, 1946.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, 18 vols. Ed. por Oscar Levy. Londres: Allen & Unwin; Nueva York: MacMillan, 1909 e impresiones posteriores.
- NOWELL-SMITH, PATRICK, «Miracles», en *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. por A. Flew y A. MacIntyre. Nueva York: MacMillan, 1955.
- OTTO, RUDOLF, *The Idea of the Holy*. Traducida por J. W. Harvey. Galaxy Books; Nueva York: Oxford University Press, 1958.
- PAISSAC, H., *Le Dieu de Sartre*. Vichy: B. Arthaud, 1950.
- PEIRCE CHARLES, S., *The Philosophical Writings of Peirce*. Ed. por Justus Buchler. Nueva York: Dover, 1955.
- PHILIPSON, DAVID, *Reform Movement in Judaism*. Nueva York: Macmillan, 1907 y 1951; ed. ev. Ktav, 1967.
- PIKE, NELSON (ed.), *God and Evil*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1964.
- PING CHARLES, J., *Meaningful Nonsense*. Philadelphia: Westminster Press, 1966.
- RAHNER KAL, *The Christian of the Future*. Nueva York: Herder and Herder, 1967.
- RAMSEY IAN, T., *Religious Language*. Londres: S.C.M. Press, 1957.
- , *Christian Discourse: Some Logical Explorations*. Londres: Oxford University Press, 1965.
- RICHARDSON CYRIL, C., *The Doctrine of the Trinity*. Nashville: Abingdon Press, 1958.
- ROBERTS, DAVID, *Psychotherapy and a Christian View of Man*. Nueva York: Scribner's 1950.
- ROBINSON, JOHN, A. T., *Honest to God*. Philadelphia: Westminster Press, 1963.
- ROYCE, JOSIAH, *The Problem of Christianity*. Nueva York: MacMillan, 1913.
- RUSSELL, BERTRAND, *The Scientific Outlook*, Nueva York: W. W. Norton, 1951.
- RYLE, C. *The Concept of Mind*. Nueva York: Barnes & Noble, 1949.
- y otros, *The Revolution in Philosophy*. Londres: MacMillan, 1956.
- SANDMEL, SAMUEL, *The Hebrew Scriptures*. Nueva York: Knopf, 1963.
- SARTRE, JEAN-PAUL, *Search for a Method*. Trad por Hazel E. Barnes. Nueva York: Knopf, 1963.
- , *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Trad. por Hazel E. Barnes. Nueva York: Philosophical Library, 1956.
- SCHECHESTER, SOLOMON, *Aspects of Rabbinic Theology*. Nueva York: Philosophical Library, 1947.

- , *Existential Psychoanalysis*. Trad. por Hazel E. Barnes. Gateway Edition; Chicago: Regnery, 1962.
- , *La Critique de la Raison Dialectique* (Précédé de Question de Méthode). París: Gallimard, 1960.
- , *The Transcendence of the Ego*. Trad. por F. Williams y R. Kirkpatrick. Nueva York: Noonday Press, 1957.
- , *No exit and Three Other Plays*. Trad. por S. D. Gilbert. Vintage; Nueva York: Random House, 1955.
- SCHECHESTER, SOLOMON, *Aspects of Rabbinic Theology*. Nueva York: Schocken Books, 1961.
- SCHELER, MAX, «Towards a Stratification of the Emotional Life», en *Readings in Existential Phenomenology*. Ed. por N. Lawrence y D. O'Conner. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967.
- SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, *Speeches on Religion*. Londres: K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1893.
- SPRAGUE, E., y TAYLOR, P. W. (eds.) *Knowledge and Value*. Nueva York: Harcourt, Brace & World, 1967.
- STACE, W. T., *Time and Eternity*. Princeton: Princeton University Press, 1952.
- TILLICH, PAUL, *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press, 1952.
- , *Systematic Theology*. Chicago: University of Chicago Press. 3 vols. 1951, 1957, 1963.
- , *The Protestant Era*. Chicago: University of Chicago Press, 1957.
- TOULMIN, STEPHEN, *The Place of Reason in Ethics*. Londres y Nueva York: Cambridge University Press, 1953.
- TRUEBLOOD, ELTON, *The Humor of Christ*. Nueva York y Londres: Harper, 1964.
- URMSON, J. O., *Philosophical Analysis*. Londres y Nueva York: Oxford University Press, 1956, 1967.
- VAHANIAN, GABRIEL, *Wait Without Idols*. Nueva York: Braziller, 1964.
- VAN BUREN, PAUL M., *The Secular Meaning of the Gospel, Based on an Analysis of Its Language*. Nueva York: MacMillan, 1963.
- VAN DOORNIK, N. G. M., JELSMA, S., y VAN DE LISDONK, A. *A Handbook of the Catholic Faith*. Ed. por John Greenwood. Nueva York: Image Books; Garden City, N. Y.: Doubleday, 1956.
- VON HILDEBRAND, DIETRICH, *Liturgy and Personality*. Baltimore: Helicon Press, 1960.
- WARNOCK, MARY, *The Philosophy of Sartre*. Londres: Hutchinson; Nueva York: Hillary House, 1965.
- WHEELWRIGHT, PHILIP, *Metaphor and Reality*. Bloomington: Indiana University Press, 1962.
- , *The Burning Fountain*. Bloomington: Indiana University Press, 1954.
- WHITE, VICTOR, O. P. *God and the Unconscious*. Meridian Books; Cleveland; World, 1952.

- WILD, JOHN, *Existence and the World of Freedom*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963.
- WILLIAMS, BERNARD, «Tertullian's Paradox», en *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. por A. Flew y A. MacIntyre. Nueva York: MacMillan, 1965.
- WISDOM, JOHN, «The Logic of "God"», en *The Existence of God*. Ed. por John Hick. Nueva York: MacMillan, 1964.
- , «Gods», en *Philosophy and Psycho-analysis*. Nueva York: Philosophical Library, 1953.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Philosophical Investigations*. Trad. por G. E. M. Anscombe y editado por G. E. M. Anscombe y R. Rhees. Nueva York: MacMillan, 1953.
- , *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*. Ed. por Cyril Barrett. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1967.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. por C. Ogden con introducción por Bertrand Russell. Nueva York: Harcourt, Brace & Co.; Londres: K. Paul, Trench, Trubner & Co., 1922.
- , *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. por D. F. Pears y B. F. McGuinness con introducción por B. Russell. Londres: Routledge and Kegan Paul; Nueva York: Humanities Press, 1961.
- ZILBOORG, GREGORY, *Psychoanalysis and Religion*. Nueva York: Farrar, Strauss & Cudahy, 1962.

ARTÍCULOS Y REVISTAS

- AIKEN, HENRY B., «God and Evil: A Study of Some Relations Between Faith and Morals», *Ethics*, LXVIII (1957-58), 79-97.
- ARON, RAYMON, «Sartre's Marxism», *Encounter* (junio, 1965), 34-39.
- FARRELL, P. M., O. P., «Evil and Omnipotence», *Mind*, LIX (1958-59), 74-76.
- GRAVE, S. A., «On Evil and Omnipotence», *Mind*, LXV (1954-55), 259-62.
- HAMILTON, WILLIAM, «The Death of God Theology», *The Christian Scholar*, XLVIII (Primavera, 1965), 27-49.
- KUH, KATHERINE, «Delacroix: Prophet in Paint», *Saturday Review* (junio 22, 1963).
- LAKS, H. JOEL, «The Enigma of Job: Maimonides and the Moderns», *Journal of Biblical Literature*, LXXXIII, Parte IV (diciembre, 1964), 345-64.
- MACKIE, J. L., «Evil and Omnipotence», *Mind*, LXIV (1955), 200-212.
- MALCOLM, NORMAN, «Anselm's Ontological Arguments», *The Philosophical Review*, LXIX (enero, 1960), 41-62.
- PIKE, NELSON, «God and Evil: A Reconsideration», *Ethics*, LXVIII (1957-58), 116-24.

- RAMSEY, I. T., «The Paradox of Omnipotence», *Mind*, LXV (1954-55), 263-66.
- SMART, NINIAN, «Omnipotence, Evil, and Superman», *Philosophy*, XXXVI (1961), 188-96.
- SPIEGELBERG, HERBERT, «Husserl's Phenomenology and Existentialism», *The Journal of Philosophy*, LVII (enero 21, 1960), 62-74.
- , *Time*. Enero 2, 1955, p. 44.
- TYSON, RUEL, «Philosophical Analysis and Religious Language: A Selected Bibliography», *The Christian Scholar*, XLIII (otoño, 1960), 245-50.
- WHITE, MORTON, «Religion, Politics, and the Higher Learning», *Confluence*, III (diciembre, 1954), 402-12.