

## CÓMO PODEMOS HABLAR DE DIOS

Germán Marquínez Argote  
Filosofía de la Religión

### 1. Sentido del problema

1.1 En nuestros días, pensadores tan distintos como Xavier Zubiri y el obispo de Woolwich, John A. T. Robinson, han destacado la dificultad que experimenta hoy quien quiera hablar de Dios, entre otras razones por la turbiedad misma del vocablo tradicional: "Dios". "Junto a la impresión de evidente gravedad, de gravedad insólita, que tiene el problema de Dios para el hombre, hay que subrayar, en contraste agudo con ella, otra impresión: la turbiedad y confusión con que se baraja en la vida contemporánea, no ya el problema y sus soluciones, sino hasta el vocablo y el concepto mismo de Dios. Por un lado, las acritudes y los antagonismos políticos que se ciernen sobre el planeta en todas las partes del mundo, hacen de la expresión "Dios" el exponente de actitudes políticas. Por otro lado, la sobreabundancia de cierta literatura de carácter psicológico y psicoanalítico, y toda una serie de congruencias positivas entre la idea más o menos vaga y confusa de Dios y ciertos momentáneos conceptos de la ciencia positiva; finalmente, ensayos de pseudo-misticismo colectivo; todo ello parece influir en que el nombre de "Dios" acabe por constituir uno de esos vocablos que designan más que una realidad' precisa, una nebulosa indefinida, turbia y confusa al margen de nuestra vida".

1.2 Es tal la confusión que el propio obispo anglicano, antes aludido, propone una refundición radical de las categorías teológicas fundamentales, entre ellas el concepto de Dios, llegando incluso a comprender el abandono de un término tan ambiguo: "En verdad, aunque no estamos en condición de hacerlo, puedo comprender al menos lo que quieren decir quienes insisten en la conveniencia de abandonar el uso de la palabra "Dios" durante una generación: tan impregnada ha llegado a estar ahora de una cierta manera de pensar, que quizás la habremos de descartar para que el evangelio continúe teniendo alguna significación".

1.3 Como el propio Zubiri lo apunta, las razones por las que el concepto y el nombre mismo de Dios resultan hoy tan ambiguos, son unas de carácter científico o pseudo-científico y otras de carácter político. El agnosticismo moderno europeo y las nuevas formas contemporáneas

del mismo en el Viejo Continente han dramatizado la dificultad del lenguaje humano para referirse a supuestas realidades que, como la de Dios, es inverificable por no pertenecer al mundo de las cosas y de los hechos. De Dios, se afirma, no hay intuición y, por ende, nuestros conceptos acerca de él son vacíos, nada representan. Pero representar, nos preguntaremos a lo largo de este capítulo, ¿es lo mismo que significar? ¿Basta que un término no represente algo para que podamos decir que no tiene sentido? Dios no es una realidad-objeto, pero ¿no será una realidad-fundamento?

1.4 El caso de América Latina es bien distinto que el de Europa y el resto de los países Nordatlánticos. Nuestras dificultades para hablar de Dios no provienen tanto de razones (o prejuicios) científicos, sino de motivos políticos. Para nuestra experiencia histórica latinoamericana, la palabra "Dios" se ha venido identificando, con demasiada frecuencia, con la voluntad de dominio de la Europa moderna y de los países imperiales y con su proyecto histórico de "estar-en-la-riqueza" no importa a costa de qué o de quién. En esta forma, "Dios" se metamorfoseó en un término ideológico, para dar buena conciencia a los dominadores y encubrir la opresión a los ojos de los pueblos dominados. Estas connotaciones políticas negativas constituyen para nosotros, aquí y ahora, el mayor obstáculo para hablar de Dios en un sentido no alienante. En nuestro caso, pues, "se trata de liberar el movimiento mismo de la trascendencia... y dejar libre al hombre (latinoamericano) para transformar el mundo Y crear historia, liberado no sólo de una imagen ideológica de Dios, sino ante todo de la voluntad de dominio propia de la subjetividad moderna, que era la que en el fondo se proyectaba en un tal Dios para usarlo ideológicamente, y por eso no dejaba ser a los otros como otros, a las cosas como cosas, y a Dios como Dios".

1.5 ¿Cómo podemos hablar de Dios? Vamos a referirnos y contestar, en primer lugar, al agnosticismo europeo, para, en un segundo momento, explicar y dar una salida al desconcierto latinoamericano frente al tema de Dios.

2. El agnosticismo moderno europeo: Kant y otros

2.1 El agnosticismo (a-gignoskein), palabra puesta en circulación por Thomas Huxley en 1869, es la filosofía del "no-conocimiento" o silencio acerca de Dios. "Hubo hacia el final del siglo XVIII y en el siglo XIX un ateísmo teórico y práctico tan culpablemente superficial y reprensiblemente ingenuo que afirmaba *saber* que no hay ningún Dios. Los agnósticos de finales del siglo superan esta rotunda e ingenua negación y adoptan una "posición de neutralidad entre la afirmación y la negación en todo lo que concierne a los problemas de los Absolutos".

2.2 Para ilustrar esta neutralidad, que en el fondo encubre una actitud de reserva o inhibición metafísica, nos puede servir un ejemplo: los hombres del mundo clásico y medieval surcaban confiadamente con sus navíos, de escaso calado, las tranquilas aguas del Mediterráneo, etimológicamente "mar que está entre tierras". De los griegos decía Platón que, alrededor del Mediterráneo, eran tan felices como las ranas alrededor de un estanque. Por esta razón dieron en llamarlo "Mare Nostrum", es decir, mar "nuestro" o familiar. Surcar sus aguas era como andar por casa. Pero otra cosa era el Océano Atlántico que se extendía al otro lado de las columnas de Hércules (estrecho de Gibraltar). Nadie lo podía desconocer, puesto que estaba ahí; pero nadie osaba adentrarse en él. A falta de datos, la imaginación popular y la literatura habían poblado sus inmensas aguas de toda suerte de peligros y monstruos marinos frente a los cuales los intrépidos navegantes se sentían inhibidos: *non plus ultra*. Esta leyenda del "no más allá" se va a tornar en el más allá o *plus ultra* cuando Colón, venciendo las distancias, además del miedo ancestral, atraviesa el *Mare tenebrosum* u Océano de las Tinieblas y llega a un nuevo mundo.

2.3 De manera análoga, el agnóstico considera que la mente humana tiene unas fronteras naturales más allá de las cuales es peligroso aventurarse sin quedar sumido en un mar de dudas, enredos e ignorancias.

No niega lo Absoluto, pero se niega a considerarlo. Lo absoluto está ahí como un inmenso océano frente al mar de lo relativo; pero piensa el agnóstico que la navegación en alto océano es poco menos que imposible. Nada podemos decir acerca del misterio, sólo cabe, en el mejor de los casos, adorarlo. Este sería en pocas palabras el legado de Herbert Spencer a la moderna mentalidad agnóstica: "En todas las direcciones por donde se dirija, llega un momento en que sus

investigaciones le ponen al hombre cara a cara de lo Incognoscible y ve, cada vez más claramente, qué es "Incognoscible" (Unknowable)... sabe verdaderamente, que el conocimiento absoluto es imposible... sabe que hay debajo de todo un *Misterio* impenetrable"( A principios de siglo, un conocido maestro de La Sorbona, Félix Le Dantec, escribía por su parte: "soy un agnóstico lleno de admiración por las cosas que ignoro, y que, dada mi naturaleza, seguiré ignorando". La moderna actitud agnóstica se ha plasmado en una frase célebre: *Ignoramus et ignorabimus*, atribuida a E. Du Bois-Rymond.

2.4 El agnosticismo como mentalidad masiva es más bien moderno, aunque siempre hubo individuos agnósticos. Entre los griegos, por ejemplo, está Protágoras de Abdera, de quien se nos conserva este planteamiento claramente agnóstico: "Respecto a los dioses no puedo saber si existen o no existen, ni cuál puede ser su forma, pues hay muchos impedimentos para saberlo: la obscuridad del problema y la brevedad de la vida humana". En nuestra era cristiana, un filósofo pagano, Plotino, considera que el *Uno*, del cual proceden todas las cosas por emanación descendente, está más allá de todo ente: "Decir que está más allá del *ser*, no es decir esto o aquello (pues no afirma nada de él); no es decir su nombre; es afirmar solamente que no es esto o aquello... Sería ridículo tratar de abrazar una inmensidad como la suya". Esta teología negativa, fuertemente instalada en el neoplatonismo, llega al cristianismo a través de Proclo y del Pseudo-Dionisio, quien va a originar entre los místicos y teólogos medievales un agnosticismo cristiano de la mejor ley, como veremos más adelante.

2.5 Volviendo al agnosticismo moderno, la más profunda raíz del mismo la encontramos en M. Kant. Más allá de H. Spencer, quien difundió la mentalidad agnóstica, M. Kant es el verdadero padre, filosóficamente hablando, aunque no emplee la palabra "agnosticismo". Dios, para Kant, no es objeto de conocimiento. La cuestión de la existencia de Dios como realidad trascendente o en sí no tiene sentido en la esfera de la razón pura: puesto que "el principio de esta última (causalidad) no tiene tampoco ningún criterio de su uso .en otra parte que en el mundo sensible; ahora bien, él debiera servir precisamente para salirnos fuera del mundo sensible", lo cual es imposible, porque de Dios no tenemos intuición sensible y sin intuición las categorías son conceptos vacíos que nada representan. De aquí que las pruebas de la existencia de Dios no prueben nada para Kant. Dios queda reducido a mera idea reguladora de la razón dentro del orbe de los objetos creados por el

entendimiento sobre la base de las intuiciones sensibles. Pero de Dios como realidad en sí nada es posible saber. Kant niega, pues, toda ciencia acerca de Dios: "Tuve que destruir la ciencia para hacer posible la creencia". Pero la negación de un saber teórico acerca de Dios, sostenida en la *Crítica de la razón pura*, desemboca en la *Crítica de la razón práctica* en una rotunda afirmación como postulado de la creencia. Dios, nos viene a decir, no es objeto de conocimiento sino de convencimiento. El hombre necesita estar convencido de que Dios existe. La existencia de Dios es un postulado de la razón práctica o voluntad. Dios existe, porque quiero que exista, porque es necesario como fundamento último sobre el que descansa el orbe de la ley moral. Los otros dos postulados son la inmortalidad y la libertad humana. Pero "estos postulados no son dogmas teóricos sino presuposiciones en sentido necesariamente práctico".

2.6 De Kant se ha dicho que es a la teología protestante lo que Santo Tomás al pensamiento católico. La influencia de su crítica se deja sentir hasta nuestros días en sentido agnóstico. El teólogo Karl Barth, principal exponente de la llamada neo-ortodoxia protestante, escribe al caso: "Nosotros como teólogos debemos hablar de Dios; pero nosotros somos hombres y como tales no podemos decir nada de Dios. Debemos saber lo uno y lo otro: nuestro deber es reconocer nuestro no poder y dar con ello gloria a Dios". En esencia, por tanto, el agnosticismo moderno consiste en cerrar una vía, pero en abrir otra en dirección hacia Dios. Se obtura la vía racional y se procede a la apertura de la vía de la voluntad, del sentimiento, de la fe. Dios, dirá don Miguel de Unamuno, no es cosa de cabeza sino de corazón. Lo dramático del caso es que nuestro don Miguel en sus escritos, al igual que en su vida agónica y acongojada, disocia estas dos facultades y las trenza en una especie de guerra civil: "el más trágico problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades intelectuales con las necesidades volitivas. Como que ahí fracasa toda filosofía que pretende deshacer la eterna y trágica condición, base de nuestra existencia". La cabeza o "lógica" -niega lo que el corazón o "cardiaca" afirma en torno a Dios: "la paz entre las dos potencias, sigue escribiendo Unamuno, es imposible, y hay que vivir en su guerra. Y hacer de ésta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual". Si Kant es el teorizador del escepticismo racional por una parte, y del fideísmo de la voluntad por otra, Unamuno, como hombre y como escritor, es quien en nuestro siglo ha vivido más agónicamente este drama inherente a toda forma de agnosticismo.

### 3. Nuevas formas de agnosticismo europeo

3.1 En nuestros días han surgido nuevas formas de agnosticismo, menos dramáticas que la unamuniana, vinculadas al positivismo lógico y apoyadas en consideraciones de tipo lingüístico. ¿Qué puede dar el lenguaje de sí mismo? ¿Es posible hablar de Dios con sentido? Nos vamos a referir brevemente, para completar la caracterización del agnosticismo, a uno de los filósofos contemporáneos más significativos: Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Judío nacido en Viena, su vida y su obra estuvieron vinculadas al medio anglosajón al cual paradójicamente no amaba demasiado. Ingeniero de profesión, matemático y lógico por vocación, termina haciendo de la filosofía su primerísima ocupación, hasta llegar a convertirse en uno de los más famosos pensadores de nuestro siglo, inspirador del positivismo lógico y de la filosofía analítica. En la obra de L. Wittgenstein podemos distinguir dos períodos. El primero va de 1911 a 1921 aproximadamente. ¿Qué piensa en estos años? En 1911 conoce a Bertrand Russell, quien estaba por entonces elaborando su famosa obra *Principia Mathematica*. Colabora con él más como amigo que como discípulo y se entusiasma con los temas de la lógica matemática. Al estallar en 1914 la primera guerra mundial, se alista como camillero en el ejército austriaco y es tomado prisionero en el frente italiano. Durante la guerra va expresando su visión del mundo, a partir de la lógica, en pensamientos cortos que recoge en cuadernos. Al término de la misma, en 1918, queda libre y ha completado uno de los libros que causará más revuelo cuando se publique en 1920 bajo el título, sugerido por B. Russell, *Tractatus logico-philosophicus*.

3.2 El *Tractatus* puede resumirse en la frase con la cual finaliza: "de lo que no se puede hablar, mejor es callarse". Entonces, ¿hay cosas de las que no se puede hablar? Este es precisamente el problema que pretende resolver Wittgenstein: trazar unos límites a la *expresión* de nuestros pensamientos de tal manera que todo lo que caiga por fuera de los límites establecidos para lo decible, habrá que declararlo, de una vez por todas, indecible. La filosofía tiene para Wittgenstein la misión de podar de elementos inútiles el árbol del lenguaje. Es por lo mismo crítica lingüística desde supuestos lógicos. Porque el lenguaje común y corriente es profuso, está cargado de preguntas y respuestas que no siempre tienen sentido. La filosofía igualmente ha abusado de este tipo de cuestiones. En cambio, la lógica moderna ha diseñado un tipo de lenguaje ideal al cual tendría que ajustarse el lenguaje de los filósofos para no caer en la trampa de un "bla bla bla" sin sentido. ¿Cuál es la esencia de este lenguaje ideal?

3.3 La respuesta a esta pregunta se basa en la teoría de la realidad wittgensteniana, que podríamos resumir en la siguiente cadena de proposiciones:

El mundo es mi mundo  
Mi mundo es mi vida  
Mi vida es lo que acaece en mi vida  
Lo que acaece son hechos  
Los hechos componen el mundo  
Mi mundo es, en consecuencia, algo fáctico: ser-así.

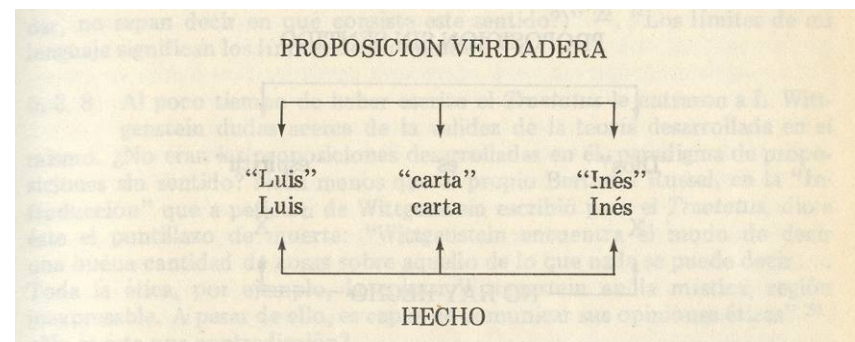
3.4 El mundo, así entendido, se divide en hechos, pero éstos pueden presentarse en estados complejos o en estado simple. Los estados complejos están compuestos de múltiples hechos simples ligados entre sí. Una caída constituye un hecho simple, pero a la caída sigue toda una serie de otros hechos ligados: se aglomera la gente, viene una ambulancia, cargan al herido, lo llevan al hospital. La vida es el conjunto de hechos que se suceden ligadamente o hechos complejos. Unos hechos son función de otros. En últimas, sabremos qué es la vida si entendemos qué es en esencia un hecho. Un hecho es una posible configuración de objetos. Los hechos se componen, por consiguiente, de objetos o cosas y éstas son la sustancia del mundo, lo dado en forma fija. Unos mismos objetos pueden intervenir en múltiples configuraciones o estados de cosas. El hecho es lo que dinamiza a los objetos componiendo con éstos un mundo en continuo cambio de estados. Supuesta esta concepción de la realidad, ¿qué función cumple en relación a ella el lenguaje y cuál es el lenguaje ideal?

3.5 El lenguaje, nos dice L. Wittgenstein, pinta la realidad, es pintura (picture) de la misma. Se le ocurrió tal idea en medio de la guerra en un día en que se entretenía descifrando unas historietas o tiras cómicas sin comentarios escritos. Como los dibujos, pensó L. Wittgenstein, así también el lenguaje vale en cuanto pinta reales o posibles estados de cosas, es decir, hechos. Por lo mismo, lenguaje y realidad deben ser isomorfos o han de tener la misma forma. La forma del lenguaje se ha de acomodar a la forma de los hechos. Ahora bien, el lenguaje se compone de proposiciones y éstas pueden ser simples (atómicas) o complejas (moleculares) por isomorfismo con los hechos. Las proposiciones moleculares son función de las atómicas. Su verdad o falsedad dependerá de las proposiciones atómicas que las componen, según lo establece la lógica matemática. En consecuencia, piensa

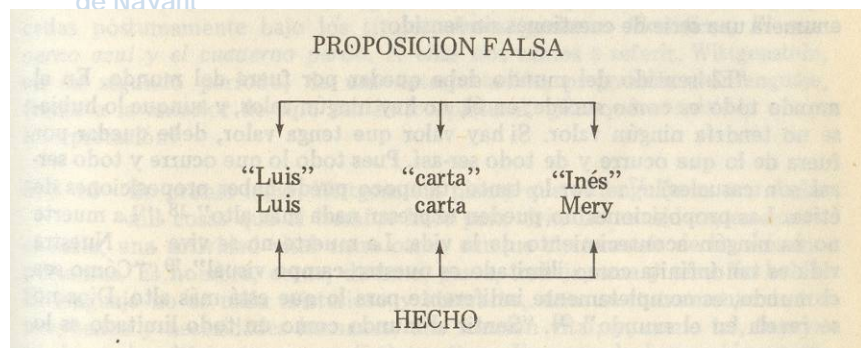
Wittgenstein, lo importante es conocer la estructura de la proposición atómica para determinar su validez con respecto a los hechos que pretende pintar. Pues bien, una proposición elemental cualquiera se compone de signos simples que se llaman "nombres". Los nombres representan en la proposición los objetos del hecho. Pero sólo en el contexto de la proposición tienen los nombres sentido, significado, de análoga manera a como sólo en el entramado del hecho adquieren su particular estado los objetos. ¿Cuándo, pues, una proposición tiene validez? La respuesta de Wittgenstein es clara: "cuando pinta un hecho real o posible", y tal ocurre cuando los elementos de la proposición o nombres guardan isomorfismos con los puntos del hecho que son los objetos. Sea, por vía de ejemplo, la siguiente proposición:

3.6 Luis escribe una carta a Inés.

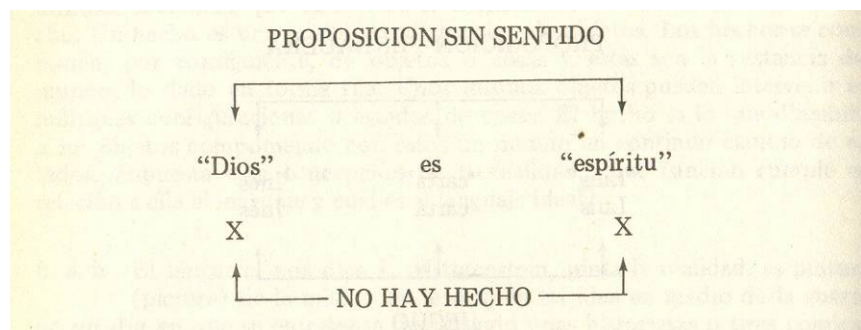
Se compone de tres nombres que representan cosas o personas: Luis, carta, Inés. Todos los demás signos relacionan de alguna manera los tres nombres para establecer el sentido del hecho. Proposición y hecho son isomorfos:



Por consiguiente, la proposición es válida o verdadera. Supongamos que uno de los puntos de la anterior proposición no tiene correspondencia en el hecho, por no escribir a Inés sino a Mery, entonces la proposición sería falsa:



Pero puede ocurrir también que los puntos de la proposición no tengan ningún apoyo en la realidad o apunten hacia el vacío. Entonces, piensa Wittgenstein, que la proposición no es ni verdadera ni falsa, sino sencillamente una proposición inverificable, y, lo mismo, sin sentido. Así, "Dios es espíritu" es una proposición de esta naturaleza, porque en el mundo real no hay nada que corresponda a los nombres de "Dios" y de "espíritu". La proposición carece de sentido, pues no habla de nada verificable o apunta hacia el vacío:



3.7. Pues bien, tales son las cuestiones de las que no deberíamos hablar sin perder el tiempo: "La mayor parte de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido. No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sin sentido". En concreto, L. Wittgenstein enumera una serie de cuestiones sin sentido:

"El sentido del mundo debe quedar por fuera del mundo. En el mundo todo es como sucede; en él, no hay ningún valor, y aunque lo hubiese

no tendría ningún valor. Si hay valor que tenga valor, debe quedar por fuera de lo que ocurre y de todo ser-así. Pues todo lo que ocurre y todo ser-así son casuales". "Por lo tanto, tampoco puede haber proposiciones de ética. Las proposiciones no pueden expresar nada más alto". "La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive. Nuestra vida es tan infinita como ilimitado es nuestro campo visual". "Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo". "Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico". "La solución al problema de la vida está en la desaparición de este problema. (¿No es ésta la razón de que los hombres que han llegado a ver claro el problema de la vida, el sentido de la vida, después de mucho dudar, no sepan decir en qué consiste este sentido?). "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo".

3.8 Al poco tiempo de haber escrito el *Tractatus* le entraron a L. Wittgenstein dudas acerca de la validez de la teoría desarrollada en el mismo. ¿No eran las proposiciones desarrolladas en él, paradigma de proposiciones sin sentido? Nada menos que el propio Bertrand Russell, en la "Introducción" que a petición de Wittgenstein escribió para el *Tractatus*, dio a éste el puntillazo de muerte: "Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir. Toda la ética, por ejemplo, la coloca Wittgenstein en la mística, región inexpresable. A pesar de ello, es capaz de comunicar sus opiniones éticas". ¿No es ésta una contradicción?

3.9 En 1929 se establece L. Wittgenstein en Cambridge, como profesor de la Universidad, madurando a la sazón nuevas teorías acerca del lenguaje y deduciendo de las mismas una postura agnóstica menos radical. Dichas teorías fueron recogidas en las clases por sus alumnos y publicadas póstumamente bajo los títulos: *Investigaciones filosóficas*, *El cuaderno azul* y *el cuaderno pardo*. A ellas nos vamos a referir. Wittgenstein, en su segundo período, da una interpretación pragmática del lenguaje, frente a la anterior de tipo semántico pictural. ¿En qué consiste la nueva interpretación?

3.10 En primer lugar, Wittgenstein piensa que el lenguaje es una de las mil cosas que el hombre hace para vivir. Lo considera, en consecuencia, una actividad vital entre otras, aunque ciertamente de las más importantes. El hombre, come, duerme, pasea, trabaja, ama y también habla. El lenguaje no es nada misterioso y abstracto, sino un instrumento de los propósitos y necesidades humanas, una función

vital, y, como tal, funciona de modos diferentes y con distintos fines. En segundo lugar, más que un lenguaje ideal, lo que existe es una multiplicidad de lenguajes o jergas lingüísticas de acuerdo con los distintos fines pragmáticos a los cuales se supeditan. Los matemáticos, los científicos, los deportistas, los pedagogos, los charlatanes, los poetas y los místicos, aunque empleen una misma lengua, en realidad tienen su propio lenguaje y lo hacen funcionar a su modo. El lenguaje del ajedrecista no le sirve a un ganadero para hablar de sus vacas y negocios; el lenguaje deportivo no vale para el poeta; la transmisión radial de un partido de fútbol nunca será un poema lírico. A la estructura dinámico-funcional de los lenguajes la llama Wittgenstem "juegos lingüísticos". Cuando las distintas partes de un juego lingüístico están engranadas unas con otras y todas en función de un fin pragmático, el lenguaje cumple su cometido y es valioso. En tal caso, el lenguaje funciona, como funciona un carro cuando todas sus piezas están sincronizadas en un movimiento que se transmite a las ruedas, y éstas, lejos de resbalar, engranan con la calzada. He aquí un ejemplo esquemático del lenguaje engranado que el propio Wittgenstein propone:

3.11 "A está construyendo con piedra: hay cantos, pilares, losas, vigas. B tiene que pasarle las piedras, y además en el orden en que A las necesite. Con este fin los dos hombres usan un lenguaje que consta de las palabras: canto, pilar, losa, viga. A da la voz; B acarrea la piedra que ha aprendido a llevar cuando oye una determinada llamada". El ejemplo en realidad es muy sencillo; pero ilustra la idea de Wittgenstein del lenguaje como función o forma de la vida: "Lebens-form" . En realidad, la cosa es más complicada, ya que en la trama de la vida unos juegos lingüísticos se entrecruzan con otros, como sería el caso del albañil en cuestión, si en un momento de su actividad echa un piropo a una joven que pasa junto al andamio y comenta con su compañero, el peón, sobre el mismo asunto, o si en otro momento pide una Coca-Cola.

3.12 Nada hay latente -por debajo de los juegos lingüísticos, nada misterioso que deba ser revelado. El cometido del filósofo no es buscar por debajo del lenguaje idiomático su estructura esencial, sino intentar clarificar los distintos juegos lingüísticos en función de práctica. Es decir, aclarar el pluriforme empleo del lenguaje y su real funcionamiento pragmático. De esta manera el filósofo del lenguaje justifica su valor y, al propio tiempo, descubre otras formas de lenguaje sin valor pragmático. Se da también el caso, y esto sucede con frecuencia, que el hombre habla por hablar, sin que lo que dice engrane con nada. Este

es un tipo de lenguaje no justificado, desengranado e inútil que Wittgenstein compara al funcionamiento de ruedas sueltas que dan vueltas sin trabajar. Gráficamente, lo que sucede entonces es que el lenguaje se va de vacaciones, pues no hace nada, ni sirve a ningún propósito concreto. En este punto están las cuestiones filosóficas que no constituyen verdaderos problemas, pues no admiten solución. Sin embargo, a diferencia de lo que pensaba al escribir el *Tractatus*, el último Wittgenstein, lejos de llamarlas *absurdas*, las considera *fascinantes y embujadoras*. Prueba de ello es que el hombre no ha podido deshacerse de ellas. Pero, al no admitir solución, tales cuestiones nos colocan frente a un callejón sin salida, en una especie de encerrona ante la cual nos quedamos perplejos. Son, por tanto, perplejidades que surgen en nuestra vida y cuya única solución es dejar que se disuelvan por sí mismas cuando quieran y dejen de preocuparnos. En el fondo, piensa Wittgenstein que tales cuestiones tienen su origen en las embestidas que la inteligencia da contra los límites pragmáticos del lenguaje. Siguiendo este camino, tendría que haberse preguntado por el por qué de estas embestidas o cornadas de la inteligencia. Esta es la limitación de Wittgenstein: el no haber respondido radicalmente a esta pregunta.

3.13 Resumiendo, tanto el agnosticismo moderno de origen kantiano, como el actual agnosticismo de la filosofía analítica, una de cuyas raíces más profundas es la obra de L. Wittgenstein, establecen la imposibilidad de hablar de Dios como realidad en sí puesto que de un tal objeto carecemos de intuición al no pertenecer al mundo de los hechos verificables o por ser las cuestiones teológicas paradójicas que no pueden resolverse. En el fondo de esta argumentación subyace el prejuicio positivista, bien en la forma comtiana o bien en la nueva de origen logicista.

#### 4. Crítica al agnosticismo moderno

4.1 En respuesta a la objeción agnóstica moderna y contemporánea, será bueno acudir a una vieja distinción tomista entre *lo que* conocemos y el *modo como* lo conocemos. El texto es el siguiente: "Como enseña Dionisio, tales nombres (los atributos divinos) pueden ser afirmados y negados de Dios. Afirmados en cuanto a *lo que* significan y negados a causa del *modo como* significan. Ya que el modo sobreeminente de hallarse dichos atributos y perfecciones en Dios no puede ser significado por los nombres que nosotros fabricamos, si no es haciendo

pasar a éstos por la crítica de la negación" y explicitando más esta dialéctica teológica, escribe en otro lugar: "En tres momentos se dicen de Dios dichos atributos. En primer lugar, *afirmativamente*, por ejemplo, 'Dios es sabio'. Lo cual es preciso afirmar de Dios, porque en El debe darse la perfección de la sabiduría que de El fluye hacia las criaturas. Pero, como dicha sabiduría no se da en Dios tal y cual la conocemos y nominamos en nosotros, podemos *verdaderamente negarla* de Dios y decir que 'Dios no es sabio'. Finalmente, teniendo en cuenta que no se niega la sabiduría por mengua de ella en Dios, sino, al contrario, por darse en El en forma tan eminente y superior, que el hombre no puede decir ni entender cómo sea, se hace necesario afirmar que *Dios es supersabio*".

4.2 Santo Tomás, con anterioridad a Hegel, propone como método adecuado para hablar lo menos in adecuadamente posible de Dios, la vía dialéctica de la *afirmación* o tesis, *negación* o antítesis y *superación* o síntesis.. La negación recae sobre el *modo humano* de hablar de Dios con la finalidad de purificar lo que afirmamos. Pues bien, si a *lo que* conocemos y decimos llamamos "sentido" y al *modo como* lo conocemos y decimos "contenido representativo", tendríamos que decir que nuestros conceptos acerca de Dios tienen significación o sentido, pero no tienen contenido representativo. Esta distinción es fundamental para responder a la objeción agnóstica.

El lenguaje no sólo representa; también puede significar, sin representar, y entonces tiene sentido aunque no tenga contenido representativo. Refiriéndose a los anteriores textos tomistas, comenta J. F. Donceel: "En este punto Santo Tomás introduce una distinción entre lo que nuestros conceptos *representan* y lo que *significan*, entre su elemento significativo y su elemento representativo. Nuestros conceptos sólo pueden representar seres materiales; en cambio, pueden significar objetos inmateriales. *Representar significa*: retratar por medio de notas distintas y características. *Significar* quiere decir: tender, dirigirse a, afirmar".

4 3 Estaríamos, pues, de acuerdo con las críticas agnósticas sobre la posibilidad de que nuestros conceptos "representen" a Dios y de que el lenguaje sea pintura (picture) de algo que no puede caer bajo la intuición sensible. En esta dimensión no podemos hablar de Dios, porque el lenguaje, en tal caso, consiste en *estar ante* algunas cosas pintándolas o representándolas y a Dios nadie lo ha visto. Pero el lenguaje tiene una segunda dimensión distinta de la de representar o "estar-ante" cosas. Consiste también en *estar-en-dirección-hacia* otras.

En tal caso, nuestros conceptos no son representativos sino *direccionales* como los llama X. Zubiri en un agudo pasaje que constituye la respuesta más cabal al alicorto agnosticismo europeo:

4.4 "En esta marcha intelectual hacia Dios el hombre no obtiene ni puede obtener conceptos adecuados acerca de Dios, porque el hombre obtiene sus conceptos solamente de las cosas. Pero sería un error pensar que las cosas no nos dan sino conceptos de ellas; mejor dicho, los conceptos que las cosas nos dan no sirven tan sólo para representar las, sino para ir .hacia otras. Aun en la experiencia más corriente, la inteligencia con sus conceptos tiene dos dimensiones distintas: la de un estar ante las cosas y la de un estar en dirección hacia las cosas. Si en la primera dimensión el hombre cobra conceptos representativos de las cosas, en la segunda cobra conceptos direccionales hacia otras, encuentra en los conceptos vías conceptuales. En nuestro problema las cosas no nos dan conceptos representativos de Dios, pero nos dan a elegir diversas vías con que situamos en dirección hacia El". Los caminos o vías son necesarios para llegar al término. La carretera muere donde la ciudad abre sus puertas. La carretera conduce, pero no introduce en la ciudad. Las vías conceptuales cuando son verdaderas nos dejan en el pórtico mismo del misterio que es Dios. Hablamos de vías verdaderas, porque no todas conducen al mismo término; no puedo, por ejemplo, llegar a Nueva York tomando vía Buenos Aires. Por esta razón añade X. Zubiri que "la labor de la inteligencia consiste en discernir las vías posibles de las imposibles. Lo que con esto se quiere decir es que hay unas vías tales, que si logramos llevarlas hasta su término encontraríamos en él la realidad de Dios, infinitamente desbordante de todo contenido representativo, pero una realidad que justificaría de modo eminente, por elevación, lo que de una manera sólo direccional ha concebido de ella la inteligencia. En cambio otras vías son vías muertas o aberrantes. Simplemente porque al cabo de la dirección indicada por ellas nunca llegaríamos a encontrar en su término la realidad Dios. Es toda la diferencia entre emprender un buen camino o errar".

4.5 Tiene, pues, razón Wittgenstein, cuando dice que el lenguaje con respecto a las cosas que caen dentro del mundo de la experiencia es de naturaleza representativa, pictórica o figurativa; como dice Zubiri, es un *estar-ante* unas cosas representándolas. Pero no se agota en esta dimensión la función semántica del lenguaje, pues en otra dimensión, también semántica, el lenguaje consiste en *estar-en* dirección hacia otras cosas, que de suyo no son formalmente figurables, pero sí de

alguna manera significables. En este caso están todas aquellas realidades no directamente observables en el mundo de la experiencia, pero exigidas para dar razón suficiente de las realidades experimentales. Negar al hombre la capacidad de trascender los llamados hechos positivos es enclaustrarlo en el pequeño mundo dentro del cual se mueve el animal, sin explicación posible del mismo. Habría que afirmar, en tal caso, que el hombre es un animal más, pues "sólo las bestias son real y plenamente positivas". ¿Cómo le es posible al animal humano no sólo hablar, sino urdir toda una filosofía del lenguaje como la de Wittgenstein, sin desbordar los hechos positivos? Es claro que los límites de mi lenguaje son los límites del mundo, pero no del reducido mundo tangible en el cual Wittgenstein nos quiere encerrar, sino de otro más amplio al cual el hombre puede acceder intencionalmente, gracias a la función semántico-direccional del lenguaje. Función ésta específicamente humana que está en línea de continuidad, sobrepasándola, con la función semántico-figurativa.

4.6 Algo parecido habría que decir con respecto a la segunda teoría pragmático-vitalista, propuesta por el último Wittgenstein. No hay inconveniente en admitir que el lenguaje es también de naturaleza pragmática. Es decir, que el lenguaje es una función de la vida, en sus necesidades y propósitos. Pero el hombre tiene con respecto al simple animal un "excessus" de vida, una plus-vida. Negar esto sería retrotraernos al puro zoo. Lo que llama Wittgenstein perplejidades, ¿no serán más bien metaproblemas que engranan con este exceso o plus de vida? Estaríamos de acuerdo con Wittgenstein en que no se debe hablar por hablar; pero, ¿ha entendido plenamente qué es hablar? Hablar es algo más que figurar y vivir. Hablar es también significar y sobre-vivir, es decir, trascender la realidad del hecho. Escribe a este propósito A. Brunner: "Se comprende sin dificultad que el hombre se preocupe de todo lo que necesita para su subsistencia: esto lo hacen incluso las bestias. También se explica, hasta cierto punto, el empeño que pone en dar a su vida una forma más agradable: de este empeño, en cambio, no observamos nada entre los animales. Lo que resulta completamente incomprensible para el materialismo y el positivismo, de cualquier matiz que sean (agnóstico, por ejemplo), es que el hombre no haya sido capaz de detenerse en las cosas y en lo que solemos llamar hechos positivos. Los mismos positivistas y materialistas no constituyen excepción a esta regla general. En efecto, para restringirnos a un punto determinado, profesan sistemas y doctrinas que, en cuanto tales, van mucho más allá de lo que ellos llaman hechos y realidad. Pero donde este ir más allá y este trascender los límites se muestra más tangible,

más pujante e irresistible es en la religión. De ahí que el materialismo y el positivismo vean en la religión una réplica demolidora contra su doctrina y traten, por su parte, aunque en vano, de demolerla".

4.7 Wittgenstein reconoce honradamente, en su último período, que las cuestiones trascendentes que plantea la inteligencia, son embestidas que ésta da contra los límites del lenguaje. Lo cual quiere decir que la inteligencia no se resigna a pensar y vivir en el pequeño ruedo de los hechos positivos. Wittgenstein tendría que haberse preguntado acerca del por qué de estas embestidas, en vez de declararlas alegremente escapatorias fascinantes y embrujadoras. Aquí está la raíz limitante de su, por otra parte, excitante y novedoso pensamiento.

4.8 No obstante esta radical limitación de la filosofía de Wittgenstein, puede haber en ella un núcleo de verdad ignorada en su tiempo y hoy conocida, aceptada y temáticamente expresada por científicos y filósofos, por encima de sus dispares ideologías y creencias. Me refiero a la tesis del ateísmo metodológico de las ciencias, que les permite hoy convivir y trabajar en las diversas especialidades del saber positivo sin los roces y fricciones frecuentes y desagradables en épocas como la de Wittgenstein. Algo ha cambiado profundamente en breve tiempo no sólo en el terreno de la "praxis" o convivencia práctica, sino también en el de la teoría o modo de considerar la realidad fáctica, campo en el que se mueven los saberes positivos.

4.9 Hasta hace pocos años era corriente que los científicos hicieran hablar a las ciencias respectivas más de la cuenta. A nombre de la ciencia se afirmaba y se negaba la existencia de Dios. Desde la ciencia se hablaba alegremente, es decir, con una superficialidad infantil, acerca de todo lo humano y lo divino. La ciencia andaba, por culpa de estas extravagancias, fuera de su natural sobriedad, desplazando indebidamente a la filosofía. ¿Puede dar para tanto la ciencia? Hoy vemos que, si la ciencia es fiel a los métodos experimentales que ella misma se ha impuesto, debe moverse exclusivamente en el intramundo positivo, en el "ser-así" de las cosas, que diría Wittgenstein. Las ciencias deben ser por naturaleza y método fácticas, y, por tanto, metodológicamente a-teas o a-gnósticas (donde "a" tiene significado neutral) frente a los problemas absolutos. Este ateísmo es una especie de "epogé" debida al método empírico de las mismas. En ningún caso se puede tratar de un ateísmo excluyente de tipo metafísico.



4.10 La tesis del ateísmo metodológico de las ciencias, practicada hoy por los científicos más conscientes de todos los credos e ideologías, es defendida por los teólogos y filósofos cristianos, no sólo por razones tácticas, sino también en consideración de la dignidad y autonomía del orden científico, en otros tiempos supeditado a criterios teológicos o metafísicos. Carlos Rahner, por ejemplo, afirma: "La ciencia, por tanto, que se refiere a ámbito de realidad, no tiene que habérselas con Dios. Incluso en cuanto ciencia, así como el hombre en tanto que científico de la naturaleza, puede y debe hacer honor a un ateísmo metodológico, ya que por principio retrotraerá cada fenómeno particular, con el cual se encuentre en el ámbito de su objeto, a otro fenómeno dentro de ese mismo ámbito, cuya totalidad en sí y en su fundamento trascendente no es objeto de las ciencias naturales. Se puede, pues, decir que el científico de la naturaleza no tiene por qué ser piadoso; aún más, ni siquiera puede serlo, puesto que por medio del a priori de su ciencia está obligado metodológicamente, esto es, legítimamente, a buscar la razón de un fenómeno en otro fenómeno y no en Dios inmediatamente en cuanto tal. Y, además, puede muy bien presuponer [...] que el análisis y vinculación de unos fenómenos con otros no llegan nunca a la conclusión de que en esa dimensión ya no hay nada que hacer, es decir, como si la ciencia de la naturaleza hubiese alcanzado su terminación".

4.11 Antes que Karl Rahner, Xavier Zubiri había escrito a este propósito, estas esclarecedoras palabras: "Dios no es una de esas realidades, como las piedras o los árboles, con las que el hombre tropieza en su vida [...] Sería quimérico pensar que la marcha de una ciencia positiva haya de llevar a la inteligencia humana, manteniéndose en la línea de su ciencia positiva, a un punto en que toque positivamente la realidad de Dios. Sus métodos mismos se lo vedan a *limine* [...]. En la ciencia, de puertas adentro, todo pasa y debe pasar como si efectivamente no hubiera Dios, en el sentido en que la apelación al ser divino sería salirse de la ciencia misma". Pero para Zubiri, lo mismo que para Rahner, este ateísmo metodológico no implica un ateísmo metafísico. Para no dejar lugar a ambigüedades, añade Zubiri a continuación, como filósofo, que "si bien es cierto que en la ciencia todo pasa como si no hubiera Dios, no es menos cierto que si no hubiera Dios no pasaría nada". Por las mismas consideraciones se guió P. Teilhard de Chardin para dar cima a su cosmovisión científica.

4.12 No podríamos justificar el agnosticismo de Wittgenstein afirmando que se trata de un ateísmo metodológico, tal como hoy se entiende; pero la tesis cristiana del ateísmo metodológico nos hace comprender

mejor estas actitudes extremas, que, quizás, en el fondo, no fueron sino una protesta exagerada contra el indebido imperialismo que secularmente tuvo que padecer la ciencia por parte de la filosofía y de la teología.

4.13 Como conclusión de los análisis anteriores se desprende fácilmente que la pregunta que el hombre se hace por Dios no es un problema sin sentido. Más aún, es un problema serio. A nadie que reflexione se le oculta su suprema gravedad: "La posición del hombre en el universo, el sentido de su vida, de sus afanes y de su historia, se hallan internamente afectados por la actitud del hombre ante ese problema. Ante él pueden tomarse actitudes no solamente positivas, sino también negativas; pero en cualquier caso el hombre viene íntimamente afectado por ellas. Bien es verdad que hoy día es enorme el número de personas que se abstiene de tomar actitud ante el problema por considerarlo insoluble: *qué sé yo, qué sabemos; eso es algo que queda por cuenta de la naturaleza que nos dio el ser*. Pero en el fondo de esta abstención, si bien se mira, late una callada actitud, tanto más honda cuanto más callada. Nadie podrá decir honradamente que la abstención expresada en aquellas fórmulas tiene el mismo sentido que cuando se trata de un problema complicado de geometría diferencial o de química biológica. En aquel *qué sé yo* se expresa una actitud, una positiva abstención, respecto a un saber sin el cual se puede ciertamente vivir muy honrada y moralmente -no faltaba más, y conviene subrayado-, pero un saber sin el cual la vida tomada en su íntegra totalidad parecería carente de sentido".

## 5. Agnosticismo latinoamericano frente al Dios de la onto-teo-política

5.1 En *Metafísica desde Latinoamérica* escribía hace tres años que "con el término 'ontología' no nos referimos a ningún sistema en particular, sino, en líneas generales, a todas las filosofías de la modernidad europea desde Descartes a Hegel y aún más allá. En Hegel culmina y hace aguas la modernidad, pero muchos filósofos antihegelianos no son suficientemente postmodernos. De ahí sus adherencias ontológicas. A su vez, con el término 'ontologismo' designamos el espíritu propio de la ontología como ideología de la modernidad". ¿En qué consiste el espíritu ontológico que invade a todas las filosofías de la modernidad incluida la escolástica?

5.2 El nuevo horizonte de la metafísica no es ya el de la *physis* griega, ni el de la *creación* divina, sino el de la *subjetividad* y *sujetividad* del

yo. Se trata, pues, de un nuevo horizonte metafísico que va a tener estas tres características que se irán acentuando, a partir de Descartes, en el transcurso de la modernidad. Primera, *ideísmo*. Ideísmo significa que las cosas para el europeo moderno *son*, no como son, sino como *piensa* que deben ser: *Ego cogito, ergo sum*. El ser propio, el de las cosas también y el de Dios queda implantado en el ego o yo de cada cual. Todo sale o se deduce en últimas del yo. Y como, en definitiva, para Descartes *pensar* (cogitare) comprende también y principalmente el querer, las cosas han de ser como yo quiero que sean. La ontología se manifiesta, en primer lugar, como voluntad de idear y poder de creación.

5.3 La segunda característica del ontologismo es el *sacralismo*. En efecto, este yo ideísta, va adquiriendo caracteres divinos hasta quedar absolutizado. En Descartes las ideas claras y distintas del yo son ideas puestas por Dios en mí y, por lo mismo, tienen garantía divina. En Malebranche Dios actúa omnímoda mente a través de las causas segundas, reducidas a simples ocasiones; incluso el propio hombre ya no piensa por sí mismo, sino más bien intuye en la esencia divina las ideas. Para Spinoza la identificación del yo con la única substancia o Dios no es ya sólo funcional, sino real o absoluta: "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas". Para Berkeley percibir es ser (percipi est esse), pero la percepción es una proyección del Espíritu Infinito en nuestro espíritu finito. Leibniz saca conclusiones prácticas de la teoría ideísta-sacralista: "El mundo en el cual vivimos es el mejor de los mundos posibles", puesto que tiene como garantía absoluta la bondad de Dios. Kant introyecta a Dios en el mundo de la razón pura como idea reguladora de la misma y en el mundo de la razón práctica, como postulado que garantiza el orden de la moral. Y para terminar este cuadro, Hegel identifica lógicamente la Razón absoluta con Dios y a éste con la historia. La historia humana queda, en virtud de estas identificaciones, convertida en una historia más que sagrada, divina. Esta promiscuidad cuando no identificación de lo humano y lo divino es la esencia del sacralismo.

5.4 La tercera característica del ontologismo es el *creacionismo*. Es apenas lógico que este yo sacralizado se sienta, a la manera de Dios, creador de nuevos mundos. Se va, pues, a proyectar *ad extra* mediante una acción técnica que le permite ser dueño y señor de la naturaleza y, a la postre, devorador de ella; y en una acción política conquistadora y colonizadora de pretendidos "nuevos" mundos que, a fin de cuentas, quedan convertidos en provincias (pro-vincere), tierras vencidas e

incorporadas al Imperio absoluto. En esta forma "Dios" se convierte en una palabra ideológica al servicio del Imperio.

5.5 Pues bien, este Dios de la ontología, monopolizado, por el yo constituyente moderno, es el que no tiene sentido para nosotros. Más aún, es el Dios que nos escandaliza. ¿Será verdad, como escribe Descartes comentando *El príncipe* de Maquiavelo, que "Dios da el derecho a aquéllos a quienes da la fuerza?". Dios se convierte en virtud del ontologismo visceral de la modernidad de los pueblos europeos en bandera de conquista y dominación. Conscientes de tales desarrollos, estamos aprendiendo hoy en América Latina cómo no podemos hablar de Dios.

5.6 He aquí unas muestras de la onto-teo-política. Colón, en su primer escrito, 1493, anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo, escribe a los reyes católicos: "Yo les daré oro cuanto hubieren menester, con muy poquita ayuda que vuestras altezas me darán: agora especería y algodón cuanto sus altezas mandaren cargar... y esclavos cuanto mandaran cargar, é serán de los idólatras... Esto es harto, y *eterno Dios nuestro Señor*, el cual da a todos aquellos que andan su camino victoria de cosas que parecen imposibles... Así que pues *nuestro Redentor* dio esta victoria a nuestros ilustrísimos rey y reina é a sus reinos famosos de tal alta cosa, a donde toda la cristiandad debe tomar alegría y hacer grandes fiestas, y dar gracias solemnes a la *Santa Trinidad*, con muchas oraciones solemnes por el tanto ensalzamiento que habrán, en tornándose tantos pueblos a nuestra Santa Fe, y después por los bienes temporales que no solamente en España, más todos los cristianos tendrán aquí refrigerio y ganancia". Dios queda convertido en bandera de victoria, y en un medianero de ganancias y opresión. Es el primer documento en que se habla de esclavitud.

5.7 Y a la carta de Colón sigue, pocos meses después, la Bula de Alejandro VI *Inter Caetera* (1493) cuyo tono ontológico sube de grado: "Entre las obras todas adeptas a la *Majestad divina* y deseables para nuestro corazón, es sin duda alguna preferible a cualquiera otra la exaltación, mayormente en nuestros tiempos, *de la fe católica y de la religión cristiana*, de suerte que se las propague y dilate por doquiera, y se procure *la salvación de las almas*, el abatimiento de las naciones bárbaras y la reducción de las mismas a *nuestra fe* y para que, regalados con la generosidad de la gracia apostólica, con mayor libertad y atrevimiento toméis en cargo tan importante empresa, *motu proprio* os damos, concedemos y asignamos a perpetuidad, así a vosotros

sucesores ... los reyes de Castilla y León. . . todas y cada una de las tierras e islas sobredichas . . . con todos sus territorios, ciudades, castillos, lugares, villas, derechos, jurisdicciones y universales pertenencias, en nombre de la autoridad de *Dios Todopoderoso*".

5.8 Este espíritu onto-teo-político de la Bula alejandrina pasa a los famosos requerimientos, ordenados por las Juntas de Hurgos (1512), uno de cuyos modelos nos haría reír, si no constituyera otro paso para justificar una usurpación: "Yo requerí de parte del rey de Castilla, a dos caciques destos del Cenú, que fuesen del rey de Castilla, y que les hacía saber cómo había *un solo Dios*, que era *Trino y uno* y gobernaba el cielo y a la tierra, y que éste ha venido al mundo y había dejado en su lugar a Sant Pedro, y que Sant Pedro había dejado por su sucesor en la tierra al santo Padre, que era Señor de todo el mundo universo *en lugar de Dios*, y que este Santo Padre, como Señor del Universo, había hecho merced de toda aquella tierra de las Indias y del Cenú al rey de Castilla, y que por virtud de aquella merced que el Papa le había hecho al Rey, les requería que ellos le dejasen aquella tierra, pues le pertenecía. . .".

5.9 ¿Podrá la conquista, en estas condiciones, ser atribuida a Dios? ¿Tiene sentido hablar de Dios dentro de un contexto de expropiación y de expansión imperialista? Siguiendo, he aquí otra muestra de la ontología imperial, tomada del libro primero, título primero de las *Leyes de los reynos de las Indias*, impresa en 1681: "*Dios nuestro Señor* por su infinita *Misericordia y Bondad*, se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el señorío de este mundo, que además de juntar en nuestra Real persona muchos, y grandes Reinos, que nuestros gloriosos, progenitores tuvieron... ha dilatado nuestra Real Corona en grandes Provincias, y tierras por Nos descubiertas y señoreadas ázia las partes del Mediodía y Poniente de estos nuestros Reynos".

5.10 Dios, tomado como bandera de guerra, de conquista y de sometimiento, el Dios de la onto-teología, es un pseudo-dios que sirve de justificación ideológica a todos los imperialismos de la época. No sólo al español. También Descartes, Bossuet, Montesquieu son ejemplos de cómo no podemos hoy hablar de Dios, del Dios en el cual no podemos creer los latinoamericanos.

He aquí un ejemplo más de onto-teo-política tomado de Descartes: "Se debe suponer que los medios de los que se sirve el Príncipe para

establecerse en el poder son justos, como, en efecto, yo creo personalmente que lo son en casi todos los casos, siempre que los príncipes que los practican los consideren tales. Porque la justicia entre los soberanos tiene otros límite que entre los particulares. Y parece que en este punto *Dios da el derecho a aquéllos a quienes otorga la fuerza*... De cara a los enemigos existe la casi-permisión de hacer todo... y yo comprendo bajo el nombre de enemigo a todos aquellos que no son amigos o aliados, a los cuales se tiene el derecho de hacerles la guerra cuando se puede sacar de ella algún provecho".

5.11 Derecho y fuerza van unidos en la carta de Descartes no por derecho natural, como sucede en Hobbes, sino ¡oh horror! por derecho divino. Oigamos a Bossuet cantar a Luis XIV, el rey Sol, al tiempo que liga sus proezas al poder de Dios: "Los reyes como el sol no han recibido en vano el brillo que les rodea: es necesario al género humano; y para el reposo tanto como para el ornamento del universo, deben sostener una majestad que no es otra cosa que *un rayo de la de Dios*... Nunca se ha hecho la guerra con más fuerza más irresistible... Sabido es que Luis aterra las ciudades más bien que las asedia, y todo se abre ante su poder. Antes de él, casi desprovista Francia de naves en vano procuraba atender a los mares; ahora se los ve cubiertos de Levante a Poniente por nuestras victoriosas flotas; y la osadía francesa lleva por todas partes el terror con el nombre de Luis... ¿De que le serviría a Luis haber extendido su gloria por todas las partes donde existe el género humano? Nada vale para él ser el hombre que los demás hombres admiran: quiere ser, como David, el *hombre según el corazón de Dios*. Por esta razón *Dios le bendice*".

5.12 En el año 1748, Montesquieu defiende el derecho de los europeos a hacer esclavos a los negros en los siguientes términos que constituyen un modelo de discurso onto-teo-político: "Habiendo los pueblos de Europa exterminado a los de América, tuvieron que someter a esclavitud a los de África, para servirse de ellos para roturar tantas tierras. El azúcar sería muy cara, si no se hiciera trabajar a los esclavos en la planta que la produce. Los individuos de los que se trata son negros de pies a cabeza y tienen la nariz tan aplastada que es casi imposible tenerles lástima. No es posible. imaginar que *Dios, que es un ser muy sabio*, haya puesto un alma, y sobre todo un alma buena, en un cuerpo enteramente negro. Es imposible suponer que esas gentes sean hombres; porque, si supiéramos que son hombres, empezaría a creerse que nosotros mismos no somos cristianos".

5.13 Si repasamos los anteriores discursos, no es difícil advertir que el yo europeo moderno es un yo cartesiano sacralizado mediante el recurso ideológico de Dios. De este Dios instrumentalizado, al servicio del Imperio, es del que no podemos hablar "via affirmationis", sino "via negationis". ¿Cómo es posible ligar a Dios con la conquista, con las guerras, con la explotación del indio y la esclavitud del negro, con el brillo del oro o con el esplendor oropelesco del poder? Un nuevo lenguaje teológico se abre paso en América Latina después de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968, en Medellín: "La Iglesia latinoamericana, proclaman los obispos, tiene un mensaje para todos los hombres que, en este continente, tienen 'hambre y sed de justicia'. El *mismo Dios* que crea al hombre a su imagen y semejanza, crea la tierra y todo lo que en ella se contiene para uso de todos los pueblos, de modo que los bienes creados puedan llegar a todos en forma más justa, y le da poder para que solidariamente transforme y perfeccione el mundo. Es el *mismo Dios* quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión, en una palabra, la injusticia y el odio que tienen su origen en el egoísmo humano".

¿Cómo podemos hablar de Dios en América Latina *hoy*? ¿Con el lenguaje triunfalista de la cristiandad colonial o con el lenguaje liberador de la nueva Iglesia tal como se epifaniza en Medellín?