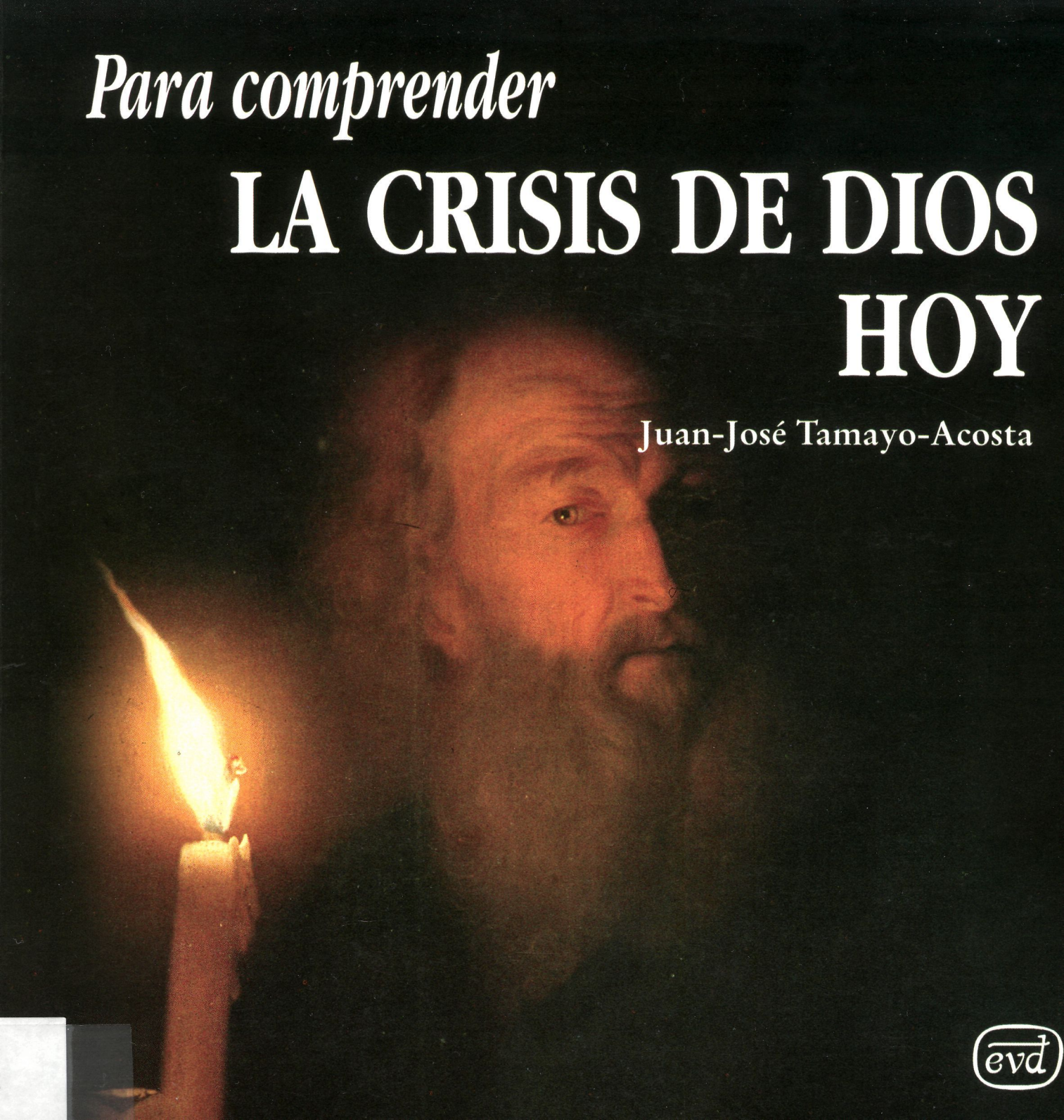
Para comprender

LA CRISIS DE DIOS HOY

Juan-José Tamayo-Acosta



evd

Para comprender

LA CRISIS DE DIOS HOY

Juan-José Tamayo-Acosta

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1998

Introducción

Uno de los más lúcidos diagnósticos sobre la crisis de Dios en la modernidad nos lo ofrecía el teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer unos meses antes de ser ejecutado, hace ahora poco más de medio siglo. «Nos encaminamos hacia una época totalmente irreligiosa –escribía el 30 de abril de 1944 desde la prisión–. Simplemente, los hombres, tal como ahora son, ya no pueden seguir siendo religiosos. Incluso aquellos que sinceramente se califican de 'religiosos', ya no practican en modo alguno su religión; sin duda la palabra 'religioso' significa, pues, para ellos, algo completamente distinto» [1].

Gracias al logro de la emancipación humana, sigue diciendo Bonhoeffer, «el hombre ha aprendido a componérselas solo en todas las cuestiones importantes sin recurrir a dios como 'hipótesis de trabajo'. Eso es ya evidente en las cuestiones científicas, artísticas, e incluso éticas, y ya nadie osaría ponerlo en duda; pero de un centenar de años a esta parte, ha ido haciéndose asimismo cada vez más válido en las cuestiones religiosas. Hoy día resulta obvio que, sin 'Dios', todo marcha tan bien como antes. Al igual que en el campo científico, también en el dominio 'dios' va siendo rechazado cada vez más lejos y más fuera de la vida: en ella está perdiendo terreno» [2].

En un clima así, el prisionero de Tegel se pregunta: «¿Cómo hablar de Dios sin religión, esto es, sin las premisas temporalmente condicionadas de la metafísica, de la interioridad...? ¿Cómo hablar –pero acaso ya ni siquiera se puede 'hablar' de ello como hasta ahora– 'mundanamente' de Dios?» [3].

La emancipación humana constituye el horizonte de la modernidad (capítulo 1), cuyo logro tiene lugar por el camino de la razón. Estamos ante el redescubrimiento de la subjetividad, del sujeto con identidad propia, ante el despertar de una nueva conciencia histórico-crítica y científica. Pero la razón, con el paso del tiempo, desemboca en «cosificación» (según la versión de Lukács), «razón instrumental» (según la caracterización de la escuela de Frankfurt), «doble reducción: racionalizante y privatizante» (según la valoración de Metz).

En el camino hacia la emancipación humana, la modernidad tiene que habérselas con la religión, y más en concreto con Dios. Estamos en el corazón mismo de la reflexión filosófica moderna: las relaciones entre la modernidad y la religión, entre Dios y la subjetividad. «A vueltas con Dios», como certeramente ha caracterizado la situación moderna Heinz Zahrnt en su espléndido libro del mismo título [4]. No es este o aquel punto de la religión, no es este o aquel atributo de Dios el que se discute; es el propio concepto de Dios el que está en discusión; es la posibilidad de la experiencia de Dios la que está en juego.

El objetivo del presente estudio es precisamente seguir el itinerario de la filosofía moderna en relación con el problema de Dios, deteniéndonos en algunas de sus principales tradiciones que no evolucionan linealmente, sino en un movimiento de *zig-zag*.

[1] D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*. Cartas y apuntes desde el cautiverio, Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1969, 160.

[2] *Ibíd.*, 189-190.

[3] *Ibíd.*, 161.

[4] H. Zahrnt, *A vueltas con Dios*, Hechos y Dichos, Zaragoza s/f (edición original alemana: *Die Sache mit Gott*, Múnich 1966).

En un primer momento, se busca la armonía entre Dios y la razón por varios caminos. Dios y el ser humano no pretenden rivalizar por el mismo espacio, sino convivir e interactuar. Con Descartes, Dios es pensado desde la subjetividad y aparece como garante de la subjetividad (capítulo 2). Pero, a su vez, el sujeto, que se convierte en principio fundante del conocimiento, cuestiona indirectamente el principio que había sido fundante hasta entonces, Dios. El intento de armonización, desemboca a medio plazo en antropologización de Dios, más que en divinización del ser humano. Se reconoce el derecho de Dios a existir, es verdad, pero en las condiciones que establece el sujeto.

En ese clima de armonía Dios-razón hay que situar a Leibniz con su optimismo cosmológico y religioso. El mundo creado por Dios, aun contando con la existencia del mal en sus diferentes formas, es el mejor de los posibles. Dios se determinó por lo mejor, «pues si no, no habría tenido Dios razón suficiente para crear un mundo» *(Theod.* III & 416). No podía elegir de otra manera. La elección tomada venía exigida por su sabiduría y su conocimiento de lo perfecto, que pertenecen a su naturaleza.

¿No supone una limitación en Dios el no-poder elegir otro mundo? En absoluto, responde Leibniz, como tampoco debe considerarse limitación alguna el que el matemático perfecto no pueda calcular incorrectamente. ¿Y el mal en el mundo? Existe, ciertamente, pero Leibniz no le asigna un ser propio. Además, «Dios es infinito; el demonio es limitado; el bien puede crecer hasta el infinito, al paso que el mal tiene sus límites» *(Theod.,* apéndices, 2ª objeción).

Con todo, la armonía está cogida con alfileres y sometida a mil vaivenes; se torna quebradiza y se siente constantemente amenazada. Es una armonía que se rompe cada dos por tres y por diferentes costuras.

Al racionalismo cartesiano responde Pascal con un mensaje de otra índole, que le es revelado la noche de su conversión, el 23 de noviembre del «año de gracia 1654»: «Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob. No Dios de los filósofos y de los sabios. Sabiduría. Sentimiento. Alegría. Paz». Pascal rebaja las pretensiones de la razón y descubre su falibilidad. Enfatiza la *lógica del corazón*, sin por ello renunciar a la lógica de la razón.

Pascal «no podía perdonar a Descartes porque hubiera preferido eliminar a Dios, aun permitiendo que con un movimiento de su dedo pusiera al mundo en movimiento, para después volver a necesitar a Dios» (n. 1.001). Tiene a Descartes por un heraldo del deísmo, «casi tan alejado de la religión cristiana como el ateísmo» (n. 448).

La armonía vuelve a quebrarse con Spinoza, quien lleva a cabo la más impresionante síntesis de las ideas del siglo XVII, que se convierte en toda «una concepción del mundo y de la vida» (Baensch). Se trata de una concepción religiosa y ética, cuya base es la unidad expresada en la fórmula *Deus sive substantia sive natura*. Es la filosofía de la identidad que identifica Dios y mundo, «yo» y todo, cuerpo y alma, y desemboca derechamente en el *panteísmo*.

La ruptura de la cuerda se produce también con el empirismo de Hume y con las tendencias deístas y ateas de la ilustración francesa (cap. 3). Hume, más allá de sus creencias personales –difícilmente verificables–, lleva a cabo una rigurosa reflexión escéptica sobre Dios y la religión. «Ser escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso y el más esencial para ser cristiano sincero y creyente» [5]. El filósofo empirista inglés expone las dificultades sobre el carácter razonable de la fe tanto en la verdad de la «religión revelada», como en la de la «religión natural». Hace un análisis crítico de dos de los argumentos fuertes en favor de la existencia de Dios: el del *proyecto* y el *a priori*, y los declara *inválidos*.

La ilustración francesa es quizá la más radical de las Ilustraciones en materia religiosa, aunque en nuestro estudio establecemos matices entre unas y otras manifestaciones. Con todo, deísmo y ateísmo, lejos de competir, se combinan sin dificultad.

[5] D. Hume, *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural*, Sígueme, Salamanca 1974, 194. Dos siglos después, el filósofo alemán E. Bloch abre su obra *El ateísmo en el cristianismo* (traducción de J.-A. Gimbernat) con un aforismo afín y posiblemente inspirado en Hume: «Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un cristiano puede ser un buen ateo», Taurus, Madrid 1983, 9.

La armonía se restablece posteriormente bien por la vía de la razón práctica (Kant), bien por la de la razón especulativa (Hegel).

Para Kant (capítulo 4), el uso de la razón pura más allá de las fronteras de la experiencia sensible resulta filosóficamente *ilegítimo*. «Todo nuestro conocimiento –asevera en un texto clave de su *Crítica de la razón pura*– empieza por los sentidos, de aquí pasa al entendimiento y termina en la razón. Sobre ésta no hay nada más allá para nosotros para elaborar la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento».

De ello deduce Kant que la idea de Dios o el concepto de un ser absolutamente necesario es un concepto puro de la razón; en otras palabras, es una simple idea cuya realidad objetiva no resulta fácil de probar, por mucho que la razón precise de ella. La idea de Dios no es una necesidad de realidad, sino del pensamiento. A partir de aquí, Kant lleva a cabo una de las críticas más iconoclasta y rigurosa de la historia de la filosofía sobre las pruebas tradicionales de la existencia de Dios[6]. En una palabra, Kant lleva a cabo el acoso y derribo de la «teología natural», heredada de la tradición racionalista precedente.

Pero le resulta difícil quebrar la armonía preestablecida en su tiempo entre Dios y la razón, y tiene que buscar una salida honrosa que no desentone con el clima filosófico, religioso y cultural alemán reinante. Esa salida es la conciencia moral, como lugar privilegiado e inexpugnable donde proteger y preservar a Dios de las críticas anteriores y posteriores. Desestimadas las pruebas teóricas, queda la prueba moral. Eliminado el teísmo metafísico, apela al *teísmo moral*.

A Kant le responde Hegel (capítulo 5), en cuyo pensamiento la implicación entre filosofía y religión es continua y sin fisuras. Hegel defiende la teología racional entendida como «exposición de Dios tal como está en su ser eterno antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu infinito»[7]. Reivindica los derechos filosóficos del argumento ontológico y, en general, de las pruebas clásicas de la existencia de Dios, pero no ya en el plano de la argumentación racionalista estrecha anterior, sino en otro horizonte nuevo: el de la *filosofía de la religión*. A pesar del desacuerdo con Kant, Hegel ha aprendido la lección del viejo maestro de Königsberg.

Al sistema de Hegel y al intento de los hegelianos de explicar racionalmente las verdades teológicas del cristianismo responde el filósofo danés Kierkegaard, apelando a la subjetividad como principio de realidad y de verdad, y remitiendo a la existencia individual, a la «interioridad apasionada», como ámbito auténtico de la experiencia religiosa y del encuentro con Dios (capítulo 6)[8]. La filosofía de Hegel, argumenta críticamente el filósofo danés, pretende ofrecer un sistema totalizador y universal, pero es incapaz de dar cuenta del estado de soledad angustiosa en que se encuentra el individuo: «Expresar *existiendo* lo que se ha comprendido por sí mismo nada tiene de cómico; pero comprenderlo todo, excepto a uno mismo, es muy cómico»[9]. El sistema es un terreno estéril para el encuentro con Dios. La filosofía racionalista es un horizonte imposible para la vivencia de la fe.

La ruptura definitiva de la armonía se produce con Feuerbach, miembro cualificado de la izquierda hegeliana, y con los «maestros de la sospecha» Marx, Nietzsche y Freud. Decididamente, Dios se convierte en un estorbo para la realización de la subjetividad, en un enemigo de la emancipación humana, en un obstáculo para la liberación del ser humano de las diferentes opresiones: religiosas (Feuerbach), filosófico-culturales (Nietzsche), socioeconómico-estructurales (Marx), psicológico-

[6] No puedo compartir el juicio de E. Colomer, cuando afirma que la crítica de Kant a las pruebas tradicionales de Dios «es superflua», pues «ya han sido previamente invalidadas», E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. I. *La filosofía trascendental: Kant*, Herder, Barcelona 1986, 175. ¿Quién las ha invalidado antes con similar radicalidad, coherencia y sólida fundamentación de Kant?

[7] Hegel, *Ciencia de la Lógica* (traducción de A. y R. Mondolfo), Buenos Aires 1956, 47.

[8] La expresión «interioridad apasionada» es una expresión tomada del título de la investigación de R. Larrañeta, *La interioridad apasionada. Verdad y amor en Soren Kierkegaard*, San Esteban-Universidad Pontificia, Salamanca 1990.

[9] S. Kierkegaard, *Post-scriptum*, París 1941, 237.

mentales (Freud), lingüísticas (filosofía analítica), antropológico-morales (ateísmo moral).

Como certeramente observó P. Ricoeur, Feuerbach fue el primero que, poniendo a Hegel sobre los pies, dijo que el ser humano se vaciaba en el absoluto, que el absoluto es como especie de pérdida de sustancia y que la tarea del ser humano consiste en reapropiarse de su propia sustancia y en detener la hemorragia de sustancia en lo sagrado. El viaje sin retorno que Feuerbach emprende de la teología a la filosofía constituye el paradigma obligado de la crítica moderna de la religión, que considera a Dios proyección, creación del ser humano (capítulo 7).

Como buen ilustrado, Marx asume la crítica feuerbachiana de la religión y su tesis principal sobre de Dios como obra humana (capítulo 8). Pero no se queda en la constatación de Feuerbach, sino que pregunta por qué el ser humano crea la religión y da el paso de la explicación genético-psicológica de Feuerbach a la explicación genético-sociológica. Y es en ese contexto en el que avanza en su crítica de la religión, apuntando a las condiciones socioeconómicas que la crea, y su crítica de Dios, apuntando a la *idolatría* y al *fetichismo* del capital y de la mercancía como explicación de la idolatría religosa. Ideología alienante-idología: Marx desenmascara así la función ideológica perversa de la religión y la función idolátrica del capital, que se torna dios y exige sacrificios humanos para aplacar sus ansias destructivas.

Nietzche radicaliza la crítica moderna de la religión y declara la muerte de Dios, y con ella el derrumbamiento del mundo cultural en que se sustentaba la vieja Europa (capítulo 9). La muerte de Dios marca el final de una época: el final de la metafísica, de la moral, del Dios cristiano. Pero con todo lo iconoclasta de Dios y de la religión que es Nietzsche, no se queda ahí. Su crítica de la religión constituye el punto de partida para la elaboración de una original, sugerente y compleja filosofía de la religión, que le llevará a descubrir elementos religiosos en lo más profundo del ser humano no condicionados por mediaciones institucionales religiosas.

La crítica de Freud a la religión entra de lleno en los terrenos de la conciencia, estudiados por el psicoanálisis (capítulo 10). Vincula la creencia en Dios Padre con el complejo paterno, que se caracteriza por su ambivalencia. Por una parte, el padre es odiado; de ahí la tendencia a asesinarlo. Por otra, el padre es admirado y amado; de ahí el deseo infantil de buscar protección en el padre y el retorno de dicho deseo en la adultez, intentando recuperar la intensidad e intimidad de las relaciones del niño con el padre. De su examen psicoanalítico del individuo concluye Freud que cada cual tiene -o se construye- su dios a imagen y semejanza de su padre.

Otros derroteros sigue la crítica de Dios y de la religión que procede del análisis del lenguaje, y más en concreto del análisis religioso (capítulo 11). ¿Tienen sentido los enunciados religiosos o son un completo sin sentido y resultan inanes desde el punto de vista lógico? ¿Puede afirmarse, como hace Ayer refiriéndose a Dios, que «la noción de una persona cuyos atributos esenciales no son empíricos no es siquiera una noción inteligible»? La respuesta a estas preguntas no es unívoca; depende de la tradición analítica que se siga. Nosotros expondremos algunas de las más significativas tradiciones en busca de una respuesta plural y abierta.

La última crítica estudiada en este libro es la que procede del llamado «ateísmo moral»: «Dios ante el juicio moral de las víctimas» (capítulo 12). Se trata de escuchar la voz, o mejor, el grito de las víctimas, de las personas inocentes. Grito muchas veces blasfemo, irreverente, irritado, herido, que interpela a Dios y le pregunta por su omnipotencia y bondad, por su omnisciencia y providencia, por su amor y su justicia y le echa en cara el que no actúe ante tanto mal. Son los viejos problemas de la teodicea que nosotros retomamos a la luz de las nuevas experiencias del sufrimiento en el mundo y de la nuevas reflexiones éticas y filosóficas.

Éstas son algunas de las principales etapas de la crisis de Dios en la modernidad que vamos a intentar fundamentar y desarrollar en el presente ensayo de filosofía de la religión. Se trata de un itinerario apasionante que invito a recorrer conmigo sin prisa, sin prejuicios y con honestidad intelectual a cuantas personas deseen transitar por la senda del diálogo en actitud de búsqueda.

6 de diciembre de 1997

1

Razón moderna y subjetividad

1. Hacia la mayoría de edad de la persona

La Ilustración europea puso en marcha un ambicioso programa centrado en la emancipación del ser humano de cuantas opresiones le impedían ser sí-mismo. El ser humano buscaba liberarse de la autoridad no inferible de la razón, emanciparse de la tradición, que deja de ser criterio de actuación permanentemente válido y se torna objeto de estudio, y de todo poder trascendente que pretendiera erigirse en juez del ser humano, explicación del mundo, fundamento último de la realidad o salvador de la humanidad. La autoridad, la tradición y la religión dejan de ser referentes obligados tanto en el ámbito de la reflexión como en el de la praxis, tanto en el ámbito cultural como en el político, tanto en el ámbito público como en el privado.

El ideal ilustrado es expresado magistralmente por Kant en su respuesta de 1784 a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?», que se ha convertido en paradigmática al respecto y sigue siendo todavía hoy objeto de un amplio y apasionado debate entre ilustrados y posilustrados. La Ilustración es «la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad» *(Unmündigkeit)*. A su vez, la minoría de edad significa «la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía del otro». La permanencia en dicho estado resulta culpable cuando su causa «no reside en la carencia del entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía del otro». Según esto, el lema de la Ilustración se resume en la fórmula «*Sapere aude! Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento*» [1].

En la definición precedente se encuentran los principales elementos para el logro de la emancipación humana. A ella se llega cuando el ser humano se atreve a pensar por sí mismo, sirviéndose de su propio entendimiento, sin recurrir a tutores –que generalmente ejercen las funciones de censores– que piensan por él o le impiden pensar.

Pero la razón logra su objetivo cuando la persona hace *uso público* de la misma, venciendo la resistencia de quienes, desde la política o la religión, disuaden a sus seguidores de pensar.

El desafío al que se enfrenta la Ilustración es el desarrollo de una ética que sea a la vez flexible y exigente, autónoma e inmanente, superadora de la metafísica tradicional y de la estrecha moral católica. En otras palabras, se trata de hacer compatible la

[1] *¿Qué es la Ilustración?* (Estudio preliminar de A. Maestre; introducción de A. Maestre y R. Rumagosa), Tecnos, Madrid 1989, 2ª ed., 17.

subjetividad y la universalidad de la razón, la autonomía personal y la universalidad moral.

2. El camino de la razón

El camino recorrido por Kant comienza con Descartes (1596-1650), a quien Hegel consideraba el autor de la revolución del espíritu que marca el comienzo de la modernidad. Descartes estudió en el prestigioso colegio de los jesuitas de La Flèche en Anjou, de 1606 a 1614, donde iba a estudiar más tarde de David Hume. En 1618 entró en el ejército del príncipe Mauricio de Nassau. Un año después lo hizo a las órdenes de Maximiliano de Baviera. Fue entonces, concretamente la noche del día 10 de noviembre de 1619, según cuenta él mismo, cuando descubre «los fundamentos de una ciencia admirable», que luego expondrá en sus libros *Discurso del método, Reglas para la dirección del espíritu, Meditaciones sobre la filosofía primera* y *Principios de la filosofía.* Encomienda el asunto a la Virgen y peregrina al santuario de Nuestra Señora de Loreto para dar gracias por su descubrimiento.

1637, año de la publicación del *Discurso del método,* es considerado por los historiadores de la filosofía como el comienzo de la filosofía moderna, que emprende el camino de la *razón,* inseparable de la conciencia. La razón es el criterio fundamental de verdad y la fuente principal de conocimiento. La conciencia aparece como realidad primera y punto de partida del filosofar.

En contra de lo que con frecuencia se afirma, el racionalismo cartesiano nada tiene de etéreo y abstracto; es un racionalismo práctico. El conocimientro requiere una aplicación a las tareas prácticas al objeto de mejorar las condiciones de la vida humana. Un perfecto conocimiento de todas las cosas que el ser humano puede saber, asevera Descartes, debe orientarse a la conservación de la salud, «primer bien y fundamento de todos los restantes bienes de esta vida».

La historia era testigo del derrumbamiento de una concepción del mundo, la escolástica, que se mostraba incapaz de explicar hechos fundamentales de la naturaleza y de la vida social y espiritual. Pero no había surgido una alternativa lúcida a dicha concepción. La mayoría de los contemporáneos de Descartes seguían creyendo que un conocimiento era tanto más verdadero cuanto más resistía a los cambios históricos y cuantas más opiniones de los antepasados tuviera a su favor.

Sin embargo, ya empezaba a notarse la necesidad de un cambio de paradigma. Científicos como Leonardo da Vinci, Kepler, Galileo y otros estaban comprometidos en la búsqueda de un nuevo paradigma mental. Pero sus puntos de vista no estaban todavía debidamente sistematizados y sus descubrimientos científicos tenían toda la apariencia de avances aislados, es decir, no encuadrados en el marco de una nueva filosofía del espíritu y de la naturaleza.

En un clima así, de desmoronamiento de un modelo de pensamiento y de búsqueda rigurosa de otro alternativo, Descartes emprende la compleja empresa de la razón, que empezaba por abandonar «las opiniones que había aceptado hasta entonces... para sustituirlas por otras mejores o aceptarlas de nuevo cuando las hubiera sometido al juicio de la razón» [2].

Uno de los blancos de la crítica de los creadores del pensamiento moderno, concretamente de Bacon y Descartes, es la *silogística.* Bacon consideraba la lógica aristotélica «inútil para la invención científica». Llega a afirmar que «sirve más para fijar y consolidar errores, fundados en nociones vulgares, que para inquirir la verdad». Descartes arremete también contra dicha lógica porque cree que se trata de una mera ordenación y demostración de principios ya establecidos.

Descartado el camino de la silogística aristotélica, muestra su inclinación metodológica por las *matemáticas,* que le permitían dar con unos principios sólidos y estables para no construir sobre arena. En la primera parte del *Discurso del método* reconoce que «gustaba, sobre todo, de las matemáticas, por la certeza y evidencia de sus razones; pero aún no conocía su verdadero uso, y al pensar que sólo servían para las artes mecánicas, me extrañaba de que, sien-

[2] R. Descartes, *El discurso del método* (traducción, estudio preliminar y notas de R. Frondizi), Alianza, Madrid 1979, 79.

do sus cimientos tan firmes y sólidos, no se hubiera construido sobre ellos nada sólido» [3].

La verdad de las proposiciones matemáticas no depende de la libre decisión de la persona, sino que se impone por sí misma a la mente, ya que la vemos de manera clara y distinta. Las proposiciones matemáticas no deben su verdad a la experiencia. Por eso se las ha llamado «verdades de razón». En consecuencia, en el reino de la razón, donde residen las matemáticas, se pueden afirmar algunas cosas con validez absoluta y universal.

A partir de las matemáticas, Descartes llegó a una serie de ideas claves en su método, que podríamos resumir, siguiendo a Bridoux, en las siguientes [4]:

– La idea de un nivel de verdad superior a los restantes niveles, donde es imposible el error con un cierto sentido de evidencia universal; en comparación con él, los demás conocimientos carecen propiamente de valor.

– La idea de que el conocimiento no descansa sobre los datos inciertos de los sentidos, ni sobre las imágenes mutiladas inscritas en nuestra fantasía, sino sobre el entendimiento considerado como única fuerza capaz de establecer las razones, como único agente de demostraciones y como único portador de certeza.

– La analogía entre el orden de las razones matemáticas y el orden de los efectos de la naturaleza.

F. Bacon reconocía que los males que aquejaban a la ciencia en su tiempo se debían a la falta de un método apropiado y fecundo. Descartes subraya precisamente la importancia del método, que consiste en una serie de «reglas ciertas y fáciles, cuya rigurosa observación impide que se suponga verdadero lo falso, y hace que –sin consumirse en esfuerzos inútiles y aumentando gradualmente su ciencia– el espíritu llegue al verdadero conocimiento de todas las cosas accesibles a la inteligencia humana» [5]. El doble objetivo a lograr a través del método es, por tanto, no dar por verdadero lo falso y llegar al conocimiento de todas las cosas.

3. Reglas del recto pensar

Frente al sinfín de preceptos que encierra la lógica, Descartes establece cuatro reglas, cuya observancia no descuida en su quehacer filosófico.

a) La duda metódica

La *primera regla* consiste en «no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo para ponerlo en duda» [6].

La observancia de este precepto comporta la *duda metódica,* que lleva a poner en cuestión las opiniones que ya poseemos hasta dar con lo que es indubitable. La duda cartesiana es universal, metódica, provisional y teórica. De lo primero que hay que dudar es de los datos de los sentidos, pues algunas veces éstos engañan, «y como del que nos engaña una vez no debemos fiarnos –matiza Descartes–, yo no debo fiarme de los sentidos».

Ahora bien, si duda de todo, al menos es cierto que duda, es decir, que piensa, y *si piensa, existe en tanto que ser pensante:* «Cogito, ergo sum». Esta proposición es tenida por Descartes como verdadera e indubitable, pues aunque dude de ello o se esté engañando, la duda puede alcanzar al contenido del pensamiento, pero no al pensamiento mismo. Se puede dudar de lo que uno ve, imagina o piensa, pero no puede dudar de que está pensando y de que, para pensar, tiene que existir.

Una de las funciones del «cogito, ergo sum» es señalar el tipo de proposición verdadera. Lo que hace que una proposición sea verdadera es que veo claramente que para pensar es preciso ser. De ahí ex-

[3] *Ibíd.,* 74.

[4] *Oevres et lettres* (introductions, chronologie, bibliographie, notes par A. Bridoux), Gallimard, París 1953, 16.

[5] R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu,* Porrúa, México 1977, 101.

[6] R. Descartes, *Discurso del método, o.c.,* 82-83.

trae el filósofo la regla general del *Discurso:* «Las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas». La *evidencia* se establece como *criterio de verdad* y se define por dos características: la claridad y la distinción.

Claro es aquello presente y manifiesto a un espíritu atento. *Distinto* es aquello tan perfecto y tan diferente de todo lo demás que sólo comprende lo que manifiestamente aparece al que lo considera como es debido. Lo opuesto a una idea clara es una idea oscura; lo opuesto a una idea distinta es una idea confusa.

La evidencia como criterio de verdad caracteriza al conocimiento científico y se opone a la probabilidad y a la verosimilitud. En las *Reglas para la dirección del espíritu* podemos leer:

> «Toda ciencia es un conocimiento cierto y evidente; el hombre que duda mucho no es más sabio que el que nunca ha pensado; y hasta lo considero como menos sabio, si ha formado falsas ideas sobre ciertas cosas. Vale más no estudiar que ocuparse de objetos tan difíciles y tan confusos que nos obliguen –no pudiendo distinguir lo verdadero de lo falso– a admitir lo dudoso como cierto, porque en este estudio más peligro hay de disminuir nuestra ciencia que esperanza de aumentarla» [7].

b) Intuición y deducción

La *segunda regla* consiste en «dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución» [8]. Y ello hasta alcanzar los elementos más simples, que serán captados por la *intuición.* La intuición es uno de los actos de nuestra inteligencia por el que, junto a la deducción, se puede llegar al conocimiento de las cosas, sin temor a error. Por intuición Descartes entiende «la concepción de un espíritu sano y atento, tan distinta y tan fácil que ninguna duda quede sobre lo conocido».

Todas las personas sabemos por intuición que existimos, que pensamos, que un triángulo está formado por tres líneas, que un globo no tiene más que una superficie, etc., etc. La intuición lleva consigo no sólo la certeza en los enunciados, sino también en toda clase de razonamientos.

Alcanzadas las «naturalezas simples» por medio de la intuición, comienza a actuar la *deducción,* «por la que comprendemos todas las cosas que son consecuencia necesaria de otras conocidas por nosotros con toda certeza».

Descartes coloca la deducción junto a la intuición porque cree que hay cosas que pueden ser conocidas con toda seguridad, aun no siendo evidentes por sí mismas, deduciéndolas de principios ciertos por un movimiento continuo y no interrumpido de pensamiento y con una clara intuición de cada cosa. La deducción permite pasar de la evidencia de una verdad a la evidencia de otra nueva.

c) Método de análisis y método de síntesis

La *tercera regla* considera necesario «conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros» [9].

Este principio y el anterior constituyen el núcleo del método cartesiano. El orden descrito por Descartes tiene dos partes bien diferenciadas. La primera se llama «método de análisis», que justifica los primeros principios de una ciencia al aclarar de un modo sistemático cómo se alcanzan y por qué son afirmados. La segunda recibe el nombre de «método de composición» o «síntesis».

El ascenso deductivo hacia el conocimiento de los objetos compuestos permite trasladar a las cuestiones que son complejas la misma seguridad que tenemos al captar, por intuición, los elementos o naturalezas simples.

[7] R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu, o.c.,* 96.

[8] R. Descartes, *Discurso del método, o.c.,* 83.

[9] *Ibíd.*

d) Enumeración completa

La *cuarta regla* consiste en «hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada» [10].

Para tener seguridad sobre la totalidad hay que tenerla sobre cada una de las etapas. Así se garantiza la seguridad de toda la cadena y la certeza de la conclusión.

La enumeración es la contraprueba y el complemento de la división. Posee estas características: continua, ininterrumpida, suficiente y ordenada.

4. Límites del racionalismo cartesiano

La principal tarea de Descartes, y en general de la filosofía moderna, fue eliminar las certezas aparentes para obtener las genuinas. Se trataba, en el fondo, de dudar de todo para librarse al final de toda duda. Pero la filosofía moderna fue más convincente y sólida en disipar las viejas certezas que en establecer otras nuevas.

La crítica se dirigió, en primer lugar, a la certeza de la percepción y a las ilusiones de los sentidos. Se extendió también a las proposiones matemáticas, a las que se objetó que su certeza se fundaba en ser tautologías que no dicen nada acerca del mundo.

Ante la dificultad para alcanzar las últimas fuentes de la certeza, los escépticos consideraron nuestro conocimiento no como verdadero en el sentido corriente, sino como un conjunto de instrucciones prácticas para huir del sufrimiento, que no nos dicen ni cómo es el mundo ni cómo debería ser [11].

El pensamiento trascendental reaccionó frente a los escépticos. Descartes estableció dos distinciones: una, entre el sentimiento subjetivo de evidencia (= obviedad) y la evidencia objetiva de la verdad; otra, entre la certeza moral y la certeza metafísica. Pero el alcance de ambas distinciones fue muy limitado.

En primer lugar, fue incapaz de establecer un criterio que permitiera distinguir la certeza subjetiva de la certeza genuina que emana del objeto, *sin la ayuda de la veracidad divina.* «Descartes –observa atinadamente Kolakovski– había hecho uso del criterio de la evidencia para probar la existencia de Dios y luego utilizó a Dios para validar el criterio de evidencia» [12]. Fueron los primeros críticos quienes repararon en el círculo vicioso cartesiano.

Vayamos a la segunda distinción entre certeza moral y certeza metafísica. Según el autor del *Discurso del método,* estamos moralmente ciertos de un juicio, si está fundamentado de tal modo que podamos aceptarlo para todos los fines prácticos y usarlo en el razonamiento. La certeza metafísica otorga una calidad tal a los juicios que los hace no sólo utilizables prácticamente, sino inconmovibles apodícticamente. Pues bien, objeta Kolakovski de nuevo, para convencerse de la existencia de tales juicios, hay que recurrir a la *necesidad divina.*

Husserl considera que el error de Descartes consistió en creer que podía dudar del mundo, pero no de su propia existencia, es decir, de que su propio «yo» le era dado en su absoluta inmediatez y de que él era una sustancia pensante. Porque en los fenómenos puros no aparece ninguna sustancia pensante.

Otro error de Descartes fue no sólo el haber creído que había tenido acceso al «Ego» sustancial, concebido como una parte del mundo, sino el creer que era posible un «cogito» no intencional, es decir, que él podía observar su propia conciencia como un acto puro de *cogitatio sine cogitatum.* Sin embargo, para el análisis intencional no hay un acto puro sin un objeto.

[10] *Ibíd.*

[11] Cf. L. Kolakovski, *Husserl y la búsqueda de la certeza,* Alianza, Madrid 1977, 15 ss.

[12] *Ibíd.,* 18.

«Con él (Descartes) entramos en una filosofía autónoma que sabe que proviene autónomamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de lo verdadero. Aquí podemos decir que estamos en casa y que podemos gritar 'tierra' como el marino tras una larga travesía. Descartes es uno de los hombres que han comenzado desde el principio todas las cosas, y con él comienza la cultura, el pensamiento de los tiempos modernos».

Hegel

5. El descubrimiento de la subjetividad

La liberación tras la que va la Ilustración consiste en el acceso del ser humano a la auto-conciencia. El ser humano se auto-identifica como sujeto-en-el-mundo con identidad propia, no sometido a las fuerzas impersonales de la naturaleza, ni al orden preconcebido del destino, ni a la voluntad de Dios o de los dioses, ni a los dictámenes de otros seres humanos. Se concibe como libre, autónomo, dueño de su presente y señor de su futuro, creador y responsable único en la construcción de la historia y de sí mismo. La conducta humana se rige por la conciencia. El ser humano tiene valor por sí mismo.

El logos divino cede su lugar al yo del sujeto. La historia de la salvación trascendente da paso a la historia del mundo entendida como emancipación inmanente. Dios deja de ser el valedor del ser humano y éste se encuentra a solas consigo mismo, asumiendo su responsabilidad en el mundo, a la que no puede renunciar y que no puede delegar. El ser humano emerge, al decir de A. Touraine, «como libertad y creación» [13]. Se entiende como actor de su vida personal y como agente de la sociedad.

La subjetividad se torna así constitutivo fundamental del ser humano, quien se convierte en principio fundante de la realidad y del conocimiento, también del conocimiento de Dios, así como en fundamento de los valores morales.

En los albores de la Edad Moderna, Pico della Mirandola anunciaba ya el giro antropológico, que sería el santo y seña del Renacimiento e iba a encontrar su fundamentación filosófica y política en la Ilustración y la Revolución Francesa. He aquí su lúcido texto, que data de 1492:

> «Oh, Adán: no te he dado ningún puesto fijo, ni una imagen peculiar, ni un empleo determinado. Tendrás y poseerás por tu decisión y elección propia aquel puesto, aquella imagen y aquellas tareas que tú quieras. A los demás les he prescrito una naturaleza regida por ciertas leyes. Te marcarás tu naturaleza según la libertad que te entregué, pues no estás sometido a cauce angosto alguno. Te puse en medio del mundo para que miraras placenteramente a tu alrededor, contemplando lo que hay en él. No te hice celeste ni terrestre, ni mortal ni inmortal. Tú mismo te has de forjar la forma que prefieras para ti, pues eres el árbitro de tu honor, su modelador y diseñador. Con tu decisión puedes rebajarte hasta igualarte con los brutos, y puedes levantarte hasta las cosas divinas» [14].

De estas palabras puestas en boca de Dios deduce el autor la generosidad sin par de Dios y la gran dicha del ser humano, a quien se le ha dado tener lo que desea y ser lo que quiera ser.

La antropología no es una disciplina más de la filosofía, sino que se constituye en disposición fundamental que ordena y guía el pensamiento filosófico y teológico moderno. Ello se aprecia nítidamente en la relación que Kant establece entre la pregunta «¿Qué es el hombre?» y las tres preguntas precedentes: «¿Qué puedo saber?» «¿Qué debo hacer?» «¿Qué me cabe esperar?» El teocentrismo da paso al antropocentrismo: el mundo es contemplado y comprendido desde el ser humano, no desde Dios. Por ello no se le considera inmutable, sino que se cree posible su transformación.

[13] A. Touraine, *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid 1993, 265.

[14] Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, en *Humanismo y Renacimiento* (selección de Pedro Santidrián), Alianza, Madrid 1986, 123.

6. Direcciones de la filosofía de la subjetividad

La filosofía de la subjetividad se bifurca en varias direcciones no siempre coincidentes. Una es la que acentúa la dimensión interna del ser humano. Con la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa,* se inicia una tendencia filosófica dualista que abre una sima cada vez más profunda entre lo interior y lo exterior, el individuo y la sociedad. El individuo es pensado fuera de la sociedad, y ésta, fuera de aquél. El ser humano es pensado como *mónada* (Leibniz) y se recluye sobre sí mismo para protegerse del mundo exterior.

Aristóteles había definido a la persona bajo una doble caracterización no excluyente, sino complementaria: como «animal político» y como «animal del *logos*». Sin embargo, según avanza la Modernidad, se produce una disociación entre una y otra caracterización. El *logos,* observa certeramente Carlos París, es entendido «como expresión de nuestra racionalidad o del uso de nuestra palabra, independientemente de la dimensión ciudadana (política)» [15]. El *logos* se aleja de la ciudad y se confina en la interioridad. Descartes considera al ser humano como *yo racional,* como pensamiento puro no mediado por determinación espacial o material alguna. El pensamiento puro en que se conceptualiza el ser humano renuncia al cuerpo, huye de la ciudad y se queda sólo ante sí mismo.

Otra dirección seguida por la subjetividad es la social y comunitaria, representada ejemplarmente por el marxismo y por la ulterior teoría de la acción comunicativa. El marxismo entiende la persona humana en su multidimensionalidad (que incluye la individualidad, la conciencia y la libertad), pero subrayando su carácter natural, social, comunitario y «práxico» (con una praxis multilateral). «La esencia humana –asevera Marx en su conocida tesis sexta sobre Feuerbach– es, en realidad, el conjunto de las relaciones humanas».

Según Marx, la sociedad de clases elimina a un tiempo la individualidad, porque el ser humano es considerado como objeto y mercancía, y la comunidad, porque los intereses no son comunes, sino contrapuestos. La relación de los seres humanos en el proceso del trabajo no les une en cuanto individuos, sino en cuanto miembros de una clase y productores al servicio del sistema capitalista.

He aquí nítidamente expresada la teoría de Marx y Engels sobre la comunidad, perfectamente armonizable con la defensa de la individualidad y de la libertad:

> «Solamente dentro de la comunidad (con otros) tiene todo individuo los medios necesarios para desarrollar sus dotes en todos los sentidos; solamente dentro de la comunidad es posible, por tanto, la libertad personal. En los sustitutivos de la comunidad que hasta ahora han existido, en el estado, etc., la libertad personal sólo existió para los individuos desarrollados dentro de la clase dominante y sólo en cuanto eran individuos de esta clase. La aparente comunidad en que hasta ahora se han asociado los individuos ha cobrado siempre una existencia propia e independiente frente a ellos y, por tratarse de la asociación de una clase en contra de otra, no sólo era, al mismo tiempo, una comunidad puramente ilusoria para la clase dominada, sino también una nueva traba. Dentro de la comunidad real y verdadera, los individuos adquieren, al mismo tiempo, su libertad al asociarse y por medio de la asociación» [16].

La antropología comunitaria de Marx ha sido objeto de caricatura en los regímenes capitalistas y de todo tipo de perversiones y falseamientos en los regímenes comunistas, donde la persona se ha visto sometida a la dictadura de clase y de partido, y la comunidad ha sido amordazada bajo el control del «aparato». El intento de instaurar por vía irracional y autoritaria –y muchas veces violenta– la sociedad sin clases ha suprimido la libertad individual y ha impedido la liberación de la sociedad. Y, ¡lo más paradójico!, no ha logrado construir la sociedad sin clases.

[15] C. París, *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana,* Crítica, Barcelona 1994, 22. Esta idea es expuesta en el sugerente apartado que lleva por título «El 'logos' y la ciudad» (22-24). He dedicado un estudio a este espléndido libro en «El Ciervo» (junio 1995).

[16] K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana,* Eina, Barcelona 1970, 86.

Con todo, hay que volver la vista a la antropología marxista más genuina para recuperar sus componentes antropológicos emancipatorios en su doble vertiente, personal y comunitaria. La corriente cálida y humanista del marxismo con su apelación al *sujeto solidario* constituye una buena respuesta a la degeneración en que cayó en décadas anteriores.

Como alternativa al individualismo liberal la teoría de la acción comunicativa propone la creación de una *comunidad racional* definida como «una actividad, una experiencia, una reciprocidad de conciencia entre agentes racionales moral y políticamente iguales que libremente se congregan y deliberan, con la finalidad de concertar sus voluntades en la propuesta de objetivos y en la realización de acciones comunes» [17].

Dicha comunidad ha de cumplir estos requisitos: el reconocimiento de cada ciudadano como agente moral racional, como sujeto y fin en sí mismo; el reconocimiento de cada persona a la igualdad y a la libertad en el diálogo político; la capacidad de réplica sin coacción en el diálogo o lo que llama J. Muguerza la «concordia discorde» [18].

Una comunidad así entendida salva tanto a la persona, en cuanto fuente de moralidad, como a la comunidad entre personas, movida por objetivos comunes. La persona no se diluye en la comunidad, sino que se siente enriquecida por ella, al tiempo que la comunidad no es el resultado de la suma de los individuos anexados externamente, sino un grupo de comunicación interhumana, con experiencias, intereses e ideales comunes a construir y compartir solidariamente.

Habermas propone la construcción de una comunidad de comunicación, donde todas las personas sean interlocutores en la acción comunicativa. Introduce el concepto de «racionalidad comunicativa», que viene a corregir «las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón» [19].

Amplios sectores filosóficos consideran la teoría habermasiana de la acción comunicativa como el más logrado y actualizado paradigma de la modernidad. Con todo, a dicha teoría se le pone un reparo nada desdeñable: que no presta la debida atención a los derechos de las personas no-iguales. R. Mate, que llama la atención sobre esta importante limitación, propone como correctivo la idea de «solidaridad compasiva», que tiene en cuenta prioritariamente los intereses de los no-sujetos, no defendidos en la mesa del consenso social [20].

Aquí radica precisamente una de las contradicciones constitutivas de la modernidad. Por una parte, niega la comunidad tradicional con la intención de hacer realidad la nueva comunidad de iguales, que anticipa en el plano formal de los derechos. Pero, al mismo tiempo, la estructura del Estado burocrático hace imposible la realización de dicha comunidad.

Si en algo coincidían los regímenes comunistas del Este europeo con las democracias liberales era en que ambos sistemas *eliminaban la comunidad*, tanto la tradicional como la comunidad de iguales diseñada en la modernidad. Lo que termina imponiéndose, según Pietro Barcellona, es «la neutralización de la alteridad» y la «homologación universal» [21].

El universalismo jurídico vigente no se rige por relaciones interpersonales, sino por relaciones dinerarias caracterizadas por la «indiferencia recíproca». El poder de mando lo ejerce el dinero, que elimina la libre cooperación y disuelve la sociabilidad en todas sus modalidades, e incluso la individualidad que pretende salvar y garantizar.

P. Barcellona cree necesario salvar los vínculos comunitarios entre el Estado y el individuo y reconstruir las alteridades negadas. Hay que tejer una comunidad moral, nacida del pleno desarrollo de la democracia y alimentada en las fuentes de los movimientos sociales.

---

[17] R. P. Wolff, *The Poverty of Liberalism*, Boston 1968, 182.

[18] J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid 1990, 330.

[19] J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* I, Taurus, Madrid 1987, 10.

[20] Cf. R. Mate, *Mística y política*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1991; *íd.*, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona 1992.

[21] Cf. P. Barcellona, *Posmodernidad y comunidad*. El regreso de la vinculación social, Trotta, Madrid 1992.

«La modernidad, concebida esencialmente como liberación de los vínculos de dependencia personal, de las jerarquías y de los poderes absolutos, mediante la construcción de un ordenamiento jurídico fundamentado en la primacía de la ley, en la igualdad formal y en la generalización de las relaciones dinerarias de mercado, ha representado una *etapa* importante y decisiva en el proceso del desarrollo de las capacidades productivas y en la solución de los problemas dramáticos de la 'penuria' de bienes esenciales (a partir de la producción de los alimentos). Y es, también, una etapa en las transformaciones de la coacción político-personal (la 'servidumbre') en coacción económica basada en la necesidad de conseguir dinero para adquirir los bienes indispensables para sobrevivir.

Sin este proceso, como ha señalado Marx, sólo se habría generalizado la 'miseria', y el conflicto mortal por los bienes necesarios hubiera vuelto a surgir.

(Pero) el 'precio' pagado por este desarrollo ha sido, sin embargo, la mercantilización generalizada de las relaciones entre los individuos, la construcción de un inmenso aparato neutralizador de las diferencias y la disolución de todo vínculo de solidaridad personal».

Pietro Barcellona

7. Despertar de una nueva conciencia

La experiencia del ser humano como sujeto da lugar al despertar de una *nueva conciencia,* que tiene estas características: *histórica, científica* y *crítica.*

a) Conciencia histórica

La conciencia *histórica* cuestiona de raíz la concepción fatalista e ingenua del mundo y entiende la realidad como mutable a través de la praxis humana. El ser humano se descubre «guarda-agujas de la historia», en expresión feliz de Ernst Bloch, y se considera con poder para transformarla. No hay orden natural alguno ni autoridad sobrehumana que puedan oponer resistencia eficaz a la voluntad humana modificadora.

La nueva conciencia histórica surgida en la modernidad ha dado lugar a la filosofía de la historia, que, según la teoría de Löwith [22], es el resultado del largo proceso secularizador de la escatología judeocristiana. La filosofía de la historia se desarrolla en la etapa de la modernidad que va de Descartes a Kant y aparece como «parte autoconstitutiva» de ésta [23].

Abre el camino a una nueva racionalidad y a un nuevo paradigma en las relaciones del ser humano con la naturaleza, con Dios y consigo mismo. Con la *naturaleza,* que deja de ser sagrada y se convierte en objeto de dominio por parte del hombre. Con *Dios,* al entrar en un proceso de interiorización, antropologización e historificación de la religión, que desemboca en la inmanencia de la Trascendencia. *Consigo mismo,* al entenderder la conciencia como criterio último de referencia; a partir de ahí se elabora una fundamentación autónoma de la ética.

Suelen distinguirse dos tendencias en la filosofía de la historia: la racionalista progresista y la filosofía de la génesis de la conciencia histórica. La primera está representada, entre otros, por Voltaire, Lessing y Kant. Defiende un concepto de progreso lineal e indefinido, al que considera vertebrador del sentido y de la finalidad de la historia. La segunda está representada por Vico y Herder. Establece una separación entre naturaleza y cultura y una diferenciación en los modos de conocimiento («ciencias de la naturaleza» y «ciencias del espíritu»). Comprende la totalidad a partir de lo individual.

b) Conciencia científica

La conciencia humana, en cuanto *científica,* desarrolla la racionalidad como conocimiento de la realidad natural y humano-social, que tiene su traducción práctica en el poder de la técnica. El espíritu científico lleva a desenmascarar las actitudes míticas, que Francis Bacon resumía en las siguientes:

[22] K. Löwith, *El sentido de la historia,* Aguilar, Madrid 1968.

[23] J.-Mª Sevilla, *El concepto de la filosofía de la historia en la Modernidad,* en R. Mate (ed.), *Filosofía de la historia,* Trotta, Madrid 1993, 65.

«credulidad, aversión frente a la duda, precipitación en las respuestas, pedantería cultural, temor a contradecir, falta de objetividad, indolencia en las propias investigaciones, fetichismo verbal, quedarse en conocimientos parciales [24].

La ciencia es un «modo de aprehensión de la realidad que depende esencialmente, no de la visión sino de la *acción*» [25]. Los padres de la ciencia moderna captaron con nitidez la relación entre el conocimiento científico, por una parte, y la actuación eficaz sobre la realidad humana, por otra.

En un principio, el conocimiento científico mantenía una estrecha relación con el saber contemplativo, el saber hermenéutico y el conocimiento sapiencial. Más aún, es posible que esos saberes sean la fuente de donde la ciencia extraiga su fuerza más secreta, como observa J. Ladrière. Sin embargo, el saber científico moderno rompe todo vínculo con los saberes referidos y se torna *saber operativo.* Se produce así un achicamiento: de la ciencia como conocimiento pleno y unión profunda con la realidad se pasa a la ciencia como poder calculado y previsor. La ciencia moderna se centra en la cantidad, que llega a considerarse la estructura definitiva de la realidad.

Los dos componentes esenciales del proceso de las ciencias empíricas son el razonamiento y la experiencia, ambos en permanente confrontación y enriquecimiento. La experiencia confirma o refuta las hipótesis propuestas y sugiere nuevas ideas que llevan a la formulación más adecuada de las hipótesis.

La tecnología es la cara visible y operacional de la ciencia y actúa de mediadora entre ésta y la realidad cotidiana. Existe una interacción entre la ciencia y la tecnología. A su vez ambas ejercen una influencia decisiva sobre las culturas, llegando a modificar sustancialmente los propios cimientos de éstas.

A pesar de las cada vez mayores afinidades entre la ciencia y la tecnología, no pueden desconocerse las diferencias. La ciencia tiene como objetivo el progreso del conocimiento, la adquisición de nueva información sobre la realidad. El objetivo de la tecnología es, más bien, la transformación de la realidad dada.

c) Conciencia crítica

En cuanto *crítica,* la conciencia es capaz de cuestionarlo todo, desde la conciencia dogmática, desarrollada preferentemente en suelo religioso, hasta la propia razón, incluso en su constitución moderna. Es, por tanto, crítica en un doble nivel: de sí misma, cuando rebasa sus propios límites, y de todo dogma que se le pretenda imponer. Han sido los pensadores más consecuentemente modernos quienes se han mostrado más severamente críticos de la modernidad, empezando por Rousseau, siguiendo por Kant, Marx, Nieztsche, Weber, y llegando hasta la escuela de Frankfurt. Todos ellos apelan a la razón para corregir el rumbo desviado que sigue la modernidad. «Y es que, en realidad –como asevera José Jiménez–, *la modernidad se desarrolla y avanza como un proceso de toma de conciencia constante de las insuficiencias de los propios proyectos y prácticas que alumbra*» [26].

Precisamente por ser crítica, la razón moderna está en proceso de permanente *autoconstrucción.* «Toda gran verdad –dirá Nietzsche– necesita ser criticada, no idolatrada». Marx indicará, a su vez, que «hemos de liberarnos hasta de las propias cadenas que nos han liberado».

El espíritu crítico se corresponde con el clima de autonomía de la razón. Lo pone en marcha Descartes cuando adopta la duda como método del pensamiento filosófico, en el que se inspira el pensamiento ilustrado posterior.

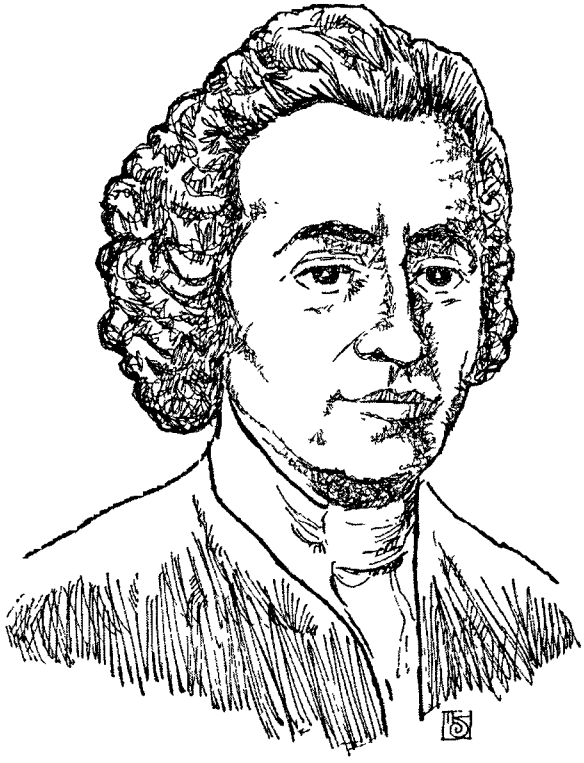
En Descartes aparece ya la crítica como hermenéutica de la sospecha, la duda como método del pensamiento filosófico. En dicha hermenéutica se inspira el pensamiento ilustrado posterior. Veamos algunos de sus hitos más importantes.

---

[24] Citado en M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración,* Trotta, Madrid 1994, 59.

[25] J. Ladrière, *El reto de la racionalidad.* La ciencia y la tecnología frente a las culturas, Sígueme, Salamanca 1978, 12.

[26] J. Jiménez, *La vida como azar. Complejidad de lo moderno,* Mondadori, Madrid 1989, 19. El subrayado es del autor.



Uno de los primeros críticos de la modernidad desde dentro fue J.-J. Rousseau. Él lleva a cabo «la primera gran crítica interna de la modernidad, que apela a la armonía de la naturaleza contra la confusión y la desigualdad sociales» [27]. Se libera del corsé del racionalismo optimista presente en la idea de progreso, denuncia la desigualdad reinante y apela a la voluntad general como vía de salida de la desigualdad. Cree insalvable la contradicción existente entre la modernidad económica y la ciudadanía. Y si hubiera alguna posibilidad de salvarla, piensa, sería por la vía de la eliminación de las contradicciones sociales y por la instauración de una sociedad de comunicación.

[27] A. Touraine, *o.c.*, 37.

La crítica de la sociedad le lleva derechamente a la *naturaleza* como lugar armónico y sede de la razón, donde el ser humano pueda sentirse reconciliado. Junto a la apelación a la naturaleza y a la razón, Rousseau llama a la comunidad, es decir, a construir un «nosotros» social. Y todo ello frente a los artificios modernistas vacuos, a los intereses individuales y a la sociedad no-racional entonces vigente.

Kant es el paradigma de la crítica ilustrada con sus tres «Críticas» *(Crítica de la razón pura; Crítica de la razón práctica; Crítica del juicio)*, donde establece las condiciones de posibilidad y los límites de la razón. Lleva a cabo la crítica definitiva de la metafísica. La metafísica absoluta es considerada una ilusión.

Crítico del racionalismo se muestra el romanticismo, que recupera dimensiones excluidas del horizonte de la razón, como la voluntad, el deseo, el simbolismo, etc.

Un salto cualitativo en la crítica lo dan los «maestros de la sospecha» Marx, Nietzsche y Freud, que pasan de la duda sobre las cosas a la duda sobre la conciencia, a la que consideran en su conjunto como conciencia «falsa». La conciencia era el referente último del giro antropológico moderno y la fortaleza inexpugnable de Descartes, que no podía ser objeto de duda. Y ellos osan llamar la atención sobre los condicionamientos internos y externos a que se ve sometida la conciencia.

En el prólogo a su obra *Contribución a la crítica de la economía política* (Berlín 1859) Marx explica el propósito que les movía a Engels y a él en 1845 cuando se encontraron en Bruselas: liquidar la conciencia filosófica alemana anterior y elaborar una concepción materialista de la historia y una teoría de la conciencia social:

> «En la producción social de su existencia –afirma Marx–, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción

de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general» [28].

La conciencia del ser humano nunca es una conciencia «pura». Está condicionada socialmente desde el principio: «No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser; por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia» [29].

En *La ideología alemana* Marx y Engels se muestran más explícitos al respecto todavía: «La conciencia es por tanto y desde el primer momento, un producto social directo e inherente a la existencia del hombre... La conciencia es primeramente, y desde el nacimiento, la conciencia del medio sensible *más inmediato* y de la limitada interdependencia con otras personas y cosas situadas fuera del individuo que toma conciencia» [30].

Marx elabora una teoría crítica de la sociedad que incide derechamente en la economía, la política y la religión. La crítica se orienta a una acción transformadora capaz de generar una alternativa de sociedad libre de todas las opresiones.

La crítica de Nietzsche no se dirige a una u otra modalidad de la Ilustración; va al corazón mismo de la Ilustración. Es una crítica total, radical: de la cultura; de las tendencias filosóficas positivistas; de la moral, que rezuma necrofilia, negación de los instintos, represión de lo humano; y muy especialmente de la moral cristiana, que es una moral del resentimiento y de la esclavitud; de la metafísica occidental.

Hasta Freud la crítica de la conciencia se centraba preferentemente en los condicionamientos externos de que era objeto: socio-culturales, económicos, políticos. Freud da un paso adelante llamando la atención sobre los condicionamientos internos. Su principal aportación es el descubrimiento del inconsciente y el intento de descifrar sus manifestaciones. La conciencia sigue las directrices que le marca el inconsciente.

La escuela de Frankfurt continúa la tradición crítica de los «maestros de la sospecha» en un esfuerzo por reformular y revitalizar el marxismo, liberándolo de los corsés ortodoxos, y por armonizar la doble herencia marxista y freudiana. Cuestiona la orientación positivista de la filosofía como encubridora de las contradicciones socioeconómicas del sistema. Intenta corregir el rumbo del pensamiento occidental dominado por la razón instrumental, orientándolo hacia otras dimensiones descuidadas del proyecto ilustrado, como la ética, la estética, la simbólica.

Con todo, el hipercriticismo frankfurtiano desembocó con frecuencia en pesimismo, negativismo e incluso escepticismo, como ya viera E. Bloch.

«¿Qué es la filosofía?... Es muchas cosas, y no hay fórmula única que las abarque todas. Pero, si me pidiera que expresase en una sola palabra cuál es su característica más esencial, yo diría, sin duda alguna, que es una *visión*. En el corazón de toda filosofía digna de ese nombre hay una visión... Lo típico de la filosofía es destruir la costra muerta de la tradición y de las convenciones, romper las cadenas que nos atan a los prejuicios heredados del pasado, de modo que podamos lograr una nueva y más amplia visión de las cosas. Siempre se ha pensado que la filosofía debería revelarnos lo que está oculto (aunque yo no soy insensible a los peligros de semejante concepción). De Platón a Moore y Wittgenstein, todos los grandes filósofos fueron guiados por el sentido de la visión; sin él nadie habría podido dar una nueva visión al pensamiento humano ni habría podido abrir las ventanas a lo todavía no visto. Aunque el filósofo sea un buen técnico, no dejará su impronta en la historia de las ideas si no tiene una visión propia que ofrecer. Lo decisivo, implícito en un nuevo modo de mirar, es la voluntad de transformar toda la escena intelectual. Esto es realmente esencial, y lo que de verdad cuenta es que él haya visto las cosas desde una nueva perspectiva... En todo filósofo hay una veta de reformador. Y ésa es la razón de que todo progreso de la ciencia que afecte a sus estructuras es considerado de alcance filosófico, desde Galileo hasta Einstein y Heisenberg».

(F. Waismann)

[28] K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Editorial de Cultura Popular, México 1974, 12.

[29] *Ibíd.*, 12.

[30] K. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, *o.c.*, 45.

8. Dialéctica de la emancipación humana

a) El proyecto emancipador del ser humano diseñado por la Ilustración se ha desarrollado sólo parcialmente y con no pocas contradicciones. La afirmación del individuo y el consiguiente descubrimiento de la subjetividad constituyen una aportación auténticamente revolucionaria en el terreno de la liberación de la persona. Pero su derivación última ha sido: por una parte, el *individualismo,* que no toma en la consideración debida el principio de la alteridad ni el carácter comunitario de la persona; por otra, el *patriarcalismo,* que no reconoce a la mujer como sujeto moral y político.

En la base misma del modelo económico de la modernidad se encuentra una razón operacional y una libertad teñida de individualismo: «Razón, libertad e individualismo de una economía cuyo fin es hacer ganancias, al tratar de producir lo más posible con el menor gasto, a fin de que el resultado sea óptimo» [31].

b) Igualmente significativa ha sido la revolución de la razón y la nueva conciencia crítica, histórica y científica por ella generada para la comprensión y ulterior transformación de la realidad natural, humana y social. Pero dicha revolución ha desembocado en el imperio de la *razón instrumental,* que tiende a sofocar las dimensiones simbólicas, utópicas y compasivas de la razón.

c) La razón moderna estrecha sus pretensiones de universalidad al excluir a la mujer del horizonte del «logos» y se constituye en razón patriarcal. Las Luces de la razón buscaban iluminar a todos los seres humanos, sin distinción de género, pero la herencia patriarcal, que venía de lejos, dejó su impronta también en la tradición ilustrada liberal. En la distribución de espacios, la Ilustración asignó a la mujer el ámbito privado, por considerarlo el más conforme con su naturaleza. La consecuencia fue el no-reconocimiento de la mujer como ciudadana. En suma, la mujer no es sujeto de las Luces.

Con todo, la razón ilustrada «cuenta con suficientes mecanismos autorreguladores... para ponerse límites y autoimpugnarse constantemente» [32]. El propio feminismo, como teoría y práctica de la emancipación de la mujer, es un producto típico de la Ilustración, que adopta una actitud crítica frente a la configuración patriarcal de la razón. Lo que el feminismo pide a la Ilustración no son privilegios o excepciones, sino coherencia con sus principios programáticos y radicalidad en la aplicación de la universalización de la subjetividad, eliminando las discriminaciones de género y devolviendo a la mujer su condición de sujeto moral y de ciudadana [33].

d) La revolución ilustrada logró liberar a la persona de la pobreza antropológica que suponía la conciencia mágica y la «libertad esclava» (sometida a poderes superiores), y contribuyó sobremanera al reencuentro del ser humano consigo mismo. Pero la «sobrecarga cognoscitiva del abstracto mundo de las ciencias naturales» (Metz) puede desembocar en una nueva pobreza antropológica, que se concreta en una «pobreza de experiencia» y que Walter Benjamin define gráficamente en estos términos:

> «Nos hemos hecho pobres. Hemos ido entregando una porción tras otra de la herencia de la humanidad, con frecuencia teniendo que dejarla en la casa de empeño por cien veces menos de su valor para que nos adelanten la pequeña moneda de lo 'actual'» [34].

La pobreza antropológica en que puede encontrarse instalada la persona en plena cultura moderna requiere, quizá, un nuevo proceso de emancipación que no renuncie a los ideales de la Ilustración, sino que los canalice a través de una *revolución antropológica radical* con estas características: que nos libere de nuestra riqueza sobreabundante y de nuestro acomodo ególatra, generadores de la pobreza y el malestar de las personas marginadas; del consumo irrefrenable, en el que las sociedades «desarrolladas» se consumen; de nuestra prepotencia, que

[31] J.-M. Artadi, *Razón económica y razón ética,* Fe y Secularidad/Sal Terrae, Madrid/Santander 1990, 6.

[32] C. Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración,* Anthropos, Barcelona 1994, 276.

[33] Cf. C. Amorós, *Crítica de la razón patriarcal,* Anthropos, Barcelona 1986; *íd., El feminismo, senda no transitada de la Ilustración:* Isegoría 1 (1990) 139-150.

[34] W. Benjamin, *Discursos interrumpidos* I, Taurus, Madrid 1989, 173.

nos deshumaniza al tiempo que hace todavía más impotentes a las personas débiles; de nuestra cínica inocencia, que lleva a culpabilizar a los demás eximiéndonos nosotros de toda responsabilidad en la destrucción de la vida; de nuestra apatía, que nos hace insolidarios e indiferentes ante el sufrimiento ajeno. La revolución antropológica requiere, en fin, caer en la cuenta de nuestra capacidad opresora y de nuestra complicidad en los atentados contra la vida causados por el hambre y la miseria[35].

e) La ambigüedad caracteriza a la ciencia y a la técnica. Ambas ofrecen, es verdad, innegables posibilidades de crecimiento y constituyen un resorte para el perfeccionamiento humano. Dichas posibilidades son perceptibles en la configuración de proyectos históricos emancipadores, que contribuyan a superar la penuria y a combatir la desigualdad. Pero los efectos en principio beneficiosos y biófilos de la ciencia y de la técnica se han tornado maléficos y necrófilos para la naturaleza y la humanidad. La energía atómica, por ejemplo, tiene un potencial destructivo de consecuencias impredecibles. Los avances químicos producen efectos devastadores en la naturaleza. Las nuevas tecnologías sustituyen robots por personas, generando un desempleo estructural irreversible. Los avances de la medicina no son capaces de frenar la extensión del SIDA. La industrialización está haciendo estragos en el medio ambiente. Todo ello genera un sentimiento de *miedo* plenamente justificado[36].

La ciencia y la técnica tienen sus límites, que son de dos tipos: de hecho y de derecho. De hecho, los recursos del planeta son limitados. De derecho, se apela con razón a la ética en el desarrollo científico como correctivo a los excesos de la revolución científico-técnica.

El actual exceso en la acumulación de saberes y técnicas ha invertido la tendencia anterior: de la confianza espontánea en el progreso se ha pasado a la más sibilina desconfianza. El equilibrio entre la humanidad y su entorno natural resulta demasiado precario como para asegurar un crecimiento indefinido.

g) La modernidad posee en ciernes una filosofía de la alteridad. Es precisamente en los orígenes de la modernidad cuando tiene lugar el descubrimiento de otras culturas distintas de la europea. Dicho descubrimiento constituye en sí una fuente de enriquecimiento cultural.

En la reflexión sobre el choque entre culturas nos encontramos con una variante de la comprensión europea de la alteridad y de la tolerancia: es la llamada «variante latina», que se inicia en el siglo XVI con el pensamiento filosófico-moral de autores españoles como Francisco de Vitoria, Vasco de Quiroga, Bartolomé de Las Casas, etc.[37].

Dicha variante se mueve en el horizonte de la relativización de lo cultural, sin caer en el escepticismo; acepta la diversidad, trata de entender los comportamientos del otro y sus razones; se muestra comprensiva con aquellas costumbres del otro que los contemporáneos occidentales tendían a calificar de «bárbaras». Se muestra crítica con el recurso de los occidentales a la doble moral a la hora de valorar lo que es un comportamiento civilizado y lo que es un comportamiento bárbaro. Mantiene un mismo criterio de valoración de las diferentes costumbres. Posee una conciencia histórica que le lleva a comprender a las otras culturas y a reconocer la existencia de actos de barbarie en la propia cultura. Defiende una jerarquización de los valores y opta por los grupos oprimidos.

El paradigma de dicha filosofía de la alteridad en el siglo XVI fue el discurso de Bartolomé de Las Casas, crítico de la conquista, látigo de los encomenderos y defensor de los indios americanos[38].

---

[35] Cf. Tomo la idea de «revolución antropológica» de J.-B. Metz, *Más allá de la religión burguesa,* Sígueme, Salamanca 1982, 47.

[36] Cf. el matizado artículo de Ch. Duquoc, «Progreso y esperanza», en J.-J. Tamayo (ed.), *Cristianismo y liberación. Homenaje a Casiano Floristán,* Trotta, Madrid 1996, 83-92.

[37] Cf. F. Fernández Buey, *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano,* Destino, Barcelona 1995. Se trata, a mi juicio, de uno de las investigaciones mejor fundamentadas desde el punto de vista documental y político al respecto. De esta obra me he ocupado en *Colonialismo, alteridad y tolerancia:* Revista de Occidente 184 (septiembre 1996) 152-155.

[38] Cf. L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América,* Buenos Aires 1949; A. Losada, *Bartolomé de Las Casas a la luz de la moderna crítica histórica,* Marid 1971; E. Dussel, *Los obispos*

Esta variante de la diversidad cultural es anterior a la filosofía ilustrado-liberal de la tolerancia y no fue debidamente tenida en cuenta por el pensamiento político europeo ilustrado, más centrado en el contrato social que en el diálogo entre culturas. La tolerancia ilustrada era culturalmente endogámica, es decir, se movía en el marco de la misma cultura, mientras que se mostraba despectiva y crítica para con las manifestaciones de otras culturas, a las que calificaba de inferiores.

Buena parte de los ilustrados europeos justificaron racionalmente el expolio colonizador llevado a cabo en América, Asia y África, fundándose en la inferioridad del otro, al que se consideraba débil, inmaduro, retrasado, salvaje y propenso a la esclavitud por naturaleza. Hay una conciencia de superioridad, que impide el diálogo intercultural [39].

f) Otra de las contradicciones –que P. Barcellona califica de «constitutiva»– de la modernidad, como ya indiqué más arriba, consiste en haber negado, por una parte, la comunidad tradicional para construir la nueva comunidad de *iguales* basada en la igualdad, la fraternidad y la libertad, y en haber terminado por negar, por otra parte, dicha comunidad. Es verdad que anticipa la comunidad de iguales en plano formal de los derechos, pero la hace imposible en el terreno de la realidad.

g) Hay un achicamiento de la razón, hasta el punto de que en ella no cabe «la razón de los vencidos», la razón pascaliana del corazón, la razón anamnética, la razón simbólica, y menos aún la razón religiosa. Metz llama la atención sobre la doble reducción que lleva a cabo la Ilustración:

– La reducción *privatizante,* que consiste en considerar la religión como asunto privado y en negarle todo dimensión pública, social, política;

– La reducción *racionalizante,* que consiste en la renuncia radical a los mitos y símbolos, religiosos o no, que dejan de ser portadores de sentido, y en la sobrecarga cognitiva, que domina en el mundo de las ciencias naturales [40].

h) El objetivo de la Ilustración fue, según Horkheimer y Adorno, «liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores», «el desencantamiento del mundo», «disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia» [41]. Sin embargo, los propios autores reconocen que el camino hacia la ciencia desemboca en la «renuncia al sentido». Todo se doblega al principio del cálculo y de la utilidad. La relación del conocimiento científico con las cosas se parece mucho a la que tiene el dictador con las personas sometidas a su voluntad. El conocimiento que tiene el dictador de sus subordinados coincide con la manipulación de éstos. Por lo mismo, en ámbito de la ciencia, la esencia de las cosas se revela como «sustrato de dominio». En ese sentido, «la Ilustración es totalitaria» [42].

La Ilustración identifica al mundo con las matemáticas, a las que convierte en instancia absoluta y ritual del pensamiento.

La Ilustración cae en *ideología:* «La Ilustración consiste en el cálculo de los efectos y en la técnica de producción y difusión; la ideología se agota, según su propio contenido, en la fetichización de lo existente y del poder que controla la técnica» [43].

La Ilustración, que nace con la pretensión de disolver los mitos, queda atrapada en la mitología y desencadena ella misma un proceso de mitologización. Recibe el material de los mitos para pulverizarlo, y termina cayendo en el hechizo mítico. Quiere terminar con el animismo y, sin embargo, reduce a magia animista los conceptos de espíritu, verdad e ilustración [44]. Más aún, la Ilustración retorna a la

hispanoamericanos y la liberación de los pobres (1504-1620), CTR, México 1979; G. Gutiérrez, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas,* Sígueme, Salamanca 1993.

[39] Cf. F. Mires, *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios,* DEI, San José de Costa Rica 1986; *íd., La conquista de las almas. Misión y conquista en Hispanoamérica,* DEI, Costa Rica 1987.

[40] Cf. J.-B. Metz, *La teología en el ocaso de la modernidad:* Concilium 191 (1984) 33.

[41] M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración,* Trotta, Madrid 1994, 59.

[42] *Ibíd.,* 62, 78.

[43] *Ibíd.,* 56.

[44] *Ibíd.,* 66.

barbarie y la razón dominante desemboca en irracionalismo.

i) La modernidad se ha desarrollado –y sigue desarrollándose todavía hoy– con tonos dramáticos. Una mitad de la misma ha tenido que luchar contra la otra mitad. La ciencia ha perseguido al sujeto. Los triunfos de la razón se han impuesto negando las aportaciones más luminosas de la religión cristiana, eliminando la herencia del cristianismo en su conjunto sin discernimiento. La razón ha intentado anular a la religión. La corriente dura de los ilustrados tiende a oponer las tinieblas de la religión a la luces de la razón, el ser creado de la religión al sujeto creador de la razón. La interacción ciencia-conciencia, sujeto-razón, religión-autonomía, libertad-igualdad, imaginación-cáculo, sentimiento-razón, da paso a la oposición ciencia-conciencia, sujeto-razón, religión-autonomía, libertad-igualdad, imaginación-cálculo. La ciencia termina por sofocar la conciencia, la razón desemboca en la anulación de los sentimientos, la libertad acaba por suprimir la igualdad, la razón instrumental fagocita al sujeto, y así sucesivamente.

No parece que pueda aceptarse alegremente la ruptura que impone la modernidad entre las luces de la razón y las tinieblas de la religión, ya que «el sujeto de la modernidad no es otro que el descendiente secularizado del sujeto de la religión» [45]. Entre ambos se da una relación de familia, y no una enemistad de adversarios. En la modernidad han de ocupar un lugar importante las religiones. Ellas la preservan de caer en el peligro de la racionalización.

> «Este (Nietzsche) ha captado como pocos, desde Hegel, la dialéctica de la Ilustración. Él ha formulado su ambivalente relación con el dominio: es preciso 'llevar la Ilustración hasta el pueblo, de modo que los sacerdotes se hagan todos sacerdotes con mala conciencia; y lo mismo hay que hacer con el Estado. Tarea de la Ilustración es mostrar la entera conducta de los príncipes y gobernantes como mentira intencionada...' (Nietzsche). Por otra parte, la Ilustración fue siempre un instrumento de los 'grandes artistas del gobierno... El engaño al que se ve sometida la multitud en este punto, por ejemplo, en toda democracia, es extremadamente precioso: ¡el enpequeñecimiento y la gobernabilidad de los hombres son perseguidos como progreso!' (Nietzsche). Al aparecer este carácter dual de la Ilustración como motivo histórico fundamental, su concepto, el de pensamiento en constante progreso, es ampliado hasta el comienzo de la historia narrada».
>
> *M.-Horkheimer-Th. W. Adorno*

Lecturas

Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa,* Taurus, Madrid 1975; C. Amorós, *Crítica de la razón patriarcal,* Anthropos, Barcelona 1986; K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía,* 2 vols., Taurus, Madrid 1985; F. Fernández Buey, *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano,* Destino, Barcelona 1995; J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa,* 3 vols., Taurus, Madrid 1984-1987; M. Horkheimer y Th. W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración,* Trotta, Madrid 1994 (introducción y traducción de J.-J. Sánchez); E. Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Madrid 1990; J. Jiménez, *La vida como azar. Complejidad de lo moderno,* Mondadori, Madrid 1989; L. Kolakovski, *Husserl y la búsqueda de la certerza,* Alianza, Madrid 1977; J. Ladrière, *El reto de la racionalidad,* Sígueme, Salamanca 1978; R. Mate, *Ilustración,* en C. Floristán y J.-J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo,* Trotta, Marid 1993, 602-611; J.-B. Metz, J. Moltmann, W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica,* Sígueme, Salamanca 1973; C. Molina Petit, *Dialéctica feminista de la Ilustración,* Anthropos, Barcelona 1994; J. Muguerza, *Desde la perplejidad,* FCE, México-Madrid 1990; J.-E. Rodríguez Ibáñez, *El sueño de la razón: la modernidad a la luz de la Teoría Social,* Taurus, Madrid 1982; A. Touraine, *Crítica de la modernidad,* Temas de Hoy, Madrid 1993; Varios, *Humanismo y renacimiento* (selección de Pedro Santidrián), Alianza, Madrid 1986; Varios, *¿Qué es la Ilustración?,* Tecnos Madrid 1989, 2ª ed. (estudio preliminar de A. Maestre).

[45] A. Touraine, *o.c.,* 274.

2

Dios y la razón: en busca de la armonía

Durante la primera modernidad, de Descartes a Hegel, las relaciones entre Dios y la razón parecen armónicas; apenas se aprecian síntomas de incompatibilidad. Diferentes son los intentos de dicha armonización. La defensa de la racionalidad, en Descartes, conduce derechamente a la demostración de la existencia de Dios. La lógica de dicha existencia entra a formar parte de la constitución moderna de la razón. Leibniz, el creador de la teodicea, intenta salvar a Dios presentando la creación como un mundo armónico; más aún, como el mejor de los mundos que Dios pudiera haber hecho. Kant critica las pruebas racionales de la existencia de Dios, en consonancia con su crítica de la razón pura, por inviables, pero intenta llegar a Dios por la vía de la razón práctica. Hegel se declara crítico de la pereza que comporta la actitud fideísta y reclama la necesidad de demostrar la existencia de Dios.

Pannenberg resume certeramente la relación entre Dios y razón en la modernidad de esta guisa:

> «En el pensamiento moderno Dios ha sido pensado a partir del hombre en lugar de partir del mundo. Desde Nicolás de Cusa, pasando por Descartes hasta Kant y Hegel, los filósofos no han dejado de exponer, en nuevos proyectos, que el hombre no puede comprenderse a sí mismo en su subjetividad sin presuponer una realidad divina. Así, para Descartes, la certeza de un mundo real fuera de nosotros se basaba en la existencia de un Dios como causa de él; la idea de este Dios la encontraba el yo en su conciencia, sin que por otra parte, pudiera ser su causa. Según Kant, la unidad de la determinación moral del hombre con su existencia como esencia natural sólo era representable bajo el presupuesto de que un poder supremo tuviese en sus manos la armonía entre el mérito moral del hombre y el curso verdadero de su vida, así como la compensación en el más allá de las discrepancias existentes en este mundo. Este ser supremo tiene que estar caracterizado por su santidad moral y al mismo tiempo ha de ser capaz de determinar el curso de la naturaleza. Los pensadores del idealismo alemán, siguiendo esta idea, afirmaron que el prodigio de la correspondencia de nuestra subjetividad cognoscitiva y operante con la realidad fuera de nosotros se ha de comprender bajo el presupuesto de un origen común de sujeto y objeto, que es distinto de ambos, pero que los abarca a los dos. Por fin, Hegel sostuvo que el hombre, al experimentar la finitud de todas las cosas –también de sí mismo–, se eleva sobre sí mismo y su mundo a la idea de una realidad infinita, que asume en sí todo lo finito. Más exactamente: la experiencia de la realidad finita contiene ya en sí misma una elevación a lo infinito; pues sólo se puede pensar algo finito si se sabe ya de la infinitud, porque no se puede

pensar ningún límite ni nada limitado sin la idea de un más allá de tales límites. Hegel ha interpretado en este sentido todas las pruebas tradicionales de la existencia de Dios como expresión de la elevación sobre el mundo de lo finito a la idea de lo infinito» [1].

Hay con todo algunas excepciones en este intento armonizador: Pascal, que contrapone el Dios de los filósofos al Dios de Abrahán, Isaac y Jacob (= de la fe); Spinoza, que con su panteísmo puede estar anticipando la llegada del ateísmo; Hume, de quien arranca la tradición empirista ulterior que niega todo sentido a la creencia en Dios; determinadas tendencias ateo-cientistas de la Ilustración francesa.

A continuación intentaremos seguir el desarrollo de las grandes líneas filosóficas por donde avanzan la relaciones entre Dios y la razón durante el período indicado.

1. Descartes: teología y filosofía, una contraposición mordaz

a) Liberación de la conciencia

La filosofía de Descartes es una filosofía independiente, que se erige sobre bases propias, se distancia de la teología filosofizante y se sitúa en otro horizonte. Hegel captó perfectamente este giro, al afirmar que Descartes «fue el primero que extrajo la conciencia del pensamiento de aquella sofística del pensar que lo hacía todo vacilante» y la situó en el horizonte de la experiencia que, desde entonces, se convirtió en la «ciencia del mundo» [2].

b) Ciencia y fe: dos caminos complementarios

En la primera parte del *Discurso del método,* Descartes establece una contraposición mordaz entre teología y filosofía. «La teología enseña a ganar el cielo... La filosofía da medios para hablar con verosimilitud de todas las cosas y hacerse admirar de los menos sabios» [3].

Muestra su respeto por la teología –quizá se refiera a la teología dogmática– y dice aspirar, «tanto como cualquiera», a ganar el cielo. Pero, a renglón seguido, indica que las verdades reveladas que conducen hasta allí sobrepasan la inteligencia humana. Por lo que nunca se hubiera atrevido a someterlas a sus débiles razonamientos. Pues, «para examinarlas y salir airoso de ella era necesario alguna ayuda extraordinaria del cielo y ser algo más que hombre» [4].

La duda cartesiana se extiende a todas las creencias. Éstas se basan en la costumbre y en el ejemplo más que en un auténtico conocimiento.

Con todo, para el autor del *Discurso del método,* fe y ciencia no son dos caminos opuestos, sino distintos. La intuición evidente y la deducción cierta son los caminos más seguros –afirma–. Lo que no obsta para aceptar la revelación divina como camino más cierto que todo otro conocimiento. La fe se refiere a cosas oscuras que rebasan el ámbito de la razón. Por ello es un acto de la voluntad, no del espíritu.

c) Existencia de Dios y razón

Ahora bien, ¿puede demostrarse la existencia de Dios a través de la razón? Descartes lo intenta y cree haberlo conseguido tras varios razonamientos, si bien sus argumentos serán objeto de severas críticas, como veremos más adelante. Distingue tres tipos de ideas: las innatas, que nacen con el ser humano; las adventicias, que vienen de fuera; y las ficticias, que son obra de la imaginación. La idea de Dios pertenece a las *innatas.* Por Dios entiende «una substancia infinita, eterna, independiente, omnisciente, omnipotente, por la que yo y todas las demás cosas... han sido creadas y producidas» [5]. La idea de Dios como ser infinito –razona– no la ofrecen los sentidos ni puede tener su origen en el ser humano,

[1] W. Pannenberg, *La fe de los apóstoles,* Sígueme, Salamanca 1975, 35-36.

[2] Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia,* PPU, Barcelona 1989, 442-443.

[3] R. Descartes, *Discurso del método, o.c.,* 72.

[4] *Ibíd.,* 74.

[5] Descartes, *Meditaciones metafísicas,* Porrúa, México 1977, 68.

que es finito. Es el mismo Dios quien la coloca en mí. En consecuencia, Descartes considera necesario afirmar la existencia de Dios.

Otra modalidad del mismo argumento aparece en las mismas *Meditaciones*[6]. El punto de partida es el hecho de que existimos como seres pensantes. De la certeza que tiene de sí mismo como ser pensante llega a la certeza de la existencia de Dios. ¿A quién debemos nuestra existencia?, pregunta Descartes. No a nosotros mismos, responde, pues si así fuera nos habríamos dotado de todas las perfecciones que se encuentran en Dios y no seríamos finitos. Tampoco a nuestros padres, pues, aun cuando les debemos el nacimiento, no son ellos los que nos conservan ni los que nos han producido en cuanto seres pensantes. Ellos han podido originar algunas disposiciones en la parte material del ser humano, pero no en el espíritu, que es el constitutivo del yo. No hay relación alguna entre la acción corporal de engendrar y la producción de una substancia pensante.

El hecho de nuestra existencia tampoco se debe a que hayamos existido siempre. El tiempo de la vida de una persona puede dividirse en una infinidad de partes independientes entre sí. De que haya existido antes no se deduce necesariamente que deba existir ahora. Para existir ahora se necesita una causa que me produzca y me cree de nuevo.

En consecuencia, concluye Descartes, si el ser humano es una cosa que piensa y tiene alguna idea de Dios, parece necesario que «la causa de mi ser sea también una cosa que piense y tenga la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios»[7].

d) El argumento ontológico

Queda todavía otro argumento, el llamado *ontológico,* que ya expusiera san Anselmo de Canterbury y que Descartes reformula en los *Principios de la filosofía*[8] y desarrolla en la quinta de las *Meditaciones metafísicas*[9]. El punto de partida del argumento es la idea del ser sumamente perfecto, en el que la existencia es inseparable de la esencia, como inseparable es la esencia de un triángulo rectángulo del hecho de que el valor de sus tres ángulos es igual a dos rectos. Concebir un ser del todo perfecto sin existencia es como concebir una montaña sin valle.

A tal argumento opone el mismo Descartes una objeción que parece obvia: del hecho de que no pueda concebir una montaña sin valle lo que se deduce es que valle y montaña son inseparables, pero no que exista algún valle y alguna montaña. Igualmente del hecho de que yo conciba a Dios como existente no tendría por qué deducirse necesariamente la existencia de Dios, pues el pensamiento no impone a las cosas la necesidad de existir.

Pero en la misma objeción descubre enseguida el sofisma. Es verdad que del hecho de que yo no pueda concebir una montaña sin valle no se sigue la existencia del valle y de la montaña, sino sólo que ambas ideas son inseparables. Sin embargo, «de la imposibilidad de concebir a Dios como no existente, se sigue que la existencia es inseparable de él, y por lo tanto, que existe verdaderamente»[10]. Porque *la existencia es una perfección.* Y no sería concebible un ser totalmente perfecto sin una de las perfecciones.

e) Dios, ¿creación de la razón humana?

El Dios de Descartes poco tiene que ver con el Dios de la revelación judeo-cristiana. Se mueve en el más puro horizonte de la razón. Más aún, de él dependen las verdades matemáticas y él las establece: «La verdades matemáticas, a las que llamáis eternas, han sido establecidas por Dios y dependen de Él enteramente, lo mismo que todo el resto de las criaturas. Es, en efecto, hablar de Dios como de un Júpiter o Saturno y someterlo a la Estigia y los hados decir que esas verdades son independientes de Él. Es Dios quien ha establecido esas leyes en la na-

[6] *Ibíd.*, 70-71.

[7] *Ibíd.*, 70.

[8] «Cómo puede demostrarse que existe un Dios, solamente porque la necesidad de ser o existir está comprendida en la noción que de él tenemos», *Principios de filosofía,* I, 14.

[9] *Meditaciones metafísicas* V, 77-80.

[10] *Ibíd.*, 70.

turaleza, lo mismo que un rey establece las leyes de su reino» [11].

Dios es el creador de las verdades eternas. Éstas son precisamente verdaderas o posibles porque Dios las conoce como verdaderas y posibles, y no viceversa. En otras palabras, son verdaderas porque así lo quiere Dios, y en Dios conocer y querer es lo mismo.

Pero Descartes coloca la Divinidad bajo el control de la razón humana; se trata, en definitiva, de una Divinidad creada a imagen y semejanza de esa razón. Con ello el autor del *Discurso del método* anticipa la idea de Dios como proyección del ser humano, que desarrollará Feuerbach dos siglos después. El ser humano proyecta a Dios como garante de la razón y de la verdad y como fundamento de la autonomía humana [12].

También puede hablarse en Descartes de un cierto anticipo del panteísmo de Spinoza, cuando en la sexta *Meditación metafísica* afirma: «Es indudable que en todo lo que enseña la naturaleza, hay algo de verdad; porque por la naturaleza, considerada en general, no entiendo ahora otra cosa sino Dios mismo, o mejor, el orden y la disposición que Dios ha establecido en las cosas creadas» [13].

La confusión es particularmente llamativa en la historia del legado de Descartes. Los críticos cristianos señalaron que la metafísica cartesiana había relegado a Dios, de hecho, a la posición de un Creador indiferente (la famosa *chiquenaude* de Pascal): A Descartes le hubiera gustado poder prescindir de Dios por completo; finalmente permitió a Dios dar al mundo un capirotazo, después del cual ya no necesitó más de Él. Los defensores de Descartes replicaron que su doctrina, lejos de debilitar los derechos regios de Dios y limitar Su poder, los extendía haciendo que incluso los aparentemente obvios axiomas de las matemáticas dependiesen de la voluntad divina. Ostensiblemente, así era; sin embargo, los resultados se volvieron contra las premisas. No hay duda sobre la auténtica fe de Descartes en Dios y en la Providencia; no obstante, Pascal tenía razón. Descartes cerró el camino desde la naturaleza hasta Dios al romper el eslabón entre la esencia de Dios y su legislación efectiva; por ello, a pesar de sus intenciones, Descartes se convirtió en el precursor de los deístas.

L. Kolakovski

Lecturas

a) Obras de R. Descartes:

Ch. Adam y Tannery, *Oeuvres de Descartes,* París 1904; *Discurso del método,* Alianza, Madrid 1979 (traducción, estudio preliminar y notas de R. Frondizi); Alianza, Madrid 1979, *Discurso del método. Meditaciones metafísicas. Reglas para la dirección del espíritu. Principios de la filosofía,* Porrúa, México 1977; *Discurso del método. Otros tratados,* Edaf, Madrid 1979.

b) Estudios sobre Descartes:

F. Copleston, *Historia de la filosofía* IV. *De Descartes a Leibniz,* Ariel, Barcelona 1984; J. Collins, *God in modern Philosophy,* Routledge, Londres 1960; J.-A, Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas. 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto,* Trotta, Madrid 1996, 82-98; J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* I, Alianza, Madrid 1979, 754-759; H. Küng, *¿Existe Dios?,* Cristiandad, Madrid 1979, 25-74; K. Jaspers, *Descartes y la filosofía,* Madrid 1960; K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphisik von Descartes bis zu Nietzsche,* Gotinga 1967, 224-240; J. Manzana, *«Cogito, ergo Deus est». La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios:* Scriptorium Victoriense 28 (1981) 142-167; J. Marechal, *El punto de partida de la metafísica,* Gredos, Madrid 1958; W. Schulz, *El Dios de la metafísica moderna,* FCE, México 1961; Varios, *Descartes. Homenaje en el tercer centenario de del Discurso del método,* Universidad de Buenos Aires, 3 vols., 1938.

[11] *Carta a Mersenne,* 16 de abril de 1630.

[12] Esta idea es expuesta por C. Amorós, «Fundamentos filosóficos de la increencia», en Varios, *Dios como problema en la cultura contemporánea,* EGA, Bilbao 1989, 67-87.

[13] *Meditaciones filosóficas* VI, 85.

2. Pascal: el Dios de los patriarcas no es el Dios de los filósofos

a) Descartes y Pascal: afinidades y divergencias

Descartes y Pascal mantienen entre sí importantes afinidades culturales y filosóficas, amén de ser coetáneos, paisanos y colegas. Ambos fueron geniales matemáticos, prestigiosos físicos, cualificados ingenieros, brillantes literatos y pensadores profundos [14].

Pero no menos significativas son sus divergencias. Descartes es el filósofo del método; Pascal, el hombre del *pathos*. Descartes, aun reconociendo el papel fundamental de la experiencia en la filosofía, opera por vía deductiva; Pascal, sin embargo, concede toda la importancia a la experiencia y parte de ella en su filosofar. Descartes lleva a cabo una revolución filosófica bajo la guía de la razón. Pascal tiene en alta estima la razón y la aplica en sus investigaciones científicas, pero subraya sus insuficiencias y pone en marcha la revolución del corazón en el terreno de la fe y de la experiencia de Dios. Es precisamente su concepción experiencial de la fe y de Dios a partir de la «lógica del corazón» la principal aportación filosófica de Pascal en una época dominada por un racionalismo que ya entonces se mostraba estrecho.

b) Lógica de la razón y lógica del corazón

Pascal (1623-1662) nació en Clermont-Ferrand en el seno de una familia acomodada, donde su padre le educó en el amor a las ciencias. Fue matemático, físico, filósofo y teólogo. Se le consideró con toda razón un niño prodigio. A los 11 años había encontrado, sin ayuda de preceptor alguno, la proposición 32 del libro I de los *Elementos*, de Euclides, sobre los ángulos de un triángulo. A los 23 años tiene lugar su «primera conversión», mientras cuidaba de su padre convaleciente por la rotura de una pierna. Se interesa por el jansenismo y entra en contacto con Port-Royal. Vive posteriormente una época dedicada a la vida social y a la investigación científica.

La noche del 23 de noviembre de 1654 tuvo una nueva experiencia religiosa profunda, que se conoce como la «segunda conversión». En la visión de Descartes, a la que nos referimos al comienzo de este capítulo, al filósofo racionalista se le revelaron los principios de una «ciencia admirable». En la visión de Pascal la revelación es la «lógica del corazón». En su *Memorial*, que recoge la visión, escribe la tan conocida frase donde contrapone el Dios de los patriarcas al Dios de los filósofos, que citaremos más adelante. Critica severamente a los jesuitas por su moral casuística, sobre todo en la teoría de la gracia. La duda es una actitud que le acompañará toda su vida y en toda su actividad intelectual [15].

A Pascal le debemos la original y clarificadora distinción entre la «lógica de la razón» *(logique de la raison)* y la «lógica del corazón» *(logique du coeur)*. Él distingue con nitidez entre «el espíritu, la razón, o sea, el pensamiento raciocinante, por una parte, y el sentimiento, el instinto, es decir, el sentir intuitivo, por otra» *(Pensamientos*, n. 6). Corazón y razón son dos caminos diferentes que llevan al conocimiento de la verdad de manera cierta. Por el corazón llegamos a conocer los primeros principios; por la razón se llega a las conclusiones lógicas. Corazón y razón no tienen por qué pedirse cuentas el uno a la otra y viceversa. Cada uno tiene su propia lógica, que no debe someterse a la lógica del otro.

Como matemático, conoce el valor del pensamiento racional y no quiere renunciar a él. Pero, al mismo tiempo, reconoce el valor y la importancia de la fe. La fe es el camino del corazón. Y «el corazón tiene razones que la razón no entiende» *(Pensa-*

[14] Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?*, Cristiandad, Madrid 1979, 76-79.

[15] Cf. B. Pascal, *Pensamientos y Cartas provinciales*, Mateu, Barcelona 1970; H. Küng, *¿Existe Dios?*, *o.c.* (se trata de uno de los estudios teológicos más atinados que conozco sobre Pascal); G. Albiac, *Epílogo: la conversión contra el yo*, en Varios, *La influencia de la religión en la sociedad española*, Libertarias/Prodhufi, Madrid 1994, 173-199.

mientos, n. 277) [16]. Éste es el único camino hacia Dios. Es el corazón, y no la razón, quien siente a Dios. A su vez, Dios es sensible al corazón, no a la razón. La fe es un don de Dios, no un don de la razón.

Pascal se sitúa, así, en la tradición de la «lógica del corazón», que se inicia con san Agustín y llega hasta Max Scheler. Para san Agustín, el corazón vive inquieto hasta que descanse en Dios. Max Scheler reconoce la existencia de una jerarquía en los sentimientos del valor, pero cree, al mismo tiempo, que aun los supremos principios de la lógica descansan en un orden de valores del corazón. Ello tiene su expresión en el propio concepto de Dios, que no es el del «ens perfectissimum». De ahí la conocida y tantas veces repetida afirmación que Pascal escribe en el *Memorial* de su «segunda conversión»: «El Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, no el Dios de los filósofos y los sabios». Ése fue también el camino seguido por Tertuliano, quien separaba nítidamente Jerusalén de Atenas y la Iglesia de Cristo de la Academia de Platón.

c) La apuesta por la existencia de Dios

La razón es incierta y vacua para comprender a Dios y demostrar su existencia; no puede decir nada. Si hay Dios, asevera Pascal, es incomprensible. Al no tener partes ni límites, se encuentra fuera de nuestro alcance. Más aún, no somos capaces de saber si existe y qué es. Es como tirar una moneda al aire: puede salir cara o cruz. Estamos ante el conocido problema de la *apuesta,* que tanto ha atraído a los pensadores y ha sido objeto de múltiples interpretaciones [17].

Racionalmente no se puede apostar por la existencia de Dios o por la no-existencia, pues una y otra posibilidad son inciertas. Y, sin embargo, Pascal cree que hay que apostar, y hacerlo por la existencia de Dios, pues si no se apuesta por dicha existencia, se está apostando por la no existencia.

A la hora de apostar hay que ver dónde se puede ganar más y perder menos. Lo que está en juego es la propia vida. Si se apuesta la propia vida para ganar dos vidas, merece la pena apostar. Si puede ganarse una infinidad de vidas, que en nuestro caso es la dicha infinita, aunque sea posible una infinidad de muertes, entre ellas la nuestra, hay que apostar por la existencia de Dios. Pues si en la apuesta por ella se gana, se gana todo, y si se pierde, no se pierde nada. La apuesta aparece aquí como una introducción a la fe.

d) Cristo, camino hacia Dios

A Dios no se le conoce sino por Cristo. Demostrar su existencia a partir de la creación es una prueba muy débil, cree Pascal. Sólo sirve para convencer a los ya convencidos, es decir, a los creyentes, pero no a los incrédulos. La Biblia no procede así, sino que habla de «un Dios oculto y que, desde el estado de corrupción de la Naturaleza, ha dejado a los hombres en una ceguera de la que no pueden salir sino por Jesucristo, sin el cual toda comunicación con Dios es imposible» [18]. Quienes buscan a Dios fuera de Cristo y se detienen en la naturaleza caen irremediablemente en el deísmo o en el ateísmo.

Las pruebas metafísicas de la existencia de Dios le resultan poco convincentes a Pascal, pues a lo único que conducen es a un conocimiento especulativo de Dios; pero conocer a Dios especulativamente es lo mismo que no conocerlo. «Nuestro Dios –afirma– no consiste simplemente en ser autor de verdades geométricas y del orden de los elementos: esto es propio de paganos y de epicúreos; no consiste simplemente en un Dios que ejerce su providencia sobre

[16] El corazón, comenta H. Küng interpretando a Pascal, «es el centro espiritual de la persona..., su más íntimo centro de actividad, el punto de arranque de sus relaciones dinámico-personales con el 'otro', el órgano adecuado por el que el hombre tiene sentido de la totalidad», *¿Existe Dios?, o.c.,* 84-85.

[17] L. Brunschvicg, *Le génie de Pascal,* 1924; *íd., Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne,* 1944; R. Guardini, *Pascal y el drama de la conciencia cristiana,* 1955; L. Goldmann, *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les Pensés de Pascal et dans le téâthre de Racine,* 1956.

[18] B. Pascal, *Pensamientos* y *Cartas pronvinciales,* Mateu, Barcelona 1970, 55-56.

la vida y sobre los bienes de los hombres, para dar una dichosa serie de años buenos a los que le adoran: esto es propio de los judíos».

¿Quién es, entonces, el Dios de los cristianos? «Un Dios de amor y de compasión –responde–, un Dios que llena el alma y el corazón que posee; un Dios que hace sentir interiormente la propia miseria y la misericordia infinita...» [19]. En Dios se da la dialéctica revelación-ocultamiento. Dios se revela a quienes le buscan con sincero corazón y se oculta a quienes se alejan de él.

e) Los límites de la razón

¿Cae Pascal en el irracionalismo? Ésa puede ser la impresión primera que produce la lectura de algunos de sus escritos. Pero es sólo una primera impresión. La fe, el corazón, el sentimiento, no desembocan en una actitud contraria a la razón; son una verdadera forma de saber y tienen su lógica, como decíamos más arriba, la del corazón, que, según comenta certeramente Ferrater Mora, «es el resultado de una integración de la universalidad racionalista dentro de la fe personal» [20].

Lo que hace Pascal es llamar la atención sobre los límites de la razón y del racionalismo y distanciarse tanto del escepticismo como del dogmatismo. La racionalidad de la razón no es algo que deba suponerse; debe demostrarse, lo que no siempre resulta fácil, a la vista de sus resultados negativos. Frente al escepticismo, el filósofo de la «lógica del corazón» cree que no se puede ser neutral; hay que decidirse. Del dogmatismo dice que es contrario a la razón humana.

La concepción pascaliana de la fe y de Dios conserva hoy plena actualidad. No deja de ser sugerente y original la crítica al racionalismo de la fe proviniente de un científico, de quien cabría esperar, más bien, la crítica al fideísmo. Pero no deben desconocerse los riesgos que comporta una crítica tan radical, siendo los principales el fideísmo y la aniquilación del sujeto creyente.

Ambos riesgos están presentes en la concepción que tiene Pascal de la conversión. Ésta es el aprendizaje de la nada, gracias a la intervención divina. La nada es algo infinito y no puede ser comprendido por la inteligencia humana, que es finita. La única actitud que debe adoptar el ser humano en la conversión es la purificación y la ascesis (=desnudez), verdaderos prolegómenos para poder recibir la gracia de Dios.

El ser humano llega a Dios aniquilando su ficticia identidad autónoma, su *yo*, renunciando a su libre albedrío, a todo asidero propio, considerándose «vil e inútil criatura» de Dios, renunciando a las cosas. El *yo* es odioso. «Todo cuanto yo soy os es odioso, Señor», afirma en la *Oración para el buen uso de las enfermedades*. Pascal pide a Dios ser aniquilado y sentir el placer de dicha aniquilación. Cuando esto sucede, tiene lugar el verdadero encuentro con Dios, a quien el converso ora como persona indigente, a quien adora como criatura, a quien da gracias como persona deudora, a quien satisface como persona culpable [21].

> «Si no existiese la oscuridad, el hombre no sentiría su corrupción y si no existiese la luz, el hombre no tendría esperanza de curación. Así, no sólo es justo, sino provechoso para nosotros que Dios esté oculto en parte y en parte descubierto, porque es tan peligroso para el ser humano conocer a Dios sin conocer su propia miseria como conocer su miseria sin conocer a Dios».
>
> *Pascal*

[19] *Ibíd.*, 57.

[20] J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* III, Alianza, Madrid 1979, 2.506.

[21] Esta idea es desarrollada por G. Albiac, *Epílogo. La conversión del yo*, en Varios, *La influencia de la religión en la sociedad española, o.c.*, 171-199.

Lecturas

a) Obras de Pascal:

Opúsculos, Madrid 1957 (edición a cargo de F. García); *Pensamientos y cartas provinciales,* Mateu, Barcelona 1970.

b) Estudios sobre Pascal:

G. Albiac, *Epílogo: la conversión contra el yo,* en Varios, *La influencia de la religión en la sociedad española,* Libertarias/Prodhufi, Madrid 1994, 173-199; F. Copleston, *Historia de la filosofía* IV, Ariel, *De Descartes a Leibniz,* Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1978; J. Ferrater Mora, «Pascal», en *Diccionario de filosofía* III, Alianza, Madrid 1979, 2.505-2.508; R. Guardini, *Pascal o el drama de la conciencia cristiana,* Madrid 1955; L. Kolakovski, *Dios no nos debe nada,* Herder, Barcelona 1997; H. Küng, *¿Existe Dios?,* Cristiandad, Madrid 1979; J. Mesbard, *Pascal: el hombre y su obra,* Madrid 1973; F. Ruiz, *Repertorio bibliográfico pascaliano en español:* Augustinus 27-28 (1962) 421-425; B. Welte, *Filosofía de la religión,* Herder, Barcelona 1982.

3. Spinoza: heterodoxia religiosa y panteísmo

Baruc Spinoza nació en Amsterdam en 1632. Era de familia hispano-portuguesa judía emigrada a Holanda. Fue educado conforme a las tradiciones judías. Estudió la filósofía judía medieval, la filosofía escolástica cristiana y la filosofía cartesiana. Todas ellas dejaron una impronta nada desdeñable en la conformación de su pensamiento. Su predisposición al monismo panteísta procedía, en parte, del conocimiento de algunos pensadores judíos y de algunos pensadores del Renacimiento. El cartesianismo, a su vez, influyó en el desarrollo de su filosofía, al menos en los planos terminológico y metodológico.

Sin embargo, su sentido crítico le llevó a distanciarse de las filosofías citadas y a elaborar su propia sistema de pensamiento, en el que Leibniz veía el anuncio de la gran revolución que estaba a punto de llegar a Europa.

En 1656 fue excomulgado por el Consejo Rector de la comunidad judía y proscrito de la nación de Israel por sus «malignas opiniones y sus obras...; sus malas costumbres; ...las horribles herejías que practica y enseñó y las abominables acciones que cometió» [22].

El agustino fray Tomás Solano y Robles relató ante la Inquisición madrileña dos casos que conoció a su paso por Amsterdam, viniendo de Nueva Granada: el del doctor Prado «e un fulano de Espinosa». De ellos dice que habían sido expulsados de la comunidad por ateos, o sea, por decir que «el alma moría con el cuerpo *ni havia Dios sino filosofalmente*» [23]. La caracterización de Spinoza como ateo constituía una grave descalificación en pleno siglo XVII cristiano. La referencia al ateísmo de Spinoza viene repitiéndose desde entonces. De atea catalogó Pierre Bayle la filosofía monista y determinista de la naturaleza del filósofo holandés en su *Diccionario histórico y crítico* (dos volúmenes aparecidos entre 1695 y 1697).

a) Teoría del conocimiento

En la base del sistema de Spinoza se encuentra una teoría del conocimiento que distingue cuatro tipos de representaciones: a) las generadas por la simple transmisión verbal; b) las que surgen de experiencias vagas, repetidas; se trata de un conocimiento impreciso, parcial, mutilado; la reflexión filosófica no puede seguir ese camino; c) las que proceden de la relación de los efectos con sus correspondientes causas; d) las que proporcionan un conocimien-

[22] Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón,* Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1995, 21. «Por decreto de los Ángeles y palabra de los Santos proscribimos, separamos, maldecimos y anatematizamos a Baruch de Espinoza... con todas las maldiciones escritas en la Torá: Maldito sea de día y maldito sea de noche, maldito en su reposo y maldito en su vigilia, maldito en su acercarse y maldito en su entrar; y no quiera el Señor perdonarlo, y ardan en él la ira y el celo del Señor... y los que fuisteis fieles a vuestro Señor hoy estáis vivos. Prevenimos que nadie puede tener con él contacto oral o escrito, ni hacerle favor, ni estar con él bajo el mismo techo, ni leer papel que haya hecho o escrito», *Ibíd.,* 21-22.

[23] La cita está tomada de la introducción de V. Peña, en B. de Espinosa, *Ética,* Editora Nacional, Madrid 1975, 17.

to a la vez intuitivo y racional. Los dos últimos tipos de conocimiento conducen a la verdad racional, que es la idea total, completa. El conocimiento verdadero no puede ser parcial; es un conocimiento totalizador, que se da a través de un encadenamiento de ideas dentro de una serie. Precisamente la teoría spinoziana sobre Dios o la Naturaleza es una doctrina de la totalidad.

Para Spinoza, el acto primero de la reflexión filosófica no es el acto metafísico de la creación, sino el Ser, fuera o antes del cual nada puede ser ni concebirse. Aquí empieza su distanciamiento de la Escolástica cristiana y de la filosofía cartesiana. La Escolástica partía de la experiencia sensible para llegar a la afirmación de la existencia de Dios. Aun cuando Dios era primero en el orden de la naturaleza, no lo era en el de las ideas. A su vez, Descartes no parte de Dios, sino del «*cogito, ergo sum*».

b) Dios o la Naturaleza

En consecuencia, el conocimiento más perfecto es el conocimiento del Ser primero y más perfecto –que es la fuente de las demás ideas–, al que la metafísica tradicional llamaba *Dios* y Spinoza llama *Naturaleza* e identifica con Dios. Dios y la Naturaleza son intercambiables. De ahí la fórmula: *Deus sive Natura.* Estamos ante el panteísmo y el monismo, que constituyen la clave de bóveda del sistema spinoziano y chocan frontalmente con el teísmo y el dualismo cartesianos.

Spinoza define a la Naturaleza o a Dios como *substancia,* y a ésta como «aquello que es en sí y se concibe por sí, es decir, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa» *(Ética,* I, def. 3). La substancia se basta a sí misma, es idéntica a sí misma, infinita, increada, eterna; es una totalidad infinita que incluye todas las realidades; nada puede ser pensado fuera de ella. Es autónoma, pues tiene su explicación en sí misma. Es única, pues, al ser infinita, no admite la existencia de otras substancias. Los seres finitos no pueden ser otra cosa que modos de dicha substancia.

Spinoza contempla la substancia *sub specie aeternitatis.* La eternidad es, precisamente, el horizonte del conocimiento, desde donde se contempla todo. También Hegel aspira a la eternidad, pero con dos matices diferenciales, como observa atinadamente J. Ferrater Mora: por una parte, es consciente de que ninguna filosofía puede contentarse con la eternidad; por otra, la eternidad hegeliana no sobrepasa el tiempo, como la spinoziana, sino que lo lleva dentro de sí[24].

La substancia no es una persona trascendente. Tampoco es sujeto. Aquí radica otra importante diferencia con Hegel, quien entiende la substancia como *sujeto.* Spinoza elabora una filosofía de la inmanencia, superadora de toda oposición o dualismo entre visible e invisible, mundano y transmundano. Como comenta R. Misrahi, «la inmanencia es la condición de toda verdad, y quizá con Spinoza la filosofía moderna empieza a desembarazarse de los 'trasmundos' que todavía Nietzsche deberá combatir»[25].

«Dios, o sea, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, existe necesariamente», asevera Spinoza *(Ética* I, proposición 11). En Dios esencia y existencia son una misma cosa *(ibíd.,* I, proposición 20). La primera implica la segunda. La esencia divina excluye toda imperfección y posee la perfección absoluta. De ahí que estemos más ciertos y seguros de la existencia del Ser absolutamente infinito que de la existencia de ninguna otra cosa.

Un elemento especialmente original en la filosofía monista de Spinoza es la aplicación a Dios del atributo de la *extensión,* junto con el del pensamiento.

El Dios de Spinoza no es un ser personal. En consecuencia, no puede establecerse una relación personal entre él y el ser humano. Dios no puede ser sujeto de afectos; es impasible. «Dios está libre de pasiones y no puede experimentar afecto alguno de alegría o tristeza... Dios, propiamente hablando, no ama a nadie, ni odia a nadie» *(Ética* V, proposición 17). Por ello, no puede corresponder con su amor a quien le ama.

[24] Cf. J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal,* Alianza, Madrid 1982, 94.

[25] R. Misrahi, *Spinoza,* Edaf, Madrid 1975, 58.

Spinoza, según Bloch, es un «panteísta matemático» y un «panteísta materialista»[26]. En su teoría de la substancia falta el tiempo, la historia, la evolución y la pluralidad concreta; no hay finalidad, pues lo perfecto no la necesita, sino determinismo; no hay subjetividad, ni humana ni divina, sino una substancia-objeto perfecta.

El filósofo holandés trasciende el universo filosófico y religioso de Descartes y Leibniz. Estos postulaban la idea de Dios en cuanto Creador y Causa Primera como parte central de su sistema racional. Spinoza identifica a Dios con la Naturaleza, concediendo a ésta estatuto divino; o, si se quiere, disuelve a Dios en la totalidad del mundo. Ello suponía salirse tanto del horizonte judeo-cristiano como de la ontología racionalista de matriz cartesiana, que se sustentaba en la imagen teísta-cristiana del mundo. Razón por la que fue severamente criticado por Leibniz y los seguidores de Descartes, hasta excluirlo de la comunidad filosófica bienpensante y considerar su doctrina como una manifestación de sectarismo religioso[27].

Hegel considera a Spinoza como un momento importante de su sistema filosófico y cree que ser spinoziano es un paso obligado para quien comienza a filosofar. Pero critica su concepción no dialéctica de la totalidad convertida en sustancia inerte y su concepción del absoluto como mera cosa sin espíritu. Al carecer de negatividad, la sustancia spinoziana carece de vida y desarrollo. La concepción unilateral –no dialéctica– de la idea de negación explica la ausencia del principio de la subjetividad en Spinoza.

Corrigiendo a Spinoza, Hegel concibe la totalidad como sujeto y cree que se constituye dialécticamente, es decir, por la negación de la negación. La negación es un constitutivo interno del absoluto.

c) ¿Spinoza, ateo?

Desde muy pronto se inició una polémica en torno al ateísmo del filósofo holandés de origen hispano-luso. Quien primero acusa a Spinoza de ateo es, como ya vimos, Pierre Bayle. La polémica se agudizó en el último cuarto del siglo XVIII. En ella intervinieron algunos de los más cualificados filósofos: Lessing, Mendelsohn, Kant, Jacobi. Este último intentó demostrar, frente a los anteriores, que el spinozismo era *ateísmo* duro y puro[28]. Un Dios que como el de Spinoza, es sólo una Sustancia Única, argumenta Jacobi, no puede ser Dios. Es más bien algo impersonal, «una especie de mecanicismo universal exclusivo», comenta C. Fabro interpretando a Jacobi[29]. Hay una unificación de los atributos y de la materia y la forma en una única sustancia, que da lugar a la doctrina del Uno-Todo *(Einheitslehre)*.

Toda la filosofía especulativa, cual la de Spinoza, cree Jacobi, desemboca en el ateísmo, ya que se centra en la experiencia sensible y no se ocupa de los fenómenos o realidades suprasensibles. La reflexión filosófica pura excluye toda posibilidad de acceso de la razón a dichas realidades. El único camino para llegar a ellas es la revelación. Lo que excede el orden de la naturaleza no es ni siquiera pensable; sólo es creíble.

La filosofía pura, sigue razonando Jacobi, reconoce en la materia la existencia de actividad, de un movimiento interno, de una fuerza escondida, donde radicaría el fundamento, el desarrollo y la eternidad del mundo. En una reflexión así no habría razón para plantearse la cuestión del origen del mundo y, en definitiva, de Dios.

Muy otro es el planteamiento de autores como Kant, para quien el spinozismo no es ateísmo, sino *cosmoteísmo*, o Hegel, para quien en Spinoza «hay demasiado Dios».

[26] E. Bloch, *El principio esperanza* II, Aguilar, Madrid 1979, 435 y 436.

[27] Cf. R. Misrahi, *Spinoza, o.c.*; Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón, o.c.*

[28] Cf. F.-H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785.

[29] Cf. C. Fabro, «Génesis histórica del ateísmo contemporáneo», en G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo* II, Cristiandad, Madrid 1971, 31.

«La primera idea que surge, y la más importante, es el reconocimiento de la absoluta inmanencia de Dios y su identidad con la totalidad de lo real. Ésta es la suprema intuición racional de Spinoza, la idea verdadera, primera y más abarcadora, de la cual parte su filosofía.

Es una idea audaz y sumamente heterodoxa –no sólo para los teólogos, adversarios habituales de Spinoza, sino en la historia de la misma filosofía racional–. Entre los filósofos capitales, sólo Hegel, un siglo y medio más tarde, mantendría un punto de vista similar aunque intentando transformarlo en una perspectiva más coherente y, en su opinión, más espiritual. Hegel es también el único pensador heterodoxo que, además de negar la idea de trascendencia, considera divino el campo de la inmanencia: paso que otros se negaron a dar y que Nietzsche denunció como ilusorio y aberrante.

Pero, paradójicamente, en el terreno común que hay entre los pensamientos de Spinoza y Hegel está su principal desacuerdo. Pues una vez que se ha establecido la inmanencia de Dios como totalidad absoluta surge la pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de esa totalidad? ¿Hay que construirla como sustancia o espíritu? ¿Debemos comprenderla como comienzo absoluto o resultado? ¿Y está lo divino presente y actual en la naturaleza física o tal vez sólo en la historia humana, dominio ontológico superior?

Yirmiyahu Yovel

Lecturas

a) Obras de B. Spinoza:

Ética demostada según el orden geométrico, Editora Nacional, Madrid 1975 (traducción, introducción y notas de V. Peña); *Tratado teológico-político,* Sígueme, Salamanca 1976.

b) Estudios sobre B. Spinoza:

E. Bloch, *El principio esperanza* II, Aguilar, Madrid 1979; J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal,* Alianza, Madrid 1982; R. Misrahi, *Spinoza,* Edaf, Madrid 1975; V. I. Peña, *El materialismo de Spinoza,* Madrid 1974; X. Tilliette, *El Cristo de la filosofía.* Prolegómenos a una cristología filosófica, Desclée de Brouwer, Bilbao 1994; Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón,* Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1995.

4. Leibniz: la creación divina, el mejor de los mundos posibles

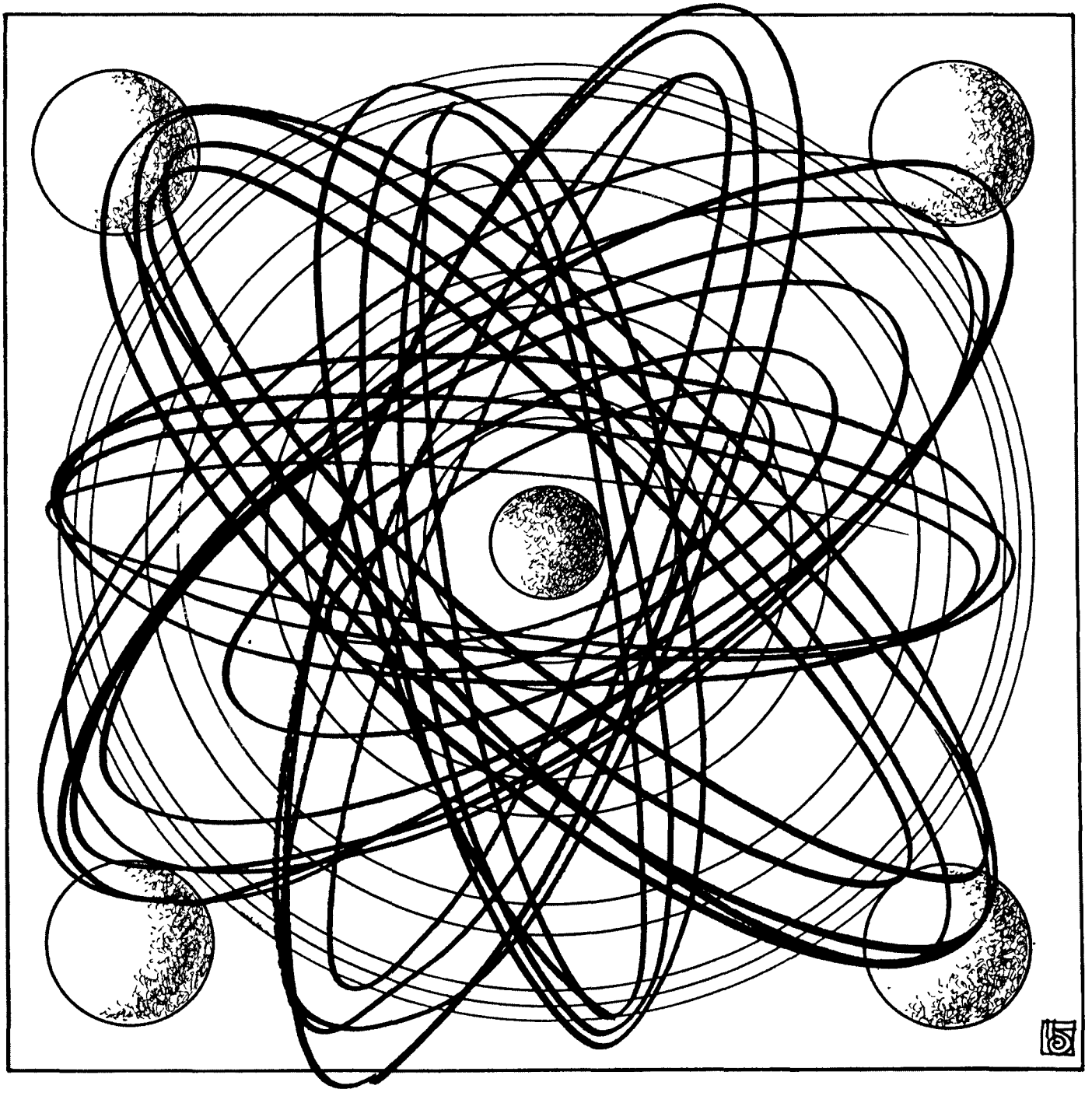
a) Del mecanicismo inerte al principio originario del ser

Leibniz (1646-1716) nace en el siglo del racionalismo, en el que se produce un rechazo de la filosofía aristotélico-tomista. A través de una carta a Rémond, escrita dos años antes de morir, y de algunos textos autobiográficos diseminados por sus obras, podemos seguir el proceso de conformación de su sistema filosófico[30].

«Salido de la escuela, conocí a los modernos –escribe a Rémond el 10 de enero de 1714–, y recuerdo que a los quince años me paseaba solo por el bosquecillo cercano a Leipzig, llamado Rosendal, para deliberar si debía conservar las *formas sustanciales*». Se refería al principio formal que, según los escolásticos, anima a la naturaleza y le da riqueza.

«Al fin –continúa la carta– prevaleció el mecanicismo, que me llevó a aplicarme a las matemáticas. Es verdad que no entré a fondo en ellas hasta que conversé con Huyggens en París. Pero cuando quise buscar las últimas razones del mecanicismo y de las leyes mismas del movimiento me quedé sorprendido al ver que era imposible encontrarlas en las matemáticas y que era preciso retornar a la metafísica. Y esto es lo que me llevó de nuevo a las entelequias y me hizo volver de lo material a lo formal». Ello suponía una vuelta a las preocupaciones de su juventud.

[30] Cf. Leibniz, *Monadología,* Aguilar Argentina, Buenos Aires 1980, 7ª ed.; *Teodicea,* Madrid 1928; J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz,* 2 vols., Revista de Occidente, Madrid 1967; H. Heinz Holz, *Leibniz,* Tecnos, Madrid 1970; J. de Salas, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume,* Universidad de Granada 1977; J. Echeverría, *Leibniz,* Barcanova, Barcelona 1981.



Incómodo con el mecanicismo inerte, Leibniz defiende la existencia de un principio originario del ser, capaz de unificar la multiplicidad de los fenómenos. Dicho principio metafísico es la *fuerza,* que constituye una superación de la concepción mecanicista de la materia estática. Nada hay en el universo estéril o muerto, asevera en la *Monadología.* El caos y la confusión son sólo aparentes, «poco más o menos como parecería en un estanque a una cierta distancia desde la cual se vería un movimiento confuso y un hormigueo, por decirlo así, de los peces del estanque, sin discernir los peces mismos» [31].

b) La armonía preestablecida

El pensamiento de Leibniz constituye la contracorriente del cartesianismo. El filósofo se muestra crítico del dualismo cartesiano que, con su distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa,* provoca un desgarro en la unidad conceptual del mundo. Aun cuando reconoce a Descartes el mérito de haber abierto «buenos caminos», llama la atención sobre la imperfección de su metafísica. El reto al que se enfrenta Leibniz es cómo superar el dualismo y volver a pensar la unidad del mundo en sí. El mundo es entendido como la última y suprema unidad del ser. Es ahí precisamente donde radica su principal mérito filosófico, como agudamente reconoce H. Heinz Holz [32].

La idea central del sistema filosófico de Leibniz es la existencia de una conexión real, orgánica y operativa entre todos los fenómenos del mundo. Se trata de la *armonía preestablecida,* consistente en el «enlace y acomodamiento de todas las cosas creadas a cada una y de cada una a todas las demás», que «hace que cada substancia simple tenga relaciones que expresen todas las demás, y que ella sea, por consiguiente, un espejo viviente y perpetuo del universo... Y ése es el medio de conseguir tanta variedad como es posible, pero con el más grande orden que se pueda, es decir, es el medio de conseguir tanta perfección como posible sea» [33].

La idea de creación en Leibniz implica un cálculo de infinitas variables con entradas y salidas innúmeras, que realiza el pensamiento divino. La causa del mundo, Dios, ha considerado –o ha tenido relación con– todos los mundos posibles hasta decidirse por uno de ellos. Dios es totalmente libre al crear el mundo existente. Pudo optar por otros mundos, pero se decide libérrimamente por éste, que es el mejor de los mundos, el más perfecto entre todos los posibles, tanto en sentido moral como metafísico, aun cuando contiene el mal y no está exento de desajustes reales. El optimismo leibniziano afirma que todo lo que sucede, sucede para bien, incluso el propio mal.

La verdadera caracterización de Dios es ser *armonía* de los distintos individuos, resume certeramente J. Echeverría, confirmando la propia aseveración de Leibniz en su carta a Arnauld (9.10.1687): «La correspondencia mutua entre las diferentes sustancias es una de las más fuertes pruebas de la existencia de Dios». De lo contrario, continúa, «los fenómenos de los espíritus diferentes no concordarían entre sí y habría tantos sistemas como sustancias, o bien sería un puro azar que concordasen a veces».

c) Argumentos a favor de la existencia de Dios

Leibniz cree que hay varios argumentos que pueden llevar a demostrar la existencia de Dios. Al que concede más relevancia es al *argumento ontológico* –propuesto por san Anselmo y reformulado por Descartes–, que intenta mostrar que la afirmación «Dios existe» es una proposición analítica; su verdad resulta evidente *a priori;* el predicado, en este caso la existencia, se contiene en el sujeto. El razo-

[31] Leibniz, *Monadología,* Aguilar Argentina, Buenos Aires 1980, 7ª ed., & 69, 49.

[32] «Será necesario mostrar cómo Leibniz preparó la idea de que el mundo puede ser concebido, en su contradictoriedad, como uno e indivisible; cómo fue él el primer pensador moderno que intentó dar el esquema lógico y el principio ontológico de la dialéctica real, creando la posibilidad de una dialéctica trascendental en Kant, de una dialéctica de la naturaleza en Goethe, de una dialéctica universal lógica e histórica en Hegel», H. Heinz Holz, *Leibniz,* Tecnos, Madrid 1970, 36.

[33] Leibniz, *Monadología, o.c.,* & 56 y 58, 44 y 45.

namiento es el siguiente: Dios es un ser sumamente perfecto; la existencia es una perfección; por tanto, Dios existe. La existencia se contiene en la noción misma de Dios y pertenece a su esencia. La no existencia de un ser sumamente perfecto sería una contradicción.

Pero Leibniz introduce un importante correctivo en consonancia con su teoría de los «posibles». Para él, antes de pasar de la idea del ser perfecto e infinito al ser real, es necesario demostrar su *posibilidad.* En otros términos, el argumento ontológico es imperfecto y no convincente mientras no se demuestra que la idea de Dios es la idea de un ser posible. Aun cuando hay una presunción en favor de la posibilidad, mientras no se demuestre su no imposibilidad, no es suficiente para hacer del argumento en cuestión una demostración rigurosa.

He aquí su argumentación:

> «Sólo Dios (o el Ser Necesario) tiene este privilegio: que es preciso que exista si es posible. Y como nada puede estorbar la posibilidad de lo que no implica límite alguno ni ninguna negación y, por consecuencia, ninguna contradicción, basta esto sólo para conocer la Existencia de Dios *a priori*» [34].

Otro argumento al que concede especial importancia es el de las verdades eternas y necesarias, ya desarrollado por san Agustín.

Junto a los argumentos *a priori* recurre también al argumento *a posteriori* de la belleza, el orden y la *armonía preestablecida* de numerosas sustancias no comunicadas entre sí. Dicha armonía demanda una causa común, que es Dios. El argumento, que parece situarse en el terreno de la certeza moral, logra, según Leibniz, una necesidad metafísica al introducir la idea de «armonía preestablecida».

d) Dios y el mal

Tenemos que referirnos todavía a la reflexión sobre el mal y su relación con Dios, que constituye el núcleo fundamental de la teodicea leibniziana. Según Leibniz, el obrar de Dios busca siempre lo mejor. La creación divina es el mejor de los muchos mundos posibles.

Sin embargo, existe el mal en el mundo. ¿Quién carga con su responsabilidad? A esta pregunta responde el filósofo en su *Teodicea,* publicada en 1710, donde distingue tres clases de mal: el metafísico, el físico y el moral.

El *mal metafísico* es la *imperfección* propia del ser creado, a causa de su *finitud constitutiva.* Ahí radica la fuente del mal y del error. Dicha imperfección explicaría tanto la capacidad de hacer el mal como de padecerlo. ¿No será, entonces, Dios responsable de dicho mal, al haber creado un mundo afectado por la imperfección? Leibniz exime a Dios de toda responsabilidad aseverando que es mejor existir que no existir. Aun habiendo creado criaturas imperfectas, eligió la creación del mejor de los mundos posibles. «Dios –afirma– quiere *antecedentemente* el bien y *consiguientemente* lo mejor» *(Teodicea,* & 23). Incluso en el mejor de los mundos posibles, cual es este nuestro, los seres creados tienen que ser imperfectos, pues de otra forma serían dioses.

El *mal físico* son los sufrimientos humanos y las atrocidades que los seres humanos se causan entre sí. Leibniz ofrece diferentes razones para justificarlo:

– En el mundo está más extendido el bien que el mal.

– Los sufrimientos son «parte del orden».

– El sufrimiento físico es resultado del mal moral.

– El mal físico es un castigo por el pecado.

– Es un medio de perfeccionamiento. Dios puede quererlo con vistas a lograr un fin bueno; por ejemplo, la perfección de la persona que sufre.

El *mal moral* es el pecado. ¿Cuál es la responsabilidad de Dios en dicho mal? He aquí la cuestión más problemática para Leibniz. Las acciones malas del ser humano son una especie de despliegue del carácter imperfecto y limitado del ser creatural. Según esto, parecerían necesarias y conformes a la voluntad divina. Pero no es así: Dios no quiere el mal moral ni es causa de él. Sólo lo permite para respetar la libertad humana.

[34] Leibniz, *Monadología, o.c.,* & 45, 40.

e) La definición de «mal metafísico», ¿fraudulenta?

A Leibniz empezaron a lloverle críticas muy pronto. De entre las muchas que cosechó una de las más significativas, rayana en la burla, fue la de Voltaire, quien prefería adorar a Dios como ser limitado y no omnipotente, en vez de tener que considerarlo malo.

Ya en nuestros días y entre nuestros filósofos, quiero referirme al lucidísimo análisis de J. Muguerza, quien considera «francamente *fraudulenta*» la definición del «mal metafísico» dada por Leibniz y «prácticamente *nulo*» su poder explicativo. La noción lebniziana «hace abstracción de los *males concretos* que hubieran de afectar a tales o cuales criaturas» [35]. La abstracción en la definición del mal metafísico constituye una estrategia perfectamente calculada por Leibniz para poder afirmar a continuación que este mundo es «el mejor de los mundos posibles». Pero, en cuanto el mal metafísico se desglosa en males palpables, el optimismo leibniziano se viene abajo.

f) El Dios de Leibniz

¿Quién es, en definitiva –se pregunta J. Echeverría– «ese Dios leibniciano que armoniza al hombre con las ratas y las amanitas, a la mantis religiosa con su macho, al trigo y a los pájaros, a la víctima con el verdugo»? Y el mismo autor responde: «No el *Deus sive Natura* de Spinoza, ni el Dios hegeliano que reconcilia naturaleza y sociedad en la religión. El Dios leibniciano, como el primer motor aristotélico, se refiere primordialmente a la sustancia..., que sólo se manifiesta en los individuos o seres individuales, nunca en los géneros o especies que los subsumen» [36].

[35] J. Muguerza, *La profesión de fe del increyente: un esbozo de (anti)teodicea:* Iglesia Viva 175-176 (1995) 14.

[36] J. Echeverría, *o.c.*, 10.

> «Algunos, incapaces de refutar estos principios y de establecer un sistema alternativo, se limitan a protestar por las consecuencias al no ser capaces de entenderlas: afirman que de esta manera nada sería laudable ni censurable y que Dios sería injusto, cruel, autor del mal. Sin embargo, ya hemos mostrado la utilidad y conveniencia de las leyes, castigos, recompensas y plegarias con nuestro sistema. De hecho, ciertas censuras y alabanzas configuran en sí mismas una especie de castigo o de recompensa. Y conviniendo que Dios ha escogido lo mejor, tal como exige su perfección, es preciso que la permisión del pecado sea preferible a su exclusión, dado que tiene lugar. Pero, si alguien quiere servirse de esta duda para invertir las perfecciones divinas e incluso destruir a Dios negando su poder, o, cuando menos, su presciencia..., es fácil demostrar que no hace falta llegar a estos extremos, tan absurdos por otra parte, pues Dios ha encontrado el pecado y los males que entraña en la idea de este universo posible que ha juzgado el mejor y que quiere sobre la base de cuanto encierra de bueno por encima de cualquier otro; por tanto, no puede decirse que quiera, sino sólo que consiente el mal y la miseria, que no podían quedar excluidos sin escoger otro universo que, bajo el presupuesto recién mentado, no sería el mejor».
>
> *Gottfried W. Leibniz*

Lecturas

a) Obras de Leibniz:

Essais de Théodicee sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, 1.710 (versión alemana: *Theodizee,* Felix Meiner, Hamburgo 1968, estudio introductorio de M. Stockhammer; versión castellana: Madrid 1928); *La profesión de fe del filósofo,* Aguilar, Madrid 1966 (traducción, prólogo y notas de F. P. de Samaranch); *La polémica Leibniz-Clarke,* Taurus, Madrid 1980 (edición de E. Rada); *Discurso de metafísica,* Alianza, Madrid 1982 (introducción, traducción y notas de J. Marías); *Monadología,* Aguilar Argentina, Buenos Aires 1980, 7ª ed.; *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* Editora Nacional, Madrid 1977 (edición de J. Echeverría); *Filosofía para princesas,* Alianza, Madrid 1989 (traducción, prólogo y

notas de J. Echeverría); *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino* (selección, estudio preliminar y notas de C. Roldán Panadero), Tecnos, Madrid 1990.

b) Estudios sobre G. W. Leibniz:

P. Cerezo Galán, *El fundamento de la metafísica en Leibniz:* Studia leibnitiana 11 (1979) 124-133; F. Coplestón, *Historia de la filosofía.* IV. *De Descartes a Leibniz,* Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1984; J. Echeverría, *Leibniz,* Barcanova, Barcelona 1981; J. Ferrater Mora, «Leibniz», en *íd., Diccionario de filosofía* III, Alianza, Madrid 1979, 1.927-1.937; H. Heinz Holz, *Leibniz,* Tecnos, Madrid 1970; J. Muguerza, *La profesión de fe del increyente: un esbozo de (anti)teodicea:* Iglesia Viva 175-176 (1995) 7-36; J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz,* 2 vols., Revista de Occidente, Madrid 1967; C. Roldán Panadero, *Crítica de Leibniz al determinismo absoluto de Spinoza:* Revista de Filosofía 7 (1984) 289-304; *íd.,* «Leibniz: preludio para una moral de corte kantiano», en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant,* Tecnos, Madrid 1989, 341-348; J. de Salas, *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume,* Universidad de Granada, Granada 1977.

3

Agnosticismo, deísmo y ateísmo

1. David Hume: ¿un agnosticismo agresivo y argumentado?

a) Teoría crítica del conocimiento

Hume (1711-1776) inició su carrera filosófica pocos años después de la muerte de Newton. El método científico de éste produjo un fuerte impacto no sólo en el terreno de las ciencias, sino también en el panorama filosófico del siglo XVIII. Hume acusó dicho impacto, como explícitamente pone de manifiesto en el subtítulo del *Tratado de la naturaleza humana:* «Un intento de introducir el método experimental de razonar en los asuntos morales». La influencia del método Newton le llevó a condenar las especulaciones teológicas de los newtonianos, tan vigentes y en auge entonces.

Para Hume, todas las ciencias mantienen relación con la naturaleza humana. La ciencia del ser humano constituye el centro y el único fundamento sólido de las demás ciencias. La mayoría de las ciencias se incluyen en la ciencia de la naturaleza del ser humano. He aquí algunos ejemplos. El fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonar, y la naturaleza de nuestras ideas. La moral y la estética se aplican a nuestros gustos y sentimientos. La política se aplica a los seres humanos en cuanto viven en sociedad.

La ciencia del ser humano debe apoyarse en la experiencia y en la observación, no en especulaciones gratuitas y quiméricas. Así se destierra del terreno filosófico la metafísica «falsa y adulterada».

Hume hace derivar de la experiencia todos los contenidos cognoscitivos de la mente, a los que llama *percepciones.* Éstas son de dos tipos, según su grado de intensidad: impresiones e ideas. Las *impresiones* son los contenidos dados de inmediato por la experiencia. Las *ideas* son las percepciones más débiles; provienen de las impresiones y son «copias» suyas. Entre impresiones e ideas siempre hay correspondencia. Las ideas llamadas «generales» no existen en nuestra mente, si se las considera como contenidos desprovistos de toda materia individualizante. Hume se opone a cualquier forma de «abstracción».

Establece una neta distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho. A través de esta distinción puede establecerse qué uso se hace de las ideas y cómo se introduce el método experimental en el razonamiento. Igualmente permite eliminar las entidades ficticias producidas por la metafísica adulterada. Las proposiciones de la geometría, del álgebra y de la aritmética son relaciones de ideas y se caracterizan por su *necesidad.* Las proposiciones sobre cuestiones de hecho se basan en la experien-

cia y son *contingentes*. Las proposiciones sobre relaciones de ideas son absolutamente ciertas, pero no dicen nada sobre la existencia.

Según esto, existen dos tipos de conocimiento: el puramente formal y demostrativo de las matemáticas y el positivo de las ciencias empíricas, donde Hume sitúa tanto la física como la política. Nada de lo que queda fuera de esas categorías puede ser considerado conocimiento. Es el caso de la metafísica y de la teología.

Hume critica el concepto de causa. El problema no radica en saber cuál es el poder exterior que relaciona dos cosas y las obliga a mantenerse unidas, sino en descubrir cuál es el fundamento que regula y determina los juicios acerca de la conexión causal. Las expresiones causa y efecto, fuerza y necesidad, no designan algo que se encuentre en los objetos mismos; es la consideración del espíritu la que les da sentido. La acción o la energía de las causas, cree Hume, no radica en las causas mismas ni en la divinidad, ni siquiera en la cooperación de ambos factores, sino únicamente en el alma, al representarse ésta la combinación de dos o más objetos. Ninguna conclusión lógica nos conduce del conocimiento de la causa al efecto.

La idea de causación debe derivarse de alguna relación entre objetos. Pero, ¿cuál es esta relación? En primer lugar, Hume analiza la relación de *contigüidad:* los objetos que consideramos causas y efectos son contiguos, aunque no siempre lo sean inmediatamente. Sin embargo, el filósofo inglés no se adhiere muy decididamente a la opinión de que la relación de contigüidad sea esencial a la relación causal.

En segundo lugar, estudia la relación de *prioridad temporal.* La causa debe ser anterior, temporalmente, al efecto, y éste no puede ser absolutamente contemporáneo con su causa. Tampoco Hume considera la relación de prioridad temporal como el elemento esencial de la relación causal. Un objeto puede ser contiguo y anterior a otro, sin que pueda ser causa de él. Debe darse una *conexión necesaria.*

Hume no admite, finalmente, la idea de *sustancia* porque no encuentra ninguna impresión ni de sensación ni de reflexión que pueda servir de fundamento a dicha idea. No sirven de fundamento las impresiones de sensación, porque las supuestas sustancias no son percibidas por los sentidos. Tampoco sirven de fundamento las impresiones de la reflexión, pues éstas se reducen a nuestras pasiones y emociones, y quienes hablan de sustancias no pretenden designar pasiones o emociones. En consecuencia, la sustancia es una ficción.

Éstos son algunos de los principios de la filosofía de Hume, que van a tener aplicación en su filosofía crítica de la religión.

b) Los límites de la razón ante los misterios religiosos

Hume recibió una educación calvinista, si bien no tardó en liberarse de las doctrinas religiosas en que había sido formado. Desde entonces la religión se convirtió para él en un fenómeno externo, del que se ocupó con rigor filosófico y de manera constante en su amplia producción. Buena prueba de ello son los numerosos estudios dedicados a temas religiosos: *De los milagros* (1748); *De la providencia* (1748); *Diálogos sobre la religión natural* (1751, publicado póstumamente, por expreso deseo del autor); *Historia natural de la religión* (1757).

Hablando con rigor filosófico, no puede decirse fácilmente que Hume fuera ateo, agnóstico o teísta. Al menos no adoptó ninguna de esas actitudes dogmáticamente. Y, sin embargo, los tres calificativos se le han aplicado. No parece que fuera teísta a la vista de los principios en que se sustentaba su sistema de pensamiento. Disuelve todos los argumentos teológicos sin ofrecer alternativa. Pero tampoco parecen cuadrarle los calificativos de ateo o agnóstico, pues no niega la existencia de un Dios personal dotado de cualidades morales. Lo que niega es que pueda demostrarse la existencia de Dios. Con todo, A. Flew le define como «ejemplo interesante de agnosticismo agresivo y argumentado» [1]. Se mostró discretamente crítico de los argumentos de la religión natural más utilizados en su tiempo en *Ensayos sobre el entendimiento humano,* publicado en 1748.

[1] En Terry Miethe y A. Flew, *¿Existe Dios?,* Cátedra, Barcelona 1995, 37.

En continuidad con Descartes, a quien estudia durante su estancia de tres años (1734-1737) en La Flèche (Francia), afirma: «La razón natural no puede por sí sola comprender tales misterios; cualquiera que sea el sistema que adopte, se verá atrapada a cada paso en problemas inextricables, incluso en contradicciones, siempre que tenga que tratar de esos asuntos» [2].

Las «verdades religiosas» no admiten argumentación racional ni a favor ni en contra. A lo sumo pueden ser objeto de probabilidad y plausibilidad, pero no de demostración. Hume ratifica y justifica su posición citando la clarificadora argumentación de Epicuro, donde expone la naturaleza y los límites en cuanto a las hipótesis religiosas: «Quienes me acusan, confiesan que la clave o argumento único a favor de la divina existencia (que nunca he cuestionado) proviene del orden de la naturaleza, donde se muestran tales señales de inteligencia y finalidad que mis oponentes consideran extravagante pensar en la pura casualidad o en la fuerza ciega de la materia. Del orden de la obra deducen que ha debido de existir un proyecto previsto por su hacedor, y sostienen que su argumentación hace derivar la causa del efecto. Quien no puede superar este punto está condenado a equivocarse, pues pretende establecer una conclusión más allá de lo que los propios fenómenos naturales permiten. Espero que se den cuenta de las consecuencias de esta limitación» [3].

Para Hume, lo que no encaja con el conocimiento formal y demostrativo de las matemáticas y del conocimiento positivo de las ciencias empíricas –donde incluye tanto la política como la física–, no es propiamente conocimiento, y queda fuera del campo de la ciencia. Esto es precisamente lo que sucede con conceptos como Dios, espíritu, alma, etc. En este marco hay que entender el lapidario testimonio de Hume tantas veces citado: «Cuando examinamos una biblioteca, convencidos de este principio, nos entregamos a una verdadera destrucción. Si tomamos en nuestras manos un libro cualquiera, de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntémonos: ¿contiene un razonamiento abstracto relativo a una cantidad o a un número? No. ¿Contiene un razonamiento fundado en la experiencia relativa a hechos prácticos o a la existencia? No. Echadle, pues, a las llamas, pues no puede encerrar más que sofismas e ilusiones» [4].

Dos son las cuestiones que preocupan de manera prioritaria a Hume en relación con la religión: su fundamento racional y sus orígenes en la naturaleza humana. De la primera se ocupa en *Diálogos sobre la religión natural.* De la segunda, en *Historia natural de la religión* [5].

> No cabe discusión posible de que tanto Hume, aquel escocés escéptico y amablemente burlón, y Spinoza, 'el hombre intoxicado de Dios', se pueden calificar correctamente, bajo la correspondiente concepción positiva, de ateos. Dado que la palabra 'Universo' (con mayúscula) debe definirse aquí como lo que incluye todo lo que es (con la única excepción de su posible artífice o Dios creador), la identificación panteísta de Dios con el Universo debida a Spinoza –*Deus sive Natura*– no deja espacio para ningún otro ser externo o adicional. Y tanto Spinoza como Hume se niegan a admitir tanto la intervención divina en el orden de la naturaleza como la existencia de una vida futura que premie o castigue la conducta humana».
>
> *Anthony Flew*

c) *Las pruebas de la existencia de Dios, cuestionadas*

Diálogos sobre la religión natural está compuesta en forma de diálogo. Intervienen tres personajes: Cleantes, que defiende la religión natural; Demes, que representa a los creyentes en una religión espe-

[2] *An Enquiry Concerning Human Understanding,* Open Court, La Salle (Illinois) 1988 (ed. de A. Flew), 138.

[3] *Ibíd.,* 170.

[4] *Ibíd.,* 230.

[5] Cf. Seguiremos la edición castellana *Diálogos sobre la religión natural. Historia natural de la religión* (prólogo de J. Sádaba), Sígueme, Salamanca 1974.

cífica; y Filón, una especie de «doble» de Hume, que pone en crisis tanto al creyente fideísta como al racionalista.

El debate gira preferentemente en torno a las pruebas o vías clásicas de la existencia de Dios, que Hume va a cuestionar en su raíz.

– El argumento del proyecto

Empecemos por la quinta vía que, en la formulación tomista, dice así: «Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se prueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas naturales a su fin, y a éste llamamos Dios» [6].

Cleantes, que, como acabamos de decir, representa a los creyentes en la religión natural, expone el argumento en la versión más consistente y más difícilmente refutable, razonando como sigue:

– El mundo es una gran máquina subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas, estando estas últimas, y en sus más diminutas partes, ajustadas unas a otras con gran precisión.

– La adaptación de medios afines en toda la naturaleza es la propia de las predicciones humanas, pero superando a éstas con mucho.

– Como los efectos se asemejan unos a otros, hay que inferir que las causas también se asemejan y que el autor de la naturaleza es «algo similar al espíritu del hombre, aunque dotado de facultades mucho más amplias, proporcionadas a la grandeza de la obra que ha realizado» [7].

– Luego por este argumento –llamado «*a posteriori*»– *se puede* probar simultáneamente tanto la existencia de una divinidad como su semejanza con la inteligencia humana.

La respuesta de Filón es muy cuidada y aguda. Los buenos razonadores –arguye– proceden con suma cautela en la transferencia de experimentos a casos similares, de forma que, a no ser que se trate de casos exactamente similares, «no aplican su observación pasada a ningún fenómeno particular». Desde el punto de vista lógico, una conclusión no puede transferirse con propiedad de las partes al todo.

Por lo demás, sigue razonando Hume, el pensamiento, «pequeña agitación de nuestro cerebro», no puede constituirse en modelo de todo el universo. Suponiendo que el pensamiento esté limitado a nuestro planeta y que tenga en él un radio reducido de acción, no hay razón para designarlo como causa original de todas las cosas. Aun cuando por todo el universo tuviera que encontrarse un pensamiento *semejante al del ser humano, no hay por qué extender* las operaciones de un mundo organizado a un mundo en estado embrionario.

En definitiva, no parece que haya que esperar ningún éxito de las débiles conjeturas «en un tema tan sublime y tan alejado de la esfera de nuestra observación» [8].

Hume intenta probar que no hay fundamento alguno para suponer que el espíritu divino se forme un plan del universo consciente con ideas diversas, diferentemente organizadas, al modo del arquitecto que planea en su cabeza una casa. Además, cuando se va más allá del sistema del mundo, se excita un humor inquisitivo que no es posible satisfacer jamás. «Sería, pues, juicioso por nuestra parte limitar nuestras investigaciones a este mundo sin mirar más allá. Jamás podría obtenerse ninguna satisfacción por estas especulaciones que tan ampliamente sobrepasan los estrechos límites del entendimiento humano» [9].

Llevando hasta el final el principio según el cual «efectos semejantes prueban causas semejantes», Hume indica que hay que renunciar a aplicar a la di-

[6] Tomás de Aquino, *Suma Teológica* I, Madrid 1947, 154-157.

[7] D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*, *o.c.*, 114.

[8] *Ibíd.*, 120.

[9] *Ibíd.*, 130.

vinidad cualquier pretensión de infinitud, pues el efecto, en cuanto cae bajo nuestro conocimiento, no es infinito. Tampoco puede atribuirse perfección a la divinidad, pues hay cosas imperfectas en el mundo.

No se puede probar tampoco la unidad de la divinidad, pues, ¿qué inconveniente hay en que puedan colaborar varias divinidades en la construcción y organización del mundo?

Los filósofos analíticos comparten la crítica de Hume al argumento del «proyecto» y la llevan hasta sus últimas consecuencias. Éste es el caso de Ayer, quien, a propósito de la idea de Dios como creador del mundo, se pregunta por la relación del diseñador con su diseño. Cree que no tiene mucho sentido hablar de la existencia del autor-creador fuera del tiempo. Asimismo le parece que el término *autor* de la naturaleza debe entenderse en sentido metafórico. «En vez de comparar el mundo con una máquina que se diseña y se construye –afirma– deberían compararlo con una pieza teatral que se escribe y dirige. Entre otras cosas, porque concuerda mejor con el concepto común de creación» [10]. Y, de todas las formas, continúa Ayer, por mucho que los teístas se empeñan en hablar de una finalidad que guía la creación del mundo, nunca concretan dicha finalidad. A lo sumo, la relacionan con la aparición del ser humano, pero eso sucede muy tardíamente, en un lugar perdido del universo y sin que pueda demostrarse si la aparición del ser humano aquí es esporádica o para quedarse definitivamente.

– La idea de «existencia necesaria»

Ante las dificultades del argumento *«a posteriori»*, Demes –el representante de quienes creen en una revelación específica– propone el argumento *«a priori»* de san Anselmo para disipar toda duda sobre la existencia de Dios, la infinitud de los atributos divinos y la unidad de la naturaleza divina. Es el argumento que recurre a «un» ser sumamente perfecto que lleve en sí mismo la *razón* de su existencia, de forma que no pueda suponerse su no existencia sin incurrir en contradicción expresa [11].

La crítica de Hume a este argumento es doble:

a) Todo lo que concebimos como existente puede ser concebido también como no existente. Por tanto, no hay ningún ser cuya no existencia implique contradicción. La idea de «existencia necesaria» carece de significado consistente.

b) El argumento *«a priori»* muy pocas veces ha resulado convincente, salvo para personas con talante metafísico, acostumbradas al razonamiento abstracto y no empírico. Los seres humanos, por lo general, «han derivado siempre su religión de otras fuentes y no de esta clase de razonamientos» [12].

Hume plantea otra objeción todavía, quizá la más consistente y definitiva: la que emana del problema del mal. En *Diálogos sobre la religión natural se describen en detalle las miserias que aquejan al* mundo. A partir de aquí cuestiona los atributos morales aplicados a la divinidad, reformulando el viejo argumento de Epicuro en los siguientes términos: «(Dios) tiene voluntad de prevenir el mal, pero ¿no tiene poder para ello? Entonces es impotente. ¿Tiene poder para ello, pero no lo desea? Entonces es malévolo... ¿Por qué existe la miseria, por poca que sea, en el mundo? ¿Es por la intención de la divinidad? Pero ella es perfectamente benevolente. ¿Es contraria a su intención? Pero es todopoderosa. Nada podrá hacer tambalear la solidez de este razonamiento tan corto, tan claro, tan decisivo...» [13].

El razonamiento de Hume puesto en boca de Filón resulta tan intachable y coherente en el diálogo que al oponente Demes le quedan tres vías poco transitables: una, negar el hecho de la miseria del mundo y la debilidad humana; pero ello es contrario a la propia experiencia; otra, admitir que el placer posee un «plus» sobre el dolor, que la salud es más normal que la enfermedad; una tercera, considerar que un mal menor puede ser elegido para evitar otro mayor.

[10] A.-J. Ayer, «Las reivindicaciones de la teología», en Th. Miethe y A. Flew, *¿Existe Dios?*, Cátedra, Barcelona 1994, 232.

[11] D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural, o.c.*, 157.

[12] *Ibíd.*, 160.

[13] *Ibíd.*, 168-169.

Situándose en el lugar de su oponente, Hume llega a conceder la posible compatibilidad del sufrimiento humano con la bondad infinita divina. Pero sigue poniendo objeciones. La última posee una coherencia lógica difícilmente rebatible: «No es suficiente una mera compatibilidad posible. Tienes que *probar* estos atributos puros, sin mezcla y sin límites, partiendo de los fenómenos presentes, mezclados y confusos» [14]. Hume se declara triunfador en este campo. Ateniéndonos al doble dictamen de la razón y de la experiencia, no se puede llegar a conocer la infinita benevolencia, ni el infinito poder ni la infinita sabiduría de la divinidad. Tales atributos sólo se descubren con los ojos de la fe.

Razonando a partir de los fenómenos conocidos y por muy consistente que el mundo pueda ser con la idea de una divinidad extraodinariamente poderosa, sabia y benevolente, «nunca podría proporcionarnos una inferencia sobre su existencia. No se niega en absoluto la consistencia, sólo la inferencia» [15]. En otras palabras, si la bondad de Dios no está establecida previamente, sino que debe ser inferida a partir de los fenómenos, no hay fundamento para una inferencia de este tipo. Las apariencias pueden ser compatibles con los atributos divinos, pero nunca podrán probarlos.

d) Contra la superstición

Hume, por boca de Filón, muestra su aversión hacia las supersticiones vulgares, que tan perniciosas consecuencias han tenido en los asuntos públicos: guerras civiles, banderías, persecuciones, opresiones, esclavitud, etc.

Frente a Cleantes, defensor de la religión natural en el *Diálogo*, para quien la función de la religión es infundir templanza, orden y obediencia, y reforzar los motivos de la moralidad y de la justicia, Filón arguye de esta guisa:

– Los filósofos no necesitan apelar a motivos religiosos para situarse bajo la obligación moral. Se apunta aquí la autonomía de la ética.

– Las loas a la divinidad suelen ser, por lo general, «o frívola observancia, o arrobadores éxtasis o fantástica credulidad» [16]. Hay veces que la superstición se opone a la moralidad. El mérito debilita el apego de los seres humanos a los motivos naturales de la justicia. Cuando están en juego los intereses de la religión, el entusiasmo fanático tiende a desbordarse. A su vez, el interés por la salvación eterna extingue los actos benévolos y genera un egoísmo estrecho.

– La superstición, en fin, coloca a la divinidad por debajo de la condición humana y la representa como un demonio caprichoso que ejerce su poder sin razón ni humanidad.

Hume establece claras diferencias entre la religión y la superstición. «La verdadera religión –asevera– no tiene tan perniciosas consecuencias». Al teísmo, considerado por él la culminación de la evolución cultural del ser humano, le reconoce racionalidad, mientras que todo tipo de superstición genera corrupción mental.

Hume no adopta una actitud dogmáticamente cerrada frente a la fe religiosa. Toda su obra es un claro ejemplo de la importancia, seriedad y complejidad que reconoce en la creencia. Pero como filósofo, recurre a un razonamiento crítico riguroso y no oculta su escepticismo. Al final de los *Diálogos* fija nítidamente su postura al respecto: «Ser escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso y el más esencial para ser un cristiano sincero y creyente» [17].

[14] *Ibíd.*, 169.
[15] *Ibíd.*, 173.
[16] *Ibíd.*, 189.
[17] *Ibíd.*, 194.

«Mi punto de vista ante la religión es el de Lucrecio. La considero como una enfermedad nacida del miedo, y como una fuente de indecible miseria para la raza humana. No puedo, sin embargo, negar que ha contribuido en parte a la civilización. Primitivamente ayudó a fijar el calendario e hizo que los sacerdotes egipcios escribieran la crónica de los eclipses con tal cuidado que con el tiempo pudieron predecirlos. Estoy dispuesto a reconocer estas dos contribuciones, pero no conozco otras...

El miedo es la base del dogma religioso, como de tantas otras cosas en la vida humana. El miedo a los seres humanos, individual o colectivamente, domina en gran parte nuestra vida social, pero el miedo a la naturaleza es lo que ha dado lugar a la religión...

La religión, como tiene su origen en el miedo, ha dignificado ciertas clases de miedo, y ha hecho que la gente no las considere vergonzosas. Y de esta forma ha hecho gran perjuicio a la humanidad, puesto que *todo* miedo es malo».

Bertrand Russell

Lecturas

a) Obras de D. Hume:

Investigación sobre el conocimiento humano (traducción, prólogo y notas de J. de Salas), Alianza, Madrid 1980; *Investigación sobre el entendimiento humano,* Losada, Buenos Aires 1945; *Investigación sobre la moral,* Losada, Buenos Aires 1945; *Tratado de la naturaleza humana* (edición preparada por F. Duque), Tecnos, Madrid 1988; *Historia natural de la religión. Diálogos sobre la religión natural,* Sígueme, Salamanca 1974 (prólogo de J. Sádaba).

b) Estudios sobre D. Hume:

F. Copleston, *Historia de la filosofía.* 5. *De Hobbes a Hume,* Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1978; G. Deleuze, *Empirismo y Subjetividad,* Granica, Barcelona 1986²; J. Hirschberger, *Historia de la filosofía* II, Herder, Barcelona 1982, 11ª ed.; G. López Sastre, *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume,* Universidad Complutense, Madrid 1990; *íd.*, «David Hume, o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso», en M. Fraijó (ed.), *Flosofía de la religión. Estudios y textos,* Trotta, Madrid 1994, 159-177; T. Miethe y A. Flew, *¿Existe Dios?,* Cátedra, Barcelona 1995; J. Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume,* Madrid 1974; S. Rábade Romeo, *Hume y el fenomenismo moderno,* Gredos, Madrid 1975; H. Weger (dir.), *Crítica de la religión desde la Ilustración hasta el presente,* Herder, Barcelona 1986.

2. La Ilustración francesa: entre el deísmo y el ateísmo

Existe una corriente de pensamiento muy extendida que identifica la Ilustración francesa con sus concepciones más crasamente materialistas y antirreligiosas. Según esto se la considera como un movimiento hostil a la religión en general, al cristianismo, y muy especialmente a la Iglesia católica, a quienes vería como enemigos de la razón y generadores de intolerancia.

Esta imagen resulta a todas luces esquemática, reductiva y, en consecuencia, no ajustada a verdad. En la Ilustración francesa cabe distinguir enfoques plurales, distintos y hasta opuestos, que van desde el deísmo de Voltaire y Diderot hasta el materialismo ateo del barón d' Holbach y de Cabanis.

Hay, con todo, un denominador común a las diferentes corrientes ilustradas: la recuperación de la razón, que, si bien no puede limitarse al rechazo iconoclasta de la religión, sí comporta la liberación de la persona de las manifestaciones supersticiosas de la religión y de las formas autoritarias del cristianismo eclesiástico. Ello supone un cambio de paradigma con respecto a la concepción filosófica y cultural que la Edad Media tenía de la religión. Buena parte de los ilustrados franceses acusan la influencia de Locke y Newton, muestra fuertes reticencias frenta a la metafísica anterior y tiende a separar la ética de la doble dependencia precedente: la metafísica y la teología.

a) Deísmo ilustrado

Una de las tendencias más relevantes de la Ilustración francesa es el *deísmo,* sistema filosófico distinto del *teísmo,* como hiciera ver Kant con lucidez en un texto especialmente clarificador de la *Crítica*

de la razón pura, donde define las características de cada uno de los sistemas:

> «Si entiendo por teología el conocimiento del Ser supremo, este conocimiento procede, o de la simple razón *(theologia rationalis)* o de la revelación *(revelata).* Ahora bien, la primera, o concibe simplemente su objeto por la razón pura, o por medio de puros conceptos trascendentales *(ens originarium reallissimum; ens entium),* en cuyo caso se llama teología *trascendental,* o bien lo concibe como la suprema inteligencia por medio de un concepto que se deriva de la naturaleza (de nuestra alma) y se llama teología *natural.* El que no admite más que una teología trascendental se llama *deísta,* y el que acepta a la vez una teología natural se llama *theísta.* El primero está conforme en aceptar que podemos en todo caso conocer por la simple razón la existencia de un ente primero, pero que el concepto que nosotros tenemos es simplemente trascendental, es decir, que no le concebimos más que como un ser que tiene toda realidad, pero sin poder determinar nada más próximo. El segundo sostiene que la razón se halla en estado de determinar más próximamente el objeto por la analogía con la naturaleza, es decir, como un ente que contiene en sí por su entendimiento y por su libertad, el principio único de todas las cosas. Se representa el primero bajo el nombre de Dios simplemente, una *causa del mundo...;* el segundo representa un *autor del mundo*» [18].

Suelen distinguirse dos formas de deísmo: a) la que acepta ciertos elementos de las religiones reveladas, y muy especialmente del cristianismo, como el gobierno del mundo por Dios y el reconocimiento de Dios como premiador de buenos y castigador de malos, incluso en la vida futura después de la muerte; b) la que excluye todos los elementos de las religiones reveladas y considera a Dios sólo como causa y principio del universo. Esta forma de deísmo es la que predomina entre los enciclopedistas franceses, defensores de la existencia de un Dios personal, que crea el mundo con sus propias leyes, pero posteriormente no interviene ni en el orden de la naturaleza ni en el de la historia.

Voltaire (1694-1778), quien siempre se declaró creyente, comparte la filosofía de Newton, que conduce derechamente a la fe en un Ser Superior Creador del universo y se distancia de la filosofía de Descartes por creer que lleva al panteísmo de Spinoza.

Voltaire intenta demostrar la existencia de Dios a partir de la *causalidad final.* Compara el mundo con un reloj en perfecto funcionamiento y de ahí concluye la existencia de un Relojero-Creador inteligente que ha fabricado y puesto en marcha el complejo reloj del universo. Voltaire es precisamente uno de los más genuinos representantes del deísmo ilustrado, que salva sin dificultad la trascendencia de Dios sobre el mundo, pero niega toda intervención de Dios en la historia.

Durante algún tiempo sintonizó con el optimismo leibniziano, que no veía incompatibilidad alguna entre la existencia de Dios y la realidad del mal en el mundo. Bien y mal, observaba, son realidades relativas. Lo que se considera malo en una determinada situación puede ser bueno en otra.

Fue el terremoto de Lisboa acaecido en 1755 lo que le hizó replantear sus esquemas mentales sobre Dios y el mal y distanciarse radicalmente de Leibniz. El mal, cree, es necesario como lo es el mundo al que pertenece. En consecuencia, el mal depende de Dios, si bien Dios no decide crearlo.

> «Esta noche meditaba; estaba absorto contemplando la naturaleza; admiraba la inmensidad, el curso, las relaciones de esos globos infinitos que el vulgo no sabe admirar.
>
> Admiraba todavía más la inteligencia que preside esos vastos resortes. Me decía: hay que ser ciego para no quedar boquiabierto ante este espectáculo; hay que ser muy estúpido para no reconocer a su autor; hay que estar loco para no adorarlo. ¿Qué tributo de adoración debo rendirle? ¿No ha de ser ese tributo el mismo en toda la extensión del espacio, puesto que es el mismo supremo poder el que reina por igual en toda esta extensión? ¿No le debe el mismo homenaje un ser pensante que vive en una estrella de la Vía Láctea que el ser pensante que está en este pequeño globo que nosotros habitamos?»
>
> *Voltaire*

[18] Kant, *Crítica de la razón pura,* Porrúa, México 1977, 283-284.

No resulta fácil saber a ciencia cierta cuál fue la actitud de Diderot (1713-1784) ante las creencias, pues fue del deísmo al panteísmo pasando por el ateísmo. En su obra *Pensamientos filosóficos,* de 1746, se confesaba deísta. Después se mostró crítico con las religiones históricas, en concreto con el judaísmo, al que califica de excluyente, y el cristianismo, al que considera intolerante. Luego se declaró ateo y, finalmente se mostró partidario de un panteísmo universal.

En la Ilustración francesa se tiende a establecer una neta separación entre razón y fe y entre religión y moralidad. Un ejemplo paradigmático de este planteamiento es Pierre Bayle (1647-1706), cuya obra más importante fue *Diccionario histórico y crítico,* editado por primera vez en dos volúmenes en 1695 y 1697 [19]. Para él, las verdades que tienen que ver con la fe salen fuera de la esfera racional. De ahí que resulte innecesario, e incluso estéril, entrar en debates filosóficos sobre ellas, y más en concreto sobre las pruebas de la existencia de Dios. Las críticas dirigidas contra ellas terminan por invalidarlas.

No pocos especialistas en P. Bayle coinciden en subrayar el escepticismo del filósofo francés, apoyándose en sus propias textos, uno de los cuales es el «Prefacio» a la primera edición del *Diccionario,* donde podemos leer: «De las dos leyes inviolables de la Historia... he observado religiosamente la que ordena no decir nada falso. Mas en lo que toca a la otra, que ordena decir cuanto es verdadero, no podría jactarme de haberla seguido siempre. La considero, a veces, contraria no sólo a la prudencia, sino también a la razón» [20].

[19] Después de la muerte de P. Bayle se sucedieron nuevas ediciones: en 1740 apareció la edición de Des-Maizeau en cuatro tomos; en 1820, una nueva en seis volúmenes. De la extensa bibliografía en torno a P. Bayle cabe citar: L. Feuerbach, *Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten,* 1838; E. Labrousse, *Pierre Bayle* I: *Du pays de Foix à la cité d'Érasm,* 1963; II: *Hétérodoxie et rigorisme,* 1964; *íd., Pierre Bayle et l' instrument critique,* 1965; P. Rétat, *Le Dictionaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIII siècle,* 1971; J.-P. Jossua, *Pierre Bayle ou l' obsession du mal,* 1977.

[20] Citado por J. Ferrater Mora, «Bayle, Perre», en *íd., Diccionario de filosofía* I, Alianza, Madrid 1979, 300.

La crítica de Bayle se dirige frontalmente contra la idolatría y la superstición, que son males peores que el ateísmo. Para demostrarlo recurre a numerosos testimonios de los santos Padres, que consideran la idolatría el pecado más grave y el que origina la inmoralidad. Además, la idolatría hace más difícil la conversión que el ateísmo. Éste no tiene por qué llevar a la impiedad.

b) Ética y religión

Bayle establece una neta separación entre religión y moralidad. Una vida moral no tiene por qué sustentarse en motivaciones religiosas. Puede existir una comunidad moral formada por personas que no creen en Dios; lo mismo que puede haber personas religiosas que vivan inmoralmente.

Del hecho de desvincular las creencias religiosas de la ética no puede concluirse que Bayle sea el mensajero del ateísmo social, como a mi juicio hace equivocadamente Marx en *La sagrada familia* al afirmar: «(Bayle) ha anunciado la sociedad atea, mediante la demostración de que podía existir una sociedad de ateos puros; de que un ateo puede ser una persona respetable; de que el hombre no se degrada con el ateísmo, sino con la superstición y la idolatría» [21].

En el mismo horizonte que Bayle se sitúa Diderot, quien defiende la existencia de leyes inmutables de moralidad natural, pero no reconoce una relación esencial entre los ideales éticos y la creencia en el alma. La base de las leyes morales inmutables no se encuentra en la religión, sino en la naturaleza del ser humano.

También D'Alambert aboga por la separación de la ética, la teología y la metafísica. Define la moralidad como la conciencia del propio deber para con los semejantes. Los principios de la moralidad convergen en un mismo fin: descubrir la estrecha relación entre el interés personal y el deber social.

[21] Citado por C. Fabro, «Génesis histórica del ateísmo contemporáneo», en G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo* II, Cristiandad, Madrid 1971, 36.

«No es precisamente de manos del metafísico de donde han partido los principales golpes que ha recibido el ateísmo. Las sublimes meditaciones de Malebranche y de Descartes son menos útiles para quebrantar el materialismo que una observación de Malphigi. Si esta peligrosa hipótesis vacila en nuestros días se debe el honor a la física experimental. Sólo en las obras de de Newton, de Muschenbroeck, de Hartzoeker y de Neiuwentit se han encontrado pruebas satisfactorias de la existencia de un Ser soberanamente inteligente. Gracias al trabajo de estos grandes hombres, el mundo ya no es un Dios; es una máquina con sus ruedas, sus poleas, sus muelles y sus pesos».

Diderot

c) El materialismo ateo

Otra línea de reflexión de la Ilustración francesa es la *materialista atea,* representada por de La Mettrie, d' Holbach y Cabanis.

De La Mettrie (1709-1751) expone sus tesis materialistas en la obra *Historia natural del alma.* Todas las formas de vida, asevera, dependen de diferentes formas de organización física. La existencia de un alma espiritual independiente del cuerpo es innecesaria. Desde su posición agnóstica considera la religión enemiga de la moralidad.

El barón d'Holbach (1723-1789) es el paradigma del dogmatismo ateo dentro de la corriente materialista de la Ilustración francesa. La religión, afirma, es contraria a la felicidad y al progreso humano e instrumento de tiranía, al tiempo que responsable de la miseria y del sufrimiento de los seres humanos. Los dioses son creación de la ignorancia y del miedo. Los sacerdotes son y se comportan como impostores. El requisito para el desarrollo de un sistema social racional es la supresión de la religión.

A su juicio, el orden del mundo no resulta de un plan divino preestablecido, sino de las leyes inmanentes por las que se rige la naturaleza. Por ello no cree necesario recurrir a la existencia de divinidades o seres supramundanos para explicar dicho orden.

Una de las críticas más severas contra d' Holbach fue la que salió de la pluma de Goethe (1749-1832). El más importante libro del barón, *Sistema de la naturaleza o Leyes del mundo físico y del mundo moral,* escrito en 1770, le parece al poeta alemán «tan gris, tan nebuloso y tan cadavérico que nos era difícil soportar su presencia y nos producía escalofríos su espectro» [22].

Otro cualificado representante de la tendencia materialista crasa de la Ilustración francesa fue el médico P.-J. Cabanis (1757-1808), de quien siempre se recuerda su frase: «Los nervios, he aquí todo el hombre». Su dogmatismo fue objeto de crítica por parte de otros ilustrados franceses como D'Alambert, editor, junto con Diderot, de la *Enciclopedia.*

Lecturas

P. Bayle, *Dictionaire historique et critique,* 16 vols., París 1820, nueva edición; Ch. Guyot, *Diderot según Diderot,* Laia, Barcelona 1973; D. Diderot, *Essais sur le mérite et la vertu,* 1745; *íd., Pensées philosophiques,* 1746 (no aparece el nombre del autor); *íd., Pensées sur l'interpretation de la nature,* 1754; R. Pomeau, *Voltaire según Voltaire,* Laia, Barcelona 1973; Varios, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisoné des sciences, des arts et des métiers, par une societé de gens de lettres,* 1750 ss; Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton,* París 1741; *íd., La métaphisique de Newton ou paralléle des sentiments de Newton et Leibniz,* 1740; *íd., Traité de la tolerance,* 1763; *íd., Dictionaire philosophique,* 1764; *íd., Le philosophe ignorant,* 1767.

[22] Citado por F. Copleston, *Historia de la filosofía.* V. *De Wolff a Kant,* Ariel, Barcelona 1991, 2ª ed., 58.

4

Kant: la imposible metafísica y el teísmo moral

1. Entre el racionalismo y el empirismo

El pensamiento de Kant (1724-1804) es uno de los momentos decisivos de la historia de la filosofía occidental y uno de los hitos principales de la filosofía moderna, a la que imprime un ritmo nuevo. J. Marechal considera a Kant un pensador genial que influye significativamente en el rumbo de la razón, al mismo nivel que Parménides, Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino y Descartes.

Pero la genialidad y originalidad de Kant no parten de cero, sino que se enmarcan dentro de las aportaciones filosóficas precedentes: el (re)descubrimiento del sujeto, hecho por Descartes; la distinción entre el mundo de los fenómenos y la realidad metafísica, llevada a cabo por Leibniz; la crítica de Hume a la religión y a los conceptos de causa y substancia; la referencia a la conciencia moral desarrollada por Rousseau.

Su pensamiento se mueve entre el racionalismo y el empirismo, dos tradiciones enfrentadas hasta extremos irreconciliables. El primero tiene cierta propensión hacia el dogmatismo; el segundo, hacia el escepticismo. Kant busca entre ambos una salida, que cree encontrar en la colaboración activa entre la sensibilidad y el entendimiento.

En tiempos de Kant, los dogmáticos, representados por los ilustrados alemanes, y los escépticos, representados por los ilustrados franceses, salvaban un encarnizado enfrentamiento en torno a los tres temas fundamentales de la metafísica tradicional: el mundo, el yo inmortal y espiritual, y Dios. Los primeros defendían la existencia de Dios, la inmortalidad y la libertad como tres dogmas incuestionales. Los segundos abogaban por la negación de Dios, de la inmortalidad y de la libertad como contradogmas igualmente probados.

¿Qué camino seguir? Kant renuncia a transitar por la vía de la especulación y lo hace por la de la razón práctica, es decir, por la de la «certeza ética de la conciencia» [1].

En el itinerario filosófico de Kant hay una innegable evolución en la que suelen distinguirse tres períodos: el pre-crítico, el crítico y el post-crítico. La etapa pre-crítica se mueve en el horizonte de la metafísica dogmática de Leibniz y Wolff. La obra más significativa de esta época es una reflexión sobre la teología natural titulada *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios,* que data de 1763. El período crítico se caracteriza por el cuestionamiento radical de la metafísica dogmática.

[1] E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger.* 1. *La filosofía trascendental: Kant,* Herder, Barcelona 1986, 29.

Las principales obras de esta época son las tres «Críticas»: *Crítica de la razón pura,* de 1781, *Crítica de la razón práctica,* de 1788, y *Crítica del juicio,* de 1790. La etapa post-crítica supone una vuelta a la metafísica y se prolonga hasta su muerte en 1804. La obra más emblemática de este período es *Opus postumum.* La evolución filosófica de Kant tiene su reflejo en la filosofía de la religión y en su concepción de Dios.

Pero la riqueza, originalidad y complejidad del pensamiento de Kant no se dejan encorsetar en la evolución apuntada. En cada uno de los períodos se encuentran aportaciones singulares, unas veces sólo apuntadas y otras desarrolladas con rigor. Körner cree que en el período precrítico Kant compartía ya la crítica de Hume a la metafísica, como se pone de manifiesto en su obra *Sueños de un visionario, explicados por sueños de la metafísica,* escrito en 1766 [2]. En esta obra recurre a la sátira para cuestionar con una severidad extrema la metafísica racionalista, si bien no cae en el escepticismo humeano.

Kant mostró muy pronto un profundo interés por la ciencia y consideró la mecánica de Newton como modelo de teoría científica, cuyo fundamento creyó encontrar en algunas ideas de Leibniz y Wolff.

En *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo,* de 1755, trata de demostrar la constitución y el origen mecánicos de la totalidad del universo conforme a los principios newtonianos. Kant da aquí un paso importante: abandona toda comprensión mítico-religiosa de la creación del mundo y ofrece una explicación científico-racional. Pero, ¿hay lugar para Dios en este proceso mecánico? Parece que sí. El orden del mundo responde a una finalidad divina, reconoce bajo la influencia de Leibniz.

2. El razonamiento trascendental

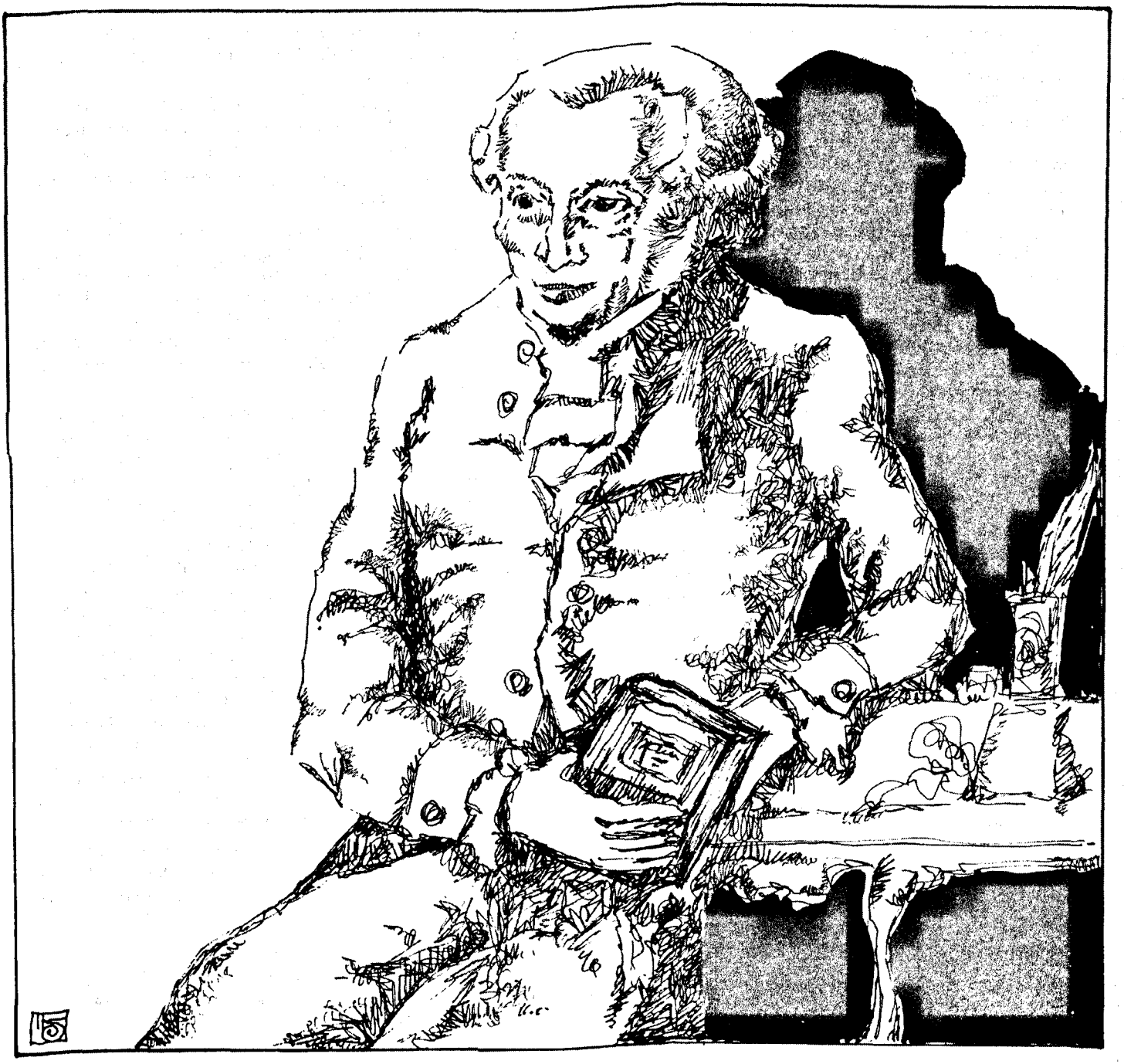
En la configuración del pensamiento kantiano tiene especial relevancia la obra ya citada *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios,* publicada en 1763. En ella defiende el «razonamiento trascendental» (según la caracterización de Maréchal) como única prueba válida de la existencia de Dios. Kant había esbozado este argumento ya en la *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico,* de 1755. Allí había criticado el argumento ontológico en la modalidad cartesiana, pero lo había restablecido y reformulado según una versión propia bajo cierta influencia de Leibniz.

Se trata de una prueba que no se sustenta en los datos de la experiencia, sino en las ideas puras de la razón. La base del mismo es el concepto de posibilidad interna o absoluta, en cuanto supone una existencia. Veamos los diferentes pasos de la prueba.

Todo lo que en sí es contradictorio es imposible con imposibilidad interna. Lo contradictorio no

> «En la historia de la filosofía occidental ha habido un pequeño número de momentos decisivos, en los que la influencia de un pensador genial se impuso irresistiblemente a la razón humana, ya para precipitar su evolución, ya para desencadenar una crisis al menos parcial. Pensemos en un Parménides extrayendo del caos inicial de las especulaciones cosmológicas la unidad del ser; en un Platón y un Aristóteles, dominando el desorden creado por los sofistas y fundando de nuevo la metafísica; en un santo Tomás de Aquino, reencontrando el sentido del aristotelismo y poniéndolo en armonía con el sobrenaturalismo cristiano; en un Descartes, restableciendo mediante un golpe de audacia el imperio intransigente de la razón y apresurando así la maduración del problema del conocimiento. Kant asumió al menos el mismo papel que el de sus predecesores, el día en que se impuso por tarea instituir la crítica definitiva del saber racional... La crítica kantiana ha modificado profundamente el terreno general de la filosofía moderna. En este sentido, casi todos nuestros contemporáneos se reconocen tributarios de Kant».
>
> *J. Maréchal*

[2] Cf. S. Körner, *Kant,* Alianza, Madrid 1977, 17.



puede ser pensado objetivamente, porque no existe. Algo deja de ser posible, bien porque hay en ello una contradicción interna, bien porque falta materia o dato alguno que ofrecer al pensamiento. Si se suprime absolutamente toda existencia y desaparece el fundamento último de todo lo pensable, desaparece toda posibilidad y no hay nada que pensar[3]. Esto es aplicable al ser necesario: si se suprime su existencia, carece de fundamento la posibilidad de toda existencia y no puede ser pensado nada. En otros términos, la negación del ser necesario, tornaría imposible la realidad. En consecuencia, existe el ser necesario en cuanto condición de posibilidad de la realidad.

El concepto de posiblidad depende en Kant del concepto de realidad, y no viceversa. Toda posibilidad depende de un ser real que la fundamenta. El fundamento material de lo posible se encuentra sólo en lo real. Además, lo que hace posible el pensamiento es la *realidad necesaria;* sin ésta, aquél sería imposible. En consecuencia, existe el ser necesario como condición de posibilidad del pensamiento objetivo.

El *ser absolutamente necesario,* según Kant, debe ser único, simple, inmutable, eterno, que contiene la máxima realidad y espíritu. He aquí la explicación.

– *Único,* porque no puede haber varias cosas absolutamente necesarias.

– *Simple,* pues ningún ser que esté compuesto de muchas sustancias puede considerarse un ser absolutamente necesario.

– *Inmutable:* «El ser necesario no puede existir de modos diversos»[4].

– *Eterno,* pues no puede tener principio ni fin.

– Contiene la *máxima realidad,* pues el ser necesario es el ser más real entre todos los seres posibles; los demás seres le deben su posibilidad. El ser necesario contiene el fundamento último real de toda otra posibilidad. No se pueden poner en el mismo plano «la posibilidad del ser más real de los seres y aquellas posibilidades que encierran aspectos negativos y privaciones»[5].

– *Espíritu,* es decir, está dotado de entendimiento y voluntad, propiedades ambas que admiten los mayores grados de realidad.

Pues bien, el ser necesario con las propiedades citadas es un Dios.

El propio Kant considera esta prueba como *a priori* pues «no presupone ni mi existencia ni la de otros espíritus ni la del mundo físico. En realidad se deduce de esa característica interna que es la necesidad absoluta. De este modo se llega al conocimiento de la existencia de ese ser partiendo de aquello que constituye totalmente la absoluta necesidad del mismo»[6].

Una de las principales aportaciones de Kant en esta obra, junto al razonamiento trascendental, es la tesis, reiterada posteriormente en el período crítico, de que *la existencia no es una cualidad,* no es un predicado, no es parte del concepto de un objeto, sino algo único. Esencia y existencia no coinciden; se encuentran en niveles y órdenes diferentes. «La esencia –asevera– es la posición absoluta de una cosa, y en esto se diferencia de todo atributo que, como tal, se aplica a una cosa simple de un modo puramente relativo»[7]. Aplicada esta tesis a Dios, resulta que, al afirmar que Dios es omnipotente, la relación lógica entre Dios y la omnipotencia se sitúa sólo en el terreno del pensamiento. En la afirmación sobre la omnipotencia de Dios nada se dice sobre la existencia de Dios.

3. La ilusión trascendental

Durante el período crítico, Kant lleva a cabo uno de los cuestionamientos más radicales y definitivos de la teología natural, que se convierte en referencia

[3] Cf. E. Kant, *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios,* en *íd., Sobre Dios y la religión,* Zeus, Barcelona 1972, 75.

[4] *Ibíd.,* 82.

[5] *Ibíd.,* 83.

[6] *Ibíd.,* 87.

[7] *Ibíd.,* 70.

obligada para la reflexión ulterior al respecto. Dicho cuestionamiento hay que situarlo en el horizonte más amplio de la crítica de la metafísica dogmática.

En la «Dialéctica trascendental» de su *Crítica de la razón pura,* Kant se ocupa de estudiar en profundidad el uso del pensamiento puro, que trasciende toda experiencia posible. Kant se muestra aquí iconoclasta de la metafísica dogmática, a la que califica de «ilusión trascendental», muy distinta de las ilusiones físicas o de las ilusiones lógicas [8]. Se trata, con todo, de una ilusión natural e inevitable en cuanto inherente a la razón humana. Es tan inevitable como inevitable es que el mar se nos presente más alto cuando le contemplamos en el horizonte lejano que cuando le vemos en la playa. Lo único que puede hacerse es reconocerla como ilusión, pero nunca puede desaparecer. Sucede, incluso, que «aun después de descubierto su espejismo, no cesa de engañar y de empujar la razón, sin descanso, a momentáneos errores, que necesitan de continuo ser remediados» [9].

Kant analiza críticamente las tres ideas o ilusiones de la razón pura: el yo como sujeto pensante y el alma como sustancia permanente; el mundo como totalidad de los fenómenos que mantienen una relación causal; y Dios como perfección absoluta y suprema. Ello le lleva a la crítica de las tres ramas de la metafísica especulativa que se ocupan de las correspondientes ilusiones de la razón pura: la psicología racional, la cosmología racional y la teología racional.

a) El «yo», o la ilusión de la psicología racional

La psicología especulativa o racional tiene por objeto el conocimiento del yo o la naturaleza del alma, independientemente de toda experiencia u observación empírica y a partir de la proposición «yo pienso»: «'Yo pienso' es el único texto de la psicología racional. De él debe ésta deducir todo su saber. Se ve fácilmente que ese pensamiento, si ha de ser referido a un objeto (a sí mismo) no puede contener otra cosa que predicados trascendentales de ese objeto, porque el más mínimo predicado empírico macularía la pureza racional y la independencia de la ciencia respecto de toda experiencia» [10]. Partiendo de aquí, el alma o el yo aparece como sustancia simple, incorruptible, espiritual, inmortal, personal, numéricamente idéntica en los diferentes tiempos en que existe y relacionada con los posibles objetos en el espacio.

Pues bien, la tesis central de la psicología racional –el yo o el alma es una sustancia con las características indicadas–, resulta para Kant una ilusión. Los argumentos utilizados para demostrar dicha tesis no son probatorios. La falsedad de la argumentación radica en la forma. El yo es una magnitud lógico-trascendental, cree Kant, mientras que la psicología racional lo considera una realidad dada. El yo es inseparable de los fenómenos particulares de la conciencia. Nunca puede ser objeto de sí mismo; el objeto son las cosas. Por eso no se puede decir «yo pienso» sin más; siempre decimos «pienso esto». El yo separado de los fenómenos singulares de la conciencia no es nada. Asimismo, el alma no es una sustancia, una cosa que pueda ser conocida, sino un pensamiento. Cualquier pretensión, cual la de la metafísica, de conocer algo, como el alma, que no se da en la experiencia, es vana.

b) La naturaleza del universo o la cosmología racional

Cuatro son las aseveraciones de la metafísica sobre la naturaleza del universo: la primera afirma los límites del universo en el espacio y en el tiempo; la segunda sostiene que el mundo está formado por componentes simples; la tercera fija el principio y las causas del universo; la cuarta establece el correlato de la causa libre (de la anterior): la existencia de un ser absolutamente necesario en el mundo.

Según Kant, estas aseveraciones carecen de fuerza probatoria. A cada una de las tesis anteriores puede oponérsele la aseveración contraria o antíte-

[8] E. Kant, *Crítica de la razón pura,* Porrúa, México 1977, 166 ss.

[9] *Ibíd.,* 168.

[10] *Ibíd.,* 185.

sis: que el mundo carece de principio en el tiempo y de límites en el espacio; que ninguna cosa compuesta se forma de partes simples y que no existe nada simple en el mundo; que todo sucede al dictado de las leyes de la naturaleza, y no se da una causa libre del universo; que no hay un ser absolutamente necesario, ya que su existencia no es explicable a través del conocimiento científico.

Kant llama *antonomias* a las cuatro oposiciones. En todos los casos está garantizada la corrección formal, tanto de la tesis como de la antítesis. Sin embargo, la razón parece haber quedado confundida y suspendida al eludir las condiciones del conocimiento científico.

4. Dios, o la ilusión de la teología especulativa

La tercera ilusión de la razón pura es la idea de Dios, de la que se ocupa la teología especulativa o racional. En este tema, como en los anteriores, se aprecia en Kant una significativa evolución que va del dogmatismo teológico de los primeros escritos al teísmo moral de la etapa crítica.

Como acabamos de ver, durante la etapa pre-crítica o metafísica, Kant confiaba en las posibilidades de la razón para demostrar la existencia de Dios, aportando su propia prueba a la que pretendía dar «una evidencia matemática». La existencia de Dios se deduce de la posibilidad interna de todo lo pensable.

En la respuesta a la pregunta «¿Qué es la Ilustración?», Kant observa que la minoría de edad en los asuntos religiosos es «la más perjudicial y humillante» [11]. Por eso se aplica a fondo, sobre todo durante el período crítico, a la crítica de las ilusiones de la teología especulativa, centrándose en las pruebas de la existencia de Dios, que apenas eran objeto de crítica ni por parte de los teólogos ni por parte de los filósofos.

A pesar del énfasis puesto por Lutero y Calvino en la otreidad de Dios y en la primacía de la fe, la teología natural fue dando fuertes coletazos en la vacua reflexión cristiana de los siglos posteriores a la Reforma, con la intención de demostrar la existencia de Dios, aunque con resultados estériles [12].

En un clima así Kant da el golpe de gracia a la teología especulativa, considerando infundadas e inconsistentes todas las pruebas de la existencia de Dios, que reduce a tres: la *ontológica,* que partiendo de conceptos deduce la existencia de una causa suprema; la *cosmológica,* que parte de la experiencia indeterminada de que algo existe; la *físico-teológica,* que deriva la existencia de Dios del orden y la finalidad del universo.

Lo que realmente hace posible la crítica kantiana de la teología natural es la asunción por parte de la filosofía del metodo filosófico-positivo.

Kant va a intentar demostrar que «la razón no avanza un solo paso tomando uno u otro camino (ya se conduzca por la vía empírica, o por la vía trascendental) y que es inútil que despliegue sus alas para elevarse más allá del mundo sensible por el simple impulso de la especulación» [13]. Veamos a continuación su exposición y valoración de cada uno de los argumentos referidos.

a) Argumento ontológico

Quien primero formuló el argumento llamado ontológico fue, como ya vimos, san Anselmo de Canterbury (1035-1109). Su punto de partida para demostrar la existencia de Dios no es la realidad dada, sino *la idea misma de Dios* presente en el pensamiento. La base del argumento consiste en suponer que la existencia es una perfección, una propiedad intrínseca a la noción de Dios. Según esto, el concepto mismo de Dios demanda la existencia real de éste. Se considera a Dios como ser sumamente perfecto, es decir, como ser que posee todas las perfecciones, una de las cuales es la existencia. Sin la existencia no podría considerarse el ser más perfecto que cupiera pensar.

[11] *¿Qué es la Ilustración?, o.c.,* 24.

[12] Cf. W. H. van de Pol, *El final del cristianismo convencional,* Carlos Lohlé, Buenos Aires 1969.

[13] E. Kant, *Crítica de la razón pura, o.c.,* 268.

El argumento fue objeto de críticas a poco de su formulación. Entre los principales críticos cabe citar a santo Tomás de Aquino, Locke, Hume y Kant. Este último basa su crítica en objeciones similares a las de santo Tomás. En la *Crítica de la razón pura* Kant retoma algunas de las ideas de la refutación que ya iniciara dieciocho años antes en su obra *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763) e introduce matices nuevos. En la crítica de ambas obras aparece claramente la *profesión empirista* del filósofo. «La existencia –dirá ya en 1763– no es ningún predicado, por ello tampoco ningún predicado que suponga perfección». No es una determinación de las cosas; no es una propiedad que convenga a unos conceptos y no convenga a otros; no añade ni elimina nada de la definición lógica del concepto. En otras palabras, la existencia no se infiere de la definición lógica. La existencia se verifica *a posteriori* por la experiencia, no se deduce *a priori* del concepto.

En el caso del concepto de Dios, la existencia no está contenida en la definición. Según esto, el argumento ontológico se mueve sólo en el terreno de las ideas; no hace pie en el de las realidades. Cuando intenta pasar de la idea de Dios a su realidad o existencia, da un paso en falso y no es concluyente, pues no es lo mismo la necesidad del juicio que la necesidad de la cosa. No se puede pasar de la posibilidad lógica de los conceptos a la posibilidad real de las cosas. «Por consecuencia –concluye Kant–, la prueba ontológica *(cartesiana),* tan célebre, que quiere demostrar por conceptos la existencia de un Ser supremo hace gastar en vano un trabajo inútil, para no lograr nada; ningún hombre conseguirá por simples ideas ser más rico de conocimiento, ni más ni menos que un mercader no aumentará sus caudales, si para acrecentar su fortuna añadiera algunos ceros al estado de su caja» [14].

Por todo lo dicho, queda claro que el elemento central del argumento ontológico es la noción de *existencia.* Pero dicha noción no añade una determinación nueva al concepto de una cosa. «*Ser...* es simplemente la posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí. En el uso lógico no es más que la cópula de un juicio» [15].

En consecuencia, pensar a Dios como el ser absolutamente necesario, cree Kant, no supone avance alguno, pues queda por investigar lo más importante todavía: si el ser absolutamente necesario existe o no. No se olvide que el concepto de un ser absolutamente necesario es una simple idea, cuya realidad objetiva está muy lejos de ser probada, por el hecho de que la razón tenga necesidad de ella.

La originalidad de Kant en este punto no radica tanto en la crítica al argumento ontológico, que venía de lejos, cuanto en la fundamentación y coherencia dada a dicha crítica, que faltaba en el racionalismo crítico tradicional.

b) Argumento cosmológico

El argumento cosmológico arranca de Aristóteles y de la Escolástica musulmana; es desarrollado por la Escolástica cristiana y retomado por Leibniz, que lo reformula como el argumento a partir de la *contingencia del mundo.* La prueba en cuestión admite dos modalidades: a) la que va de las causas segundas a una causa primera no causada y b) la del principio de razón suficiente o del Ser necesario.

a) Según la primera formulación, en el mundo actúan causas segundas que remiten a otras causas. Ahora bien, la cadena de causas segundas no puede prolongarse indefinidamente. Por tanto, habrá que postular una *causa primera no causada.* Y esa causa es Dios. Tal modalidad de la prueba cosmológica se corresponde con la tercera antinomia antes expuesta.

b) La segunda forma que reviste el argumento es la del principio de razón suficiente. Los seres de este mundo son todos contingentes; lo mismo que existen, podían no existir; necesitan de otro ser como razón que explique su existencia. Ahora bien, la cadena de seres contingentes no puede retroceder hasta el infinito. Luego hay que postular un *Ser necesario* capaz de explicar y fundamentar la existen-

[14] *Ibíd.,* 272.

[15] *Ibíd.,* 271.

cia de los demás seres, que son contingentes, y la suya propia. Esta modalidad del argumento se corresponde con la cuarta antinomia.

Kant parte de la formulación de Leibniz que presenta en estos términos: «Si alguna cosa existe es preciso que exista un ser absolutamente necesario. Ahora bien, al menos yo mismo existo, luego existe un ser absolutamente necesario. La menor contiene una experiencia; la mayor va de una experiencia en general a la existencia de lo necesario» [16].

Kant intenta demostrar que este argumento es una prueba imposible y que está llena de sofismas y de pasos incorrectos. Veamos su razonamiento crítico. El argumento dice acudir a la experiencia como cimiento sólido «dando así la apariencia de discrepar del argumento ontológico basado en conceptos *puros a priori*» [17]. Pero, en realidad, recurre a la experiencia para enseguida ascender hasta la existencia de un ser necesario en general. La experiencia a la que apela resulta inútil, pues a lo único que nos lleva es al concepto de la necesidad absoluta, pero no nos muestra esta necesidad en una cosa determinada.

En último término, el argumento cosmológico se reduce al ontológico. Pues –concluye Kant– «aunque la prueba cosmológica se funda sobre una experiencia en general, no es sacada de alguna cualidad particular de la experiencia, sino de principios puros de la razón mediante la aportación de una existencia dada por la conciencia empírica en general y abandonada por ella sobre este punto para apoyarse en simples conceptos puros» [18].

Al final de su razonamiento severamente crítico para con la prueba cosmológica, Kant hace una bella reflexión que trasciende el horizonte de la razón humana y deja abierta la puerta al misterio de Dios:

«La necesidad incondicionada que es indispensable como último baluarte de todas las cosas, es el verdadero abismo de la razón humana. La eternidad misma, a pesar de todo el horror sublime con que Haller quiso dibujarla, está bien lejos de causar sobre nuestra alma la impresión de vértigo; no hace más que *medir* la duración de las cosas, pero no las cimenta firmemente. No puede defenderse de este pensamiento, pero ni aun sujetarlo cuando un ser que nos representamos como el más elevado de todos los entes posibles, se dice de algún modo asimismo: Soy toda eternidad, y fuera de mí nada existe, excepto lo que existe por mi voluntad. *Pero, ¿de dónde voy yo?* Aquí se estrella toda tentativa y la suprema perfección, con la más pequeña, flotan sin firme apoyo ante la razón especulativa; por lo que nada cuesta hacer desaparecer una y otra sin el menor riesgo» [19].

c) Argumento físico-teológico

Tiene su base en el orden, la belleza y la finalidad del mundo, en la cadena de causas y efectos, de medios y fines, en la regularidad con que aparecen y desaparecen las cosas. Ello reclama la existencia de algo que exista originariamente por sí, que sirva de soporte de *todo* y garantice su permanencia.

Cuatro son, según Kant, los momentos o pasos de la prueba en cuestión. El primero subraya la existencia de un orden en el mundo, que responde a un designio y es determinado de manera sabia. El segundo muestra que dicho orden conforme a un fin no es inherente al mundo y que los medios adecuados a la consecución del fin previsto han sido escogidos por un principio ordenador de todas las cosas. El tercero pone el acento en la existencia de una causa superior y sabia, que tiene que ser la causa del mundo. El cuarto hace ver que la unidad de la referida causa se deduce de la unidad de la relación recíproca de las partes del mundo, consideradas como piezas de una obra artística.

De las tres pruebas analizadas por Kant es ésta la que le merece un respeto especial, por ser la más

[16] *Ibíd.*, 275.

[17] *Ibíd.*, 274.

[18] *Ibíd.*, 277. A Caffarena le parece grave la afirmación kantiana «de que el argumento cosmológico (de tanta tradición en la filosofía occidental) es solidario del ontológico a efectos de incurrir en el vicio por el que éste es inválido»; de ahí que considere comprensible el amplio rechazo que suscita dicha afirmación, J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid 1983, 99-100.

[19] *Ibíd.*, 277.

antigua, la más clara y la más conforme al sentido común. Con todo, no le reconoce certeza apocadíctica. Más bien le plantea dos objeciones: Una, que lo que de ella se deduce es un creador, a lo sumo un arquitecto del mundo, un planificador y ordenador del universo, pero no una sabiduría divina que creara el mundo con vistas a un fin supremo. Además, no es posible determinar atributo alguno de dicho arquitecto, salvo su inteligencia.

Otra objeción es que la adecuación de los medios a los fines y la armonía en el universo no ofrecen una explicación satisfactoria por la existencia de una sabiduría planificadora, pues la explicación ofrecida resulta inexplicable en sí, misteriosa e incomprensible.

Del análisis crítico de los tres principales argumentos de la teología especulativa, Kant concluye la imposibilidad de toda prueba teórica –metafísica– de la existencia de Dios. Con ello está declarando la imposibilidad de la teología natural. Ahora bien, si la razón humana se siente impotente para demostrar la realidad objetiva del concepto de Ser supremo, similar impotencia siente a la hora de demostrar dicha realidad objetiva.

Según esto, el concepto de un ser absolutamente necesario es, para Kant «un concepto puro de la razón, una simple idea cuya realidad objetiva está bien lejos de probarse..., un *principio regulador de la razón*» [20]. Más aún, Dios es «el ideal de la razón pura» o «el ideal trascendental» en cuanto implica, además de la consumación de un conjunto infinito de predicados, la individualidad personal. Dicho ideal está más alejado de la experiencia que las otras dos ideas: la de la unidad absoluta del sujeto pensante (que es el objeto de la psicología especulativa) y la de la unidad absoluta del mundo (que es el objeto de la cosmología especulativa). Posee, además, un mayor contenido de perfección. Dios es pensado como totalidad de las perfecciones posibles y como prototipo de dichas perfecciones: es el *Ser pefectísimo (=Ens perfectissimum)* y, por ende, el *Ser más real (=Ens Realissimum).*

[20] *Ibíd.*, 269. 279.

> «El ser supremo es, pues, para el uso meramente especulativo de la razón, un simple ideal, pero, eso sí, un *ideal impecable,* un concepto que cierra y corona todo el conocimiento humano; la realidad objetiva de tal concepto no puede ciertamente ser probada con tal uso especulativo, pero tampoco puede ser desmentida; y si debe haber una teología moral capaz de suplir esta deficiencia, tenemos que la teología trascendental, que antes no era más que problemática, demuestra ser indispensable para la determinación que hace de su concepto y por la incesante censura que ejerce sobre una razón bastante a menudo engañada por la sensibilidad y no siempre acorde con sus propias ideas. La necesidad, la infinitud, la unidad, la existencia fuera del mundo (no como alma del mundo), la eternidad sin condicionamientos de tiempo, la omnipresencia sin condicionamientos de espacio, la omnipotencia, etc., son puros predicados trascendentales y, por tanto, el concepto depurado de los mismos, del cual tanta necesidad tiene la teología, sólo puede ser tomado de la teología trascendental».
>
> *Immanuel Kant*

5. La ley moral, camino de acceso a Dios

La libertad, la inmortalidad y Dios, que eran temas fundamentales de la metafísica, pasan a convertirse en postulados de la razón práctica, es decir, de la razón en su uso moral, que amplían el conocimiento desde el punto de vista práctico. Fijémonos a continuación en el tercero de los postulados, *Dios* [21].

Kant no se limita a reconocer la inutilidad de los intentos anteriores de la metafísica para demostrar la existencia de Dios, sino que da un paso adelante y abre una nueva puerta: el lugar del encuentro del ser humano con Dios es la *conciencia,* la decisión ética,

[21] Para una profundización remito a la obra, ya citada, de J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant,* una de las aportaciones más rigurosas sobre el tema, que contextualiza en el conjunto del pensamiento de Kant.

el imperativo categórico. La noción de Dios puede tener su lugar adecuado en el pensamiento moral, que no puede limitarse a nociones extraídas de la experiencia objetiva. La ley moral constituye el único camino de acceso a la fe en Dios. Las leyes de la moralidad, además de presuponer la existencia de un Ser supremo, postulan desde el punto de vista práctico dicho Ser supremo como causa suprema e infinita de todos los seres finitos, como creador y soporte de un mundo orientado a un fin último, como perteneciente necesariamente a la posibilidad del bien supremo.

Para Kant, la religión no es necesaria para la moralidad; ésta es autónoma. La motivación última de la acción moral es el deber por el deber, no el deber basado en una ley o en un mandamiento divinos. Así lo hace ver Kant al comienzo del prólogo de *La religión dentro de los límites de la sola razón:* «Fundándose la moral en el concepto de hombre como ser libre y que por su razón se halla ligado a leyes incondicionales, no precisa dicha moral ni de la idea de un Ser superior al hombre para que éste conozca su deber ni, para que lo cumpla, de otro móvil que la ley misma» [22].

Con todo, cree que la ley moral lleva derechamente, «por el concepto del supremo bien como objeto y fin de la razón pura práctica, a la *religión,* esto es, *al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones,* es decir, *órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña,* sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, que, sin embargo, tiene que ser consideradas como mandatos del ser supremo, porque nosotros no podemos esperar el supremo bien, que la ley moral nos hace un deber de ponernos como objeto de nuestro esfuerzo, más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena) y al mismo tiempo poderosa, y, por consiguiente, mediante una concordancia con esa voluntad» [23].

Kant sustituye los argumentos precedentes de la metafísica por el argumento *moral.* El concepto de Dios apropiado para la religión es –mejor, «debe ser»– el concepto de un *ser moral,* y la demostración de la existencia de dicho ser tiene que ser asimismo una *prueba moral.* «Tenemos que admitir una causa moral del mundo (un creador del mundo) para proponernos un fin final conforme a la ley moral, tan necesario como es ese fin, así de necesario es admitir lo primero..., a saber, que hay un Dios» [24].

Pero, al mismo tiempo, matiza que dicho argumento «no debe proporcionar prueba alguna *objetivamente* verdadera de la existencia de Dios; no debe probar, al que no tenga fe, que hay un Dios, sino que si quiere pensar moralmente con consecuencia, *tiene que aceptar* lo que admite esa proposición, entre las máximas de su razón práctica... Es un argumento *subjetivo,* suficiente para seres morales» [25].

La religión verdadera tiene un innegable carácter moral, consistente en que en todos nuestros deberes consideremos a Dios como el legislador universal al que debemos reverencia.

Alguien puede pensar que para Kant la fe moral se sitúa fuera o en contra de la razón. Nada más lejos del planteamiento kantiano. «La fe (como *habitus* no como *actus)* –afirma en la *Crítica del juicio*– es el modo moral de pensar *(Denkungsart)* de la razón cuando muestra su aquiescencia a aquello que es inaccesible para el conocimiento teorico» [26]. Lo que sucede es que la fe moral no demuestra nada para el conocimiento de la razón pura teórica, sino sólo para el conocimiento de la razón práctica, orientada al cumplimiento de sus deberes.

En este marco hay que situar la tan citada como mal interpretada aseveración de Kant en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* publicada en 1787: «Tuve, pues, que anular el *saber* para reservar un sitio a la *fe;* y el dogmatismo de la metafísica, sin crítica de la razón pura, es la verdadera fuente de todo descreimiento opuesto a la moralidad, que siempre es dogmático» [27]. El saber al

[22] E. Kant, *La religión dentro de los límites de la sola razón,* en Kant, *Sobre Dios y la religión,* Zeus, Barcelona 1972, 199.

[23] E. Kant, *Crítica de la razón práctica,* Espasa-Calpe, Madrid 1975, 181.

[24] Kant, *Crítica del juicio* (edición y traducción de Manuel García Morente), Espasa-Calpe, Madrid 1991, 5ª ed., 443.

[25] *Ibíd.,* 443, nota 90.

[26] *Ibíd.,* 470.

[27] *Crítica de la razón pura, o.c.,* 19.

que se refiere aquí Kant no es el conocimiento que proporciona la ciencia, sino la pretensión que tiene la razón especulativa de poseer unos conocimientos trascendentes respecto a Dios, la libertad y la inmortalidad. La fe a la que hace un sitio es, como comenta Caffarena, «la aceptación de Dios, la libertad y la inmortalidad, que se hace en favor del necesario uso práctico de la razón» [28].

Hay quienes reprochan a Kant el haber sustituido la metafísica rechazada en la *Crítica de la razón pura* por otro tipo de metafísica, la basada en la conciencia moral de la ley y la obligación [29].

6. El fracaso de toda teodicea

La evolución del pensamiento de Kant se aprecia también en lo referente a la teodicea. Durante el período pre-crítico se declara defensor del *optimismo cósmico* de Leibniz, según el cual el mundo presente es el mejor de los posibles. Pero ello no significa que dicho mundo posea la perfección absoluta, que sólo corresponde a Dios.

Durante la etapa crítica Kant somete a una crítica severa a la teodicea y declara su rotundo fracaso, en correspondencia con el fracaso de la metafísica: ambas disciplinas resultan imposibles. Veamos su razonamiento.

Comienza definiendo la teodicea como «la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo se nos muestra como ordenado a un fin» [30]. La teodicea ejerce la función de abogado defensor de la causa de Dios ante el tribunal de la razón, cuya competencia reconoce. Para ser reconocida en sus pretensiones racionales, la teodicea debe admitir las acusaciones y objeciones dirigidas contra la sabiduría divina y refutarlas convenientemente. Concretamente debe responder a las críticas dirigidas contra la santidad de Dios, por la existencia del mal moral en el mundo; contra su bondad, por la existencia de males físicos y sufrimientos de los seres humanos; y contra su justicia, por el escándalo que provoca la desproporción entre los delitos de la gente malvada y la impunidad de los mismos aquí en la tierra.

Kant pasa revista a cada una de las respuestas de la teodicea a dichas objeciones y las considera incorrectas en todos los casos.

Frente a quienes *critican la santidad de Dios* por la existencia del mal moral, la teodicea dice que éste no es imputable a Dios, pues está inscrito en la naturaleza finita del ser humano. Precisamente por eso Dios no puede evitarlo. A lo sumo, lo permite, pero ni lo provoca ni lo quiere.

Tal respuesta, cree Kant, supone una exculpación no sólo de Dios, sino también del propio ser humano, por su carácter finito. Así, todos quedan exculpados de cualquier responsabilidad en el mal moral. Con lo que «sería menester dejar de llamarlo mal moral» [31].

La *crítica a la bondad de Dios* se basa en los males físicos y en los sufrimientos padecidos por los seres humanos. La teodicea no niega la existencia de dichos males y sufrimientos, pero considera que en la vida terrena el goce predomina sobre aquéllos. Además, Dios nos coloca en este mundo para, después, disfrutar de una felicidad inconmensurable en la vida eterna. Ahora bien, hasta llegar al disfrute de la bienaventuranza futura, hemos de soportar y hacer frente a las fatigas del presente.

Ninguna de estas razones le parecen válidas a Kant, quien cree que la persona difícilmente desearía repetir una vez más el juego de la vida. ¿Cómo se puede defender, objeta, que el ser humano sea infeliz en la tierra para gozar de la dicha eterna? ¿No sería mejor hacer todo lo posible para que la gente sea feliz en esta vida?

La tercera objeción se centra en la *justicia divina*. Ésta no parece verse por ninguna parte en el mundo presente, pues no existe relación entre culpa

[28] J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, *o.c.*, 115.

[29] Cf. F. Copleston, *Historia de la filosofía*. VI. *De Wolff a Kant*, Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1991, 2ª ed., 320-321.

[30] I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid 1992, 7.

[31] *Ibíd.*, 12.

y castigo. Para responder a esta crítica la teodicea echa mano del viejo adagio «en el pecado se lleva la penitencia». Todo delito tiene aquí abajo su castigo correspondiente en forma de remordimientos de conciencia por las malas acciones.

Kant desmonta también este argumento diciendo que el malvado no suele tener remordimientos de conciencia, ya que suele carecer de una axiología moral estricta. Y si tuviere alguna conciencia de culpa y remordimientos internos, éstos se verían sobradamente compensados por los placeres que le provocan sus acciones malévolas.

El desenlace del juicio contra la santidad, la bondad y la justicia de Dios ante el tribunal de la razón es concluyente: la teodicea no cumple lo que promete y termina en un rotundo fracaso. De su lucidísimo razonamiento, Kant concluye que «*la Teodicea no es tanto un asunto de ciencia cuanto, mucho más, de fe*» [32]. Y hace todavía una matización de gran calado: en este tema no se trata tanto de razonar ingeniosamente, cuanto de ser sinceros reconociendo la incapacidad de nuestra razón y de ser honrados no falseando nuestros pensamientos.

Lecturas

a) Obras de Kant:

Historia general de la naturaleza y teoría del cielo /1755/, Juárez, Buenos Aires 1969; *Crítica de la razón pura* /1781, 1787 2ª ed./, Porrúa, México 1977; *Crítica de la razón práctica* /1788/, Espasa-Calpe, Madrid 1975; *Crítica del juicio* /1790/, Espasa-Calpe, Madrid 1977; *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea* /1791/, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid 1992; *Sobre Dios y la religión*, Zeus, Barcelona 1972 (introducción de J.-M. Quintana Cabanas; la obra incluye los siguientes escritos de Kant: «El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios»; «Discusión de las pruebas de la existencia de Dios» (de la *Crítica de la razón pura);* «La religión dentro de los límites de la sola razón»); *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* /1798/, Akal, Madrid 1992; *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* /1784/, en Varios, *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid 1989, 2ª ed., 17-29; *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* /1797/, Espasa Calpe, Madrid /1980/, 6ª ed.; *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Editora Nacional, Madrid 1983.

b) Estudios sobre Kant:

E. Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México 1956; E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger.* I.

[32] *Ibíd.*, 25.

«En los *Prolegómenos a toda metafísica futura,* Kant escribe que 'todos los metafísicos... están solemne y legítimamente suspendidos de sus funciones'. Y ello por el hecho de que no tienen licencia para jugar con conjeturas, sino que deben proponer sus afirmaciones en forma de ciencia o ser condenados a callar'.

Para Kant, como más tarde para los vieneses (del 'Círculo de Viena'), la metafísica no es informativa. No es posible una metafísica como ciencia...

En la incontrolable región de la metafísica se puede despegar desde cualquier punto para dirigirse a cualquier otro. Las metafísicas son intentos continuamente repetidos y siempre vanos de enjaular la realidad en su *totalidad.* Pero las metafísicas resbalan sobre la realidad para reunirse luego todas en ese 'campo de luchas sin fin' de que hablaba el mismo Kant.

No obstante, tanto ayer como hoy existe la convicción de que la 'razón humana, en una especie de sus conocimientos, tiene el destino particular de ser atormentada por problemas que no puede evitar, porque le son planteados por la naturaleza de la misma razón, pero a los cuales no puede hallar solución, porque superan toda capacidad de la razón humana. En semejante conflicto cae sin culpa suya. La metafísica, en conclusión, se presenta como 'un saber del que no podemos prescindir en absoluto' (Kant) y que, por otra parte, no estamos en condiciones de construir sin hundirnos en contradicciones o en conjeturas incontroladas. El metafísico, como dijo Mace, 'suda sangre y tinta' y, sin embargo, no consigue decir absolutamente nada».

Darío Antiseri

La filosofía trascendental: Kant, Herder, Barcelona 1986; A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant,* Universidad Pontificia, Salamanca 1981; J,-A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas. 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto,* Trotta, Madrid 1996, 99-128; M. García Morente, *La filosofía de Kant,* Espasa-Calpe, Madrid 1975; J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant,* Cristiandad, Madrid 1983; *íd.,* «La filosofía de la religión de I. Kant», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos,* Trotta, Madrid 1994, 179-204; O. Höffe, *Imanuel Kant,* Herder, Barcelona 1986, S. Körner, *Kant,* Alianza, Madrid 1972; L. Martínez de Velasco, *Idealismo crítico e inmanencia en el pensamiento kantiano,* Orígenes, Madrid 1986; J. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica.* III. *La crítica de Kant.* IV. *El sistema idealista de Kant y los postkantianos,* Gredos, Madrid 1958-1959; O. Muck, *Doctrina filosófica de Dios,* Herder, Barcelona 1986, 56-69; J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant,* Madrid 1983; J. Muguerza, «Kant y el sueño de la razón», en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración,* Barcelona 1991; J.-M. Palacios, *El idealismo trascendental: Teoría de la verdad,* Gredos, Madrid 1979; U. Schultz, *Kant,* Barcelona 1971; E. M. Ureña, *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y de Freud,* Tecnos, Madrid 1979; Varios, *Estudios sobre la «Crítica del juicio»,* Visor, Madrid 1990.

5

Hegel: historicidad, dialéctica y muerte de Dios

1. El clima intelectual: Dios y mundo en escisión

Una de las heridas más profundas de la modernidad fue la escisión del mundo en relación con Dios, que dio lugar a un mundo sin Dios, y la escisión de Dios en relación con el mundo, que dio lugar a un Dios fuera del mundo y fuera de la historia. Es verdad que hubo intentos de mediación para superar dicha escisión, pero no llegaron a cuajar de todo.

Deísmo ilustrado y panteísmo ejercieron una gran influencia en la reflexión filosófica posterior. El panteísmo, bajo la influencia de Spinoza, dejó una importante huella en los jóvenes Hölderlin y Schelling. El Dios creador y arquitecto del mundo fue sustituido por el Absoluto. En algunos sectores Dios aparecía como el alma del universo, como misterioso primer principio de todas las cosas. El joven Hegel parecía estar también bajo el impacto del panteísmo ambiental, como se pone de manifiesto en el poema *Eleusis*, escrito en 1796 y dedicado a Hölderlin, donde podemos leer esta frase: «Yo me abandono al Inmenso, estoy en él, soy todas las cosas, soy solamente él» [1]. Pero no se deja atrapar en las redes del panteísmo. Entre Dios y el ser humano Hegel tiende lo que Steinbüchel llama un «vínculo comunitario», si bien no los fusiona en una unidad indiferenciada.

De algunas tendencias ilustradas van a surgir los primeros brotes del ateísmo, que termina por desbordarse. En su obra *El hombre máquina*, publicada en 1748, La Mettrie defiende un materialismo ateo. El barón d'Holbach expone su «dogmática» del ateísmo materialista en *Sistema de la naturaleza*. El ateísmo ilustrado fue la derivación última del deísmo y del panteísmo, y el resultado de la concepción materialista ofrecida por las ciencias, donde no hay lugar alguno para Dios.

Hegel entrevió el peligro de ateísmo que podía entrañar el deísmo, al recluir a Dios en la órbita de una trascendencia inaccesible y excluirlo de la historia humana y de la naturaleza. Un Dios ocioso y de brazos caídos desembocaba en la negación de Dios.

Veamos a continuación cómo responde Hegel a esta situación y cuál es su aportación en la reflexión sobre Dios.

2. El Absoluto: pensamiento autopensante

El objeto de la filosofía, para Hegel, es el Absoluto entendido como totalidad de la realidad en de-

[1] Hegel, *Kristische Gesamtausgabe* (ed. de Lasson-Hoffmeister) vol. XXVII, 38.

venir y en proceso de autodesarrollo. Su función es mostrar conceptualmente la vida del Absoluto. Ello no supone caer en el panteísmo de Spinoza, pues en Hegel la verdad no es sólo substancia, sino *sujeto.*

Ahora bien, el Absoluto es al mismo tiempo sujeto y objeto. Es, por tanto, pensamiento que se piensa a sí mismo. Lo que significa afirmar que es *espíritu.* Hay así una correspondencia entre la definición del Absoluto de Hegel y la definición aristotélica de Dios: *pensamiento autopensante.* Sin embargo, el Absoluto hegeliano no es una divinidad trascendente, como sucede en Aristóteles, ni es tampoco el Dios cristiano que trasciende el universo creado. Pero tampoco puede identificársele con realidad finita alguna.

> «Al subjetivizarlo, Hegel hace del absoluto un resultado y lo enviste de una suerte de devenir. Pero mientras el cambio se limite a la esfera de la lógica (o de la metafísica pura), no agota el significado del espíritu. Sujeto y espíritu no son sinónimos. Ver el absoluto como espíritu es dotarlo, primero, de conciencia de sí y personalidad y, segundo, de un devenir mediado por la historia humana. Sólo de este modo, mantiene Hegel, podemos sentirnos en ese absoluto como en nuestra casa y actualizar la identidad dialéctica con él. Se trata, además, de una manera correcta de interpretar los mitos de la religión revelada, incluidos sus elementos antropomórficos, que bajo metáforas e imágenes sensuales *(Vorstellung,* cercanas a la *imaginatio* spinoziana) esconden profundamente verdades filosóficas.
>
> La historización del absoluto no significa relativizarlo. Hay un final del proceso hegeliano, en el cual culminan y son sublimadas *(aufgehoben)* todas las etapas anteriores y emerge el punto de vista absoluto del espíritu. Antes de esta fase todo ha sido parcial y por tanto relativo; pero relativo respecto a algo absoluto subyacente al proceso y que surge de él. Más aún, la parcialidad misma de cada etapa está determinada por el absoluto consiguiente que junto con los demás hace posible».
>
> *Yirmiyahu Yovel*

Con la idea del Absoluto como pensamiento autopensante se está afirmando la identidad de lo ideal y lo real, si bien se trata de una *identidad diferenciada.*

3. La religión, una forma de aprehender el Absoluto

La religión es la automanifestación del Absoluto en forma de imagen, la verdad en imagen *(Vorstellung).* En la conciencia religiosa la verdad se expresa figurativamente. La religión es la esfera de la vida consciente más próxima, en un orden ascendente, al reino del arte. Hegel sitúa la religión entre el arte y la filosofía.

Distingue tres fases en la conciencia religiosa. La primera es la de la *universalidad.* Dios se presenta como realidad única e infinita. La segunda es la de la *particularidad.* Dios es para mí un objeto que está fuera y por encima de mí. Tener conciencia de Dios fuera de mí lleva derechamente a tomar conciencia de mí como separado de Dios. La tercera es la de la *individualidad.* Se vuelve de nuevo a lo universal, donde se supera la separación precedente. «La mente –resume Copleston– evoluciona a partir del pensamiento abstracto y desnudo de Dios a la conciencia de sí mismo y de Dios como separados y de aquí al conocimiento de sí mismo como uno con Dios» [2].

Hegel concreta o traduce el esquema dialéctico precedente en tres fases históricas por las que pasa la conciencia religiosa: la religión natural, la religión del arte y la religión revelada. En la religión natural, lo divino se manifiesta a través de la naturaleza. En la religión del arte, lo divino es representado antropomórficamente por medio de imágenes. En la religión revelada, lo divino se reconoce como espíritu.

[2] F. Copleston, *Historia de la filosofía.* VII. *De Fichte a Nietzsche,* Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona), 1989, 2ª ed., 186.

4. Religión y filosofía

La filosofía, como la religión, también se ocupa de Dios, de lo divino. Ambas tienen el mismo objeto: «la verdad eterna en su objetividad, Dios y sólo Dios y la explicación de Dios». En su estudio sobre *El sentido común de los hombres,* Hegel reafirma con toda nitidez lo que él considera el interés primero de la filosofía: «volver a colocar a Dios absolutamente en cabeza, en la cima de la filosofía, como razón única de todo, como el único principio del ser y del conocer, después de que durante largo tiempo ha estado colocado junto a otras finitudes, o totalmente al final, como un postulado que resulta de una absoluta finitud» [3].

¿Dónde radica, entonces, la diferencia entre la religión y la filosofía? En la forma de tratar el tema. Lo propio de la religión es el pensamiento *figurativo,* como acabamos de ver. Lo propio de la filosofía es el pensamiento puro.

En las relaciones entre religión y filosofía, Hegel se muestra un ilustrado maduro, equilibrado, que supera las estrecheces de la Ilustración precedente. Ésta situaba a la religión del lado de la falsedad y a la filosofía del lado de la verdad. Para Hegel, sin embargo, no hay incompatibilidad ni hostilidad entre ambas. Filosofía y religión se mueven en el horizonte de la verdad, si bien se expresan de distinta forma.

El cristianismo es la *religión absoluta,* es decir, la automanifestación perfecta de Dios a la conciencia religiosa. La filosofía no supone una superación de la religión cristiana, sino una continuación de ésta en su esfuerzo por comprender la fe.

5. Historicidad de Dios

El interés principal de Hegel está en mostrar la unidad diferenciada que se da entre Dios y el ser humano en el espíritu absoluto y la unidad dinámica que tiene lugar en la divinidad viviente. Y uno de los rasgos que destaca en su concepción de Dios es la *historicidad* [4].

Hegel concibe a Dios no en posición rígida, estática, cerrado sobre sí mismo, como soberano del mundo, sino como Dios histórico, en movimiento, en permanente mutación, *in fieri.* El devenir de Dios lo expresa Hegel así: «*En sí* aquella vida es, indudablemente, la igualdad no empañada y la unidad consigo misma, que no se ve seriamente impulsada hacia la alienación ni tampoco hacia la superación de ésta (alienación). Pero este *en sí* es la universalidad abstracta, en la que se prescinde de su naturaleza de ser por sí y, con ello, de todo automovimiento de la forma en general» [5].

[3] Hegel, *Kristische Gesamtausgabe* I, 149.

[4] Cf. H. Küng, *La encarnación de Dios,* Herder, Barcelona 1974, 568-604. Para lo que sigue tenemos muy presente la lúcida y rigurosa exposición de Kung.

[5] Hegel, *Fenomenología del Espíritu,* FCE, México-Madrid 1993 (8ª reimpresión en España) 16.

La historicidad de Dios comporta el dolor, el sufrimiento, el «pathos», de Dios. De nuevo Hegel: «La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» [6].

En el carácter histórico de Dios entra un tercer elemento: la *dialéctica* divina, consistente en el doble movimiento de descenso hacia lo más bajo y ascenso hacia lo más alto, de lo que está en la superficie a lo más profundo.

6. «Dios mismo ha muerto»

Es ésta una de las ideas más originales y fecundas de Hegel, que ha dado lugar a una pluralidad de interpretaciones y ha ejercido una influencia múltiple en la ulterior filosofía y crítica de la religión. El filósofo idealista la toma del cancionero religioso luterano, que se inspira en el propio Lutero. Varios son los lugares de su extensa bibliografía donde aparecen la expresión «Dios ha muerto» y similares.

a) El Viernes Santo especulativo

A la «Idea suprema» Hegel refiere expresiones como «Viernes Santo especulativo» y «dolor absoluto», en un texto de gran complejidad de la obra *Creer y saber:* «El puro concepto, o la infinitud como abismo de la nada en que se hunde todo ser, tiene que designar el dolor infinito como un puro y simple momento de la idea suprema. Hasta ahora ese dolor sólo se daba históricamente en la cultura y a manera de un sentimiento, como el sentimiento de que *Dios mismo está muerto,* el cual constituye la base de la nueva época (y únicamente había sido expresado en forma por así decir empírica con frases como la de Pascal: 'La nature est telle qu'elle *marque* partout un *Dieu perdu* et dans l' homme et hors de l'homme'). Y así el puro concepto tiene que dar una existencia filosófica a lo que antes era o bien el precepto de sacrificar la esencia empírica o bien el concepto de la abstracción formal. En consecuencia, deberá restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta y con ello el dolor absoluto o el Viernes Santo especulativo –que por lo demás fue histórico– en toda la verdad y dureza de su privación de Dios. Y únicamente de esa dureza –ya que lo más jovial, inescrutable y particular de las filosofías dogmáticas y de las religiones naturales tiene que desaparecer–, puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, abarcándolo a su vez todo y con la más gozosa libertad de su forma» [7].

b) Muerte de Dios y conciencia desventurada

En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel se refiere varias veces a la muerte de Dios relacionándola con la *conciencia desventurada.* Ésta constituye el reverso y el complemento de la conciencia feliz, el destino trágico de la *certeza de sí mismo.* La conciencia desventurada «es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto».* Con esta frase se expresa «el retorno a las profundidades de la noche del yo=yo, que no diferencia ni sabe ya nada, fuera de ella». Al final de la *Fenomenología* habla del «calvario del espíritu absoluto» [8].

c) La dialéctica muerte-resurrección

En sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* son frecuentes las referencias a la muerte de Dios, que aparece en varias religiones de la Antigüedad: la muerte de Osiris en la religión egipcia, la de Adonis en la religión siria, etc. Dios se ve afectado por la negación. El momento de la muerte pertenece al verdadero contenido de Dios, es inmanente a su esencia; el momento de la negación es «un momento verdadero de Dios»; es «inherente a la Idea divina» [9].

[6] *Ibíd.*

[7] Hegel, *Kritische Gesamtausgabe* I, 345-346.

[8] Hegel, *Fenomenología del Espíritu, o.c.,* 435, 455 y 473 respectivamente.

[9] Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión* II, Alianza, Madrid 1985, 241. En otro lugar de la misma obra Hegel afirma que

Pero Dios también se recupera y resucita: es la otra dimensión de la divinidad.

En otras palabras, muerte y muerte de la muerte, negación y negación de la negación son la cara y la cruz de la naturaleza de Dios: «Dios ha muerto, Dios está muerto –éste es el pensamiento más terrible, el hecho de que todo lo eterno y verdadero no existe, que la negación misma está en Dios; con ello se vincula el dolor supremo, el sentimiento del completo abandono, la superación de todo lo superior–. Pero el proceso no se detiene aquí, sino que ahora interviene la conversión, a saber: Dios resucita *(steht wieder auf)* a la vida: así se torna su contrario» [10].

Las teologías aristocráticas, mayestáticas y celestes tienden a atribuir a Dios todas las perfecciones en grado sumo y a eliminar aquellos atributos humanos que se consideran limitaciones e imperfecciones. Con la expresión «Dios ha muerto» Hegel subraya precisamente esos aspectos tenidos por impropios de la divinidad, como la finitud, la debilidad, la fragilidad, etc. La muerte de Dios expresa «la conciencia de que lo humano, lo finito, lo frágil, lo débil y lo negativo son momentos mismos de lo divino, que están en Dios mismo, de modo que la finitud, lo negativo y la alteridad, no impiden la unidad de Dios. La alteridad, lo negativo, es sabida como momento de la misma naturaleza divina. Aquí está comprendida la idea suprema del espíritu. De esta manera lo exterior y negativo se convierte en lo interior. La muerte posee, en parte, este sentido y este significado, que lo humano es eliminado y que vuelve a aparecer la gloria divina; es una eliminación de lo humano, de lo negativo. Pero a la vez la muerte misma es esta negatividad, el ápice supremo de aquello a lo que el hombre, en cuanto ser-ahí natural, ha sido expuesto: eso es Dios mismo» [11].

d) Muerte de Cristo, muerte de Dios

En su reflexión filosófica sobre el cristianismo, Hegel relaciona la muerte de Dios con la muerte de Cristo. La muerte sacrificial de Cristo por la humanidad «es la naturaleza de Dios, la historia de Dios, lo absolutamente universal y afirmativo, el ser» [12].

Hegel vuelve de nuevo a la idea de la *negación* como momento del espíritu y como momento de Dios mismo, al tiempo que como ámbito de reconciliación: «Esta negación es intuida como momento de la naturaleza divina y en ella todos son reconciliados. Frente a Dios están los hombres finitos; el hombre, lo finito, ha sido puesta como momento de Dios en la muerte, y la muerte es el elemento reconciliador... Por la muerte Dios ha reconciliado al mundo y se reconcilia eternamente consigo mismo» [13]. Asimismo retoma la idea de la resurrección de Cristo y de la negación de la negación como un momento de la naturaleza divina.

La muerte de Dios «es una representación formidable y terrible que pone delante de la representación el abismo más profundo del desdoblamiento. Pero esta muerte es igualmente allí, en esa medida, el amor supremo –justamente el amor, esta concincia de la identidad de lo divino y lo humano–... En la muerte se llevó a cabo el proceso por el cual la Idea divina se desapropió hasta el amargo dolor de la muerte y de la vergüenza del malhechor y por el cual precisamente la finitud del hombre fue transfigurada en lo supremo –el amor supremo–; aquel amor es este dolor profundísimo» [14]. La misma negación se instala en Dios, y a ella van unidos el supremo dolor, la sensación de perdición radical y la privación de todo lo más alto. Lo eterno y lo verdadero parecen esfumarse. Pero el proceso no se detiene aquí, sino que en un momento determinado se produce una inversión: la muerte de la muerte, la superación de la tumba.

«Dios se pierde a sí mismo..., muere y no existe sino por la negación de sí mismo... El dios muere y vuelve a levantarse de esa muerte... Dios muere en su alteridad, en lo finito y luego lo divino emana nuevamente de lo finito», *ibíd.*, 315.

[10] Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, Alianza, Madrid 1985, 232-233.

[11] *Ibíd.*, 235.

[12] *Ibíd.*, 143.

[13] *Ibíd.*, 144.

[14] *Ibíd.*, 59 y 65.

e) Diagnóstico de la época moderna

Con la expresión «Dios ha muerto» Hegel está haciendo un riguroso y certero diagnóstico de la época moderna y de las consecuencias de las grandes revoluciones acontecidas en esa época: la filosófica de Descartes, con los vaivenes entre el idealismo y el materialismo, entre la filosofía y la teología; la científica de Galileo, con el creciente conflicto entre fe y ciencia. La cultura se ve aquejada por el escepticismo filosófico y religioso, el deísmo y, al final, el ateísmo. El sentimiento de la muerte de Dios es «la base de la nueva época».

Hegel capta y describe con gran lucidez el fenómeno de la privatización de la religión, por el que la fe queda fuera del ámbito del razonamiento, de la filosofía, y Dios es recluido en el terreno de la subjetividad: «La religión construye en el corazón del individuo sus templos y altares, y busca entre suspiros y plegarias al Dios cuya intuición sensible se le niega al hombre, porque su entendimiento correría el peligro de considerar lo intuido como una cosa, de confundir el bosque con los árboles» [15]. Al recluirse en la subjetividad, cree Hegel, la religión se agosta; al objetivarse la realidad, se torna superficial.

El filósofo alemán no se identifica con el clima descrito, sino que se muestra, más bien, distante. Su referencia al eclipse del tiempo no significa una despedida definitiva de la trascendencia y una instalación definitiva en la inmanencia. Pero tampoco pretende retornar a la época pre-ilustrada. Cree que la fe no puede entenderse cándidamente; es necesario un tratamiento crítico de la fe y de la religión.

Amén de ser una expresión que describe la actitud de la cultura de su tiempo en relación con Dios y con la religión, la muerte de Dios tiene un significado más profundo. Es, afirma Küng, «como una transición, como el punto abismal de la negación antitética, pues, en virtud de la negación de la negación, Dios no permanece en la muerte, sino que se encuentra a sí mismo y se confirma radicalmente en su propio ser como Dios vivo» [16]. El mismo autor resume, brillante y certeramente, la imagen hegeliana de Dios entre lo divino y lo humano así:

> «El verdadero Dios es, según Hegel, aquel que, como plenitud infinita, comprende en sí la unidad de todas las contradicciones, aquel que no existe como un absoluto nebuloso, sin forma, separado de todo, sino que vive en multitud de configuraciones, es el espíritu único que todo lo envuelve. Es el Dios que no consiente que las contradicciones permanezcan estáticas y petrificadas en sí mismas, sino que las desarrolla y sufre en el mundo para reconociliarlas en la unidad; el que, mediante esa enajenación de sí mismo en la creación, la cual alcanza su culminación visible en la encarnación y en la muerte en la cruz, manifiesta toda la hondura de su esencia. En una palabra, para Hegel el verdadero Dios es lo finito y lo infinito, Dios y hombre en unidad mutua» [17].

7. Dolor y devenir de Dios, ¿vaciamiento de la divinidad?

Hay quienes acusan a Hegel de vaciar a Dios de su divinidad precisamente por presentarlo como ser histórico, en devenir, sufriente, y por afirmar que «Dios mismo ha muerto». Así, por ejemplo, I. Iljin, para quien «un absoluto que sufre no es absoluto» [18]. No parece, sin embargo, que dicha crítica tenga consistencia. En sintonía con Hegel se ha desarrollado una sólida y rigurosa reflexión teológica sobre el dolor y la historicidad de Dios y sobre el «Dios crucificado», que en ningún caso comporta o supone un vaciamiento, sino, más bien, un enfoque más dinámico y fecundo de la divinidad [19].

[15] Hegel, *Kritische Gesamtausgabe* I, 281-282.

[16] H. Kung, *La encarnación de Dios, o.c.*, 329.

[17] *Ibíd.*, 572.

[18] I. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, citado por Kung, *o c.*, 570.

[19] Cf. K. Rahner, *Escritos de teología* IV, Taurus, Madrid 1964, 105-136; *íd.*, «Jesucristo», en *Sacramentum mundi* IV, Herder, Barcelona 1973; D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1969; H. Urs von Balthasar, «El misterio pascual», en *Mysterium salutis* III/2, Cristiandad, Madrid 1971, 141 ss; K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca 1972, E. Jungel, *Unterwegs zur Sache*, 1972; R. Alves, *Cristianismo, ¿opio o liberación?*, Sígueme, Salamanca 1973,

Rahner concibe la muerte de Cristo como muerte de Dios. Por la muerte de Cristo, la muerte del ser humano se convierte en la muerte «del mismo Dios inmortal». La muerte de Cristo afecta directamente a Dios, hasta el punto de que «pertenece a la automanifestación de Dios». La muerte de Dios, llega a afirmar von Balthasar, es «fuente de salvación, revelación y teología».

La trascendencia de Dios se expresa paradójicamente en su abajamiento, en su anonadamiento; la omnipotencia, en su impotencia; la omnipresencia, en su ausencia.

La teología piensa hoy la muerte de Cristo como posibilidad esencial de Dios; considera el ser de Dios en la pasión, la agonía y la muerte de Jesús; entiende el sufrimiento de Cristo como fuerza de Dios. Habla del «Dios sufriente» y del «Dios crucificado», es decir, del Dios que es sensible al sufrimiento humano y partícipe de los dolores de las personas y los pueblos oprimidos. El Dios sufriente y crucificado no justifica el sufrimiento, ni deja a los inocentes en manos de sus verdugos, ni mantiene la esclavitud, sino que niega lo negativo, lo esclavizante, lo que de alienante tiene la historia, protesta desde el interior mismo del sufrimiento y de la cruz contra ambos, defiende y rehabilita a las víctimas, actúa como aval en la lucha por la emancipación humana, posibilitando así un futuro de esperanza para quienes han perdido toda esperanza.

Ello supone un cuestionamiento radical –más aún, una negación– de los presupuestos de la metafísica tradicional y de la teología a-histórica, cuales son la inmutabilidad, la impasibilidad y la inmortalidad de Dios. La crítica a dichos presupuestos es formulada de manera precisa y con gran fuerza argumental por Moltmann, quien ofrece la siguiente descripción del Dios del teísmo metafísico:

> «Un Dios que no puede sufrir es más desgraciado que cualquier hombre. Pues un Dios incapaz de sufrimiento es un ser indolente. No le afectan sufrimiento ni injusticia. Carente de afectos, nada le puede afectar, nada conmoverlo. No puede llorar, pues no tiene lágrimas. Pero el que no puede sufrir, tampoco puede amar. O sea, que es un ser egoísta. El Dios de Aristóteles no puede amar. Lo único que puede hacer es que lo amen todos los seres no divinos a causa de su perfección y belleza, atrayéndolos hacia sí de esa manera. El 'motor inmóvil' es un 'amante-egoísta'. Es el fundamento del amor *(eros)* de todas las cosas hacia él *(causa prima)*, y al mismo tiempo razón de sí mismo *(causa sui)*, de modo que es el amante-enamorado de sí mismo; un narcisista en potencia metafísica: *Deus incurvatus in se.* Mas un hombre puede sufrir, porque puede amar, también como Narciso, y sufre sólo en la medida en que puede amar. Matando en sí todo amor, deja también de sufrir. Se hace apático. ¿Pero es entonces Dios o más bien una piedra?» [20]

8. Las pruebas de la existencia de Dios

En tiempos de Hegel las pruebas clásicas de la existencia de Dios estaban muy desacreditadas. Entre los filósofos se las consideraba anticuadas. Los propios teólogos mostraban un profundo desafecto hacia ellas. Los sectores que tendían a excluir todo fundamento racional de la fe y a ver a ésta sólo en su lado emocional las tenían por irrespetuosas e impías. Por lo demás, la filosofía de la religión se centraba más en la conciencia religiosa y en las diferentes formas de aprehender a Dios, que en las pruebas de su existencia.

En un clima tan poco propicio, Hegel les dedica un amplio espacio en su reflexión, pues cree poseen gran importancia desde el punto de vista filosófico en cuanto responden a la legítima y siempre necesaria búsqueda que debe llevar a cabo la razón sin desfallecer.

Las pruebas se entienden como descripciones del procedimiento del espíritu en sí. Expresan lo que hay de más profundo en el espíritu: el movimiento que eleva el pensamiento hacia Dios. Expresan for-

---

especc. el capítulo sobre «La negación de lo negativo» (180-191); H. Küng, *La encarnación de Dios, o.c.*, espec. los excursus «¿Puede Dios sufrir?» (680-689) e «¿Inmutabilidad de Dios?» (696-706); J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca 1975; J. Sobrino, *Jesucristo liberador*, Trotta, Madrid 1991, espec. el capítulo sobre «El Dios crucificado» (297-320).

[20] J. Moltmann, *o.c.*, 311-312.

malmente que el ser humano trasciende lo finito. Hegel conoce y expone con precisión y detalle la crítica de Kant a las pruebas de la existencia de Dios para, a continuación, refutarla.

a) Prueba teleo-lógica

La prueba *teleológica* «parte de un ser que ahora es determinado como finalizado» para llegar a Dios «en cuanto que pone y promueve el fin» [21]. El mundo es un conjunto de relaciones finalísticas, que no tienen su base en él, sino que tienen una causa llena de poder y sabiduría fuera de él; y esa causa es Dios.

Como ya vimos, Kant objeta que esta prueba sólo considera la forma de las cosas, no la materia. En cuyo caso, Dios aparece como demiurgo, plasmador de la materia, pero no como creador. Hegel responde a Kant que no puede establecerse una separación tan rígida entre la forma y la materia: «La actividad de Dios mismo –asevera–, la simple unidad consigo mismo, la forma, es la materia» [22].

Kant cree, a su vez, que la asombrosa sabiduría que demuestra el ordenamiento finalístico del mundo no tiene por qué ser todavía una sabiduría *absoluta* y que la potencia extraordinaria que refleja no es todavía *omnipotencia.* Pasar de una a otra es dar un salto infundado. Hegel considera que en la determinación del fin procede distinguir entre forma y contenido. Por lo que se refiere a la forma, efectivamente la finalidad es finita. Por lo que atañe al contenido, se observa cómo se cumplen fines pequeños, mientras se arruinan fines considerados esenciales. Con lo que la prueba no resulta muy convincente.

Sin embargo, podemos situarnos en otro horizonte: el del bien como «el fin supremo, el fin último universal del mundo», cuya fuente es la «razón pensante» [23]. Aun cuando el mal coexista con el bien, éste es absolutamente esencial y, en consecuencia, debe realizarse. Pero se trata sólo de un *deber-ser.* Y concluye Hegel: «Pero si el bien no es por sí mismo la potencia de realizarse se requiere un tercero por el cual se realice el fin último del mundo. Se trata de una exigencia absoluta; el bien moral corresponde al hombre; pero dado que su potencia es limitada..., entonces él no puede realizarlo» [24].

En consecuencia, la existencia de Dios es un *postulado,* que posee certeza subjetiva para el ser humano; es un creer, un deber ser, sin que pueda demostrarse que en realidad es así.

b) Prueba cosmológica

Hegel empieza reformulando la prueba *cosmológica* en estos términos: «Lo finito presupone lo infinito; ahora bien, existe lo finito, asumimos su existencia; luego existe lo infinito» [25]. A continuación critica dicho razonamiento porque en él aparece lo finito como algo en que se fundamenta el ser infinito, es decir, como base de lo infinito. La conciencia de lo infinito procede de lo finito. Según esto, se produce una confusión o identificación entre lo finito y lo infinito: «el ser de lo finito es el ser de lo infinito» [26]. La incoherencia del argumento radica, además, en que expresa lo finito y su relación con lo infinito de manera afirmativa, cuando la relación es esencialmente negativa.

Pero tal incoherencia, piensa Hegel, puede superarse comprendiendo el ser como finito e infinito al mismo tiempo y considerando que el ser infinito se manifiesta por medio de lo finito. Según esto, sólo una filosofía del ser superadora del supuesto abismo entre lo finito y lo infinito es capaz de cuestionar la crítica kantiana de las pruebas clásicas [27].

c) Prueba ontológica

Siguiendo la tradición que comienza con Anselmo de Canterbury y continúa con Descartes, Leibniz

[21] Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión,* II. *o.c.,* 518.

[22] *Ibíd.,* 520.

[23] *Ibíd.,* 528 y 529.

[24] *Ibíd.,* 529.

[25] *Ibíd.,* 152.

[26] *Ibíd.*

[27] «Con el concepto abstracto de la religión de la naturaleza hemos visto que en ella la diferencia no posee todavía una determinación más profunda; ella es unidad de lo infinito y lo finito, de manera que ella misma es lo infinito; lo finito se supera en lo infinito y éste en lo finito. Ambos aspectos, infinito y finito, son distintividades de orden cualitativo y no poseen en sí mismos una distintividad ulterior», *ibíd.,* 155.

y Wolff, Hegel se declara partidario de la prueba *ontológica,* de la que dice que «solamente ella es la prueba verdadera» [28].

La prueba cosmológica va del ser finito al infinito, de la contingencia a la necesidad, de la objetividad del ser al concepto. La prueba ontológica sigue el movimiento inverso: va del concepto al ser. Para Hegel, «la transición del concepto al ser es de la mayor importancia y contiene el interés más profundo de la razón» en la filosofía moderna [29]. En Dios se da una unidad entre el concepto y el ser. En el concepto de Dios está comprendido el ser, es decir, la existencia. Para Hegel ambas pruebas, la cosmológica y la ontológica, no son excluyentes, sino complementarias y necesarias.

Hegel tiene en cuenta la crítica dirigida por Kant contra el argumento anselmiano-cartesiano, según la cual concepto y ser no se identifican, son cosas distintas. El concepto no puede contener el ser que está por encima de él. El ser no es una determinación de contenido. Para demostrarlo Kant recurre al tan citado ejemplo de los «cien táleros». El contenido de éstos es el mismo, existan o no en la realidad, los poseamos o nos los imaginemos. Esto es aplicable al concepto de Dios: del hecho de que nos forjemos un concepto o una representación de Dios no se sigue o se deduce que Dios exista. Todo se queda en el plano conceptual. Dios es sólo un concepto que nos creamos en nuestra mente.

Hegel reconoce la validez de la crítica kantiana, pero sólo en el ámbito de lo finito, no en Dios, donde el contenido es al mismo tiempo concepto y Ser. En el concepto de Dios coinciden esencia y existencia. Se distancia así de la distinción de Kant entre el orden del pensamiento y el de la existencia. Más aún cree que el concepto de Dios es un concepto *necesario,* al que el ser humano se orienta necesariamente. Tiene, por tanto, una radicación antropológica.

Considera correcta la prueba anselmiana que reformula así: Dios es la esencia omnirrealísima, la suma *(Inbegriff)* de toda realidad; es lo perfectísimo, por encima de lo cual nada puede ser pensado. Ahora bien, si fuera sólo lo representado, no sería perfecto, porque sólo es perfecto aquello que, además de representado, posee realidad. Como Dios es perfecto, además de ser concepto, le corresponde ser realidad [30].

El concepto en cuanto distinto del ser es algo meramente subjetivo en nuestro penamiento y, en cuanto solamente subjetivo, es algo imperfecto que pertenece al ámbito del espíritu finito. Lo perfecto es la unidad del concepto con la realidad; «esta unidad es la determinación de la perfección y a la vez la determinación de Dios mismo» [31].

9. En defensa de la teodicea

Hegel no sólo se distancia de Kant en cuanto a la validez de las pruebas de la existencia de Dios, sino también en lo referente a la teodicea. Si Kant había declarado el «fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea», Hegel la rehabilita y le concede credibilidad.

He aquí su razonamiento. La autoconciencia de la Idea avanza siguiendo un proceso dialéctico bajo la guía de una *finalidad inteligente,* que se sirve de todos los acontecimientos de la historia, incluso de los negativos, para lograr su objetivo. El mal, por tanto, es parte de ese proceso y contribuye a la consecución de la meta propuesta. Así se justifica el mal y se considera a la historia universal como la justificación de Dios. El texto con que Hegel termina sus *Lecciones de filosofía de la historia* no deja lugar a dudas al respecto: «El hecho de que la historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, sea el transcurso de ese desarrollo y el proceso real del Espíritu, constituye la verdadera *teodicea,* la justificación de Dios en la historia. Lo único que puede reconciliar el Espíritu con la historia universal es la *intuición* de que lo que ha ocurrido y ocurre todos los días no sólo no tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Él mismo» [32].

[28] Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión* III, *o.c.,* 256.

[29] *Ibíd.,* 106.

[30] Cf. *ibíd.,* 109-110, 255 ss.

[31] *Ibíd.,* 112.

[32] Hegel, *Lecciones de filosofía de la historia,* PPU, Barcelona 1989, 457-458.

10. Derecha e izquierda hegelianas

Hay quienes califican de ambiguo el intento hegeliano de superar el ateísmo presente en la cultura de su tiempo. Dicha ambigüedad explicaría la ulterior separación de sus discípulos en dos tendencias: la derecha, que representaría a los llamados «viejos hegelianos», y la izquierda, que reuniría a los «jóvenes hegelianos» [33]. Quien primero establece la división entre hegelianismo de izquierda y de derecha es D.-F. Strauss.

La clave de tal tipología (o separación) se encuentra preferentemente en la interpretación y valoración que se hace de Hegel en las cuestiones religiosas y políticas.

La llamada «derecha» llevó a cabo una decidida interpretación cristiana del filósofo, considerando hegelianas ideas como la verdad y realidad histórica de la revelación, la inmortalidad del alma y la personalidad y trascendencia de Dios. El Dios de Hegel es considerado por la derecha un ser personal trascendente y autoconsciente, con existencia independiente tanto de la naturaleza –alejándose así del panteísmo– como del espíritu humano –distanciándose así de todo intento de antropologización de la divinidad–.

La derecha hegeliana apenas hizo aportaciones filosóficas o teológicas significativas. Muy pronto se vio superada por la fuerza, la originalidad, el ingenio y la creatividad del hegelianismo de izquierda, quien interpretó a Hegel en clave panteísta e incluso atea, y dejó una impronta muy relevante en el pensamiento filosófico y teológico. Los tres nombres más cualificados de esa izquierda son: L. Feuerbach (1804-1872), D. Strauss (1808-1874) y B. Bauer (1809-1882).

Empecemos por el último. Bauer comenzó militando en la «derecha hegeliana», pero más tarde se convirtió en el más radical de la izquierda, rebasando incluso al propio Strauss. A Bauer deben los «jóvenes hegelianos» el desarrollo de uno de los conceptos centrales de su pensamiento, el de *crítica,* que no se queda en un acto puramente especulativo, sino que desemboca en la práctica y se orienta a la emancipación humana.

Debido a su radicalismo en cuestiones teológicas le fue retirada la *venia docendi* para enseñar teología. Bauer expone su interpretación de Hegel en un escrito publicado sin firma en 1841 bajo el título «La trompeta del Juicio Universal sobre el ateo Hegel y el Anticristo» [34]. Ahí critica a los viejos hegelianos y desconfía de los hegelianos que llama «de centro» por su interpretación cristiana del filósofo. Lo que, a su juicio, se esconde en la filosofía de Hegel, so capa de afirmación de la religión y de compatibilidad entre cristianismo y filosofía, es la disolución de la religión y la deformación de los dogmas cristianos. La clave de explicación del sistema hegeliano es el panteísmo: el espíritu individual se sacrifica al espíritu universal y los individuos se integran en la unidad del Espíritu Absoluto. La religión no se encuentra al mismo nivel que la filosofía, sino en un plano inferior. Dios es declarado muerto y suplantado por los seres humanos: «Quien haya gustado este núcleo –afirma Bauer–, está perdido para Dios, puesto que da a Dios por muerto... Esta filosofía no quiere a Dios, a ningún Dios, como los paganos; quiere solamente seres humanos, autoconciencia, y para ésta todo es pura autoconciencia» [35]. D. Strauss tuvo que dimitir como lector de teología en Tubinga por la publicación en 1835-1836 –cuando sólo contaba 27 años– de *La vida de Jesús,* donde aplicaba su interpretación hegeliana de izquierda a los evangelios, a Jesús y a los orígenes del cristianismo. Según él, para explicar la vida de Jesús, no hay que recurrir a fenómenos sobrenaturales, como acostumbraban a hacer los teólogos dogmáticos, ni al fraude de los discípulos, como hizo Reimarus, ni a la explicación naturalista, como había intentado G. Paulus, sino al «espíritu popular» y al mito. El dogma de Cristo es

[33] Hay quienes distinguen una derecha, una izquierda y un centro hegelianos, cf. C. Fabro, «Génesis histórica del ateísmo contemporáneo», en G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo,* Cristiandad, Madrid 1971, 55; F. Copleston, *Historia de la filosofía.* VII. *De Fichte a Nietzsche,* Ariel, Barcelona 1989, 2ª ed., 193.

[34] El título original es: *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristus* y puede encontrarse en K. Löwith (ed.), *Die Hegelsche Linke,* Stuttgart 1962, 123-225. Parece que el texto fue escrito conjuntamente por K. Marx y B. Bauer.

[35] *Ibíd.,* 151.

producto del espíritu popular. La vida de Jesús está arraigada en el mito. El mito surge cuando la comunidad judeo-cristiana proyecta espontáneamente sobre Jesús la idea preconcebida del Mesías del Antiguo Testamento.

Concibe los orígenes del cristianismo como una creación mitológica, que expresa el espíritu de la humanidad y cuyo contenido espiritual constituye una de las más elevadas expresiones morales de la humanidad.

Más tarde radicalizó su crítica a la religión cristiana y optó por un panteísmo de carácter naturalista, concibiendo el universo en clave monista como idéntico a la divinidad.

El más relevante e influyente hegeliano de izquierda fue Feuerbach, de quien nos ocuparemos extensamente en un capítulo posterior. Él abre una nueva etapa en la historia del pensamiento occidental, que dará lugar a una significativa revolución en el terreno de la filosofía.

11. Hegel, precursor de Feuerbach

Antes de entrar directamente en el estudio de la filosofía de Feuerbach, creemos necesario subrayar aquellos puntos de filosofía y crítica de la religión en los que Hegel es pionero y prepara el camino a Feuerbach. Y lo haremos, siguiendo la exposición de Ernst Bloch en su espléndida y original interpretación de Hegel[36].

El punto de partida de la reducción antroprológica de la religión de Feuerbach se encuentra en Hegel. Es verdad que Feuerbach dice adiós al absoluto hegeliano, pero antes toma su antropología. La antropologización de los contenidos no enmohecidos de la religión es, por tanto, anterior a Feuerbach. Una parte nada desdeñable del ala izquierda hegeliana estaba ya presente en el propio Hegel. Escribe Kostas Papaioannou al respecto: «Liberar al hombre de todo aquello que no es él mismo, conducirlo a su existencia concreta en la tierra, enseñarle a realizarse a sí mismo en sus relaciones reales con el mundo, emanciparlo de las quimeras trascendentes que oscurecen su espíritu y le vuelven extraño a su vida, impidiéndole reconocer su verdad: todas estas directrices de la pedagogía revolucionaria del siglo XIX encuentran su origen en la vasta crítica a que el joven Hegel sometió la ilusión del más allá y el fetichismo del 'Dios-objetivo'»[37].

En el joven Hegel encontramos un antecedente de la teoría de Feuerbach sobre la religión como «proyección»: «Hemos puesto fuera de nosotros en el individuo extraño (Dios) todo lo que de bello y de elevado hay en la naturaleza humana. Únicamente nos hemos quedado con todas las vilezas de que aquella naturaleza es capaz. Llenos de gozo, reconocemos en ella nuestra propia *obra*. De nuevo nos la apropiamos y con esto aprendemos a estimarnos. Antes considerábamos como *nuestro* algo que no podía ser más que objeto de desprecio»[38]. Fue el despojo de la libertad lo que llevó al ser humano a refugiarse en el regazo de la divinidad.

Hegel considera los dogmas y preceptos divinos material muerto no penetrado por el ser humano, pura positividad y objetivación. El Dios judío le resulta autoritario y ajeno al ser humano. En la religión judía, la relación con Dios no es de padre a hijo, sino de esclavo a señor. Ello genera una escisión Dios-hombre.

La superación de dicha escisión –reconciliación Dios-ser humano– se logra a través del amor y tiene lugar en Jesús y su relación filial-paterno con Dios: «A la idea de los judíos sobre Dios, como su dueño y Señor, Jesús opone la relación de Dios a los hombres como la de un padre a sus hijos»[39].

Pero también en el Hegel maduro descubre Bloch la reducción del contenido divino a la conciencia humana, lo mismo que la reducción de la conciencia humana a Dios.

---

[36] E. Bloch, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Ernst Bloch*, FCE, Madrid 1982, 2ª ed. Para lo que sigue, tengo muy presente mi libro *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 80-85.

[37] K. Papaioannou, *Hegel*, Edaf, Madrid 1975, 33.

[38] G. W. F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, (editor, Nohl) 1907, 71.

[39] *Ibíd.*, 176.

A Bloch no se le escapa otro aspecto importante de la filosofía de la religión de Hegel: su perspicaz toma de conciencia de los límites de la Ilustración en el tratamiento de la religión: el siglo de las Luces y el oscurantismo, asevera críticamente Hegel, coinciden en una cosa, en que no quieren *saber* nada de Dios.

La Ilustración entiende la fe como opuesta a la razón y a la verdad, y la considera como «una trama de supersticiones, prejuicios», que se reorganiza como «un reino del error». Cuestiona *sacerdocio,* que cree poseer en exclusiva la intelección y conspira con el *despotismo* [40]. Hegel desenmascara la contradicción inherente a la crítica ilustrada, que entiende la fe como fraude de los sacerdotes y engaño del pueblo y, al mismo tiempo, como proyección de nuestros deseos. En este punto, la Ilustración se muestra completamente necia.

La peculiaridad de la religión en Hegel no es el sentimiento, sino la riqueza de pensamiento, la presencia de la idea absoluta bajo la forma de representación. La fe no desaparece cuando es comprendida; lo que desaparece es «lo puramente hipotético o lo pintado por la fábula» [41].

Hegel se muestra crítico con la concepción de la religión como sentimiento y especialmente como sentimiento de dependencia, tal como es defendida por Schleiermacher. Pues si la religión sólo descansa sobre el sentimiento de dependencia del ser humano de un poder superior, «el perro sería el mejor cristiano imaginable, pues es esto lo que con mayor fuerza se da en él y vive, predominantemente, en este sentimiento» [42]. Pero la religión, lejos de fomentar un sentimiento de servidumbre, genera un sentimiento de libertad.

> «Hegel pasa con razón, y su propia filosofía se ha encargado de demostrarlo, por la madurez de Europa. Y en ningún punto como en éste de la autoconciencia puede documentarse tan clara y decisivamente el papel culminante de Hegel, como el último acorde de la sinfonía especulativa de la modernidad. Punto cimero y línea divisoria de dos vertientes, desde Hegel podemos formalizar el transcurso del pensamiento que lo ha precedido como un progresivo desarrollo de la autonomía de la conciencia humana a expensas de la trascendencia divina, hasta plasmarse definitivamente en el 'espíritu absoluto'; y, a la vez, mirando hacia la otra vertiente, la que vierte sus aguas en nuestra historia contemporánea, puede contemplarse la disolución de la antropodicea hegeliana en la antropología (Feuerbach) y la posterior 'muerte del hombre' en virtud de los mismos supuestos de la filosofía de la subjetividad. Hegel sería así como el pilar en que se sostienen dos arcos claves de la especulación filosófica: el arco de la *constitución del humanismo,* y el *de su disolución,* que a través de Stirner, Marx, Nietzsche, alcanza el centro de su cultura contemporánea. Esta doble arcada obedece a un mismo principio arquitectónico: el principio de la inmanencia o de la conciencia, que encuentra en la teoría de la auto-conciencia de Hegel su más justa y cabal expresión. Pero esta fórmula positiva de presentar el problema como 'humanismo' remite, como ha mostrado Fabro hasta la saciedad, como a su averso, al ateísmo».
>
> *Pedro Cerezo*

Lecturas

a) Obras de Hegel:

Kritische Gesamtausgabe (ed. de Lasson-Hoffmeister), 30 vols.; *Escritos de juventud,* FCE, México-Madrid 1978 (introducción y notas de J. Mª Ripalda); *Ciencia de la lógica,* Buenos Aires 1956 (traducción de A. y R. Mondolfo) *Propedéutica filosófica,* Caracas 1980; *Fenomenología del Espíritu,* FCE, Madrid-México 1993; *Lecciones sobre filosofía de la religión,* 3 vols., Alianza, Madrid 1984-1987 («Prefacio editorial», de R. Ferrara); *El concepto de religión,* FCE, Madrid 1981 («Estudio introductorio», de A. Ginzo); *Sobre las pruebas de la existencia de Dios,* Aguilar, Madrid 1970; *Principios de la filosofía del derecho,* Barcelona 1988; *Lecciones de filosofía de la historia,* PPU, Barcelona 1989 (traducción y preámbulo de J.-Mª Quintana Cabanas).

[40] Hegel, *Fenomenología del Espíritu, o.c.,* 319-320.

[41] E. Bloch, *Sujeto-objeto, o.c.,* 292.

[42] Citado en E. Bloch, *o.c.,* 293.

b) Estudios sobre Hegel:

E. Brito, *La christologie de Hegel. Verbum crucis,* Beauchesne, París 1983; P. Cerezo, «La reducción antropológica de la teología», en Instituo Fe y Secularidad, *Convicción de fe y crítica racional,* Sígueme, Salamanca 1973, 135-223; F. Copleston, *Historia de la filosofía.* VII. *De Fichte a Nietzsche,* Espugues de Llobregat (Barcelona) 1989, 2ª ed.; A. Chapelle, *Hegel et la réligion,* Éditions Universitaires, Namur 1967-1971; J. Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel,* Alianza, Madrid 1988, 91-111; J. Hirschberger, *Historia de la filosofía.* II, Herder, Barcelona 1970; H. Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura,* Herder, Barcelona 1974; K. Löwith, *El sentido de la historia,* Madrid 1968; K. Papaioannou, *Hegel,* Edaf, Madrid 1975; R. Valls, «Religión en la filosofía de Hegel», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión,* Trotta, Madrid 1994, 207-237; Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón,* Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1995, especialmente el capítulo dedicado a «Spinoza y Hegel», 246-266.

6

Soren Kierkegaard: paradoja de la fe y escándalo del cristianismo

El pensamiento del filósofo danés Soren Kierkegaard (1813-1855) constituye una ruptura radical con el sistema hegeliano y con la filosofía moderna en general, así como una crítica despiadada de la cristiandad, encarnada entonces en la Iglesia luterana danesa oficial, como contrapuesta al cristianismo. Con ello socava tanto los fundamentos racionales en que Hegel y la teología hegelianizante intentaban sustentar la fe como el convencionalismo religioso carente de arraigo en la experiencia.

1. Entre el «gran terremoto» y la «alegría indescriptible»

Su vida está marcada por una serie de determinaciones muy concretas, que ejercieron una influencia notable en su pensamiento.

A los veintidós sufre un «gran terremoto» como consecuencia de una importante «confesión» que le hace su padre. Digamos algo del padre, que tanta influencia ejerció en la vida y el pensamiento de Soren. De niño trabajó como pastor en Jutlandia en unas condiciones durísimas. El tormento interior que dichas condiciones le provocaron desembocó en un acto de rebeldía contra Dios: en un momento de desesperación se subió a una roca, levantó los puños en alto amenazando al cielo y maldijo a Dios. Este pecado de la niñez pesó sobre él toda su vida.

Con 12 años el padre de Kierkegaard se traslada a Copenhague y se dedica al comercio convirtiéndose en uno de los comerciantes más prósperos de la ciudad y amasando una gran fortuna. A los cuarenta años abandona los negocios y se dedica por entero al estudio de la filosofía. Se casa en 1794. Dos años después enviuda y vuelve a casarse con su criada Anna, con quien tiene siete hijos. En medio de este clima de prosperidad empieza a sospechar que Dios quiere castigarle por haberle ofendido gravemente. De la sospecha pasa al convencimiento de que sus hijos sufrirían la herida de la maldición divina. Los acontecimientos posteriores vinieron a darle la razón: en poco tiempo murieron casi todos los miembros de la familia; sólo quedaron él, el hijo mayor y Soren.

También Soren Kierkegaard creía que el estado sombrío y melancólico de su padre se debía a una lacra moral profunda. Todo le hacía pensar que la Providencia había maldecido a la familia Kierkegaard: «Debía pesar una falta sobre la familia y Dios la castigaba: desaparecería barrida por la todopoderosa mano de Dios, borrada como una tentativa fracasada» [1].

[1] Citado en S. Kierkegaard, *Temor y temblor* (estudio preliminar, traducción y notas de V. Simón Merchán), Tecnos Madrid 1995, 2ª ed., XXV.

En la relación de Soren Kierkegaard con su madre cabe distinguir dos actitudes: la amaba como madre que era, pero, al mismo tiempo, la maldecía por considerarla una intrusa en la casa de un viejo al que había conducido a extravíos carnales.

En la vida de Kierkegaard jugó un papel importante la joven Regina Olsen, de quien se enamora en 1837, prometiéndose en 1840, y con quien rompe al año siguiente sin poder darle una explicación adecuada.

Numerosos han sido los estudios dedicados a analizar la misoginia del filósofo danés, que Amelia Valcárcel califica de «misoginia galante» [2]. Uno de los más originales y rigurosos al respecto es el de Celia Amorós *Soren Kierkegaard. La subjetividad del caballero,* quien, tras comparar la interpretación kierkegaardiana del sacrificio de Abrahán con la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, cree que se trata de «dos versiones características de la ideología patriarcal de las formas de legitimación para acceder al estatuto del señorío». En ambas «se logra el título del señorío por y para el espíritu... al precio del sacrificio de la vida» [3]. Kierkegaard recurre al sacrificio bíblico de Isaac como metáfora del sacrificio al que él mismo somete a su novia Regina. En su caso –cree el filósofo–, como en el de la narración bíblica, el sacrificio no viene impuesto por ninguna situación humana adversa, sino por Dios.

Como otrora le sucediera a san Agustín –y siguiendo la tradición misógina medieval–, la vida y la reflexión del filósofo danés son un permanente y agotador combate contra la mujer, representación diáfana de la tentación y de la carne. Él mismo se presenta en parangón con Abrahán, que tiene que renunciar a la paternidad según la carne para afirmarse y ser reconocido como «padre de la fe».

De gran trascendencia en su vida fue la experiencia religiosa profunda que vivió en 1838, el mismo año de la muerte de su padre. Se trata de una verdadera conversión que, según confesión propia, le produjo una «alegría indescriptible».

2. Biografía, reflexión filosófica y experiencia religiosa

Kierkegaard inició los estudios de teología en la universidad de Copenhague en 1830. En 1841 defendió su tesis sobre el concepto de ironía sobre todo en Sócrates, filósofo por el que mostró una gran admiración y a quien tuvo como referencia en sus reflexiones filosóficas. Con ella obtiene el grado de «Magister artium». Ese mismo año, tras romper el compromiso de matrimonio con Regina Olsen, viajó a Berlín y siguió las lecciones de Schelling, que en buena medida le defraudaron. Kierkegaard no comparte la idea de Schelling sobre la filosofía positiva. Sí coincide, sin embargo, con su idea de la filosofía negativa y con la crítica que dirige a Hegel, sobre todo a la concepción hegeliana del sistema como un todo y a la identificación del pensamiento puro con lo real.

La única dedicación de Kierkegaard fue la de escritor. En sus cortos años de vida –murió a los cuarenta y dos años– publicó numerosas obras que pueden agruparse en torno a tres ejes: el estético, el filosófico y el carácter religioso. En las obras de carácter *estético* el autor refleja su creatividad literaria. Entre ellas cabe citar: *Diario de un seductor* (1843), *O lo uno o lo otro* (1843), *Etapas en el camino de la vida* (1845). Las de carácter *filosófico* versan sobre la verdad, la repetición, la ironía, la ética de la persona, la angustia, etc. Entre ellas cabe citar: *Del concepto de ironía, principalmente en Sócrates* (1841), *Migajas filosóficas* (1844), *El concepto de la angustia* (1844), *Post-Scriptum no científico y definitivo a las migajas filosóficas* (1846), *La enfermedad mortal* (1849). Las de carácter *religioso,* que él mismo define como «edificantes», constituyen la clave de toda su reflexión y de su experiencia vital. Entre ellas cabe citar: *Las obras del amor* (1847), *Temor y temblor* (1843) y *Ejercitación en el cristianismo* (1850).

Esta tipología no es tan rígida como algunos autores la presentan. Los tres niveles, el estético, el filosófico y el religioso, están muy entrelazados. Kierkegaard no se deja apresar fácilmente en un género literario o en un determinado nivel de reflexión. Quien pretenda deducir una filosofía o una teología kierkegaardiana específica de cada uno de esos ni-

[2] A. Valcárcel, *La política de las mujeres,* Cátedra, Valencia 1997, 40.

[3] C. Amorós, *Soren Kierkegaard o la subjetividad del caballero,* Anthropos, Barcelona 1987, 29.

veles con la que identificarse está condenado al fracaso. Lo expresa muy bien K. Jaspers: «Algunos han creído encontrar su propia verdad en el estadio estético, en el estadio ético, en la fe en fuerza de su absurdo. Pero Kierkegaard se niega a entregarse a ninguna de esas figuras» [4].

Biografía, reflexión filosófica y experiencia religiosa son difícilmente aislables en Kierkegaard. Las tres se influyen mutuamente hasta conformar una unidad. Pero ello no puede llevar a explicar mecánicamente su filosofía por su biografía. Hay que evitar el error de ver en su obra, «el simple efecto o la simple traducción de azares originales». Es el error que Sartre llama acertadamente «escepticismo psicoanalítico», según el cual «*toda la infancia* de Kierkegaard está presente en la obra como fundamento de su singularidad y, en cierto sentido, en los libros escritos no hay nada más que la institución de una vida» [5].

Kierkegaard no fue un reformador ni un profeta; tampoco un moralista ni un apóstol; ni siquiera acepta que se le llame filósofo. En caso de existir una filosofía kierkagaardiana, observa atinadamente Jeanne Hersch, se parece más a un dardo que a un sistema [6].

Estamos, creo yo, ante un pensador complejo, difícil de seguir y de comprender, un pensador «solitario» por decisión propia e incluso por vocación, que no tuvo discípulos, ni dejó escuela. Lleva razón a este respecto C. Amorós cuando cuestiona el tópico de que el filósofo danés es el padre del existencialismo. De serlo, afirma con gracia, «se trata de un padre muy atípico», dadas las diferencias que existen entre «sus presuntos hijos espirituales...: Heidegger, Sartre, Jaspers, Marcel, entre otros» [7]. Es, en una palabra, un pensador *paradójico.* Ello no va en desdoro suyo, sino que constituye la marca original y creativa de su pensamiento. La paradoja, y no el discurso, es su método filosófico y su cauce de expresión. «Paradoja –afirma– es la pasión del pensamiento y el pensador sin paradoja es como el amante sin pasión: un mediocre modelo» [8].

Kierkegaard es un hombre instalado, por opción existencial, en la contradicción. Ésta constituye su talante y su estilo de vida. V. Simón Merchán nos ofrece algunos ejemplos de sus reacciones paradójicas y contradictorias: «En una crisis de angustia y desesperación desencadenada a la vista del cadáver de su cuñada, abandona la casa paterna para volver más tarde arrepentido... y agobiado de deudas; un hombre que se jacta de escribir exclusivamente por amor a la verdad, pero que es capaz de retrasar, nada menos que dos años, la aparición de la segunda edición de su libro *Aut-Aut,* con el calculado objetivo de sacar el máximo partido económico...; un hombre que se aterra ante el matrimonio, no solamente por la necesidad que impone de unión física (y manifiesta que preferiría morir la misma noche de bodas), y porque dicho estado requiere sinceridad entre los cónyuges, sino también porque se nota incapaz de llevar adelante a una familia; un hombre que cuando en la última época de su vida ve que sus finanzas van mal, se aterra ante la perspectiva de tener que trabajar para ganarse el pan; un hombre que se desdobla en pseudónimos, representando cada uno de ellos una de sus contradicciones internas, pero que niega que haya uno sólo que le represente ni poco ni mucho» [9].

Pero la mejor aproximación a su compleja y atormentada personalidad humana y a su función como pensador la hace él mismo con testimonios luminosos de auto-identificación. Se considera como «borrado por la mano poderosa de Dios, apagado como un intenso fracasado». Se define como «un hombre que podría resultar necesario en una crisis, un cobaya para la vida». Se ve como «una boya marina, de la

[4] K. Jaspers, «Kierkegaard hoy», en Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, *Kierkegaard vivo,* Alianza, Madrid 1968, 66.

[5] J.-P. Sartre, «El universal singular», en Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, *o.c.,* 41.

[6] J. Hersch, «El instante», en Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, *o.c.,* 74.

[7] C. Amorós, *o.c.,* 15.

[8] S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas,* Trotta, Madrid 1997, 51. «El discurso –comenta Mounier– expone, publica y objetiviza. La paradoja es la chispa que brota al roce de lo eterno y el lenguaje», E. Mounier, *Introducción a los existencialismos,* Guadarrama, Barcelona 1967, 183.

[9] V. Simón Merchán, «Estudio preliminar», en S. Kierkegaard, *Temor y temblor,* Taurus, Madrid 1995, 2ª ed., XVIII-XIX.

que nos servimos para orientarnos, pero que evitamos al pasar», como un «espía que al servicio de Dios, descubre el crimen de la cristiandad, el crimen de llamarse cristiano sin serlo». «Estoy aquí –confiesa– como abeto solitario, egoístamente apartado y vuelto hacia las alturas, sin arrojar sombra, y sólo la paloma torcaz hace su nido en mis ramas» [10].

El rasgo que mejor le define es la *sinceridad:* «Lo que quiero es la sinceridad. Yo puedo estar en todo lugar donde hay sinceridad. Quiero correr riesgos por esta sinceridad; en cambio no digo que los corra por el cristianismo. Suponiendo que me convirtiera literalmente en un mártir, no sería, sin embargo, mártir del cristianismo, sino porque quería la sinceridad... Soy la sinceridad misma» [11]. El mismo confiesa que la sinceridad fue la que le llevó a criticar con extrema dureza a la Iglesia el último año de su vida, como veremos adelante.

Parece, sin embago, que hubo otros móviles en tan ácida crítica a la cristiandad, como la negativa de la Iglesia danesa a nombrarle pastor. No conviene olvidar, además, que fue la gran fortuna heredada de su padre lo que le permitió actuar con libertad omnímoda y dedicarse sólo a su tarea de escritor. Cabe destacar a este respecto que la muerte le sobrevinó de forma repentina justamente en el momento en que había gastado toda su fortuna.

Su pensamiento es antisistémico y antidiscursivo: «No puede haber un sistema de la experiencia... Filosofar no consiste en hacer discursos fantásticos a seres fantásticos, pues es a los existentes a quienes se habla», afirma en *Postscriptum* [12]. Más aún, Kierkegaard cree razonable reducir lo más posible la diferencia entre ser pensador y ser persona.

3. Kierkegaard contra Hegel: antisistema versus sistema

Con ello estamos apuntando derechamente a la crítica de Kierkegaard al objetivismo de Hegel. Objetivismo, objetividad y sistema son, para él, formas de axfisia de la existencia. El sistema convierte la verdad vivida en verdad sabida, en objeto-cadáver.

Hegel y Kierkegaard forman una pareja dialéctica peculiar. La oposición entre lo previsto y lo vivido se encarna hacia 1840 entre ambos, según el atinado análisis de Sartre. Aun cuando Hegel ha desaparecido, el sistema permanece. Y el filósofo alemán asigna a Kierkegaard un lugar en el sistema como «conciencia desgraciada». Al pensador danés parece no quedarle otra salida que diluirse en saber objetivo. Sin embargo, se niega a dejarse apresar en la camisa de fuerza del sistema y la rompe. Muerto Hegel, el saber objetivo se convierte en un saber muerto.

La reacción iconoclasta de Kierkegaard frente al sistema y al saber objetivo de Hegel la describe Sartre con lucidez, agudeza y precisión en estos términos: «Y Kierkegaard hace notar con su simple vida que todo saber referente a lo subjetivo es, en cierto modo, un falso saber. Kierkegaard, previsto por el sistema, lo descalifica en su integridad al no aparecer *en éste* como un momento que haya que superar, y en el lugar que el maestro le señaló, sino, por el contrario, con toda simplicidad, como un superviviente al sistema y al profeta, superviviente que, a pesar de las muertes-determinaciones de la profecía, debe vivir esta vida prevista como si fuera indeterminada en su arranque y como si las determinaciones se produjesen por sí mismas en el libre no-ser» [13].

¿Cuál es, entonces, el nuevo aspecto del problema que nos revela Kierkegaard? De nuevo es Sartre quien nos lo clarifica con un juego de palabras: el filósofo danés «no contradice en su vida personal, el contenido del saber, sino que descalifica el saber del contenido y, negando el concepto por la manera misma como *realiza* sus prescripciones en una dimensión distinta, está traspasado totalmente por las luces del saber –para los otros y para sí mismo, que conoce el hegelianismo–, pero es, a la vez, totalmente opaco. Dicho de otro modo: este saber preexistente revela un estar en el corazón de la existencia futura» [14].

---

[10] Testimonios citados por K. Jaspers, *o.c.*, 66-67.

[11] *Ibíd.*, 67-68.

[12] S. Kierkegaard, *Postscriptum* (versión francesa), Gallimar, París 1941, 76 y 80.

[13] J.-P. Sartre, *o.c.*, 20-21.

[14] *Ibíd.*, 21.

Kierkegaard critica el sistema hegeliano, pero no para proponer otro alternativo. Se opone a todo sistema por considerarlo una jaula donde se aprisiona la existencia, la subjetividad, el individuo. Cree que el *Espíritu puro* hegeliano vive más aislado y fuera de la realidad que un eremita. El pensador histórico-universal está tan preocupado por la totalidad que termina olvidándose de sí mismo.

Critica la tesis de Hegel de que en la existencia humana todo es conmensurable, de que lo exterior es superior a lo interior y de que no existe ningún interior oculto.

Muestra su desacuerdo con el principio hegeliano de que todo lo real es racional y lo racional real. Su máxima es, más bien, *lo existencial, lo subjetivo, es lo real.* Critica, asimismo, la idea hegeliana de «mediación». Entre el yo y el mundo no es posible mediación alguna.

Los edificios construidos por los filósofos especulativos carecen de condiciones de habitabilidad, no resultan acogedores y son incapaces de resolver los problemas de los seres humanos. El sistema elaborado por dichos filósofos abarca toda la historia universal, pero nada tiene que ver con la vida personal de sus constructores. Recurriendo a la ironía –tan frecuente en sus escritos–, Kierkegaard indica que el pensador sistemático no vive en el maravilloso palacio de altas bóvedas que él mismo ha construido, como era de esperar, sino en las caballerizas, en la perrera o en la casa del portero. ¡Para ese viaje, no hacían falta tantas alforjas!

La alternativa kierkegaardiana al saber objetivo, especulativo y sistemático de la filosofía moderna es un saber fragmentario, transformador, existencial, es decir, que nazca de la existencia humana concreta y comprometa la vida entera de los seres humanos reales. Su modelo de referencia es el saber socrático como «conocimiento con virtualidades terapéuticas, capaz de cuidar, curar y salvar el alma» [15], capaz de transformar la vida y de guiar por el camino de la virtud. Es, en definitiva, el «no-saber, la «ignorancia» socrática. Saber y no-saber son dos estructuras ontológicas opuestas.

[15] C. Amorós, *o.c.*, 190.

4. El principio-subjetividad

Kierkegaard es el filósofo moderno de la subjetividad por excelencia. Con razón se le llama «caballero de la subjetividad». En él se da la reduplicación de la actitud subjetiva, en cuanto es testigo subjetivo de su propia subjetividad. El individuo y la existencia constituyen el centro de su pensamiento. «La única realidad de la cual un existente tiene algo más que un saber es su propia realidad, el hecho de estar ahí, de existir, y esa realidad es nuestro interés absoluto» [16].

En 1845 emplea el término «existencial» por primera vez con su sentido nuevo. M. Heidegger reconoce en *Ser y tiempo* que Kierkegaard comprendió el problema de la existencia en cuanto existencial y lo pensó en toda su profundidad. Kierkegaard utiliza las palabras como categorías de la existencia. Y éstas no son ni principios ni conceptos, sino «relaciones vividas en la totalidad» (Sartre).

La subjetividad es, para él, el núcleo fundamental de la vida humana. La define como «pasión infinita». El sujeto es un «hecho infinito en una eternidad y al mismo tiempo, y más que nunca, él mismo» [17].

El filósofo danés contrapone el pensamiento abstracto al ser humano real. El pensamiento abstracto es ajeno a lo concreto, a la temporalidad, al devenir propio de la existencia; no es capaz de hacer la síntesis entre lo eterno y lo temporal en la existencia. Quien sí logra esa síntesis es el ser humano real y concreto, «infinitamente interesado en existir». Ello le lleva a exclamar gozosamente en una de sus últimas cartas, poco antes de morir: «¡Qué riqueza infinita la existencia! ¡Que un solo hombre, nada más que uno, sea suficiente, que un solo hombre sea el todo, y que con él sean posibles los mayores acontecimientos!» [18] Esto es lo que lleva a Sartre a definir a Kierkegaard como «el universal singular» en el espléndido trabajo varias veces citado aquí.

[16] Citado por R. Maheu, en Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, *o.c.*, 12.

[17] S. Kierkegaard, *Postscriptum*, *o.c.*, 127.

[18] Citado por R. Maheu, *o.c.*, 16.

Como observa con agudeza Waelhens, en Kierkegaard –lo mismo que en Nietzsche y Bergson– la filosofía renuncia a ser una *explicación a distancia* y se convierte en *idéntica* a la existencia; no se conforma con iluminar la vida del ser humano, sino que quiere ser esa vida elevada a la plena conciencia de sí.

Kierkegaard distingue entre la concepción griega y la concepción moderna de la libertad, así como entre el trágico antiguo y el trágico moderno. La libertad para el helenismo es un movimiento hacia atrás que se realiza a través de la reminiscencia; mientras que en la concepción moderna, es un movimiento hacia adelante. El trágico antiguo está sometido a las fuerzas del destino que imponen su ley sobre él irremisiblemente y no le permiten ser responsable de sus actos. El trágico moderno, empero, vive la aventura del Individuo, que ya no es presa del fatalismo ciego, sino que carga con la realidad de manera responsable y es capaz de transformarla.

5. Verdad, no-verdad; saber, no-saber

En *Migajas filosóficas,* Kierkegaard se pregunta hasta qué punto puede aprenderse la verdad. A dicha pregunta responde con la ayuda de Sócrates. Una persona no puede buscar lo que sabe, porque ya lo sabe, pero tampoco puede buscar lo que no sabe, porque no sabe lo que tiene que buscar. Sócrates resuelve la objeción considerando el aprendizaje y la búsqueda sólo como *recuerdo,* como *anámnesis.* La verdad está ya en la persona. El maestro es sólo ocasión en el descubrimiento de la verdad; es como la comadrona, que ayuda a sacar fuera lo que ya existe en el ser humano.

Kierkegaard matiza el planteamiento socrático e indica que quien busca la verdad se encuentra fuera del ámbito de la verdad y es la *no-verdad.* Pues bien, aplicando la máxima socrática de que el maestro es sólo ocasión para la verdad, resulta que «la propia no-verdad únicamente puedo descubrirla por mí mismo, y sólo al descubrirla *yo,* queda descubierta, aun cuando todo el mundo lo supiera» [19]. Y mi no-verdad descubierta por mí mismo se convierte en *mi verdad.* Se subraya aquí el carácter subjetivo de la no-verdad, que también es aplicable a la *verdad:* «Se trata de encontrar una verdad que sea verdad *para mí*», pues «¿de qué me serviría construir un mundo en el que no fuera a vivir?»

Estamos ante una cambio revolucionario en la concepción de la verdad: «No es la verdad lo que es la verdad, sino que es el camino... La verdad está sólo en el porvenir, en el proceso de la aprobación, y de este modo no hay resultado». La verdad es «la incertidumbre objetiva apropiada fuertemente por la interioridad más apasionada [20]. La verdad es aprehendida por la *creencia,* no por la certidumbre. Lo que hace la certidumbre es archivar el objeto en un registro, eliminar la pasión y el peligro, dimensiones fundamentales ambas de la verdad. La certidumbre, en ultimo término, aleja de la verdad. Kierkegaard reconoce la primacía del acto de adhesión sobre el contenido a lo que uno se adhiere.

La verdad es, en definitiva, el acto de la libertad, una decisión de autenticidad, la voluntad de volver a sí.

Una convicción no puede ser desestimada por ser subjetiva, pues es precisamente la subjetividad la que constituye la convicción humana.

6. Lo histórico y lo eterno

En el centro de la reflexión kierkegaardiana está la pregunta por la relación entre lo histórico y lo eterno, que, bajo la inspiración de Leibniz, formula en el encabezamiento mismo de la portada de *Migajas filosóficas* así: «¿Puede darse un punto de partida histórico para una conciencia eterna? ¿Cómo puede tener este punto de partida un interés superior al histórico? ¿Puede basarse la felicidad eterna en un saber histórico?» [21] En otras palabras: ¿Cómo el pensador puede pretender desvelar lo absoluto en medio de la realidad histórica? ¿Cómo puede fundamentar la validez transhistórica de un pensamiento generado en la historia?

[19] S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas, o.c.,* 31.

[20] S. Kierkegaard, *Postscriptum, o.c.,* 134.

[21] S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas, o.c.,* 21.

Estamos de nuevo ante la paradoja. En *Temor y temblor* osa afirmar que la dignidad eterna del ser humano consiste en que posee una historia susceptible de continuidad y transformación. El punto de encuentro entre lo histórico y lo eterno es *el instante.* La filosofía de Kierkegaard es, como observa J. Hersch, «una filosofía del punto. Y ese punto es el instante» [22]. Cabe distinguir tres sentidos en el concepto kierkegaardiano de «instante»: a) el instante como descubrimiento de la verdad; b) el instante como el maestro que es la condición para ese descubrimiento; c) el instante como punto de fricción entre la subjetividad comprometida con lo absoluto y la perversión de las instituciones.

El primero de los sentidos es el que sustenta los otros dos. El instante es el punto de partida del descubrimiento de la verdad, no entendida como un saber sino como un *acontecimiento.* Acontecimiento que es una persona y un encuentro.

El instante es breve, pasajero y temporal; pero es, a su vez, decisivo en cuanto está lleno de eternidad. Es «decisión de eternidad». Inspirándose en la carta de san Pablo a los Gálatas 4, 4, Kierkegaard llama al instante «plenitud de los tiempos».

El instante escapa a todo pensamiento objetivo y a todo intento de reificación; se caracteriza, más bien, por la discontinuidad existencial. No se explica; se vive, se actualiza: es *instante vivido.* Marca el tránsito del no-ser al ser.

El instante en Kiekegaard es, sintetiza J. Hersch, «la intersección de lo transtemporal en lo temporal» [23].

7. El cristianismo y la cristiandad

El cristianismo es, para Kierkegaard, «el único fenómeno histórico que, pese a lo histórico, mejor dicho, precisamente por lo histórico, ha querido ser el punto de partida del individuo para su conciencia eterna, ha querido interesarle de un modo distinto al puramente histórico, ha querido basar su salvación en la relación con algo histórico» [24]. De nuevo estamos ante la paradoja: aun cuando el cristianismo es la verdad suprema, no está ahí para ser comprendido o para someterse a un discurso lógico. Su función no es consolar, sino *escandalizar.*

Por ello critica el intento de Hegel y del hegelianismo de pensar las verdades del cristianismo con categorías filosóficas. Tal intento supone la ruina de la fe y la trivialización de los dogmas –que Kierkegaard entiende como «saber de vida»–. El resultado de este enfoque, resume C. Amorós, es «una teología prostituida, una fe bastardeada y una filosofía impostora» [25]. El maridaje de la teología con la filosofía es una unión *contra naturam.*

El saber filosófico –sobre todo, el hegelianizante– resulta inadecuado para pensar la vivencia de la fe, para captar la paradoja de la fe y para expresar lo existencial del cristianismo. Para demostrar dicha inadecuación, Kierkegaard cita a Hegel, junto con Abrahán, junto al monte del sacrificio. Y mientras que el patriarca pasa la prueba, el filósofo no la pasa. La atención al cristianismo se logra no por medio de la lectura de libros o de perspectivas histórico-mundiales, sino «por la profundización en la existencia», leemos en el *Postscriptum* [26].

Los filósofos especulativos intentan elevar el cristianismo a la categoría de verdad objetiva y eliminar su carácter escandaloso y paradójico. Sitúan la existencia de Dios en el plano especulativo y renuncian a la búsqueda apasionada de la fe. Pero operar de esa forma es alejarse del cristianismo; más aún, es ir en dirección contraria; peor todavía, es como negarlo bajo la apariencia de estar defendiéndolo racionalmente. Afirma Kierkegaard en el *Postscriptum:* «El especulativo es quizá, de todos los hombres, el más alejado del cristianismo, y es preferible quizá ser un hombre a quien escandaliza el cristianismo y que, a pesar de todo, continúa teniendo una relación con él, que un especulativo que lo comprende» [27].

[22] J. Hersch, *o.c.,* 74.

[23] *Ibíd.,* 80.

[24] S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas, o.c.,* 111-112.

[25] C. Amorós, *o.c.,* 212.

[26] Citado por H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo,* Epesa, Madrid 1967, 2ª ed. corregida, 128.

[27] *Ibíd.,* 120.

El cristianismo es misterio que no busca la comprensión. Inverosimilitud, paradoja y escándalo son inherentes a la fe cristiana. La imagen que mejor expresa dicha fe es la de la barca que se mantiene a flote en medio de la tempestad y en actitud de tensión. De nuevo un texto del *Postscriptum:* «Estar tranquilamente a bordo de una nave en tiempo de calma no es una imagen de la fe. Pero mantener con entusiasmo la nave a flote, con ayuda de bombas, y a pesar de todo no buscar el puerto, esa sí que es la imagen de la fe... Mientras que la inteligencia, como un pasajero desesperado, alarga el brazo a la tierra firme, pero en vano, la fe trabaja con todas sus fuerzas en tensión: salva al alma alegre y triunfante» [28].

Las categorías más acordes con una vivencia auténtica cristiana, cree Kierkegaard, son las de la subjetividad. Y a ellas recurre constantemente.

La cristiandad constituye una perversión del cristianismo, a quien vacía de interioridad y reduce a formalismo y formulismo. Desnaturaliza la fe al someterla a una operación especulativa. Con el paso de los siglos se ha instalado en un inmovilismo tranquilizador, en una triunfalismo arrogante y vacuo. «En todo lugar donde parece –o se admite– que hay una cristiandad establecida, nos encontramos en presencia de una tentativa de constituir una Iglesia triunfante, aunque no se haga uso de la palabra, puesto que la Iglesia militante está siempre haciéndose, en un devenir, mientras que una cristiandad establecida no se *hace, es*» [29].

Quienes abogan por una Iglesia triunfante, establecida, son precisamente aquellos que niegan la distancia entre Dios y el ser humano y rechazan la contingencia original de la condición humana. Éstos traicionan el cristianismo bajo la excusa de defenderlo.

Frente a ellos, Kierkegaard afirma que el cristianismo ha entrado en el mundo como *absoluto* y no, como quisiera la razón humana, como consuelo. El verdadero cristianismo es el que afirma la contingencia siempre precaria de la creación y de la encarnación.

[28] *Ibíd.*, 121-122.

[29] S. Kierkegaard, *Ejercitación en el cristianismo,* citado por E. Mounier, *o.c.*, 49-50.

La desgracia de la cristiandad tiene su raíz en que ha perdido el texto antiguo. Cristo ha dejado de ser para ella el que era mientras vivió en la tierra y el que será cuando retorne, y se ha convertido en alguien sobre el que ilegítimamente se ha llegado a saber algo a través de la historia.

El último año de su vida, el pensador danés emprende una campaña de gran virulencia contra la Iglesia oficial danesa a través de numerosos artículos publicados en *Faedrelandet* y de varios folletos bajo el título de *El instante.* Inició dicha campaña tras la muerte del obispo de Copenhague, Mynster, amigo de su padre, por el que siempre sintió un gran aprecio. Algunos de los títulos ofrecen una idea aproximada del contenido de la crítica y de su tono agresivo: «Era el obispo Mynster un 'testimonio de la verdad', uno de los verdaderos testimonios de la verdad, ¿acaso tales palabras son verdad?»; «¿Es éste un culto cristiano o, más bien, una mofa de Dios?»; «Cristianismo con investidura gubernamental y cristianismo sin investidura gubernamental»; «El silencio del obispo Martensen es cristianamente inexcusable, ridículo, necio y despreciable en muchos de sus aspectos»; «El juicio de Cristo sobre el cristianismo oficial» [30]. El centro de sus ataques fueron el obispo de Copenhague, Mynster, recién fallecido, y su sucesor, Martensen.

8. La paradoja de la fe

Kierkegaard bien puede ser considerado como uno de los primeros y más profundos fenomenólogos de la existencia y de la fe.

Distingue tres etapas en la vida: la estética, la ética y la religiosa, que son descritas en su *negatividad.* «Cada etapa –observa E. Paci– es negativa precisamente si, no siendo más que una parte, pretende contener en sí misma la totalidad» [31]. La negatividad

[30] La lista completa de los artículos publicados en *Faedrelandet* y de los folletos de *El instante* aparece en la «Introducción» de S. Kierkegaard, *Diario íntimo,* Planeta, Barcelona 1993, XXIX-XXXI.

[31] E. Paci, «Kierkegaard vivo y la significación genuina de la historia», en Sartre, Heidegger, Jaspers y otros, *o.c.*, 88.

de la etapa estética radica en el no reconocimiento del otro como sujeto y en la falta de sentido histórico. En *La alternativa,* el consejero Guillermo reprocha a su amigo esteta que no piensa de manera histórica.

Quien vive en el estadio ético está ubicado en el tiempo histórico y se compromete éticamente en la historia. Pero su negatividad radica en la posesión y en la ausencia de dialéctica.

En la etapa religiosa hay una suspensión de toda ética humana y de la continuidad del desarrollo histórico, pero se salva la dialéctica: la dialéctica eternidad-transformación del ser humano y la dialéctica del amor y de la angustia.

La fe no se mueve ni en el plano estético ni en el ético, sino en el religioso, donde la relación con Dios no es cómoda ni fácil, no es fluida ni cercana, sino compleja e intranquilizadora, peligrosa y tensa. La fe es definida precisamente por Kierkegaard como «una suspensión teleológica de lo ético» [32]. La mejor ilustración de ello es la historia de Abrahán. Éste se encuentra ante dos opciones: o seguir el camino de la ética, que le llevaría derechamente a amar a su hijo Isaac y, en consecuencia, a desobedecer a Dios; o colocarse en el estadio religioso, que le lleva derechamente a sacrificar a su hijo en cumplimiento de una orden divina que la hace suya y la considera inapelable. De las dos elige la segunda contra todo pronóstico: pasar a cuchillo a su único hijo. Volveré sobre ello en el apartado siguiente.

La fe «no es un impulso inmediato del corazón, sino la *paradoja de la existencia*» [33]. De nuevo aparece la paradoja, que es la clave de bóveda del universo existencial y religioso kierkegaardiano. Es «la paradoja de que el Particular se encuentra como tal Particular por encima de lo general, y justificado frente a ello, no como subordinado, sino como superior» [34]. La fe es «tan paradójica como la paradoja misma».

La fe *no es un conocimiento,* porque «todo conocer –razona Kierkegaard– es o un conocimiento de lo eterno que deja excluido lo temporal e histórico como indiferentes o un conocimiento puramente histórico, y ningún conocimiento puede tener por objeto ese absurdo de que lo eterno sea histórico».

La fe no suele contar con palabras de reconocimiento por parte de nadie. La filosofía pasa de largo ante ella o se refiere a ella despectivamente. La teología, «llena de perifollos y cargada de afeites, ofrece desde una ventana sus encantos a la filosofía y mendiga sus favores» [35]. Y sin embargo, para Kierkegaard, la fe es lo más grande que se pueda poseer.

Las obras de la fe suelen ser tenidas por productos toscos. Para el filósofo danés, empero, «la dialéctica de la fe es la más sutil y singular de todas y posee una elevación de la que yo llego ciertamente a hacerme una idea, pero sin pasar de ahí» [36].

La fe no se sustenta ni en la Iglesia ni en los dogmas o «verdades de fe». La fe nunca triunfa «en el tiempo». Una fe triunfante es la «la cosa más ridícula del mundo» [37]. La fe siempre está en situación agónica, de lucha.

9. Abrahán en el monte Moria, paradigma de la fe

Abrahán es el paradigma de la fe. Kierkegaard le llama «el caballero de la fe». El patriarca hebreo es una de las figuras centrales del estadio religioso del pensador danés. Ella le produce estremecimiento; ante ella siente asombro, pues le parece irrepetible e inimitable. La figura de Abrahán ascendiendo hacia el monte Moria le produce admiración y espanto al mismo tiempo. Se acerca a él con un *horror religiosus,* lo mismo que los israelitas al Sinaí, pero no logra comprenderle.

Tengo la impresión de que el autor está autorretratándose cuando, al comienzo de *Temor y temblor,* habla de un hombre –probablemente su padre– a quien, en su infancia, le habían contado la bella his-

[32] S. Kierkegaard, *Temor y temblor, o.c.,* 47.

[33] *Ibíd.,* 38 Subrayado mío.

[34] *Ibíd.*

[35] *Ibíd.,* 25.

[36] *Ibíd.,* 28.

[37] S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas, o.c.,* 110.

toria de Abrahán probado por Dios. Quizá albergara el mismo deseo de aquel hombre: «ver a Abrahán», y similar pesar: «no haber podido ser testigo presencial de aquel acontecimiento». Quizá su máxima dicha hubiera sido «haber podido participar en aquel viaje de tres días, cuando Abrahán, caballero sobre su asno, llevaba su tristeza por delante y su hijo junto a él... presenciar el instante en que Abrahán, al levantar la mirada, vio, allá en el horizonte, el monte *Moriah...;* presenciar el instante en que Abrahán... inició la ascensión a la montaña» [38].

Kierkegaard ofrece cuatro modalidades de la escena del sacrificio de Isaac. Se regodea en la descripción de los preparativos para el sacrificio: el viaje de tres días, el silencio de Abrahán durante el camino, el ascenso al monte Moria, la incomprensión de Isaac, la recogida de la leña para el holocausto, el aprovisionamiento del cuchillo y del fuego, el empuñamiento del cuchillo, etc.

Abrahán es su interlocutor privilegiado en una de sus obras más impactantes, *Temor y temblor,* que hay que leer con el mismo estado anímico que indica el título. A partir de este personaje elabora su peculiar concepción de la fe, de la que avanzamos sus rasgos fundamentales en el apartado anterior y sobre la que ahora volvemos.

La fe de Abrahán se basa en el *absurdo:* «Creyó en virtud del absurdo, pues no había lugar para humanas conjeturas» [39]. Resultaba absurdo pensar que Dios se volviera atrás de la orden dada a Abrahán de sacrificar a su hijo. El movimiento de la fe se hace constantemente en virtud del absurdo. De lo contrario, no es fe. Ahí radica precisamente su grandeza: «Que un hombre pueda perder la razón y con ella la finitud... e, inmediatamente después, recuperar esa finitud en virtud de dicho absurdo, es algo que pone espanto en mi espíritu, pero con esto no trato de dar a entender que sea una bagatela, sino, al contrario, *lo más portentoso*» [40].

La fe de Abrahán se sitúa en el *horizonte de la vida.* Por mucho que se empeñe determinada apologética en interpretar la fe abrahámica en clave ultraterrena, hay que decir que ella no remite a una vida venidera, a la parte de allá de la vida, sino a la de acá. Las cosas en que tenía centrada su mirada creyente el patriarca eran todas de esta vida: envejecer, ser respetado por las gentes, tener una descendencia numerosa, etc.

Abrahán no vive la fe en un clima apacible y sereno. La fe *siempre está sometida a prueba.* Primera prueba: Dios promete a Abrahán una larga descendencia, pero su mujer no le da hijos. El ridículo no puede ser mayor. Siendo los dos ancianos, resultaba absurdo pensar en una descendencia. Pero Abrahán sigue creyente en la realización de la promesa; se mantiene firme en la esperanza. Y la promesa se cumple; lo que a todas luces parece absurdo, se torna realidad.

Segunda prueba: En medio de un clima de felicidad familiar, Dios pide a Abrahán que sacrifique a su hijo único, al que amaba profundamente. Poco ha durado la alegría en casa de Abrahán y Sara. De nuevo se cierne la oscuridad, la confusión, la desorientación. ¿Puede ser Dios tan inhumano, contradictorio e irracional que dé un hijo al matrimonio Abrahán-Sara para arrebatárselo tan cruelmente, exigiendo al padre que sea él mismo quien lo sacrifique? Y, sin embargo, Abrahán sigue creyendo y confiando en ese Dios.

10. El héroe trágico y el caballero de la fe

Kierkegaard se refiere a otros casos similares al sacrificio de Isaac tomados de la mitología griega y de la propia historia de Israel. Así, el sacrificio de Ifigenia, hija de Agamenón, y el holocausto de la hija única de Jefté. Agamenón se ve obligado a sacrificar a su hija para aplacar a Artemisa y lograr que los vientos le sean favorables en su expedición contra Troya. Jefté tiene que inmolar a su hija en cumplimiento de una promesa hecha a Dios: «Si entregas en mi poder a los amonitas, el primero que salga por la puerta de mi casa para venir a mi encuentro, cuando regrese vencedor, será para el Señor, y lo ofreceré en holocausto» (Jue 11, 30-31).

[38] S. Kierkegaard, *Temor y temblor, o.c.,* 7,

[39] *Ibíd.,* 28.

[40] *Ibíd.,* Subrayado mío.

Tras la aparente afinidad entre los héroes trágicos Agamenón y Jefté, por una parte, y Abrahán, por otra, Kiekegaard descubre importantes y profundas diferencias entre los primeros y el segundo. La fundamental es que la actuación de los héroes trágicos se mantiene en la esfera *ética,* mientras que la de Abrahán deja en suspenso el *telos* ético y se mueve en el estadio *religioso.*

Los héroes trágicos obran guiados por el deseo de vencer al enemigo y *liberar al pueblo,* y con la intención de atraer a la divinidad a su terreno. En el fondo identifican lo ético con lo divino. Abrahán, sin embargo, *no* pretende *salvar a su pueblo* de sus desgracias ni tener a Dios de su parte. ¿Por qué actúa, entonces, de la forma que lo hace? «Por amor a Dios y... por amor a sí mismo», responde Kierkegaard [41]. El círculo se cierra entre Dios y él. Su actuación no tiene repercusión fuera.

El héroe trágico es «el hijo bienamado de la ética». Por eso «se sacrifica a sí mismo, junto a todo lo que posee, *por lo general;* todos sus actos y cada uno de sus movimientos pertenecen a lo general». Abrahán, sin embargo, «no hace nada en favor de lo general», más aún renuncia a lo general para convertirse en el Particular «y permanece oculto» [42].

Los héroes trágicos cuentan con la solidaridad del pueblo en el dolor por el sacrificio de sus seres más queridos. Solidaridad que se le niega a Abrahán porque no puede comunicar el porqué de su acción, ya que él mismo lo desconoce.

Los primeros *se dirigen a Dios en tercera persona.* Abrahán *tutea al Dios de los cielos* y entra en su intimidad.

Los héroes trágicos tienen una *actuación fugaz* y consideran cumplida su tarea en un momento. El caballero de la fe, empero, es puesto a prueba constantemente, está siempre vigilante y vive en *tensión permanente.*

El héroe trágico puede *dar explicación* de su acción y replicar razonadamente a quienes argumentan en contra. No así Abrahán, quien *guarda silencio* ante Sara, Isaac y Eleazar (se salta así las tres instancias éticas). Y no porque sea parco en palabras, sino porque no habla una lengua humana, sino una lengua divina. En ese silencio radican «la miseria y la angustia» [43], dimensiones existenciales ambas inherentes a la fe y legitimadoras de la misma.

El héroe trágico *no está solo:* puede compartir su hazaña, su dolor y su llanto con otras personas. Las lágrimas compartidas le sirven de consuelo. Sin embargo, el caballero de la fe, al no poder hablar, se encuentra *solo,* lo que no significa que sea sectario. No puede compartir con nadie lo que pasa por su mente. Nadie puede aliviarle.

Las reacciones ante el héroe trágico y ante caballero de la fe son también divergentes. Al primero todo el mundo le admira, respeta y comprende; al segundo nadie le comprende. Nadie se explica su comportamiento, ni siquiera los seres más cercanos.

11. Dios como siervo y engendrador, en los límites de la razón

La razón no lo puede todo, no lo domina todo; tiene sus límites. Hay momentos en que se ve obligada a detenerse porque no puede avanzar más. Eso es lo que le sucede cuando choca con lo *desconocido* –a lo que llamamos *Dios*–, que viene a turbar el propio conocimiento del ser humano. Lo desconocido es el *límite* que, aun siendo el acicate de la pasión, se convierte en su tormento. Lo desconocido es lo absolutamente diferente; de ello no hay indicio alguno. «La pasión paradójica de la razón choca continuamente con eso desconocido que existe en verdad, pero que también es desconocido y desde ese punto de vista no existe» [44].

Kierkegaard piensa que la razón no puede demostrar que eso desconocido (Dios) exista. Si Dios no existe, no es posible demostrarlo. Si existe, tampoco se puede demostrar, ya que su existencia se presupone previamente como algo establecido. La

[41] *Ibíd.,* 50.

[42] *Ibíd.,* 96.

[43] *Ibíd.,* 96.

[44] S. Kierkegaard, *Migajas filosóficas, o.c.,* 57.

existencia de Dios tampoco se puede demostrarse a partir de sus obras, pues éstas «no existen de inmediato» [45].

Dios es, para Kierkegaard, *siervo de todos* y *engendrador*. Veamos su razonamiento [46].

El amor de Dios a los seres humanos es un «amor infeliz», como el de un rey que se enamora de una humilde muchacha. El amor del rey es infeliz no porque tenga dificultades en el ambiente para realizar el enlace matrimonial con ella. Todo lo contrario: nadie se atrevería a criticarlo; todos serían parabienes. La infelicidad radica en que la muchacha difícilmente sería capaz de olvidar que el rey era rey y ella sólo una joven de origen humilde. Y si no lograba olvidarse de la diferencia entre ella y el rey, sería más feliz en su humilde choza. A su vez, el rey vive un «exceso de dolor», pues, aun en el caso de que la muchacha encontrara la felicidad en su vida alejada de él, seguiría sintiéndose insatisfecho, ya que la ama profundamente.

El discípulo se encuentra inmerso en la *no-verdad* por su propia culpa. Pero es objeto del amor de Dios que busca la igualdad. Si ésta no se logra, el amor de Dios a los seres humanos se torna «infeliz». Dios sufre un dolor insondable porque sabe que el discípulo puede alejarse de él, prescindir de él e incluso hundirse en el abismo.

En Dios se entremezclan el amor y el dolor de manera dramática: «¡Puro amor y puro dolor! ¡Querer expresar la unidad del amor y no ser comprendido, temer la perdición de todos y no poder salvar en verdad ni siquiera a uno! ¡Puro dolor. Así es mientras los días y las horas del discípulo que confía en él, están repletas de pena! Así es como está Dios sobre la tierra, hecho ¡semejante al más humilde por su omnipotente amor!» [47]

¿Cómo se logra la unidad Dios-ser humano? No por la ascensión del ser humano a la órbita divina, sino por el *abajamiento* de Dios, responde Kierkegaard inspirándose en el himno de la carta a los Filipenses sobre la *kénosis* (Flp 2, 6-11) [48]. El maestro ha de asemejarse al discípulo y ser igual al más humilde de los seres humanos. Y, como el más humilde es el servidor de todos, Dios se convierte en servidor universal. «Por tanto –concluye Kierkegaard–, Dios quiere mostrarse en la figura del *servidor*» [49].

Dicha figura no es una simple representación de algo que no existe en la realidad, sino la verdadera figura de Dios. En otras palabras, la forma de siervo que asume Dios es real, no ficticia, como real, y no parastático, es su cuerpo. Y ello por decisión propia. Por lo mismo, el deseo de Dios de ser igual al amado, al discípulo, no es un juego, una apariencia o un engaño, cual el rey que se disfrazara con una capa de pobre; es una realidad.

El amor de Dios es *engendrador* porque hace renacer al discípulo, le conduce del no-ser al ser. Mientras que en la relación socrática discípulo-maestro, éste es la ocasión para la búsqueda de la verdad, en la relación Dios-ser humano, Dios da al discípulo la *condición* para llegar a la verdad. «La verdad consiste en que el discípulo le debe todo y esto es lo que torna la comprensión tan difícil: ser reducido a la nada sin ser aniquilado, deberlo todo y permanecer confiado, entender la verdad al tiempo que la verdad lo hace libre (cf. Jn 8, 32), captar la culpa de la no-verdad y celebrar de nuevo la confianza en la verdad» [50].

Dios da al discípulo la condición –que es eterna y es recibida por el discípulo en el *instante*– para verle, conocerle, creer en él; le abre los ojos de la fe. Sin recibir esa condición, no puede ser creyente. El discípulo se torna creyente cuando renuncia a la razón.

---

[45] *Ibíd.*, 55.

[46] *Ibíd.*, 39 ss.

[47] *Ibíd.*, 46.

[48] Flp 2, 6-11: «El cual, siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios. Al contrario, se despojó de su grandeza, tomó la condición de siervo y se hizo semejante a los hombres. Y en su condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz».

[49] *Ibíd.*, 46.

[50] *Ibíd.*, 45.

12. El primer «maestro de la sospecha»

Creo que tiene razón Aranguren cuando afirma que a la relación de Marx, Nietzsche y Freud como «maestros de la sospecha» hay que sumar el nombre de Kierkegaard [51]. Efectivamente, él es el cuarto maestro de la sospecha, o mejor *el primero,* pues se adelantó a los otros tres en sus sospechas sobre las seguridades de la razón moderna, y fue más allá que ellos en la crítica contra los excesos del racionalismo y en el desenmascaramiento de la teología hegelianizante. Pero no se quedó en la crítica, sino que propuso alternativas. Y ahí radica precisamente uno de sus méritos más importantes, si no el más importante: en la búsqueda de un lenguaje de la existencia más acorde con la vida de los seres humanos y en la recuperación de la experiencia religiosa en clave de subjetividad e interioridad.

Pero su actitud iconoclasta contra la razón, su concepción del cristianismo como escándalo y su acentuación del carácter intimista y paradójico de la fe constituyen uno de los principales límites de su pensamiento. A este respecto, creo que las objeciones que, en forma de pregunta, le planteara H. de Lubac hace algo más de medio siglo, conservan hoy toda su vigencia: «¿Aprecia (Kierkegaard) con justicia el esfuerzo y ambición de la razón? ¿Reconoce que un hegelianismo 'convertido' podría prestar ayuda –como todo gran pensamiento humano– para una auténtica 'inteligencia de la fe'?... Después de haber devuelto al cristianismo su pureza, ¿no tiende a relegarlo a una soledad inhumana?». Y la última pregunta: «¿No sale la razón de este cuerpo a cuerpo un tanto machacada?» [52]

Lecturas

a) Obras de S. Kierkegaard

Postscriptum, Gallimard, París 1941 (próxima traducción castellana en Trotta); *Etapas en el camino de la vida,* S. Rueda, Buenos Aires 1952; *El concepto de la angustia,* Espasa-Calpe, Madrid 1967; *In vino veritas* y *La repetición,* Guadarrama, Madrid 1967; *Obras y papeles,* 11 vols., Guadarrama, Madrid 1961-1975; *Diario de un seductor* (traducción de D. Gutiérrez Rivero), Destino, Barcelona 1988; *Mi punto de vista* (traducción de J.-M. Velloso), Aguilar, Madrid 1988; *Diario íntimo* (introducción de J.-L. L. Aranguren y traducción de Mª.-A. Bosco); *Discursos cristians* (traducción de F. Torralba), Enc. Catalana, Barcelona 1994; *Tratado de la desesperación* (traducción de J.-E. Holstein), Edicomunicación, Barcelona 1995; Planeta 1993; *Temor y temblor* (estudio preliminar, traducción y notas de V. Simón Merchán), Tecnos, Madrid 1995, 2ª ed.; *Migajas filosóficas* (edición y traducción de R. Larrañeta), Trotta, Madrid 1997.

b) Estudios sobre Kierkegaard

Th.-W. Adorno, *Kierkegaards Lehre von der Liebe:* Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte 3 (1951) 23-38; *íd., Kierkegaard noch Einmal: zum hundertfünzigsten Geburstag:* Neue deutsche Hefte 95 (1963) 4-25; C. Amorós, *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero,* Anthropos, Barcelona 1987; K. Barth, *Mein Verhältnis zu Sören Kierkegaard:* Orbis Litterarum 18 (1963); G. Lukács, *El asalto a la razón,* Grijalbo, Barcelona 1967, 210-248; H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo,* Epesa, Madrid 1967, 2ª ed. corregida, 108-128; R. Larrañeta, *Kierkegaard: Tragedia o Teofanía. Del sufrimiento inocente al dolor de Dios:* Themata 15 (1995) 67-77; *íd., Recepción y actualidad de Kierkegaard en España:* Estudios Filosóficos, 105 (1988) 317-346; *íd., La interioridad apasionada. Verdad y amor en Kierkegaard,* San Esteban-Universidad Pontificia, Salamanca 1990; M. Maceiras, *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión,* Cincel, Madrid 1985; E. Mounier, *Introducción a los existencialismos,* Guadarrama, Madrid 1967; P. Roubiczek, *El existencialismo,* Labor, Barcelona 1974, 4ª ed. 59-74; Sartre, Hiedegger, Jaspers y otros, *Kierkegaard vivo.* Coloquio organizado por la Unesco en París, del 21 al 23 de abril de 1964, Alianza, Madrid 1968; P. Vardy, *Kierkegaard,* Herder, Barcelona 1997.

[51] J.-L. L. Aranguren, «Introducción», en S., Kierkegaard, *Diario íntimo, o.c.,* XVIII.

[52] H. de Lubac, *o.c.,* 123.

7

Feuerbach: crítica humanista de Dios

Durante la primera Ilustración, Dios y el ser humano quedan a salvo de las posibles salpicaduras que les pudieran sobrevenir del problema del mal. Los esfuerzos de la razón se dirigen a demostrar la existencia de Dios como elemento fundamental del sistema filosófico.

Las cosas cambian en la segunda Ilustración, con la filosofía de la sospecha, iniciada por Feuerbach y llevada hasta sus últimas consecuencias por Marx, Nietzsche y Freud. La armonía Dios-racionalidad se rompe en mil pedazos. Se elabora una *antropodicea* para salvar al ser humano: su libertad y autonomía. Pero la afirmación del ser humano desemboca en la negación de Dios (=muerte de Dios).

La crítica de Dios se torna ateísmo. La afirmación del Génesis: «Y creó Dios al ser humano a su imagen» (Gn 1, 27) se invierte y dice así: «Y el ser humano creó a Dios a su imagen». Dios deja de ser creador y se torna ser creado e invento de la imaginación humana. Adquiere así carta de ciudadanía en la reflexión filosófica la afirmación que hiciera dos siglos antes Thomas Hobbes (1588-1679): «Los hombres han creado en el mundo una serie inacabable de dioses» [1]. Los dioses son creación humana. A través de ellos se pretende descubrir el sentido de la existencia y dar respuesta a los grandes enigmas que se plantea el ser humano.

Las diferentes críticas dirigidas contra el teísmo, de Feuerbach a nuestros días, convienen en que Dios es la reificación y personificación de las fuerzas que existen en el ser humano. Empecemos por Feuerbach (1804-1872).

> «Teísmo, deísmo y ateísmo constituyen las etapas sobre el camino hacia un mundo desdivinizado y con ello hacia un hombre mundanizado. Dicho con una fórmula que nos puede servir como hilo conductor: el camino de la historia de la filosofía lleva desde la cosmoteología griega, a través de la antropo-teología cristiana, a la emancipación del ser humano. La filosofía se torna antropológica en la misma medida en que el ser humano se emancipa del cosmos divino de los griegos y del Dios transmundano de la Biblia y finalmente asume la creación del mundo humano mismo».
>
> *Karl Löwith*

[1] Th. Hobbes, *Leviatán*, Madrid 1989, 69-70.

1. El viaje de Feuerbach de la teología a la filosofía

Los primeros pasos intelectuales de L. Feuerbach se orientaron hacia la teología, de común acuerdo con su padre, que quería tener un hijo teólogo. El mismo nos cuenta su temprana inclinación por la religión en estos términos: «Mi primera inclinación juvenil, hacia la edad de los 15 a 16 años, no era ni por la ciencia, ni por la filosofía, sino por la religión. Tal inclinación religiosa no provenía de mi instrucción en la niñez, de la que había salido con una actitud de indiferencia, ni de otras influencias religiosas externas a mí, sino únicamente de mí mismo, por necesidad de algo que no me ofrecían ni mi circunstancia ni la enseñanza que me dieron en el Liceo» [2]. Recuerda que no había estudiado la religión sólo en los libros, sino que la había experimentado en su propia vida: «La religión fue para mí objeto de praxis antes que objeto de investigación teórica».

En 1823 se matriculó en la facultad de teología de la universidad de Heidelberg, donde siguió las clases de Karl Daub, con quien coincidía en la búsqueda de la reconciliación entre la religión y la especulación. Al año siguiente se trasladó a Berlín y se matriculó en la facultad de filosofía, donde siguió los cursos de Hegel, con quien mantuvo una relación muy estrecha. Poco a poco fue experimentando en su interior «la discordia entre la filosofía y la teología», hasta que terminó por sacrificar ésta a aquélla. En una carta dirigida a su padre el 22 de marzo de 1825 le dice: «Ya no puedo estudiar teología... Ella no es para mí más que una bella flor marchita. Constituye para mí una etapa hoy superada de mi formación... He vivido, frecuentado, sentido, pensado la teología. Pero ahora ya no me proporciona satisfacción, ya no me da lo que exijo, lo que necesito. No me da mi pan cotidiano, el alimento necesario para mi espíritu... Palestina es demasiado estrecha para mí. Debo ir al ancho mundo, y es la filosofía la que se encarga de ello. Si sigo en la teología, dejaré de ser libre para convertirme en esclavo» [3].

La suerte estaba echada: Feuerbach abandona definitivamente la teología y opta por la filosofía. ¿A qué se debía el cambio de rumbo? A que la teología no ofrecía una concepción totalizadora del mundo, que era lo que él buscaba, y se mostraba incapaz de lograr la reconciliación de la fe con la realidad.

El viaje de Feuerbach de la teología a la filosofía constituye en la práctica su paso al ateísmo. La pasión de Feuerbach por lo real como totalidad desemboca en una radical hostilidad hacia el cristianismo. Dicha hostilidad no necesariamente tiene que situarse en el plano psicológico, como creen algunos intérpretes, sino en el filosófico. El autor de *La esencia del cristianismo* cree que el espíritu del cristianismo lleva derechamente al rechazo de la realidad, genera una actitud esquizofrénica en la humanidad, y deviene represivo y alienante para el ser humano.

Feuerbach hace un diagnóstico de la situación: los «espíritus» y los «corazones» humanos no son libres; están llenos de quimeras, fantasmas, imaginaciones; viven instalados en un mundo «irreal». La tarea que él se propone es liberarlos de esos fantasmas y devolverles a la realidad para que sean felices. Para ello elabora una antropología filosófica inmanente que sustituya a la religión cristiana trascendente.

2. «Piedra miliar del pensamiento occidental»

Filósofos y teólogos actuales coinciden en considerar a Feuerbach como «un lugar central de nuestra buena o mala conciencia, esto es, de nuestra inconsciencia» (J.-P. Osier), y en calificarlo de «piedra miliar del pensamiento occidental» (C. Fabro). Los pensadores que vinieron después de él son directa o indirectamente, en mayor o menor medida, descendientes suyos y mantienen con él una dependencia ideológica innegable.

Feuerbach es quizá la personalidad filosófica del siglo XIX que con mayor lucidez y de manera más profunda y rigurosa penetró en la situación teológica de su tiempo. Frente a la trivilización de la religión llevada a cabo por el materialismo mecanicista, se toma muy en serio la religión y su radicación

[2] Tomo el testimonio de H. Avron, *Feuerbach*, P.U.F., 1964, 1.

[3] L. Feuerbach, *Gesammelte Werke* (editadas por Schuffenhauer) XII, Berlín 1967 ss., 243.

antropológica. No se limita a decir simplistamente que Dios es nada, la religión es nada, la Trinidad es nada, la palabra de Dios es nada, como el ateísmo craso precedente. Hace ver, más bien, que esos misterios no son extraños al ser humano; son «los misterios de la naturaleza humana»[4].

Feuerbach es considerado con toda razón «la figura clave del ateísmo moderno» (Pannenberg), el «profeta del ateísmo humanista» (Arroyo Arrayás). Él mismo no tuvo reparos en reconocer que con su obra *La esencia del cristianismo* rompía la armonía existente hasta entonces entre filosofía y religión[5]. La intención general de la obra es quebrar la sintonía entre fe religiosa y razón, y establecer la distinción esencial entre ambas. Feuerbach subraya el carácter universal de la razón y el carácter particular de la fe. La primera es la regla; la segunda, la excepción.

La filosofía de Feuerbach no se limita a criticar las falsas imágenes de Dios con intención de purificarlas para llegar al núcleo de la fe y recuperar la verdadera imagen. Es en su raíz e intrínsicamente atea, por cuanto niega explícitamente a Dios. Más aún, dicha negación es un pilar constitutivo de su pensamiento. De él proceden y en él se alimentan, de una manera u otra, las diferentes tendencias ateas posteriores presentes en las distintas corrientes de la crítica de la religión: Marx, Nietzsche, Freud, Sartre, etc.[6].

Los historiadores de la filosofía y no pocos teólogos han presentado a Feuerbach como un simple filósofo de transición, como el eslabón entre el idealismo hegeliano y el materialismo marxista. H. de Lubac lo califica de «figura bastante incolora entre Hegel y Marx»[7]. A mi juicio, tal valoración no hace justicia a la significación filosófica e intelectual de Feuerbach en la historia del pensamiento moderno y constituye una devaluación de su pensamiento, que resulta pionero y profético.

3. Feuerbach y Hegel

Feuerbach es uno de los más cualificados e influyentes representantes de la izquierda hegeliana, que lleva a cabo de manera consecuente la reforma de la dialéctica hegeliana. La importancia de su pensamiento radica en el *paso de la filosofía de la inmanencia al ateísmo,* cuyo acto primero es la defensa del ser humano.

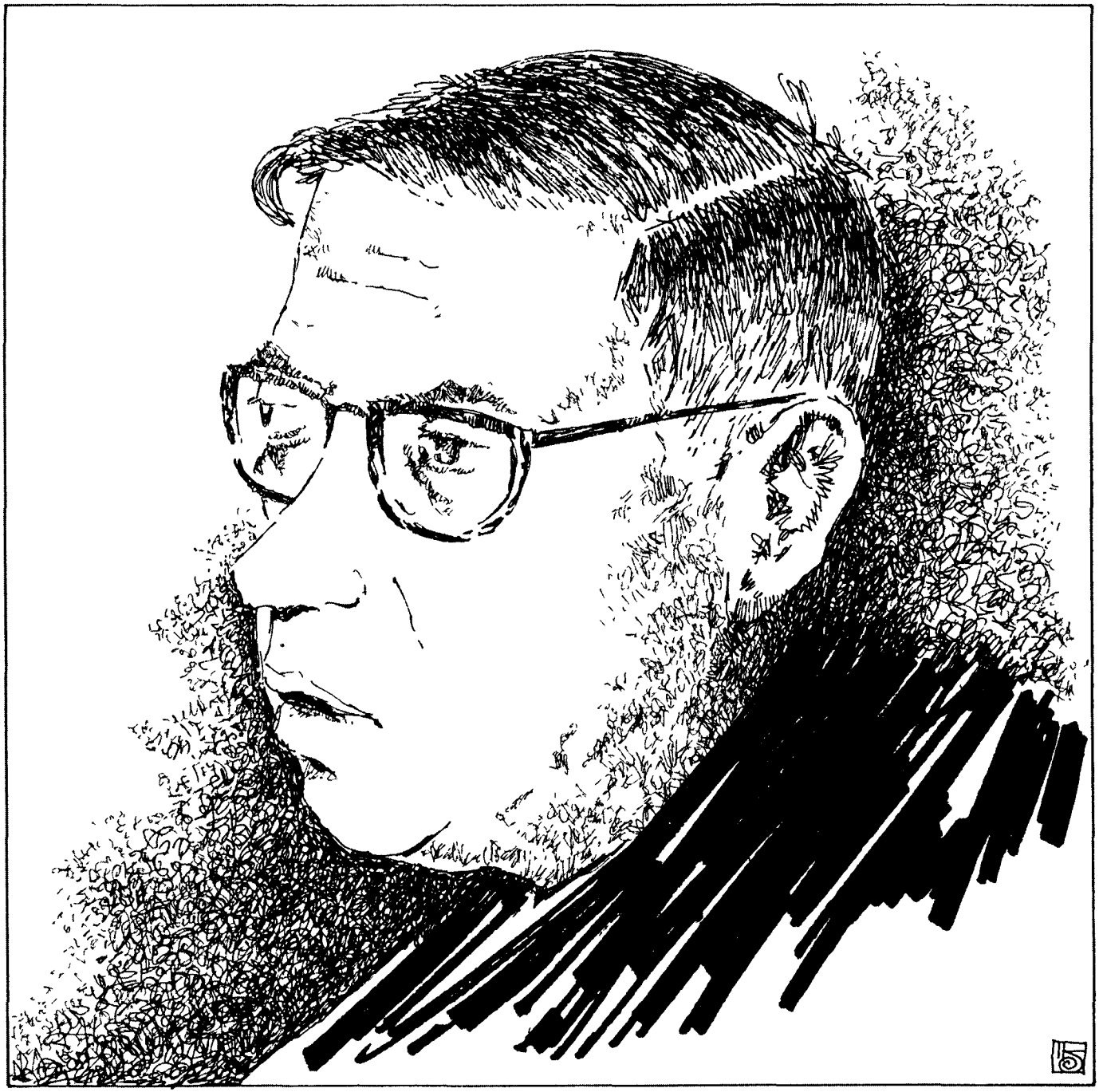
Existe, en primer lugar, una continuidad entre Feuerbach y Hegel, como adelantábamos en el apartado dedicado al filósofo idealista, sobre todo en la interpretación de la religión y, en particular, de la religión cristiana. Religión y religión cristiana son, para ambos, una etapa importante, aunque imperfecta, del Espíritu. La diferencia radica en la forma de eliminar la imperfección. En Hegel es la *Aufhebung* hacia lo alto. En Feuerbach es el retorno al hombre sensible y a la humanidad en cuanto géne-

[4] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo,* Sígueme, Salamanca 1975, 43. Uno de los estudios más rigurosos sobre Feuerbach es el de M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation,* Cerf, París 1970.

[5] «He atacado –escribe Feuerbach– la filosofía especulativa en su punto más sensible, en su verdadero punto de honor, destruyendo implacablemente la armonía aparente que ella había instalado entre sí misma y la religión, demostrando que había despojado a la religión de su contenido verdadero y esencial para ponerla de acuerdo con ella», *Ibíd.,* 35-36.

[6] Cf. P. Cerezo, «La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas», en Instituto Fe y Secularidad, *Convicción de fe y crítica racional,* Sígueme, Salamanca 1973, 135-223; 31; M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation,* París 1970; M. Xhaufflaire, «Introducción a la edición castellana» de L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo,* Sígueme, Salamanca 1975; F. Engels, «Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana», en K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión* (edición de R. Mate y H. Assmann), Sígueme, Salamanca 1974, 338-339; G. Amengual, *Crítica de la religión y antropología en L. Feuerbach. La reducción antropológica de la teología como paso del idealismo al materialismo,* Laia, Barcelona 1980; I. Muñoz Triguero, *La imagen de Dios en Feuerbach,* Facultad de Teología, Granada 1981; L.-M. Arroyo Arrayás, *Antropodicea y antropokatadicea. La religión como afirmación y negación del hombre en Feuerbach y Schopenhauer:* La Ciudad de Dios 203 (1990) 305-331; *íd.,* «Estudio preliminar», en L. Feuerbach, *Escritos en torno a la Esencia del cristianismo,* Tecnos, Madrid 1993; M. Cabada Castro, «Introducción a la edición castellana», de L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo,* Trotta, Madrid 1996.

[7] H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo,* Epesa, Madrid 1967, 2ª ed. corregida, 26.



ro. El cristianismo es en los dos un cauce para expresar la estructura humana del «género».

Ambos coinciden en considerar la religión como *la imagen,* que es la que le da vida. «Quien quite a la religión la imagen –afirma Feuerbach– la priva de su sujeto, y no conserva de ella más que su *caput mortuum*» [8].

El mismo Feuerbach establece la secuencia que va del teísmo al ateísmo, pasando por el panteísmo de esta guisa: «El panteísmo (idealista), especialmente de Hegel, es la *consecuencia necesaria* de la teología (o del teísmo), de la teología *consiguiente;* el ateísmo es la consecuencia necesaria del panteísmo, del panteísmo consiguiente» [9].

Hay, con todo, un avance en Feuerbach: el paso del Absoluto abstracto al ser concreto, entendido como la humanidad en cuanto género. Lo predicado por Hegel del Absoluto lo predica Feuerbach del ser humano; las cualidades del Absoluto se transfieren a la persona. Lo expresa nítidamente Feuerbach en un texto paradigmático que resume su pensamiento: «El secreto de la *teología* es la *antropología,* pero la *teología* es el secreto de la *filosofía especulativa,* esto es, la teología especulativa, la cual se distingue de la teología común en que mientras ésta pone la esencia divina lejos, en el más allá, por temor e incomprensión, ella la pone en el más acá, la hace *presente, determinada, realizada*» [10].

La base de la revolución de Feuerbach no está tanto en el sensualismo o materialismo de su pensamiento, como generalmente suele afirmarse, cuanto en haber llevado hasta las últimas consecuencias la *filosofía de la inmanencia,* que entiende el ser-en-el-mundo como el único horizonte del ser humano.

Feuerbach critica la especulación absoluta y considera la actividad sensible como punto de apoyo de su pensamiento. Su filosofía no se sustenta en un entendimiento absoluto o para sí, sino en el entendimiento del ser humano. Es, en definitiva «una filosofía hecha carne y sangre, hecha hombre» [11].

Desde ahí se aproxima a la religión: a) para descubrir el secreto en ella escondido, que es el ateísmo: «el ateísmo... es el misterio de la religión misma»; b) para desenmascarar su dimensión inhumana; c) para sacar a la luz su esencia humana: «el verdadero sentido de la teología es la antropología», d) para abrirle los ojos y hacérselos volver hacia el exterior, en vez de al interior.

4. La antropología, secreto de la teología

a) La religión como autoconciencia y conciencia del infinito

El fundamento de la religión, según Feuerbach, se encuentra en la diferencia esencial que existe entre el animal y el ser humano. Sólo éste posee conciencia, conciencia de su propia esencialidad, conformada por «la razón, la voluntad y el corazón» (o amor) *(Vernunft, Wille, Herz).*

La religión surge como «conciencia del infinito» *(Bewusstsein des Unendlichen).* La religión es la conciencia que el ser humano tiene de sí, de su propia esencia, en cuanto infinito. Conciencia del infinito y conciencia de sí son inseparables. La conciencia del infinito no es otra cosa que la conciencia de la infinitud de la conciencia, de lo infinito que hay en el ser humano. «Todo ser se basta a sí mismo. Todo ser es, más bien, en y por sí mismo infinito, tiene su Dios, su esencia más alta en sí mismo» [12]. Ésta es la idea central de la antropología trascendental de Feuerbach.

b) La alienación religiosa

La religión separa del ser humano sus fuerzas constitutivas y las objetiva en un ser independiente

[8] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, o.c.,* 31. Seguimos la edición de Sígueme, Salamanca 1974.

[9] L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* II, *o.c.,* 223.

[10] El texto pertenece a *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie,* publicado en 1843, citado por C. Fabro, «Génesis histórica del ateísmo contemporáneo», en G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo* II, Cristiandad, Madrid 1971, 57.

[11] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, o.c.,* 40.

[12] *Ibíd.,* 56.

y exterior al ser humano, del que afirma que es un ser infinitamente perfecto y al que llama Dios. La operación que ha llevado a cabo ha sido extrapolar la perfección del ser humano fuera de sí, convirtiéndolo en ser finito, imperfecto, temporal, impotente, pecador, y a Dios en ser infinito, perfecto, eterno, omnipotente y santo. Feuerbach considera la religión como *la escisión del ser humano consigo mismo,* en cuanto presenta a Dios como un ser que le es opuesto. «Dios no es lo que es el hombre, el hombre no es lo que es Dios. Dios es el ser infinito, el hombre el ser finito; Dios es perfecto, el hombre imperfecto; Dios es eterno, el hombre temporal; Dios es omnipotente, el hombre impotente; Dios es santo, el hombre pecador. Dios es lo absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre es lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones» [13]. En eso consiste precisamente la *alienación religiosa.*

Dios es la esencia propia, separada e incomunicada del ser humano.

El origen de la alienación religiosa, cree Feuerbach, es el *sentimiento,* que constituye el fundamento, al tiempo que el instrumento esencial, de la religión. Ahora bien, «el sentimiento es ateo en el sentido de la fe ortodoxa», porque niega un *Dios objetivo.* Si se quiere liberar al ser humano, es decir, *desalienarlo,* es necesario devolverle sus fuerzas constitutivas y reintegrar la conciencia humana universal a su lugar. Para ello hay que negar a Dios.

c) Dios, proyección del ser humano

Pero continuemos con la teoría general de Feuerbach, ahora bajo la perspectiva de la proyección.

Dios no es otra cosa que la *proyección del propio ser humano.* El ser humano niega en la religión su razón, su saber, su pensamiento, las determinaciones que le constituyen como persona y, en definitiva, el yo humano y su persona. La religión no reconoce la bondad como cualidad humana; considera al ser humano, más bien, como malo, corrompido. Las determinaciones humanas las proyecta sobre Dios, a quien convierte en ser personal, omnipotente e ilimitado. Dios es para el ser humano «un ser que vive para sí, egoísta, que busca en todo solamente su honor, su provecho; ...es la autosatisfacción de sí mismo, frente a todo egoísmo envidioso;... es el placer mismo del egoísmo» [14].

Lo que hace el ser humano es objetivar su esencia y convertirla en objeto del ser objetivo que él mismo crea, Dios, transformado en sujeto. De esta manera el hombre se piensa como objeto de otro ser.

Feuerbach compara la religión con el doble movimiento continuo de la actividad arterial: la sístole y la diástole. A través de la sístole religiosa se despoja al ser humano de su esencia. A través de la diástole religiosa el ser humano recupera de nuevo su esencia repudiada.

Dios es creación del ser humano. No posee, por tanto, independencia ontológica, identidad personal. Ello supone un cuestionamiento radical de los fundamentos del teísmo. Dios deja de ser la realidad última en que se sustenta lo humano y lo cósmico; deja de ser el fundamento de la realidad y la base de la moralidad. Ya no aparece con el que da sentido a la vida. A lo sumo, se convierte en símbolo que remite a otras realidades.

Se produce así una inversión del fundamento: Dios no es el fundamento de lo humano, sino que lo humano es el fundamento de toda referencia a Dios. El culto teísta dirigido a Dios cede el paso al culto a los valores, a la celebración de los ideales de la humanidad.

Dios como proyección del ser humano carece de toda identidad y vida propias. Lo que hace es remitir al ideal de la emancipación humana.

d) Dios y el entendimiento humano

Feuerbach continúa su reflexión sobre Dios como proyección del ser humano a través de un análisis especialmente luminoso de las relaciones entre Dios y el entendimiento. La tesis central de su in-

[13] *Ibíd.,* 81.

[14] *Ibíd.,* 75.

vestigación reza así: «Dios es la esencia objetivada del entendimiento... La esencia divina es la autoconciencia del entendimiento, la conciencia del entendimiento respecto de su propia perfección» [15].

Lo que se objetiva en Dios es el propio entendimiento. ¿Cómo? Lo conocido como real en el entendimiento se proyecta en Dios como existente. El *ens realissimum* no es, por tanto, Dios, sino el *entendimiento.* El ser concebido como independiente de nosotros y dotado de perfecciones en grado sumo e ilimitado es, en realidad, la esencia del conocimiento. La unidad y universalidad de Dios son la unidad y la universalidad del entendimiento. En otras palabras, el ser ilimitado es el espejo del entendimiento ilimitado.

Una vez que el entendimiento toma conciencia de sí mismo, niega los antropomorfismos religiosos que se aplican a Dios. En consecuencia, el Dios libre de antropomorfismos no es otra cosa que «la esencia propia y objetiva del entendimiento» [16].

e) Dios y el ser humano, «una misma cosa»

«El verdadero sentido de la teología es la antropología... No hay diferencia entre los predicados del ser divino y los predicados del ser humano... por consiguiente, no existe diferencia tampoco entre el sujeto o el ser de Dios y el sujeto o el ser del hombre, es decir, que son idénticos... La diferencia que se establece, o más bien que se pretende establecer, entre los predicados teológicos y los predicados antropológicos, se reduce a nada y al absurdo.... La religión es el sueño del espíritu humano... La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre; el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre. Conoces al hombre por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el hombre; los dos son una misma cosa. Lo que para el hombre es Dios, es su espíritu, su alma, y lo que es es el espíritu del hombre, su alma, su corazón, es su Dios. Dios es el interior revelado del hombre, el hombre en cuanto expresado; la religión es la revelación de los tesoros ocultos del hombre, la confesión de sus pensamientos más íntimos, la declaración pública de sus secretos de amor... La esencia divina es la esencia humana, o mejor, la esencia del hombre prescindiendo de los límites de lo individual, es decir, del hombre real y corporal, objetivado, contemplado y venerado como un ser extraño y diferente de sí mismo. Todas las determinaciones del ser divino son las mismas que las de la esencia humano» [17].

Estamos ante uno de los textos más bellos e iconoclastas y con más fuerza expresiva del ateísmo humanista moderno, donde se lleva a cabo la más radical reducción de la teología a antropología. La idea que el ser humano tiene de Dios es la idea que tiene del individuo humano de su especie. Dios es el ser humano. No hay por tanto dos sujetos, sino uno solo, *el humano.* Dios y el hombre «son una misma cosa».

Hablar de Dios es hablar del ser humano. En el lenguaje no-simbólico, los predicados que se aplican a Dios son necesariamente idénticos a los aplicados a los seres humanos. Dicho en otros términos, los predicados teológicos no pueden distinguirse o diferenciarse de los antropológicos.

La clave de la religión, cree Feuerbach, está en que «la conciencia de Dios es la conciencia del género» y en que el ser humano es «el Dios y el salvador del hombre» [18].

¿Habrá que negar, entonces, todo valor a la religión? En absoluto, responde resueltamente Feuerbach, porque «la religión es la primera conciencia que el hombre tiene de sí mismo. Las religiones son santas porque son tradiciones de la primera conciencia» [19].

De la radicación antropológica de la religión surge una *nueva ética:* la que sustituye el amor a Dios

[15] *Ibíd.,* 81-82.

[16] *Ibíd.,* 83. Más explícitamente todavía: «Dios es tu entendimiento y concepto supremo, tu facultad suprema de pensamiento. Dios es la 'suma de todas las realidades', es decir, la suma de todas las verdades del entendimiento», *ibíd.,* 85.

[17] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, o.c.,* 42, 43, 62, 63.

[18] *Ibíd.,* 299, 305.

[19] *Ibíd.,* 299.

por el amor al ser humano. «Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre –razona Feuerbach–, también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. *Homo homini Deus est;* éste es el primer principio práctico, éste es el primer momento crítico de la historia del mundo» [20].

f) Los misterios de la religión cristiana, misterios del ser humano

Feuerbach ejemplifica su interpretación humanista de la religión cristiana analizando los diferentes misterios y dogmas de ésta.

La *encarnación* es la manifestación efectiva y sensible de la naturaleza humana de Dios. Con la encarnación de Dios la religión quiere poner de manifiesto lo que niega la teología: que «Dios es un ser absolutamente humano» [21]. A través de ella se manifiesta un ser esencialmente humano, cuyo principal sentimiento es la *misericordia.*

La *pasión* de Dios establece la línea divisoria entre el Dios de la filosofía y el Dios cristiano. El Dios de la filosofía es acto puro, que llega a la inteligencia. El Dios cristiano es pasión pura, puro sufrimiento, que llega al corazón. Feuerbach ejemplifica ambas concepciones en las diferentes actitudes adoptadas por la filosofía pagana y por Jesús ante la muerte. Al recibir la noticia de la muerte de su hijo, el filósofo pagano responde sin apenas inmutarse: «Ya sabía que había engendrado un ser mortal». Jesús, por el contrario, rompe a llorar desconsoladamente ante el sepulcro de su amigo Lázaro. Sócrates recibe gozosamente la noticia de su condena a muerte y la celebra sacrificando un gallo a Esculapio. Bebe la cicuta con gran serenidad de espíritu y abraza la muerte sin inmutarse. Jesús, sin embargo, pide a Dios que aleje de él el cáliz del sufrimiento y le pregunta, desesperado, por qué le ha abandonado en el momento crucial de la muerte.

La expresión «Dios sufre» subraya la dimensión cordial y sensible de Dios, que remite derechamente a la sensibilidad del ser humano. El ser humano cree en un Dios sensible, en un Dios de sentimientos, que, en el fondo, es su propio ser, su propia esencia en cuanto ser sensible. «Dios es para el hombre el inventario de sus sensaciones y pensamientos supremos, el libro genealógico en el que se inscribe los nombres de sus seres más amados y santos» [22].

La *resurrección de Cristo* simboliza la plena satisfacción del deseo humano de pervivencia después de la muerte. Expresa la certeza indubitable de la inmortalidad personal.

Los dogmas fundamentales del cristianismo, en fin, se interpretan como la realización de los deseos del corazón humano. Uno de los dogmas que centran la atención de Feuerbach es el de la *Trinidad,* que refleja la conciencia del ser humano de sí mismo en su totalidad.

5. Ateísmo con *pathos* humanista

De lo expuesto hasta aquí se infiere fácilmente que el ateísmo de Feuerbach muy poco tiene que ver con el ateísmo mecanicista precedente, centrado en la cuestión dogmática de la existencia o inexistencia de Dios, y él mismo dogmático. Es un ateísmo animado por un *pathos* humanista; está motivado por la afirmación del ser humano, por la defensa de su libertad e individualidad, sojuzgadas bajo el peso opresor de la religión y negadas bajo el poder omnímodo de la divinidad. El ateísmo constituye, para él, el presupuesto de toda liberación humana y la base previa para recuperar la dimensión sensible del ser humano y redescubrir su carácter socio-político. El mismo Feuerbach declara la motivación profunda o la intención última de su ateísmo en un texto clarificador:

> «Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí. La cuestión de si Dios existe o no, la contraposición de ateísmo y ateísmo pertenece a los siglos XVII y XVIII, pero no al XIX. Yo niego a Dios.

[20] *Ibíd.,* 300.

[21] *Ibíd.,* 103.

[22] *Ibíd.,* 110.

Esto quiere decir en mi caso: yo niego la negación del hombre. En vez de una posición ilusoria, fantástica, celestial del hombre, que en la vida real se convierte necesariamente en negación del hombre, yo propugno la posición sensible, real y necesariamente política del hombre. La cuestión sobre el ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión sobre el ser o no ser del hombre» [23].

6. Lutero, ¿aval y precursor de Feuerbach?

A *La esencia del cristianismo* le llovieron numerosas y muy severas críticas, calificadas en el prólogo a la segunda edición de 1843 por el autor de «juicios necios y pérfidos» [24]. Para liberarse de ellas Feuerbach recurre a una defensa peculiar: el reformador Lutero, a quien considera aval y aliado suyo, y de cuya doctrina ofrece una interpretación igualmente peculiar. En varios escritos posteriores, pero muy especialmente en *La esencia de la fe según Lutero*, de 1844 [25], intenta demostrar que las principales conclusiones de su obra se deducen de la teología del reformador protestante.

Lutero y Feuerbach parecen encontrarse en las antípodas. El primero pretende salvar a toda costa la trascendencia de Dios y subraya con trazos muy gruesos la diferencia absoluta entre Dios y el ser humano. Feuerbach cita numerosos textos de Lutero en esta dirección. He aquí uno de los más paradigmáticos:

> «Si nosotros los hombres nos representáramos rectamente cómo somos para Dios y frente a él, entonces hallaríamos que entre Dios y nosotros los hombres hay una gran diferencia, mayor incluso que la diferencia entre el cielo y la tierra, de manera que no hay comparación posible. Dios es eterno, justo, santo verdadero y, en suma, todo lo bueno. Por el contrario, el hombre es mortal, injusto, mentiroso, lleno de vicios, pecados y perversidad. En Dios todo es bondad, en los hombres muerte, demonio y fuego infernal. Dios es desde la eternidad y permanece en la eternidad. El hombre está hundido en sus pecados y vive en todo momento en medio de la muerte. Dios está lleno de gracia, el hombre de desgracia y bajo la cólera de Dios. Esto es el hombre considerado frente a Dios» [26].

Feuerbach, como hemos visto en las páginas precedentes, intenta rescatar la vertiente humanista de la religión, reduciendo la teología a antropología, es decir, la esencia de Dios a la esencia del ser humano. El cristianismo, dirá, tiene una apariencia teológica, cuando su esencia es antropológica.

Pues bien, Feuerbach se apresta a acortar la distancia que media entre ambos y a considerar a Lutero su precursor en la ardua y arriesgada tarea de convertir la teología en antropología. Según él, la razón de la actitud tan inhumana de Lutero para con el ser humano es «porque tiene un Dios *humano* y porque la humanidad de Dios dispensa al hombre de su *propia* humanidad» [27]. El Dios de Lutero es un ser referido a los seres humanos, *Deus pro nobis, nuestro* Dios. Dios es lo que es por nosotros. El significado de la palabra «Dios» es el ser humano. La encarnación, la pasión y la resurrección no son acciones en y por sí mismas, sino *por nosotros*. El «nosotros» es lo esencial de la fe cristiana, la verdadera respuesta al enigma de la fe.

Feuerbach ejemplifica la reducción antropológica de Dios operada por Lutero en el atributo de la bondad. Dios es bueno no para sí, sino para, por y con nosotros. «Ser Dios –dice Lutero– no es otra cosa sino hacer el bien a los hombres». Es *en nosotros* en quienes está el sentido de la bondad. El ser humano es la única medida del bien.

7. El ateísmo humanista de Feuerbach, desafío a la teología

La concepción feuerbachiana de la religión y de Dios constituye, según muchos de los teólogos mo-

[23] L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* II, 410-411.

[24] L. Feuerbach, *La esencia del cristianismo, o.c.*, 35.

[25] Una edición crítica en castellano de éste y otros escritos se encuentra en: L. Feuerbach, *Escritos en torno a «La esencia del cristianismo»* (estudio preliminar, traducción y notas de L.-M. Arroyo Arrayás), Tecnos, Madrid 1993.

[26] *Ibíd.*, 4-5.

[27] *Ibíd.*, 16.

dernos, el principal desafío al que debe responder la teología. La respuesta al mismo, sin embargo, no es unánime, sino plural.

Kierkegaard, por ejemplo, cree que el único camino para liberar a Dios de la reducción antropológica de que es objeto por parte de Feuerbach es renunciar a la inteligencia de la fe, es decir, a todo apoyo racional. La fe es, para él, una actitud subjetiva que asume la distancia abismal entre la trascendencia absoluta de Dios y la inmanencia del ser humano sin poner tierra por medio.

Barth cree que el hombre moderno se encuentra ante un dilema: o la negación total de Dios y de toda posibilidad de fe en él, o la fe en Dios no basada en certezas humanas. No cabe una tercera vía.

La teología, según Barth, no puede partir de la antropología, sino de la revelación, de la palabra de Dios. Hablar de Dios a partir del ser humano puede desembocar en idolatría, ateísmo o reducción antropológica de la que precisamente se quiere huir. Se termina por hacer a Dios a nuestra imagen y semejanza. En ese sentido cree que Fauerbach ha puesto el dedo en la llaga al afirmar que las religiones y las diferentes filosofías teístas son creaciones de la mente humana.

¿Cómo preservar, entonces, el cristianismo de la crítica feuerbachiana de la religión? Barth establece una rígida distinción entre fe y religión y niega que el cristianismo sea religión. La religión, afirma en su *Dogmática,* es incredulidad, es el hecho del hombre sin Dios, del mundo a-teo. La revelación constituye la abolición de la religión. En ese sentido da por válida la crítica feuerbachiana de la religión y considera a Feuerbach un teólogo que purifica la fe y la libera de su ropaje religioso.

Hay teólogos y teólogas que prefieren afrontar el problema en el mismo terreno en el que lo plantea Feuerbach, aceptando sin reparos la radicación antropológica de Dios, de la revelación y de la religión –también en el cristianismo–, y haciendo ver la no oposición o rivalidad entre Dios y el ser humano, pero sin caer en la reducción antropológica o en la identificación Dios-hombre.

8. La proyección, vía de acceso a Dios

Parece que hemos de reconocer que sólo a través de la proyección podemos captar los seres humanos algunas de las características de Dios. Las personas sólo podemos acercarnos a la imagen de Dios y conocer a Dios, recurriendo a los antropomorfismos, a las imágenes tomadas de las experiencias humanas. Sólo es posible hablar de Dios al modo humano. La comprensión de Dios está condicionada por nuestra propia condición humana. Eso parece innegable.

Pero el hecho de que tengamos que recurrir a antropomofismos para pensar a Dios y hablar de Dios, no tiene por qué implicar la no-existencia de Dios, como cree Feuerbach. El recurso a los rasgos humanos para hablar de Dios no tiene por qué comportar la identificación de Dios con el ser humano.

Quien mejor, con más coherencia, brillantez y rigor ha puesto de manifiesto recientemente esta idea ha sido la teóloga norteamericana Sallie McFague, para quien toda teología o reflexión sobre Dios debe ser metafórica, experimental, iconográfica, teo-poética, pluralista[28].

Ha de ser teología *metafórica,* dada la inadecuación de toda forma de referirse a Dios. La teología metafórica es heurística, imaginativa. Explora metáforas alternativas, juega con imágenes nuevas, trenza nuevas ideas, crea nuevas perspectivas. Pero no todas las metáforas valen. Hay que eliminar las metáforas patriarcales y triunfalistas, por ser idolátricas, e incorporar metáforas más vivas y dinámicas, como madre, amante, amigo/a, etc.

Ha de ser una teología *experimental.* En tiempos de incertidumbre no es posible hacer teología a partir de definiciones cerradas o de certerzas indiscutibles. El mejor servicio que puede prestar la teología en tiempos de cambio es situarse en la provisionalidad, en la parcialidad, en la actitud de búsqueda y

[28] Cf. S. McFague, *Metaphorical Theology. Models of God in Religions Language,* Fortress Press, Filadelfia 1982; *íd., Models of God,* Fortress Press, Filadelfia 1987 (versión castellana: *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear,* Sal Terrae, Santander 1994).

en el terreno de las hipótesis. En un clima cultural de perplejidad, la arrogancia es la peor consejera. La teología tiene que ver más con el desarmado David que con el gigante Goliat y se parece mucho al enano jorobado, verdadero maestro del ajedrez, pero invisible y metido dentro de un muñeco, capaz de hacer ganar a éste todas las partidas, tal como lo imagina Walter Benjamin.

El discurso sobre Dios tiene que ser *iconográfico*. Su principal característica es, más allá de la claridad conceptual propia de la teología tradicional, la riqueza de imágenes. «Los conceptos sin imágenes –asevera con razón McFague– son estériles» [29].

La teología debe ser *pluralista:* necesita recurrir a muchas metáforas; una sola metáfora o imagen no agota la aproximación a Dios. Todas las imágenes son parciales e inadecuadas.

Las descripciones de Dios parten de lo humano, remiten a lo humano; pero, ¿se quedan en lo humano?

Ante la consideración feuerbachiana de la teología como antropología, de Dios como proyección de la naturaleza humana y del concepto de Dios como antropomórfico y creación del ser humano, los teístas no deben esconder la cabeza entre las alas. Han de asumir esa crítica, pero, ello no significa tener que reconocer que su teísmo sea falso. Como afirma certeramente D.-A. Pailin, lo que muestra el análisis feuerbachiano es que los seres humanos «elaboran el concepto de Dios a medida que –sobre la base de lo que es para ellos más elevado– desarrollan el concepto de una realidad ontológicamente última con valores tales que, si se corresponden con lo que de hecho es, muestra la realidad como básicamente significativa y buena. Tales proyecciones están, por supuesto, siempre condicionadas culturalmente; pero es también lo que ocurre con el 'mundo' en que se encuentran los mismos individuos» [30].

Al teísmo no tiene por qué dolerle prendas reconocer las certeras e incuestionables intuiciones de Feuerbach sobre Dios y la religión. Pero no tiene por qué aceptar el ateísmo en que desemboca la reducción antropológica de Feuerbach.

> «Yo... permito a la religión que se exprese a sí misma, me contento con jugar el papel de auditor y de intérprete, pero no el de apuntador. No inventar sino descubrir, 'desvelar la existencia', tal fue mi único fin; ver con precisión el único objeto de mi esfuerzo. No soy yo, es la religión quien adora al hombre, aunque la religión o, mejor, la teología lo niegue; no es mi modesta persona, sino la religión misma la que dice: Dios es hombre, el hombre es Dios; no soy yo, es la religión misma quien desmiente y reniega de este Dios que no es hombre, sino solamente un ser de pensamiento, cuando obliga a Dios a transformarse en hombre, y espera que haya tomado la forma, los sentimientos y el modo de ser del espíritu humano para convertir a Dios en el objeto de su adoración y de su culto. No he hecho más que traicionar el misterio de la religión cristiana, que desgarrar el tejido de mentiras y engaños lleno de contradicciones de la teología, y sin duda he cometido un verdadero sacrilegio. Si, por consiguiente, mi libro *(La esencia del cristianismo)* es negativo, irreligioso, ateo, piénsese que el ateísmo (en el sentido en que este libro lo entiende, por lo menos) es el misterio de la religión misma, que la religión misma, no en su exterior, sino en su fondo, no en su opinión y su imaginación, sino en su corazón, en su verdadera esencia, sólo cree en la verdad y en la divinidad del ser humano».
>
> *Ludwig Feuerbach*

Lecturas

a) Obras de L. Feuerbach

Gesammelte Werke (editadas por W. Schuffenhauer), Berlín 1967 ss; *Sämtliche Werke* (editadas por W. Bolin y F. Jodl), Stuttgart/Bad Cannstatt 1959-1964; *La esencia del cristianismo* (introducción de M. Xhaufflaire), Sígueme, Salamanca 1974 (nueva edición: Trotta, Madrid 1995, con introducción de M. Cabada Castro); *Principios de la filoso-*

[29] S. McFague, *Modelos de Dios, o.c.*, 80.

[30] D.-A. Pailin, *El carácter antropológico de la teología*, Sígueme, Salamanca 1995, 96.

fía del futuro, Humanitas, Barcelona 1989; *Escritos en torno a la «Esencia del cristianismo»* (estudio preliminar, traducción y notas de L.-M. Arroyo Arrayás), Tecnos, Madrid 1993.

b) Estudios sobre L. Feuerbach

G. Amengual, *Critica de la religión y antropología en L. Feuerbach,* Laia, Barcelona 1980; L.-M. Arroyo Arrayás, *Antropodicea y antropokatadicea. La religión como afirmación y negación del hombre, en Feuerbach y Schopenhauer:* La Ciudad de Dios 203 (1990) 305-331; M. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach,* Madrid 1975; *íd., Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas,* Madrid 1980; P. Cerezo, «La reducción antropológica de la teología. Historia del problema y reflexiones críticas», en Instituto Fe y Secularidad, *Convicción de fe y crítica racional,* Sígueme, Salamamanca 1973, 135-223; E. Colomer, *L. Feuerbach, ¿un ateo piadoso?:* Pensamiento 33 (1977) 379-400; I. Muñoz Triguero, *La imagen de Dios en Feuerbach,* Facultad de Teología, Granada 1981; M. Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation,* Du Cerf, París 1970; Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón,* Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1995, especialmente el capítulo «Spinoza en Heine, Hess y Feuerbach».

8

Marx: ateísmo, fetichismo e idolatría

La crítica marxista de la religión tiene una doble ubicación: por una parte, se sitúa dentro de –y en continuidad con– la tradición ilustrada, en la que fue educado Marx y en la que nace el marxismo; por otra, posee elementos originales, en consonancia con la nueva teoría filosófica, económica y política desarrollada por Marx.

El clima ilustrado y una moderada vivencia religiosa familiar constituyen el marco de la educación de Marx. Marx nació en Tréveris (Renania) en 1818 en el seno de una familia de profundas raíces judías. Su abuelo paterno fue rabino. Su madre descendía de una vieja familia de rabinos holandeses. Con todo, en el hogar de Marx predominaba el deísmo del siglo XVIII. El padre se convirtió al protestantismo y su hijo Karl fue bautizado en la Iglesia evangélica cuando contaba seis años. La familia formaba parte de la comunidad protestante que se desenvolvía en un clima racionalista y liberal.

1. En la órbita crítica de los «jóvenes hegelianos»

Marx inició sus estudios de derecho en la universidad de Bonn en 1835. Al año siguiente se trasladó a la universidad de Berlín, donde estudió filosofía y se doctoró en 1841 con una tesis sobre Demócrito y Epicuro. En el prefacio de la misma presenta a Prometeo como «el más noble de los santos y mártires del calendario de la filosofía», cuyo lema es, según Esquilo en la obra *Prometeo encadenado*, «odio a todos los dioses». Prometeo prefiere vivir encadenado a una roca a verse obligado a servir a Zeus. «Jamás cambiaré mis cadenas –afirma– por el servilismo del esclavo[1].

Marx entra a formar parte del círculo de los «jóvenes hegelianos», que consideran el método dialéctico como el núcleo de la filosofía de Hegel. Su crítica radical de la religión hace que sean perseguidos tanto por el protestantismo como por el gobierno prusiano. Su liberalismo religioso desemboca, no tardando, en liberalismo político y su cuestionamiento de la religión evoluciona hacia la acción política. Encontramos un buen ejemplo de tal evolución en Arnold Ruge, quien escribe en 1840: «Nuestra época no es comprendida sino por la filosofía, nuestra tarea es la de ayudar a nuestro tiempo a obrar de modo que no solamente comprenda la filo-

[1] K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión* (ed. de H. Assmann y R. Mate), Sígueme, Salamanca 1974, 47-48.

sofía, sino que la sepa realizar... La filosofía se convierte en convicción política, ésta en fuerza de carácter, y ésta a su vez en acción» [2].

De vuelta a Bonn en 1841 Marx busca el apoyo de B. Bauer para acceder a una cátedra de filosofía. Pero sus esperanzas se frustran al ser retirado Bauer de su propia cátedra. Marx se orienta entonces hacia el periodismo y colabora primero en «Anales Alemanes», de A. Ruge, y luego en «La Gaceta Renana», de tendencia política liberal, de la que llegó a ser director. En sus colaboraciones critica el Estado cristiano desenmascarando sus contradicciones. He aquí su razonamiento: O bien el Estado es bueno, es decir, racional, en cuyo caso no necesita ser cristiano; o bien es cristiano, en cuyo caso es malo. Defiende la existencia de un Estado racional y la emancipación de la filosofía de la religión, convirtiéndose ésta en objeto de conocimiento de aquélla y la filosofía en conocimiento científico de la verdad y en ciencia de la religión.

Desde muy joven Marx destacó por su genialidad, por la originalidad de su pensamiento y por la fuerza revolucionaria de su sistema. El pensador alemán de origen judío y amigo suyo Moses Hess llamó la atención sobre la potencia intelectual de Marx, cuando éste contaba sólo 23 años, y avanzó un juicio muy elogioso –que resultó certero en todos sus términos– sobre su decisiva capacidad de subvertir la política y la religión. He aquí la descripción que hace del joven Marx en 1841: «Es un hombre que me ha causado una extraordinaria impresión, siendo así que ambos estudiamos lo mismo. Puedes esperar conocer al más grande, incluso al único que en verdad es filósofo actualmente vivo, el que bien pronto, cuando se manifieste públicamente por sus obras y por sus cursos, atraerá sobre sí todas las miradas de Alemania. El Doctor Marx –ése es el nombre de mi ídolo– no es más que un joven que no pasa de los 24 años. Él será quien dé el golpe de gracia a la religión y a la política medievales, pues une muy bien a un espíritu filosófico muy profundo y muy serio, una ironía curiosamente mordaz; figúrate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine y Hegel no digo juntos sino confundidos en una sola persona, entonces te habrás hecho una idea del Doctor Marx» [3].

Los «jóvenes hegelianos» derivaron en una filosofía iconoclasta de tendencia anarquizante, caracterizada, según el espléndido resumen de J. Guichard, por un negativismo absoluto, un individualismo extremo, una crítica anarquista de la creencia y una intransigencia política [4]. Marx se distancia de ellos y orienta su crítica por otros derroteros más constructivos y mejor fundamentados: lleva a cabo análisis políticos rigurosos; realiza una crítica de la religión en el marco de las instituciones políticas y no viceversa; ve la necesidad de una teoría política que oriente la acción política.

2. Emancipación política, humana y religiosa

En *La cuestión judía,* de 1844, mantiene una viva y aguda polémica con Bruno Bauer a propósito de la necesidad de la emancipación de la religión para el logro de la emancipación política. Según B. Bauer, para que los judíos puedan emanciparse políticamente tienen que renunciar antes al judaísmo, como también los cristianos han de liberarse del cristianismo y todo hombre de la religión. La emancipación religiosa es condición necesaria para la emancipación política de los judíos y de los cristianos, y para la emancipación del Estado cristiano, ya que toda religión constituye la negación de la emancipación humana. Mientras el Estado sea cristiano y el judío, judío, ni el primero puede conceder la emancipación ni el segundo puede recibirla. En consecuencia, el Estado cristiano debe abolir la religión en que se sustenta para ser verdadero Estado.

Marx responde a Bauer haciéndole ver sus contradicciones y desarrollando un razonamiento alternativo. Bauer centra su crítica en el Estado cristiano y no en el Estado en general, cuando, a juicio de

[2] Citado por A. Cornu, *Karl Marx et F. Engels,* I, P.U.F., París 1955, 172-173.

[3] *Ibíd.,* 267.

[4] J. Guichard, *El marxismo. Teoría y práctica de la revolución,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1975, 68-70.

Marx, la fuerza de la crítica debe recaer sobre éste y no sobre aquél. A su vez Bauer tiende a identificar emancipación política con emancipación humana, cuando son dos cosas distintas. La emancipación política no es emancipación humana ni siquiera en un Estado democrático. La emancipación política, según Marx, consiste en la reducción del ser humano «al miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente*» y «al ciudadano del Estado, a la persona moral» [5]. La emancipación humana se logra «sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte... en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus 'forces propres' como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*» [6].

Bauer se pregunta si los judíos tienen derecho a la emancipación política, cuando la pregunta debe ser la inversa: «¿Tiene el punto de vista de la emancipación política derecho a exigir del judío la abolición del judaísmo y del hombre en general la abolición de la religión?» [7] No, responde Marx, ya que el Estado puede liberarse de la religión, sin lograr con ello que el ser humano sea libre. Además, el Estado puede haberse emancipado de la religión aun cuando la gran mayoría siga siendo religiosa. En realidad, la existencia de la religión no atenta contra la perfección del Estado.

La crítica de Marx se dirige al Estado político en su construcción laica, haciendo abstracción de sus limitaciones religiosas. La emancipación política de la religión no es la emancipación total de la persona religiosa, pues la emancipación política no supone el modo absoluto de la emancipación humana. Ésta sólo se logra con la supresión de toda mediación entre el ser humano y su libertad.

La emancipación puramente política sigue siendo una emancipación parcial y, por ello, ilusoria, porque mantiene la escisión interior, que es el elemento constitutivo de la alienación. Lo único que hace es cambiar de modalidad, de forma. En ese sentido, el Estado, aun liberado de la religión, es una forma de trascendencia.

El ser humano logra emanciparse *políticamente* de la religión cuando ésta abandona la esfera pública y se recluye en la esfera privada. Entonces «la religión ya no es el espíritu del Estado», sino que se convierte «en el espíritu de la *sociedad burguesa*, de la esfera del egoísmo, del *bellum omnium contra omnes*. No es ya la esencia de la *comunidad*, sino la esencia de la *diferencia*». Deja de ser la expresión del encuentro del ser humano con la comunidad, con los otros seres humanos y consigo mismo, para convertirse en la expresión de la separación en los tres niveles indicados.

Para Marx no hay contradicción entre emancipación política y emancipación religiosa, como tampoco entre Estado ateo y Estado cristiano.

Al llegar aquí llama la atención sobre las contradicciones inherentes al Estado cristiano. Éste, dice, no es la realización estatal del cristianismo, sino la negación cristiana del Estado. Es el Estado imperfecto, ya que no se legitima por sí mismo, sino que tiene que recurrir a la religión como complemento. En el Estado cristiano la religión se convierte en medio y el Estado se torna «Estado de la hipocresía». En realidad –concluye su razonamiento– el llamado estado cristiano o teológico, que tiene el cristianismo como base y es fundamento es «el Estado *ateo*, el Estado *democrático* [8]. Con ello no está defendiendo al Estado cristiano, sino criticando los entresijos del Estado moderno, que constituye el centro de la crítica de Marx.

3. Por la senda de Feuerbach

a) El ser humano, esencia suprema para el ser humano

De entre los «jóvenes hegelianos» quien más impacto produjo en Marx y quien mayor influencia fi-

[5] K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión*, *o.c.*, 131.

[6] *Ibíd.*

[7] *Ibíd.*, 111.

[8] *Ibíd.*, 118.

«El Estado que hace que el evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio si no a los ojos de los hombres, sí a los ojos de su propia religión.

Al Estado que profesa como norma suprema el cristianismo, que profesa la *Biblia* como su *Carta,* hay que oponerle las *Palabras* de la Sagrada Escritura, que, como tal Escritura, es sagrada hasta en la letra.

Este Estado cae en la dolorosa *contradicción,* irreductible en el plano de la conciencia religiosa, cuando se enfrenta con aquellas máximas del evangelio que no sólo no acata, sino que no puede acatar.

Ante su propia conciencia, el Estado cristiano oficial es un *deber ser* de imposible realización; sólo puede comprobar la *realidad* de su existencia mintiéndose a sí mismo.

De ahí que la *crítica* esté en su perfecto derecho cuando obliga al Estado que invoca la Biblia a reconocer lo torcido de su conciencia, y que ni él mismo sabe si es una figuración o una realidad, desde el momento en que la vileza de sus fines seculares, que trata de encubrir con la religión, se hallan en la flagrante contradicción con la *pureza de su conciencia religiosa*».

Karl Marx

losófica ejerció sobre su pensamiento fue Feuerbach, a quien, jugando con su nombre –*Feuer* y *Bach*–, llama «arroyo de fuego» [9] y de quien dirá que es «el purgatorio del presente» y el único camino que lleva a la verdad y a la libertad. La continuidad con Feuerbach en lo que a la crítica de la religión se refiere se pone de manifiesto en el conocido texto de *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel:* «Para Alemania, la *crítica de la religión* está en lo esencial completa, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica» [10].

Marx retoma la crítica de la religión del autor de *La esencia del cristianismo* partiendo del principio ilustrado de la radical inmanencia del ser humano y de la exclusión de toda referencia al «más allá» transhistórico. La totalidad de lo real, con sus potencialidades internas y su desarrollo histórico, se enmarca en el *horizonte humano.* El ser humano es, para Marx, el ser supremo para el ser humano. He aquí una constante de su pensamiento, lúcidamente expuesta en un bello texto de su obra *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel:* «Ser radical es atacar el problema por la raíz. Pero para el hombre la raíz es el hombre mismo... La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hombre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo de echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea una esencia humillada, esclavizada, abandonada y despreciable» [11].

Marx comparte la teoría de la alienación de Feuerbach. Éste había afirmado en *La esencia del cristianismo:* «Cuanto más *vacía* es la vida, tanto más *rico,* tanto más concreto es Dios. Por un solo acto el mundo real se vacía y la divinidad encuentra su plenitud. Sólo el hombre pobre tiene un Dios *rico*». Marx traduce, tres años después, en los *Manuscritos de economía y filosofía,* la misma idea de esta guisa: «Cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda de sí mismo» [12]. Lo que se le da a Dios se le quita al ser humano y viceversa.

Marx llega a esta conclusión sobre alienación religiosa tras un análisis de la analogía existente entre la relación del trabajador con el producto de su trabajo y la relación del ser humano con Dios en la religión.

En la economía capitalista, el producto del trabajo no pertenece al trabajador; es un poder *extraño* frente a él. En consecuencia, el trabajador se torna extraño a su trabajo y al producto de éste. Se relaciona con el producto del trabajo como un objeto *extraño.* Cuanta más entrega y dedicación presta el trabajador al trabajo, más se aliena, es menos due-

[9] En realidad, Marx toma el juego de palabras de A. Ruge, que lo utiliza en una carta dirigida al propio Feuerbach el 14 de octubre de 1840.

[10] K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión, o.c.,* 93.

[11] *Ibíd.,* 100.

[12] K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía,* Alianza, Madrid 1972, 2ª ed., 106.

ño de sí, más pobres se tornan él y su mundo exterior. La vida que el trabajador pone en el producto del trabajo deja de pertenecerle a él y pasa al objeto. Cuanto más crece el producto, más decrece el trabajador. Cuanta más independencia adquiere el producto, más dependiente es el productor. La actividad del trabajador deja de ser su propia actividad; pertenece a otro. Asimismo, en la religión la actividad propia del ser humano se convierte en actividad extraña [13].

La divinidad no es otra cosa que la autoconciencia de la persona; la afirmación de Dios es el principio de identidad del ser humano. Esta idea la había desarrollado ya en su tesis doctoral de 1841, en el apéndice dedicado a la crítica de Plutarco contra la teología de Epicuro. La divinidad, según Plutarco, viene a ser la divinización de la individualidad del ser humano. Lo que hace Plutarco es atribuir las perfecciones propias del ser humano a un sujeto ilusorio.

b) Pruebas de la existencia de Dios, «vanas tautologías»

Ahí mismo califica las pruebas de la existencia de Dios de «vanas tautologías». El argumento ontológico, por ejemplo, vendría a decir lo siguiente: Lo que me represento es para mí una representación real y opera sobre mí. En consecuencia todos los dioses han tenido una existencia real. ¿A qué se reducen, entonces, las pruebas de la existencia de Dios? A «pruebas de la existencia de la autoconciencia esencial del ser humano» [14].

El Ser que es en tanto que pensado del argumento ontológico es la autoconciencia. La conclusión es de que las pruebas de la existencia de Dios son pruebas de la no-existencia de Dios. Dios existe sólo para quien cree que el mundo es irracional, que la naturaleza está mal organizada y que el pensamiento no existe. Quien así opina es irracional. Así, «la irracionalidad es la existencia de Dios» [15].

c) El ser humano crea la religión

La religión es un fenómeno de extrañamiento de la conciencia, el desplazamiento de los deseos del más acá terrestre al más allá celeste y la expresión de la separación del ser humano de su ser específico, de la comunidad en que vive y de sí mismo. Es ella la que expresa de manera peculiar la escisión del ser humano en público y privado.

Según esto, no es la religión la que hace al ser humano, no es Dios quien crea al ser humano, sino que es éste quien hace la religión y quien crea a Dios. En ese sentido Marx afirma que «la religión es la conciencia de sí mismo y el sentimiento de sí mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse» [16].

Sucede, sin embargo, sigue razonando Marx, que el ser humano, creador de los dioses, termina por rendirse antes ellos. Se cae así en el absurdo de que las personas creyentes, al venerar a seres del más allá y reconocerlos como seres supremos, se someten –según la expresión utilizada en *La ideología alemana*– a unas «creaciones de sus cabezas» que, a su vez, les «han crecido sobre sus cabezas».

Similar enfoque, deudor de Feuerbach, se encuentra en los escritos de juventud de Engels, para quien la religión es, por esencia, el vaciamiento del ser humano y de la naturaleza de todo su contenido y la proyección de ese contenido sobre el fantasma de un Dios ubicado en el más allá. El ser humano –escribe Engels– «no necesita más que conocerse a sí mismo, medir según su medida todas las situaciones de la vida, juzgar según su esencia, orientar el mundo según las exigencias de su naturaleza, y así solucionará el enigma de nuestro tiempo» [17].

La tarea del ser humano, una vez que ha tomado conciencia de haber sido desposeído de su esencia, es reivindicar el contenido de la historia, donde ya no se muestra la manifestación de Dios, sino la revelación del ser humano.

[13] *Ibíd.*, 106-107.

[14] K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión*, o.c., 60.

[15] *Ibíd.*, 61.

[16] *Ibíd.*

[17] Este texto de Engels data de 1844. Citado por H. Golwitzer, *Crítica marxista de la religión*, Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona 1971, 90.

Con Feuerbach coincide Marx igualmente en la comprensión del ser humano «desde su conciencia de especie». A partir de dicha conciencia, tiene que cargar con experiencias tan duras de limitación personal como la muerte, que es presentada como una victoria sobre el individuo.

4. Explicación sociológico-genética de la religión

a) La religión, conciencia invertida de un mundo invertido

Pero Marx asume la crítica feuerbachiana de la religión críticamente, como lo hace también con su materialismo y su antropología. Más aún, da un paso adelante sobre Feuerbach, pasando de la explicación psicológico-genética a la *sociológico-genética* de la religión. Y es ahí donde radica la orginalidad de Marx que, según Rohrmoser, está involucrada en el mismo concepto marxista de emancipación. Mientras Feuerbach se contenta con decir que la religión proyecta las propiedades y los atributos humanos sobre Dios, Marx presenta la religión con una imagen desgarrada que el ser humano crea por imposición de la situación de miseria en que vive.

Con Feuerbach coincide en que es el ser humano el que hace la religión, pero diverge de él en aspectos importantes sobre la concepción de la esencia humana. Para Feuerbach, quien crea la religión es el ser humano entendido como «un individuo abstracto aislado». Para Marx, sin embargo, es el ser humano entendido como el *mundo* del ser humano, el Estado, la sociedad, el conjunto de las relaciones sociales quien crea la superestructura ideológica de la religión. Ésta es «una *conciencia invertida del mundo,* porque (el Estado y la sociedad) son un mundo *invertido*» [18].

En ese sentido considera la religión como «la teoría general de este mundo (invertido, se entiende), su compendio enciclopédico..., su sanción moral, su solemne consumación, su razón universal de consuelo y justificación» [19]. Hay aquí ya un desplazamiento de la crítica racionalista de la religión a la crítica de las condiciones sociales, políticas y económicas que originan o mantienen la conciencia religiosa.

Según la tesis cuarta de Marx sobre Feuerbach, la causa del desdoblamiento del mundo en un ámbito religioso y en otro terrenal radica en el desgarramiento del mundo consigo mismo. En esto no repara Feuerbach. Ello impone una doble exigencia: comprender el mundo en su propia contradicción y transformarlo en la práctica.

El materialismo anterior, incluido el de Feuerbach, concebía la realidad, el mundo sensible, bajo la forma de objeto o de contemplación, «no como actividad humana sensorial, como práctica». Para Marx, sin embargo, la práctica es el lugar donde el ser humano debe demostrar la verdad (tesis 2). En el caso de Feuerbach, es precisamente su concepción contemplativa del mundo sensible lo que le impide comprender la importancia de la actividad «revolucionaria» (tesis 2).

A su vez, el materialismo de Feuerbach, al no entender la esencia humana como el conjunto de relaciones sociales, no entra en la crítica de la esencia real y prescinde del proceso histórico, encerrando el sentimiento religioso en sí mismo y considerando al ser humano como «un individuo abstracto y aislado» (tesis 6).

Feuerbach se olvida de que el sentimiento religioso es un *producto social* y de que el individuo abstracto que está en el centro de su antropología pertenece a una determinada forma de sociedad, la *burguesa* (tesis 7).

Marx cree necesaria la reducción de la teología a antropología llevada a cabo por Feuerbach, pero no la considera suficiente. Porque, aun cuando el autor de *La esencia del cristianismo* se centra en la condición terrena del ser humano, se olvida de la situación miserable de dicha condición y se mueve en el

[18] K. Mar-F. Engels, *Sobre la religión, o.c.,* 93. La misma idea vuelve a repetirse en *El Capital,* donde la religión aparece como la «lógica de un mundo invertido».

[19] *Ibíd.,* 93-94.

terreno de las vaguedades a la hora de hablar de la necesidad de transformar la realidad. Se ocupa muy poco del Estado y apenas reconoce importancia a la política [20].

La crítica marxista de la religión pretende descubrir y desenmascarar los intereses que se ocultan tras la religión, y cuestionar su apariencia de validez supratemporal y universal. Para Marx, la religión es la más ideológica de todas las ideologías, ya que busca su legitimación en una autoridad trascendente al mundo que no puede ser controlada y se sustrae a toda crítica.

> «Se ve uno llevado a preguntarse si la imagen de la religión, y en particular del cristianismo, se encuentra completamente desprovista de fundamentos históricos. El desprecio del cuerpo, del mundo y de sus 'vanidades', el ideal monástico de la 'huida del siglo', los temas de desprendimiento de los bienes creados, del destierro terrenal, del valle de lágrimas... etc., se encuentran en tal forma y grado expresadas en ciertas pretensiones del cristianismo (recuérdese a san Pedro Damián), y en nombre del primado del espíritu, que todas ellas explican la convicción de que el cristiano consecuente con su pensamiento es un hombre perdido para la vida terrestre.
>
> Por otra parte, hay una manera de concebir la promoción de los valores profanos por parte de la religión que llega a instrumentalizarlos reduciéndolos a meros medios para la afirmación de los valores cristianos. En consecuencia, las instituciones profanas, y en primer lugar el Estado, quedan subordinados a la Iglesia, y privados de su autonomía...
>
> El problema, pues, se plantea en términos de rivalidad entre lo profano y lo religioso, entre la tierra y el cielo. El marxismo escogió la tierra».
>
> *Giulio Girardi*

[20] En carta a Ruge escrita el 13 de marzo de 1843, Marx escribe: «El único punto en el que me aparto de Feuerbach consiste en que da, a mi juicio, demasiada importancia a la naturaleza y demasiada poca a la política».

b) La religión, «expresión de la miseria real» y «protesta contra la miseria real»

Llegamos así a uno de los textos más emblemáticos de la crítica religiosa de Marx, que aparece al comienzo de la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel:* «La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real, y, por la otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo» [21].

En él se describen a través de breves y precisas formulaciones las funciones que Marx asigna a la religión. Esta constituye la expresión certera de la humanidad que sufre, así como de la disconformidad con la miseria real del mundo que produce el sufrimiento. Sucede, sin embargo, que esa disconformidad articulada en clave religiosa resulta, según Marx, ineficaz e inoperante, porque no va a la raíz del problema. En vez de recurrir a medios adecuados para eliminar la miseria real, lo que hace es ofrecer un *consuelo en la otra vida.* Aquí abajo las cosas quedan como están a la espera del premio que la persona justa recibirá en el más allá por los sufrimientos de esta vida.

La religión ofrece al pueblo una dicha, es verdad, pero ilusoria y no real, y rodea el valle de lágrimas de esta tierra de un *halo de santidad* que encubre el estado de miseria real. La religión es «el sol ilusorio» que hay que eliminar para que el ser humano gire en torno a él mismo, que es el sol real.

En suma, a pesar de las funciones positivas que reconoce Marx a la religión, cree que constituye un obstáculo, más que un punto de apoyo, para la emancipación humana. Por ello se la considera «el opio del pueblo». Esta expresión es una de las más citadas cuando se expone la crítica maxista de la religión. Sin embargo no pertenece a Marx. Ya los hermanos Bauer habían hablado de la embriaguez de la religión que, después de haber pisoteado con sus pies todo lo terrenal, «en la borrachera del opio de su búsqueda destructora», habla de un nuevo estado

[21] K. Marx.-F. Engels, *Sobre la religión, o.c.,* 94.

en el más allá. Además, la comparación de la religión con los narcóticos estaba en el ambiente y fue utilizada frecuentemente tanto por los autores anteriores a Marx como por sus contemporáneos. Incluso en el mismo Feuerbach encontramos expresiones paralelas.

c) La religión como ideología-idología

Lo que define a la ideología, según Marx, es que ve lo que «aparece» y se deja engañar por ello, es decir, por las apariencias. En otras palabras, la ideología es el reflejo que el movimiento aparente de las cosas tiene en la conciencia de los agentes de producción. Es, en expresión gráfica de Marx, «el mundo encantado, invertido y puesto de cabeza, en que *Monsieur le Capital* y *Madame la Terre* aparecen como personajes sociales, a la par que llevan a cabo sus brujerías directamente, como simples cosas materiales» [22]. Un claro ejemplo de lo que es la ideología lo tenemos en la economía política, que considera el capital como fuente de valor por sí mismo, independientemente de su proceso de producción y de la explotación del trabajo.

Otra característica de la ideología es que lleva a cabo la elaboración consecuente del reflejo del movimiento aparente hasta convertirlo en un *sistema doctrinal* legitimador del modo de producción capitalista.

La ideología juega un papel activo en la vida y en la actividad de una clase, ofrece como universal lo que sólo es expresión de los intereses de una clase y se presenta como autónoma de la realidad material.

La ideología no se queda en el plano de la abstracción, sino que se refiere a lo vivido e incide en la existencia humana, intentando dar sentido a la vida y cohesión a la sociedad.

En el terreno de las ideologías se sitúan los valores morales, el mundo de los sueños, las creencias religiosas. La religión es la ideología suprema, ya que busca dar sentido absoluto a la existencia humana y ofrece una salvación definitiva para toda la humanidad. Siguiendo la tradición ilustrada, Marx entiende la religión como *idología.* Y precisamente por ser idología es ideología.

d) Crítica de la «teología del valle de lágrimas»

En tiempos de Marx estaba muy difundida la «teología del valle de lágrimas», que *ontologizaba la miseria social,* la deshistorizaba y la consideraba un fenómeno natural contra el que no cabía hacer nada para su eliminación. Como respuesta a esta teología Marx define su crítica de la religión como «crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un *halo de santidad*». La crítica del cielo se transforma en «crítica de la tierra»; la crítica de la religión en «crítica del derecho»; la crítica de la teología en «crítica de la política». «No arranca de las cadenas las flores imaginarias para que el hombre soporte las cadenas

> «Todos estos hombres habían abandonado su mundo social de hasta entonces. Una gran inquietud religiosa, que indudablemente estaba en conexión con los conflictos de la sociedad de entonces, los arrastró a la calle, los convirtió en predicadores itinerantes vagabundos, en marginados y en *outlaws*. Aquí, al margen de la sociedad, con ideas, visiones, fantasías y acciones a menudo excéntricas, buscaban una nueva forma de vida. Se sentían como 'sal de la tierra'. Y de hecho eran el *cor inquietum* de una sociedad determinada por conflictos, eran el 'espíritu de una situación sin espíritu' (K. Marx), espíritu de unos grupos que, fuera de aquí, la historia universal ha pasado con su silencio... Cuando una religión deja de ser el *cor inquietum* de una sociedad, cuando en ella ya no está vivo el anhelo de nuevas formas de vida, cuando se convierte en el antiespíritu de una situación sin espíritu y clerical, entonces podría tener bastante razón la sospecha de que está extinguida. Entonces tampoco le es posible a ningún arte interpretativo despertarla a la vida. Y entonces tanto más agudamente se plantea la pregunta: 'y si la sal se ha vuelto insípida, ¿con qué se salará?' (Mt 5, 13)».
>
> *Gerd Theissen*

[22] K. Marx, *El Capital* III, sección VII, cap. 48, FCE, México 1973, 768.

sin fantasías ni consuelos, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas»[23].

Marx considera necesaria la eliminación de la religión para que el pueblo salga de su «ilusoria» felicidad y acceda a la felicidad real. Pero la alienación religiosa no se supera combatiendo frontalmente a la religión, sino transformando, a través de la praxis, las condiciones sociales injustas que encuentran en la religión su justificación. Sobre este punto vuelve en *El Capital,* donde profundiza y desarrolla la crítica *socioeconómica de la religión.*

5. Carácter fetichista del capital

a) Afinidades entre el mundo de la religión y el de las mercancías

La teoría del fetichismo es central en Marx y recorre toda su obra, si bien la desarrolla más sistemáticamente y la fundamenta con rigor desde la doble óptica, religiosa y económica, sobre todo en los *Grundrisse* y *El Capital.* Dicha teoría nos conduce derechamente al corazón mismo de su crítica de la religión. Para su formulación se inspira en la tradición bíblica, que tan bien conocía, y recurre a metáforas tomadas de dicha tradición[24]. El Salmo 115, 4-8 aparece como referencia, al menos implícita: «Sus ídolos en cambio son de plata y oro, y han sido fabricados por manos humanas. Tienen boca y no hablan, tienen ojos y no ven, tienen orejas y no oyen, tienen nariz y no huelen, tienen manos y no tocan, tienen pies y no andan, ni un sonido en la garganta. Sean como ellos quienes los fabrican, los que confían en ellos».

> «Sea como fuere, el reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones prácticas de la vida cotidiana ofrezcan al hombre relaciones perfectamente inteligibles y razonables con sus semejantes y con la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. El *reflejo religioso* del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesto bajo su mando consciente y racional. Mas para ello la sociedad habrá de contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez fruto natural de una larga y penosa evolución».
>
> *Karl Marx*

Marx penetra en lo que llama «regiones nebulosas del mundo de la religión», donde descubre una profunda analogía con el mundo de las mercancías. El nexo que une a ambos mundos es el fetichismo. En el mundo religioso las creaciones de la mente humana se presentan como «seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres»[25]. Pues bien, eso mismo es justamente lo que sucede en el mundo de las mercancías con los productos elaborados por mano humana. Y ello es a lo que Marx llama *fetichismo.*

b) Características del fetiche del fetichismo

El fetiche es una creación humana que se impone sobre la persona que lo ha creado, llegando a dominarla. La esencia humana se aliena en un ser creado por el propio ser humano, que lo convierte en Dios y le rinde culto. El fenómeno del fetichismo se produce cuando *se absolutiza lo relativo.* Lo expresa nítidamente Marx en el siguiente texto refiriéndose al fetichismo del valor: «Este sabihondo (de la escuela ricardiana) convierte, pues, el valor en

[23] K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión, o.c.,* 94.

[24] Uno de los estudios más completos al respecto es el de E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993. Para lo que sigue, tendré muy presente la exposición de Dussel.

[25] K. Marx, *El Capital* I, Sección I, cap. I, FCE, México 1972, 38.

«¡Oh, tú, dulce regicida, amable agente de divorcio entre el padre y el hijo! ¡Brillante corruptor del más puro lecho de himeneo! ¡Marte valiente! ¡Galán siempre joven, fresco, amado y delicado, cuyo esplendor funde la nieve sagrada que descansa sobre el seno de Diana! *Dios visible* que sueldas juntas las cosas de la Naturaleza absolutamente contrarias y las obligas a que se abracen; tú, que sabes hablar todas las lenguas para todos los designios. ¡Oh, tú, piedra de toque de los corazones, piensa que el hombre, tu esclavo, se rebela, y por la virtud que en ti reside, haz que nazcan entre ellos querellas que los *destruyan*, a fin de que las bestias puedan tener el imperio del mundo...!»

Shakespeare

algo absoluto, en una 'cualidad de las cosas', en vez de ver en él algo relativo: la relación entre las cosas y el trabajo social; de un trabajo *social* basado en el trabajo privado y en el que las cosas no se determinan como algo dotado de autonomía, sino como meras expresiones de la producción social» [26].

Característica fundamental del objeto convertido en fetiche es la pérdida de todo carácter relacional; es decir, no dice relación-a ni está relacionado-con y se torna absoluto. La riqueza natural, por ejemplo, antes de transformase a través del valor de cambio, supone una relación esencial de la persona con el objeto. La persona aparece objetivada en la cosa, al tiempo que la posesión de la cosa constituye un determinado desarrollo de su individualidad. El dinero, por el contrario, *como resultado puramente social*, pierde todo vínculo individual con quien lo posee. Su posesión no contribuye ya al desarrollo de los aspectos esenciales de la individualidad del poseedor. La relación con el individuo deja de ser esencial.

El fetichismo es un modo, una posición, del capital como totalidad y de cada una de sus determinaciones y funciones; es también una categoría interpretativa y un mecanismo ideológico de ocultamiento. Marx distingue varios niveles.

c) Absolutización del capital

El primero es el carácter fetichista del *capital en general*, que tiene lugar cuando el capital se absolutiza; es decir, cuando uno de los términos de la relación –por ejemplo, el valor– se convierte en autónomo–, mientras que se niegan los otros términos –por ejemplo, el trabajo vivo y la comunidad de personas que trabajan–. La autonomía del capital elimina toda relación con la exterioridad.

En el capital en su forma de «capital a interés» aparece con toda nitidez el fetiche automático del capital como valor que se valoriza a sí mismo, independientemente de los procesos por los que tiene que pasar. Es ahí donde «aparece consumada la idea del capital-fetiche, la idea que atribuye al producto acumulado del trabajo plasmado como dinero *la virtud*, nacida de una misteriosa cualidad innata, de crear automáticamente plusvalía en una progresión geométrica» [27].

La absolutización del valor tiene lugar al negarse la relación del productor con la mercancía, al ocultarse toda relación con el trabajo vivo y al olvidarse de la relación con el posible comprador. En suma, a los productos se les atribuye un valor sin relación con el trabajo humano que los produce ni con su carácter intercambiable.

La riqueza (burguesa) aparece como mediación entre el valor de cambio y el valor de uso. El capital aparece como *mediador* entre la producción y la circulación. El modelo que le sirve a Marx de referencia para hablar de la riqueza y del capital como mediadores es *Cristo*, mediador entre Dios y la humanidad, que logra la unidad de ambos y «deviene más importante que Dios» [28]. Al final, Cristo el mediador eclipsa a Dios; los santos ocupan el puesto de Cristo y los sacerdotes, el de los santos.

[26] K. Marx, *Manuscritos del 1861-1863*, III, 115, citado por E. Dussel, *o.c.*, 92-93.

[27] K. Marx, *El Capital* III, Sección V, cap. 24, 380.

[28] K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* 1, Siglo XXI, México-Madrid 1982, 12ª ed., 274.

Lo mismo sucede con el dinero, matiza Marx, que, siendo un medio, se convierte en fin.

d) Fetichismo de la mercancía

Un nuevo nivel es el fetichismo de la *mercancía,* que constituye la primera determinación del capital. La mercancía es subsumida en el capital. Entonces adquiere vida propia y posee valor desde sí y por sí misma, como el fetiche en la religión. A primera vista, las mercancías se nos presentan como cosas triviales y obvias. Y, ciertamente, consideradas como *valor de uso* nada tienen de misterioso. Pero, analizadas a fondo, resultan ser «objetos muy intrincados, llenas de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos» [29].

Para aclararlo, Marx pone el ejemplo de la conversión de la madera en mesa. En esa conversión se produce un cambio, pero no por ello la mesa deja de ser madera ni un objeto físico corriente. Pero hay un momento en el que la madera pasa de objeto vulgar a «objeto físicamente metafísico», a «cosa sensorialmente suprasensible»: aquel en el que se comporta como *mercancía.* Entonces, dice gráficamente, «no sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiera a bailar por su propio impulso» [30].

El carácter místico o misterioso –ambos adjetivos son utilizados por el propio Marx– de la mercancía no se deriva, por tanto, de su valor de uso, sino de que la mercancía «proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores» [31].

e) Fetichismo del dinero

Está también el carácter fetichista e idolátrico del *dinero,* uno de cuyos incipientes y más agudos desarrollos se encuentra en *La cuestión judía,* donde Marx desplaza el problema del judaísmo de su significación religiosa –donde ponía el acento Bauer– a su significación social.

El problema radica en saber cuál es el elemento *social* a desenmascarar para superar el judaísmo. Centrada así la cuestión, Marx afirma contundentemente y sin ambages que el misterio del judío no está en su religión, sino «en el judío real»; que el fundamento de su religión es «la necesidad práctica, el egoísmo»; que su culto secular practicado por el judío es «la *usura»;* que «su dios secular es el *dinero».* Para Marx, «el Dios de la *necesidad práctica y del egoísmo* es el *dinero.* El dinero es el celoso Dios de Israel. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y nos convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* general de todas las cosas constituido en sí mismo... El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre enajenado de éste, y esta esencia extraña lo domina y es adorada por él... El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal. La letra de cambio es el Dios real del judío» [32].

La crítica de Marx al judaísmo no se centra, por tanto, en cuestiones religiosas, sino en la idolatría del dinero. A partir de aquí Marx establece con agudeza los verdaderos términos de la contradicción entre el poder político práctico del judío y sus derechos políticos, que es, en realidad, «la contradicción entre la política y el poder del dinero, en general» [33]. En el terreno ideal, la contradicción que predomina es la primera, entre el poder político que poseen los judíos y sus derechos políticos. Pero en el terreno de

[29] K. Marx, *El Capital* I, Sección I, cap. 1/4, FCE, México 1973, 8ª reimpresión, 36. La versión de la editorial Siglo XXI traduce «intrincados» por «endemoniados».

[30] *Ibíd.,* 37.

[31] *Ibíd.*

[32] K. Marx-F. Engels, *Sobe la religión, o.c.,* 133 y 135.

[33] *Ibíd.,* 134.

la realidad, la contradicción principal es la segunda, la que se da entre la política y el poder del dinero.

Según esto, su respuesta al problema de la emancipación de los judíos es la siguiente: «La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo* [34]. Y, ¿cómo se emancipa la sociedad del judaísmo? Liberándose de la alienación de la esencia humana en el dinero, es decir, de la idolatría del dinero, que está en el sustrato del judaísmo.

En los *Manuscritos de economía y filosofía* subraya el poder del dinero. Éste es, afirma, «el objeto por excelencia», opera como «ser omnipotente» [35]. Cuanto más crece su poder, más menesteroso se torna el ser humano. La propiedad más importante es la *cantidad.* Recurre a textos de Goethe y Shakespeare para llamar la atención sobre la dialéctica del dinero: es «el vínculo de todos los *vínculos*», en cuanto liga al ser humano a la vida *humana,* a la sociedad, con la naturaleza y consigo mismo; pero es también «el medio general de separación». Es «la divinidad visible», pero es también «la puta universal, el universal alcahuete de los hombres y de los pueblos». Su fuerza divina «radica en su *esencia* en tanto que esencia genérica extrañada, enajenante y autoenajenante del hombre. Es el *poder* enajenado de la *humanidad*» [36].

En los escritos posteriores, Marx presenta el carácter fetichista del dinero como consecuencia del fetichismo de la mercancía: «El enigma que encierra el *fetiche del dinero* no es más que el enigma, ahora visible y deslumbrante, que encierra el *fetiche de la mercancía*», constata Marx, quien describe el proceso del dinero –del vaciamiento a la soberanía divina– inspirándose en el himno de la carta de san Pablo a los *Filipenses* sobre la *kénosis* y el *señorío* de Cristo.

Escribe san Pablo: «El cual (Cristo Jesús), siendo de condición divina, no consideró como presa codiciable el ser igual a Dios. Al contrario, se despojó de su grandeza, tomó la condición de esclavo y se hizo semejante a los hombres. Y en su condición de hombre, se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz. Por eso Dios lo exaltó y le dio el nombre que está por encima de todo nombre, para que ante el nombre de Jesús doble toda rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos...» (Flp 2, 6-11).

Este himno está en el trasfondo de la teoría de Marx sobre el fetichismo del dinero cuando afirma: «El dinero es... el dios entre las mercancías... De su figura de siervo en la que se presenta como simple medio de circulación, se vuelve de improviso soberano y dios en el mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial de las mercancías, mientras que éstas representan su existencia terrena» [37].

El proceso del dinero es inverso al de Cristo: éste, siendo de figura divina, toma la forma existencial de siervo; el dinero, siendo de figura de siervo, toma la forma prepotente de «dios de las mercancías», que reclama culto e impone una ascética de renuncia: «El culto al dinero tiene su ascetismo, sus renuncias, sus sacrificios: la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro *eterno.* De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero» [38].

El dinero suplanta a las cosas sagradas y se convierte él mismo en *cosa sagrada.* «Todo se sacrifica al disfrute egoísta –asevera Marx–. Puesto que, como todo es enajenable por dinero, todo también es adquirible por dinero... Todos pueden apropiarse de todo, y el hecho de que el individuo pueda o no apropiarse de algo depende de la casualidad, ya que depende del dinero que posea... No existen valores absolutos, ya que el valor en cuanto tal es relativo al dinero... Las *res sacrae* y *religiosae*... no existen ante el dinero; como ante Dios, todas son iguales» [39].

---

[34] *Ibíd.,* 137.

[35] K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía, o.c.,* 177.

[36] *Ibíd.,* 179.

[37] K. Marx, *Elementos fundamentales para una crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* I, *o.c.,* 156.

[38] *Ibíd.,* 168.

[39] K. Marx, *Elementos fundamentales...* II, *o.c.,* 405.

La tercera determinación del capital es el *trabajo vivo* que es considerado como actividad que pertenece al capital y se incorpora a él. En cuanto subsumido por el capital se fetichiza.

Igualmente se fetichizan los *medios de producción*. La máquina aparece como un monstruo, como un fetiche que revive gracias al trabajo vivo. Las máquinas «tanto en vida, durante el proceso de trabajo, como después de muertas, mantienen su figura autónoma con respecto al producto», asevera Marx. La muerte sólo afecta a la materialidad de la máquina, no a su valor.

La última determinación del capital es el *producto,* que se fetichiza cuando es sólo mercancía para el mercado, pero no sufre el proceso de fetichización cuando es fruto de un trabajo comunitario.

¿Cómo luchar contra el fetichismo del capital y de sus determinaciones hasta eliminarlo? Eliminando las relaciones sociales que lo crean y lo mantienen vivo.

> «¡Oro!, ¡oro maravilloso, brillante, precioso! ¡No, oh dioses, no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes! (Simples raíces, ¡oh cielos purísimos!). Un poco de él puede volver lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble; lo viejo, joven; lo cobarde, valiente (¡oh dioses! ¿Por qué?). Esto va a arrancar de vuestro lado a vuestros sacerdotes y a vuestros sirvientes; va a retirar la almohada de debajo de la cabeza del hombre más robusto; este amarillo esclavo va a atar y desatar lazos sagrados, bendecir a los malditos, hacer adorable la lepra blanca, dar plaza a los ladrones y hacerlos sentarse entre los senadores, con títulos, genuflexiones y alabanzas; él es el que hace que se vuelva a casar la viuda marchita y el que perfuma y embalsama como un día de abril a aquella que revolvería el estómago al hospital y a las mismas úlceras. Vamos, fango condenado, puta común de todo el género humano que siembras la disensión entre la multitud de las naciones, voy a hacerte ultrajar según tu naturaleza».
>
> *Shakespeare*

f) El capital, dios Moloc que exige el sacrificio de vidas humanas

El proceso de fetichización no es inocente, sino que impone sacrificios, pero no simbólicamente, sino verdaderos *sacrificios de vidas humanas* exigidos por la sórdida avaricia. Llegamos así a otro elemento fundamental de la crítica de la religión, que Marx desarrolla recurriendo reiteradamente a la divinidad *Moloc.*

Moloc era el dios supremo de numerosos pueblos limítrofes de Israel. Era un ídolo monstruoso a quienes se ofrecían sacrificios humanos. Entre sus víctimas habituales estaban los niños, que eran quemados vivos en su honor. La Ley mosaica consideraba idolátricos dichos sacrificios y los prohibía: «No sacrificarás un hijo tuyo a Moloc por el fuego, profanando el nombre de tu Dios» (Lv 18, 21). Con todo se practicaban en el valle de Ben-Hinón. Jeremías afirma, en tono crítico, que los israelitas «han construido lugares de culto a Baal en el valle de Ben-Hinón, para sacrificar sus hijos e hijas a Moloc» (Jr 32, 35). Hubo incluso algunos reyes, como Ajaz y Manasés en Jerusalén y Oseas en Samaría, que permitieron los sacrificios a Moloc. Josías llevó a cabo una profunda reforma religiosa que prohibió terminantemente tan criminal y horrendo culto.

Marx compara al capital con Moloc en numerosas ocasiones. La primera referencia se encuentra en su tesis doctoral de 1841, donde podemos leer: «Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vanas tautologías... ¿No ha reinado el antiguo Moloc? El Apolo délfico, ¿no era una potencia concreta en la vida de los griegos?» [40]

De nuevo aparece Moloc en una carta de Marx a Engels (año 1850) donde dice: «Los señores de Tiro y Cartago aplacaban la cólera de los dioses no sacrificándose ellos mismos, sino comprando hijos a los pobres para arrojarlos a los brazos ígneos de Moloc» [41]. Ahí mismo afirma que su propio hijo, el pequeño Guido, que acababa de morir en un frío y mísero apartamento en Londres, «ha sido un *sacrificio* a la *Misère* burguesa».

[40] K. Marx-F. Engels, *Sobre la religión, o.c.*, 60.

[41] MEW, 27, 144.

En los *Grundrisse,* citando a Boisguillebert, llama al dinero «carnicero de todas las cosas» y lo relaciona con Moloc y los sacrificios exigidos por él: «El valor de cambio expresado en su precio debe ser *sacrificado* apenas se impone esta transformación específica en dinero. De aquí los lamentos de Boisguillebert, por ejemplo sobre el dinero como carnicero de todas las cosas, como Moloc al cual todo es sacrificado, como déspota de mercancías. En la época de la monarquía absoluta naciente... el dinero figura efectivamente como el Moloc a cuyo altar es sacrificada la riqueza real... De esclavo del comercio, dice Boisguillevert, el dinero se ha convertido en su déspota» [42].

En el discurso inaugural de la Internacional de 1864, Marx compara la industria con el vampiro que chupa sangre humana. Recuerda a este respecto el misterioso rito de la religión de Moloc, que prefería los sacrificios de niños pobres.

En *El Capital* el proceso de producción es presentado como «martirologio de los trabajadores» [43]. Allí mismo vuelve a identificar el capital a interés con Moloc: «Aparece como la fuente auto-creadora y misteriosa... El interés aparece como el verdadero fruto del capital... Aquí queda consumada la figura fetichista del capital y la idea del fetiche capitalista... Esta increencia del interés en el capital dinerario como dentro de una cosa... es lo que tanto trabajo le da a Lutero en su ingenuo alboroto en contra de la usura... Es el Moloc» [44]. La tierra o la naturaleza como fuente de renta, dirá Marx en los *Manuscritos de 1861-1863,* es ya bastante fetichista. Pero el capital a interés, concluye, es el más perfecto de los fetiches.

g) El martirologio de la humanidad

Marx recurre a la idea religiosa del *sacrificio* para referirse a la opresión de que es objeto el trabajador en y por el capitalismo: el trabajador es sacrificado al dios Moloc, al ídolo-capital, al fetiche-dinero. En la fisonomía de los personajes del drama económico se produce un cambio de papeles digno de destacarse. Inicia la marcha el antiguo poseedor del dinero convertido en *capitalista.* Éste pisa fuerte, avanza engreído y sonríe con desdén porque tiene todo a su favor. Le sigue el poseedor de la fuerza de trabajo, convertido en *obrero* al servicio del capitalista. Camina de mala gana y forzado, «como quien va a vender su propia pelleja», esperando «que se la curtan» [45].

En el capítulo 23 del libro primero de *El Capital* dedicado a la «Acumulación originaria», Marx hace un largo recorrido por los principales hitos del martirologio de la humanidad a lo largo de la historia. Citemos algunos de los más significativos.

El sistema colonial cristiano no fue precisamente ejemplo de tolerancia. «Los actos de barbarie y de desalmada crueldad cometidos por las razas que se llaman cristianas –según cita tomada de H. Howitt– contra todas las religiones y todos los pueblos del orbe que pudieron subyugar, no encuentran precedente en ninguna época de la historia universal ni en ninguna raza, por salvaje e inculta, por despiadada y cínica que ella sea» [46]. Los propietarios de tierras diezman y exterminan a la gente como una necesidad agrícola más.

En el origen de la gran industria encontramos todo tipo de atentados contra la vida. Uno de los más sangrantes es el saqueo de asilos en busca de niños pobres, a quienes se les robaba el descanso nocturno y se les martirizaba. La crueldad contra ellos era espantosa. «Estas criaturas inocentes y desgraciadas, consignadas al fabricante, eran sometidas a las más horribles torturas. Se las mataba trabajando..., se las azotaba, se las cargaba de cadenas y se las atormentaba en los más escogidos refinamientos de crueldad; en muchas fábricas, andaban muertos de hambre y se les hacía trabajar a latigazos... En algunos casos se les impulsaba hasta el suicidio» [47].

---

[42] K. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. (Grundrisse) 1857-1858* I, *o c.,* 133.

[43] K. Marx, *El capital* I, Sección IV, cap. 13.

[44] K. Marx, *El Capital* I, Sección I, Cap. 3, 93.

[45] K. Marx, *El Capital* I, Sección II, cap. 4, 129.

[46] K. Marx, *El Capital* I, sección VII, cap 24, 639.

[47] *Ibíd* , 645.

Los bellos valles de Derbyshire, Nottinghamshire y Lancashire, comenta Marx, tornáronse infiernos de tortura y con frecuencia de matanzas.

Marx caracteriza al capital como trabajo muerto que, cual vampiro, chupa el trabajo vivo. Cuanto más trabajo vivo chupa, más vive el capital y menos vive el trabajador.

h) El capital, Mammón

Marx identifica al dinero con *Mammón* y cita en reiteradas ocasiones el texto de Mt 6, 19-24: «No acumuléis tesoros en la tierra, donde la polilla y la carcoma echan a perder las cosas, y donde los ladrones socaban y roban. Acumulad mejor tesoros en el cielo, donde ni la polilla ni la carcoma echan a perder las cosa, y donde los ladrones no socavan ni roban. Porque donde está tu tesoro, allí está también tu corazón... Nadie puede servir a dos amos, porque odiará a uno y querrá al otro, o será fiel a uno y al otro no le hará caso. No se puede servir a Dios y al dinero *(Mammón)*» (par. Lc 16, 13).

Estamos ante el más radical imperativo ético del Evangelio, donde se proclama la incompatibilidad entre Dios y el dinero. El término arameo que se traduce aquí por dinero es *Mammón,* que designa riqueza, aquello que proporciona seguridad material, una divinidad que personifica el dinero. Es el dinero convertido en ídolo, en dios, el «inicuo Mammón», como le llama Lc 16, 9.

Marx recurre a este texto para criticar el ideal ascético del puritanismo, que está en la base de la economía política de su tiempo, a la que califica de ciencia de la abstinencia, del ayuno y del *ahorro.* Pero, ¿cuál es la razón última de la abstinencia, de la llamada a llevar una vida morigerada sin diversiones, sin *hobbies,* etc., en la lógica de la economía política? No la consecución de los bienes del cielo, como recomienda el sermón de la Montaña, sino el *aumento del capital.* Éste es, realmente el «tesoro que no echarán a perder ni la polilla ni el gusano». Y cuanto más aumenta el capital, más se enajena la esencia humana.

En los *Grundrisse* expresa la misma idea refiriéndose al dinero, de quien dice que «es el tesoro que no roen las polillas ni el orín». Frente a la mercancía que es dinero perecedero, el dinero «es la mercancía imperecedera..., omnipresente» [48]. Se produce así una gruesa inversión del Sermón de la Montaña: el dinero, que es perecedero, se convierte en eterno, imperecedero; en una palabra, en fetiche.

i) El capital, Anticristo y Bestia del Apocalipsis

El capital es presentado como demonio, Anticristo, Señor del mundo, Bestia, etc. Marx cita varias veces dos textos del Apocalipsis sobre la Bestia, siguiendo la versión latina de la *Vulgata,* Ap 17, 13 y 13,17: «Éstos, de común acuerdo, cederán sus fuerzas y su autoridad a la Bestia... para impedir comprar ni vender al que no llevase la marca con el nombre de la Bestia o la cifra de su nombre» [49]. Engels se refiere a las mismas citas e interpreta la crisis que predice el Apocalipsis en referencia al combate entre Dios y el Anti-Cristo.

6. ¿Estructuras teológicas en Marx?

Tras este recorrido por la crítica de Marx a la religión no parece descabellado hablar de la existencia de estructuras teológicas en su pensamiento. Los estudiosos del autor de *El Capital* coinciden de buen grado en ello. Hay quienes, como Dussel, hablan incluso de una teología metafórica en Marx, sobre todo cuando analizan la teoría del fetichismo de la mercancía y de la idolatría del capital [50]. Marx era un profundo conocedor y un seguidor crítico de Hegel. Perteneció al círculo de los jóvenes hegelianos, muchos de los cuales eran teólogos, si bien heterodoxos, y/o filósofos de la religión. El propio Marx afirma haber descubierto el núcleo racional de la dialéctica hegeliana, oculto bajo un ropaje místico, y haber puesto la dialéctica del maestro sobre sus pies, sobre sus verdaderas bases.

Aun cuando no comparte los resultados a que llega Hegel, no deja de reconocer la validez y verdad

[48] K. Marx, *Elementos fundamentales...* I, *o.c.,* 167.

[49] Cf. K. Marx, *Elementos fundamentales...* III, *o.c.,* 144 y 153.

[50] Cf. E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx, o.c.*

del proceso hegeliano. Uno de los más ambiciosos objetivos de Hegel era el logro de la comprensión racional de los misterios del cristianismo, es decir, la búsqueda de la reconciliación del cristianismo con la razón. Marx se propone realizar la filosofía de Hegel en la historia, pero no quedándose en la interpretación –contemplación– del mundo, sino dando un paso hacia la transformación, como expresara en la tesis XI sobre Feuerbach.

«A través de Hegel –observa certeramente G. Fessard–, el materialismo histórico y dialéctico (de Marx) adopta las estructuras teológicas del cristianismo», que pueden resumirse en las tres siguientes: a) la unidad del ser humano con la naturaleza en correspondencia con la unidad de Dios y el ser humano en Cristo (encarnación); b) la propiedad privada como pecado original; c) la misión redentora de la clase trabajadora [51].

a) Unidad ser humano-naturaleza

Lo grandioso de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, cree Marx, es que «capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*» [52]. El ser humano a lo largo de la historia es auto-creador; no debe la existencia a un ser superior y distinto de sí mismo. Ser humano y trabajo conforman una unidad.

También conforman una unidad *consustancial* el ser humano y la naturaleza a través de la sociedad, que es «la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el realizado humanismo de la naturaleza» [53]. La unidad ser humano-naturaleza está en la base de un humanismo positivo y se proyecta sobre el futuro. Es en esa unidad donde Marx encuentra la respuesta al antagonismo fáctico entre la naturaleza y el ser humano y entre éste y sus congéneres.

Dicha unidad se corresponde con la que se da en Cristo entre Dios y el ser humano, cuyo resultado es la reconciliación escatológica del ser humano con la naturaleza, con Dios, con el género humano y consigo mismo.

b) La propiedad privada: «pecado original»

¿Por qué no se consigue la humanización de la naturaleza y la naturalización de la ser humano? ¿Quién tiene la culpa de que se malogre la unidad entre ambos? Marx vuelve los ojos a Tomás Moro y mira a la economía política, para terminar señalando con el dedo a la *propiedad privada*, a la que considera responsable de las injusticias causadas por los ricos –los menos– a los pobres –los más–.

La propiedad privada es, afirma, el *pecado original* que ocasiona los males que sufren el ser humano, la sociedad y la humanidad. La acumulación primitiva u originaria ejerce en la economía política la misma función que el pecado original en la teología.

He aquí el texto de *El Capital* que explica la analogía entre la propiedad privada y el pecado original: «Al morder la manzana, Adán engendró el pecado y lo transmitió a toda la humanidad. Los orígenes de la primitiva acumulación pretenden explicarse relatándolos como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos –se nos dice–, había, de una parte, una minoría trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más... Así se explica que mientras los primeros *acumulaban riqueza*, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pelleja. De este pecado original arranca la *pobreza de la gran mayoría*, que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabajan, no tienen nada que vender más que sus personas, y la *riqueza de una minoría*, riqueza que no cesa de crecer, aunque haga ya muchísimo tiempo que sus propietarios han dejado de trabajar» [54].

La propiedad privada genera una alienación múltiple y en cadena: *económica*, al reducir al ser

[51] Cf. G. Fessard, *Las estructuras teológicas en el ateísmo marxista:* Concilium 16 (1966) 190-207.

[52] K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía, o.c.*, 189-190.

[53] *Ibíd.*, 146.

[54] K. Marx, *El Capital* I, sección VII, cap. 24, *o.c.*, 607.

humano a mercancía, objeto, instrumento, bestia de carga; *política,* al utilizar el Estado su poder para dictar leyes beneficiosas para los ricos; *ideológica,* al elevar el poder económico y político a la categoría de verdad absoluta que se impone a los súbditos; *religiosa,* que tiene lugar cuando la ideología de la clase dominante se reviste de un aura sagrada, reforzando su carácter absoluto.

c) Misión redentora de la clase obrera

Hay que liberar a la humanidad del pecado original de la propiedad privada y reconstruir la unidad rota en mil pedazos. ¿A quién corresponde tal misión liberadora? Al proletariado. Para describir dicha misión Marx recurre a la idea cristiana de redención. El proletariado, como Cristo, tiene la forma de siervo, lleva a cabo una lucha contra el pecado –contra las injusticia sociales– y redime a la humanidad. El proletariado es la clase universal, el sujeto y motor de la historia. El es el que conduce la historia hacia la meta final, que es el reino de la libertad.

Marx se inspira también en la dialéctica hegeliana del *amo y el esclavo,* si bien cambia el orden de los momentos de la dialéctica. El primer momento o hecho histórico es, para él, el trabajo creador, humanizador, emancipador.

7. ¿Qué tipo de ateísmo es el de Marx?

Terminamos nuestra reflexión con una referencia global al ateísmo de Marx. El tema requiere muchas matizaciones para no caer en las simplificaciones en que han caído tanto el marxismo ortodoxo posterior como los críticos antimarxistas viscerales.

Una de las primeros proyectos en los que Marx se embarcó, cuando inició su actividad periodística, fue la fundación de una revista titulada «Archivos del Ateísmo», que pretendía rebasar en radicalidad política y religiosa a la revista «Anales alemanes», dirigida por A. Ruge. Se trataba de poner el acento en la crítica religiosa desde la perspectiva de un ateísmo militante y beligerante. El proyecto, compartido por Feuerbach y Bauer entre otros, no llegó a fraguar. El propio Marx no tardó en distanciarse de él.

En los *Manuscritos* de 1844 establece las relaciones y diferencias entre el ateísmo y el comunismo. Éstos no son una huida hacia adelante, ni una renuncia al mundo objetivo creado por el ser humano. Son, más bien, el devenir real, la realización de la esencia del ser humano. El ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico. El comunismo, en cuanto superación de la propiedad privada, es el devenir del humanismo práctico. Pues bien, aquí radica precisamente la diferencia entre ambos. El comunismo opera en el terreno de la filantropía real, mientras que el ateísmo profesa una filantropía filosófica abstracta [55].

El socialismo entiende la historia universal como el autonacimiento del ser humano, la producción del ser humano por el trabajo. Pues bien, en un proceso en que se evidencia «el hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre», no cabe plantearse la pregunta por un ser *extraño* que trascienda la naturaleza y el ser humano. El hecho mismo de hacerse la pregunta comportaría el reconocimiento de la *no esencialidad* de entrambos.

De ahí concluye Marx que en el socialismo «el *ateísmo,* en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, carece ya totalmente de sentido, pues el ateísmo es una *negación* de Dios y afirma, mediante esta negación, la *existencia del hombre;* pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación; él comienza con la *conciencia sensible, teórica y práctica,* del hombre y la naturaleza como *esencia.* Es *autoconciencia positiva* del hombre, no mediada ya por la superación de la religión, del mismo modo que la *vida real* es la realidad positiva del hombre, no mediada ya por la superación de la propiedad privada, el *comunismo*» [56].

Marx no cree necesario, por tanto, el ateísmo; cree, más bien, que debe ser trascendido, superado. Incluso un Estado ateo, afirma en *La cuestión judía,* sigue siendo un Estado religioso, ya que en él el ser humano sigue atado a la religión.

---

[55] K. Marx, *Manuscritos de economía y filosofía, o.c.,* 144-145.
[56] *Ibíd.,* 155-156.

Después de 1844, no plantea el ateísmo en el plano teórico como problema filosófico, sino, más bien, en el político, como cuestión práctica. En sus obras económicas posteriores los centros de atención son el fetichismo y la idolatría, como ya vimos anteriormente.

Lecturas

a) Obras de Marx:

Marx-Engels-Werke (MEW) (Instituto Marx-Engels-Lenin, de Berlín), 39 vols., 1958-1966; *Manuscritos de economía y filosofía,* Alianza, Madrid 1972, 4ª ed.; *La ideología alemana,* Península, Barcelona 1970; *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse),* 3 vols., Siglo XXI, México, (I, 1982, 12ª ed.; II, 1980, 8ª ed.; III, 1976, 3ª ed.); *El Capital,* 3 vols., FCE, México 1973, 8ª reimpresión; *La sagrada familia,* Akal, Madrid 1981, 2ª ed.; *Contribución a la crítica de la economía política,* México 1974; K. Marx y F. Engels, *Sobre la religión* (edición de H. Assmann y R. Mate), Sígueme, Salamanca 1974; *Antología de Marx* (preparada por E. Tierno Galván), Cuadernos para el Diálogo, Madrid 1972.

b) Obras sobre Marx y el marxismo:

E. Bloch, *El principio esperanza,* 3 vols., Aguilar, Madrid 1977-1980; id, *El ateísmo en el cristianismo,* Taurus, Madrid 1983; J.-Y. Cálvez, *El pensamiento de de Carlos Marx,* 1960, 2ª ed.; G.-M. Cottier, «Ateísmo y marxismo. I. Karl Marx», en G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo* II, Cristiandad, Madrid 1971, 11-130; G. Fessard, *Las estructuras teológicas en el ateísmo marxista:* Concilium 16 (1966) 190-207; E. Fetscher, *Cambios en la crítica marxista de la religión:* Concilium 16 (1966) 291-310; J.-L. López Aranguren, *El marxismo como moral,* Alianza, Madrid 1970, 3ª ed.; G. Girardi, *Marxismo y cristianismo,* Taurus, Madrid 1970, 2ª ed.; H. Golwitzer, *Crítica marxista de la religión,* Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona 1971; J. Guichard, *El marxismo. Teoría y práctica de la revolución,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1976; H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo,* Epesa, Madrid 1967, 2ª ed.; O. Maduro, *Marxismo y religión,* Monte Ávila, Caracas 1977; P. Vranicki, *Historia del marxismo,* 2 vols., Sígueme, Salamanca 1977; Varios, *Cristianismo y socialismo en libertad,* Laia, Barcelona 1979; Ch. Wackenheim, *La quiebra de la religión según Karl Marx,* Península, Barcelona 1973; H. Zirker, *Crítica de la religión,* Herder, Barcelona 1985, 108-137.

9

Nietzsche: crítica de la modernidad y muerte de Dios

Nietzsche es considerado con toda razón como uno de los más significativos exploradores de la conciencia moderna, uno de los más preclaros detectives del pensamiento filosófico de todos los tiempos y uno de los padres del «ateísmo» contemporáneo. Es un iconoclasta que somete a crítica total a la cultura y pone en cuestión lo que hasta entonces era tenido por «sagrado», «divino», «verdadero» y «bueno». Según la certera identificación de F. Savater, es «la figura del pensador en que se fragua la crisis antihegeliana, es decir, antisistémica, antirracional, antiestatal y, en suma, antimonoteísta» [1].

1. Etapas en la filosofía de Nietzsche

Suelen distinguirse tres etapas en la relativamente breve conformación de la filosofía de Nietzsche. La primera va desde su época de estudiante en Leipzig hasta 1878. Se centra en la interpretación y crítica de la cultura. Una de las obras emblemáticas de este período es *El nacimiento de la tragedia,* definida por el propio autor como «metafísica de artista». La obra acusa una notable influencia de Schopenhauer y Wagner. Es la primera formulación de su filosofía centrada en la experiencia de la vida y de la muerte, a partir del pensamiento trágico de los griegos, del que ofrece una interpretación original. El elemento fundamental de lo trágico es el *arte,* que constituye la vía de acceso más propia y profunda, más certera y adecuada, a la esencia del mundo y a la naturaleza auténtica de la realidad. El desarrollo del arte está vinculado a la duplicidad de lo *apolíneo* y lo *dionisíaco.* Ambos elementos –o «instintos», como los llama Nietzsche– son antitéticos y se encuentran en abierta discordia; pero al final logran aparearse y dan como fruto «la obra de arte a la vez apolínea y dionisíaca de la tragedia ática» [2]. El símbolo dionisíaco representa el *plus* de la *afirmación,* el exceso de la vida, frente al cristianismo, que es nihilista y niega todos los valores estéticos, los únicos que Nietzsche reconoce en *El nacimiento de la tragedia.*

La distinción-antítesis-conjunción de los instintos apolíneo y dionisíaco penetra en la cultura occidental.

[1] F. Savater, «El pensamiento vacío: del vacío a los mitos», en M.-A. Quintanilla, *Diccionario de filosofía contemporánea,* Sígueme, Salamanca 1976, 337.

[2] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia,* Alianza, Madrid 1995, 14ª reimpresión, 41.

Según la interpretación nietzscheana, con Sócrates se cierra la etapa del pensamiento trágico y se abre una etapa nueva más restrictiva y represiva, la de la racionalidad, la del pensamiento lógico, que no capta la vida que fluye, el movimiento, el devenir, el acontecimiento. Sócrates representa la decadencia. Con él se pierde el fondo vital de la tragedia griega, su profundidad en la aproximación a la realidad, que es algo inherente al mito. Sócrates reduce a orden el mundo de la pasión y a unidad lo disperso de la realidad, al tiempo que opone la racionalidad al instinto, al que logra anular.

La segunda etapa se muestra más en sintonía con la ilustración francesa. En ella parece afirmar todo lo que negara en el período precedente: la lógica socrática, la centralidad del ser humano, la defensa de la ciencia entendida como desenmascaramiento del carácter ilusorio de los que antes creía ser los lugares privilegiados de acceso a la esencia de la realidad, etc. Nietzsche rompe con Wagner y Schopenhauer, dos de los principales héroes de su juventud e inspiradores de su pensamiento en esa edad. «Nietzsche se distancia de sus ídolos, se libera de ellos para llegar a ser él mismo; arroja de sí, por así decirlo, las fórmulas de la metafísica de Schopenhauer y el endiosamiento artístico de Wagner, y busca una expresión nueva y propia»[3]. A esa época pertenecen *Humano, demasiado humano* y, en cierta forma, *Aurora* y *La gaya ciencia,* obras donde están ya presentes las principales ideas del edificio filosófico de Nietzsche.

La tercera etapa es la de sus grandes obras, entre las que cabe citar *Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal, Genealogía de la moral, La voluntad de poder,* que es, al decir de Heidegger, su «obra capital» y más elaborada, si bien quedó sin terminar; fue su hermana Elisabeth quien la ordenó tal como hoy la conocemos, sin respetar debidamente el pensamiento de su hermano. En este libro están presentes los grandes temas de su filosofía: la crítica de la metafísica occidental, de la moral y de la religión, el nihilismo, el eterno retorno, la transmutación de los valores, la voluntad de poder, etc.

Entre las tres etapas no se aprecia ruptura o cambio sustancial alguno, sino continuidad y unidad en sus líneas fundamentales. Todo ello dentro de un pensamiento fragmentario, no lineal, inacabado, conciso, zigzagueante, sinuoso, e incluso tortuoso, pero profundamente coherente, que trata de liberar al ser humano de la concepción totalitaria en la que le había encerrado la filosofía occidental anterior, incluida la ilustrada. No recurre a argumentaciones largas y prolijas, al estilo de los filósofos académicos; su cauce de expresión es el aforismo, la frase corta, el *flash.* Las enfermedades que le acompañaron buena parte de su vida –falta de vista, dolores de cabeza– no son ajenas a su estilo conciso, como él mismo reconoce.

Su metodología se caracteriza por la *sospecha total.* Nietzsche desconfía por principio de todo lo precedente, cualquiera fuere el grado de consenso en torno a una idea. Pone en duda todo, incluso lo que pudiera parecer obvio y evidente y lo que hasta entonces consideraban válido todos los filósofos.

En esta línea concibe al filósofo como un *experimentador,* cuyo principal afán no es definir verdades, sino «ensayar», como una persona que está siempre en el filo de la navaja y que ha de «vivir en peligro» permanente. Nietzsche expone esta última idea a través de cuatro imágenes a cual más expresivas: «¡Levantad vuestras ciudades al pie del Vesubio! ¡Lanzad vuestros barcos por mares ignotos! ¡Vivid en guerra unos con otros y con vosotros mismos! ¡Sed salteadores y conquistadores, mientras no podáis ser señores y poseedores, oh cognoscentes!»[4].

En su pensamiento se combina una actitud agriamente polémica con un estilo de elevado lirismo.

2. Crítica de la filosofía y de la moral

a) La verdad como problema y el «peligroso quizá»

La filosofía se ha preguntado siempre por la verdad en sí misma y por sus condiciones de posibili-

[3] E. Fink, *La filosofía de Nieztsche,* Alianza, Madrid 1969, 2ª ed., 59.

[4] F. Nietzsche, *La gaya ciencia,* Akal, Madrid 1988, n. 283, 208-209.

dad. Ha creído posible la verdad y la ha considerado un *valor.* La filosofía se fundamenta en la moral. El presupuesto, al menos implícito, de la metafísica es de orden moral. Nietzsche reacciona con dureza frente a esa concepción de la filosofía, a la que considera instinto tiránico.

Critica los prejuicios de los filósofos que suelen presentarse como «verdades». Su «voluntad de verdad» no es otra cosa que voluntad de poder. Los filósofos incurren con frecuencia en el fideísmo de la verdad, que consiste en confundir la verdad con su «fe». Más que defender la verdad, lo que hacen es imponer sus propias creencias.

Los filósofos son «idólatras de los conceptos», manejan «momias conceptuales» y «nos engañan acerca del mundo *verdadero*», porque el mundo verdadero no existe, y acerca de la existencia del fundamento de dicho mundo, porque dicho fundamento tampoco existe. El mundo verdadero es, en realidad, el *mundo-apariencia* [5]. Los filósofos carecen de sentido histórico, odian la noción de «devenir», niegan los sentidos, a los que califican de inmorales y mendaces, confunden lo primero y lo último. Así, elaboran el concepto de Dios, que surge al colocar «lo último, lo más tenue, lo más vacío... como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*» [6]. Por todo ello Nietzsche ridiculiza a los filósofos refiriéndose a su «martirio», a su «holocausto por la verdad» y llamándolos comediantes de feria.

Lleva a cabo una crítica iconoclasta de las principales «verdades» en que se sustenta nuestra teoría del conocimiento: las ideas de verdad, ser, yo, sustancia, unidad, finalidad, causalidad, cosa-en sí [7]. Todas ellas tienen una intencionalidad simplificadora y falsificadora del mundo real.

Recurre a la psicología y a la filología para desenmascarar la verdad de los filósofos, acceder a los problemas fundamentales y descubrir las causas de su moralización e intelectualización. La verdad no es otra cosa que una intelectualización de la vida instintiva.

Para Nietzsche, la metafísica, la religión, la filosofía y la ciencia son diferentes formas de mentira y no logran llegar a la verdad. El pensamiento considerado «consciente» está minado, lleno de trampas. En consecuencia, la identificación de la verdad resulta una tarea imposible.

Nietzsche desenmascara la conciencia, idolatrada a lo largo y ancho de la modernidad, y la sitúa no en la profundidad, en el interior del ser humano, sino en la superficie. No la considera portadora, y menos aún trasunto, de la verdad. Es más lo que disimula que lo que delata. Entre conciencia e instinto no hay oposición. «La mayor parte del pensar consciente del filósofo está guiada de modo secreto por sus instintos y es forzada por éstos a discurrir por determinados carriles» [8]. La propia lógica –toda la lógica– no es todo lo soberana que parece, sino que está influida por exigencias fisiológicas.

Critica la intención como guía de la acción. A la moral de las intenciones le reconoce un rango similar al de la astrología y la alquimia. Igual que éstas, debe ser superada.

Nietzsche da un vuelco total a la concepción de la filosofía al plantearse la verdad como *problema* y al desvincular la filosofía de la moral. Estamos ante una de las más severas críticas de la *ilusión* del racionalismo y del principio de causalidad. Entiende y vive la filosofía como «búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral», como un «caminar *en lo prohibido*» [9].

Frente a la verdad dogmática que estatuye la filosofía, Nietzsche se pregunta si no habrá que optar por –o partir de– la no-verdad, la incertidumbre, la ignorancia, la insinuación, la sugerencia y el «peli-

[5] Cf. F. Nieztsche, *Crepúsculo de los ídolos,* Alianza, Madrid 1973, «Los cuatro grandes errores», 61-62; *íd., La voluntad de poderío,* Edaf, Madrid 1990, libro III, nn. 558-559, 315.

[6] F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos, o.c.,* 48.

[7] «Las categorías 'fin', 'unidad', 'ser', con las cuales hemos atribuido valor al mundo, son desechadas... por nosotros», F. Nietzsche, *La voluntad de poderío,* Edaf, Madrid 1981, libro I, n. 12 B, 37; «no hay ninguna verdad..., no hay ninguna cualidad absoluta de las cosas, ninguna 'cosa en sí'», *ibíd.,* n. 13, 38.

[8] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal,* Alianza, Madrid 1995, 15ª reimpresión: «De los prejuicios de los filósofos» & 4, 24.

[9] F. Nietzsche, *Ecce homo,* Alianza, Madrid 1992, 11ª reimpresión, Prólogo n. 3, 17.

groso quizá» [10]. Por lo mismo, el valor de una acción no está en la intención que la guía, sino en lo *no-intencionado.* La intencionalidad pertenece a la superficie. La misma falsedad de un juicio no tiene por qué constituir objeción alguna contra él, siempre que favorezca la vida y conserve la especie. «La verdad es el error –llega a decir–, sin el que no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie» [11].

Frente a la filosofía dogmática, que defiende la existencia de una única verdad e intenta imponerla a todos, Nietzsche habla de la fragmentariedad de la verdad, de la subjetividad del juicio de cada persona: «mi juicio es mi juicio».

> «En las ideas nietzscheanas de nihilismo y 'voluntad de poder' se anuncia la interpretación de la modernidad como consumación final de la creencia en el ser y en la realidad como datos 'objetivos' que el pensamiento se debería limitar a contemplar para conformarse a sus leyes. En una famosa página del *Crepúsculo de los ídolos* bajo el título 'Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula', Nietzsche recorre de nuevo las etapas de esta consumación. En primer lugar, la filosofía griega creyó colocar la verdad del mundo en un más allá metafísico...; después, mucho más adelante en la misma historia filosófica de la idea de verdad, llegó el descubrimiento kantiano de que el mundo de la experiencia está co-constituido por la intervención del sujeto humano...; finalmente, el pensamiento toma conciencia de que lo que es verdaderamente real, como dicen los positivistas, es el hecho 'positivo', esto es, el dato verificado por la ciencia; pero como la verificación es, precisamente, una actividad del sujeto humano..., la realidad del mundo del que hablamos se identifica con aquello que viene 'producido' por la ciencia en sus experimentos y por la tecnología con sus aparatos. No hay ningún 'mundo verdadero', o mejor, la verdad se reduce totalmente a lo 'puesto' por el hombre, esto es, la voluntad de poder».
>
> *Gianni Vattimo*

[10] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal, o.c.,* «De los prejuicios de los filósofos» & 2, 23.

[11] F. Nietzsche, *La voluntad de poderío, o.c.,* libro III, n. 488, 282.

b) El nihilismo, «el más inquietante de todos los huéspedes»

Llegamos así al nihilismo, «el más inquietante de todos los huéspedes», que «podría ser una forma divina de pensar como negación de todo mundo verdadero, de todo ser» [12]. Consiste en la pérdida de validez de los valores considerados supremos, en la ausencia de sentido y en la falta de meta y de respuesta al «porqué» de la existencia humana. El nihilismo no ha sido provocado por las crisis sociales o la degeneración fisiológica, sino que es creación y hechura del pensamiento occidental, cuya historia recorre con diferentes acentos, desde Sócrates hasta el mismo Nietzsche. La tradición occidental está forjada por la razón socrática, el pensamiento platónico y el cristianismo, que define como «platonismo para el pueblo».

Cabe distinguir varios tipos o modelos de nihilismo en Nietzsche [13]: a) El *negativo,* que va de Sócrates al cristianismo, cuyo horizonte no es la vida, sino el más allá, la nada; b) El nihilismo *reactivo,* que rechaza el fundamento divino, trascendente, de la realidad y se opone a su constitución absoluta, es decir, a las «cosas en sí»; el ser humano reacciona contra Dios y pretende ocupar su lugar una vez que Dios ha muerto; c) Nihilismo *radical,* que niega incluso que haya que plantear si las cosas tienen un «en sí» divino; d) Nihilismo *activo,* que es un signo de fuerza tanto creativo como iconoclasta; e) Nihilismo *pasivo,* donde impera el cansancio, la debilidad, el no-hacer.

c) Crítica de la modernidad

Nietzsche es uno de los más madrugadores críticos de la modernidad. El mismo lo reconoce explícitamente, cuando en *Ecce homo* se refiere a su obra *Más allá del bien y del mal:* «Este libro es, en todo lo esencial, una *crítica de la modernidad,* no excluidas

[12] *Ibíd.,* libro I, nn. 5 y 15, 31 y 39 respectivamente.

[13] Una de las más rigurosas exposiciones de los distintos tipos de nihilismo en Nietzsche es la que hace J. Muñoz, «Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos,* Trotta, Madrid 1994, 345-367

las ciencias modernas, las artes modernas, ni siquiera la política moderna y ofrece a la vez indicaciones de un tipo antitético que es lo menos moderno posible» [14]. No es este o aquel aspecto de la modernidad el que critica; es la modernidad en bloque, su idea de racionalidad y su confianza desmedida en la razón, su concepción de la historia y de la teleología, su visión optimista del progreso. Nietzsche califica el progreso de «idea falsa». El abandono de la religión, con ser necesario para Nietzsche, no constituye avance alguno, ya que la religión ha sido sustituida por la actividad moderna, a la que considera irreflexiva, ruidosa y neciamente engreída. Dicha actividad se torna «fe» en el progreso, entendido éste como beneficio propio y como violencia contra la naturaleza. En este marco no es posible plantearse la pregunta del *para qué,* del sentido.

Objeto de crítica es una de las principales y más nítidas expresiones de la modernidad, la *ciencia.* Toda ciencia descansa en una fe y, con frecuencia, demanda un acto de fe en ella. Pues bien, lo que Nietzsche intenta poner de manifiesto, al tiempo que desenmascarar, es que la fe en la ciencia sigue siendo una «*fe metafísica*» [15].

Con la modernidad, se dice, el ser humano ha avanzado en moralidad, si se le compara con el ser humano del Renacimiento. La «moral de la humanización», que implica la humanización de las costumbres, es considerada como la seña de identidad del hombre moderno. Se ensalzan el trabajo, la falta de pretensiones, la legalidad, el cientificismo como virtudes propias de la cultura moderna.

Pues bien, Nietzsche desenmascara la falsedad de estas ideas. Para él, las virtudes llamadas «modernas» son consecuencia de la decadencia, signo de cobardía, y están provocadas por la debilidad. La democracia moderna y el socialismo son formas decadentes. Las instituciones liberales causan gravísimos perjuicios a la libertad. El liberalismo no significa otra cosa que «*animalización gregaria*» [16]. El mismo concepto moderno de libertad es una prueba incuestionable de la degeneración de los instintos.

La modernidad desemboca en un «nihilismo cansado». Los valores son invenciones del ser humano, pero llega un momento en que adquieren vida propia, se independizan, se absolutizan y se le imponen al ser humano como órdenes divinas, cual si se tratara del verdadero mundo. Detrás de esos valores no hay nada.

d) Crítica de la moral

La moral, toda moral, todas las morales, desde la neotestamentaria a la de Schopenhauer –definida por Nietzsche como instinto de decadencia y como negación de la voluntad de vida–, son nihilistas. Van contra la naturaleza, porque declaran la guerra a las pasiones; van contra los instintos de la vida; espiritualizan la sensibilidad. Aquí hay que incluir la moral cristiana, que es calificada de crimen capital, de rebelión sacrosanta, contra la vida. La función de la moral no ha sido mejorar a los seres humanos, sino enfermarlos, debilitarlos, ir contra la fortaleza y la felicidad. En conclusión, «*todos* los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente *inmorales*» [17].

La crisis de la moral se basa en la crisis de la verdad. Al disolverse el horizonte de la verdad, se disuelve también la moral, que se sustentaba en ella: Si «nada es verdadero, todo está permitido» [18]. Así se llega a transgredir lo otrora venerado, a hacer –o, al menos, a aspirar a– a todo lo prohibido, a derribar los mojones que señalan los límites, a perder la fe en los valores, a perseguir los deseos más peligrosos.

Nietzsche llega a considerar la moral como crueldad sublimada, como queda patente en un severo aforismo sobre el particular: «Hay aquí una moralidad que reposa enteramente en el instinto de la distinción... ¿Qué instinto es éste propiamente y cuál es la idea que se oculta tras él? Se aspira a que nuestra mirada haga daño al prójimo y despierte su

[14] F. Nietzsche, *Ecce homo, o.c.,* 107-108.

[15] F. Nietzsche, *La gaya ciencia, o.c.,* n. 344, 256.

[16] F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos, o.c.,* «Incursiones de un intempestivo», n. 38, 114.

[17] *Ibíd.,* «Los mejoradores de la humanidad», & 5, 75.

[18] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* Alianza, Madrid 1990, 15ª reimpresión, 4ª parte: «La sombra», 366.

envidia, el sentimiento de su impotencia y de su bajeza, se le quiere hacer experimentar la amargura de su *fatum,* dejando caer sobre su lengua una gota de nuestra miel, y mientras se le hace este presunto beneficio se le mira a los ojos fijamente y con ánimo de molestarle. He aquí uno que se ha humillado y que ahora es perfecto en su humildad; buscad a aquellos a los que con esto se ha querido producir desde hace largo tiempo una tortura. Los encontraréis. Aquel otro muestra compasión con los animales y por ello se le admira. Pero hay ciertos hombres en los cuales ha querido desahogar con ello su crueldad. Allá hay un gran artista: la voluptuosidad que disfruta de antemano por la envidia de los rivales vencidos no ha dejado descansar su energía hasta que ha llegado a ser grande. ¡Cuántos amargos instantes de otras almas se ha hecho pagar por alcanzar esa grandeza! La castidad de la monja: ¡con qué ojos represivos mira a la cara de las mujeres que viven de otro modo! ¡Cuánto placer de venganza hay en esos ojos...!» [19]

3. Una peculiar filosofía de la religión

Nietzsche no suele ser considerado filósofo de la religión. Y, sin embargo, yo creo que lo es, si bien de forma peculiar. En su reflexión sobre el hecho religioso combina magistralmente la filosofía con la psicología y la filología.

Una de las cosas más peligrosas y que más le inquieta es que la religión se quede en manos de las personas religiosas, y muy especialmente en manos de los sacerdotes, que son sus más descarados pervertidores. Cuando las religiones se gobiernan por sí mismas «y de manera *soberana*», dejan de ser medios para convertirse en fines y para absolutizarse. Para evitar tal peligro, Nietzsche reclama poner a las religiones en manos de los filósofos como medios de selección y de educación [20]. Según Jiménez Moreno, «el pensamiento religioso es por cierto muy frecuente en las obras de Nietzsche, y no sólo con sentido puramente negativo. El pregonero de la muerte de Dios se siente transido profundamente por un sentimiento a veces místico, y la presencia de lo divino es una actuación constante sobre el desarrollo progresivo de su filosofía de la voluntad de poder, hacia el cambio de valor de todos los valores. Por eso está flotando a cada momento, en la lectura de estos escritos (de Nietzsche), un recuerdo de lo divino. Esto hace necesaria una dilucidación clara de lo que representa verdaderamente, para la filosofía nietzschiana, la consideración, con significado lleno, de lo divino, la capacidad de una actitud religiosa, y el alcance que realmente tienen los dichos de Nietzsche sobre la muerte de Dios, y la presencia amenazadora del nihilismo» [21].

Este texto resume certeramente la actitud de Nieztsche ante lo divino, ante Dios y ante la religión,

> «Ni la moral ni la religión tienen contacto, en el cristianismo, con punto alguno de la realidad. *Causas* puramente imaginarias ('Dios', 'alma', 'yo', 'espíritu', 'la voluntad libre' –o también 'la no libre'); *efectos* puramente imaginarios ('pecado', 'redención', 'gracia', 'castigo', 'remisión de los pecados'). Un trato entre *seres* imaginarios ('Dios', 'espíritus', 'almas'); una ciencia *natural* imaginaria (antropocéntrica, completa ausencia del concepto de causas naturales); una *psicología* imaginaria (puros malentendidos acerca de sí mismo, interpretaciones de sentimientos generales agradables o desagradables, del *nervus sympathicus,* nervio simpático, por ejemplo, con ayuda del 'arrepentimiento', 'remordimiento de conciencia', 'tentación del demonio', 'la cercanía de Dios'); una *teleología* imaginaria ('el reino de Dios', 'el juicio final', 'la vida eterna'). Este puro *mundo de ficción* se diferencia, con gran ventaja suya, del mundo de los sueños por el hecho de que este último *refleja* la realidad, mientras que *aquél* falsea, desvaloriza, niega la realidad».
>
> *Friedrich Nietzsche*

[19] Citado por E. Fink, *La filosofía de Nietzsche,* Alianza, Madrid, 1969, 2ª ed., 79-80.

[20] Cf. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal, o.c.,* n. 62, 88.

[21] L. Jiménez Moreno, *Nietzsche,* Labor, Barcelona 1972, 115.

más allá de los reduccionismos y esquematismos a los que han querido someterle sus críticos más insensatos y los apologetas más serviles de la religión cristiana. Él nos servirá de guía en la exposición que sigue a continuación.

a) La primera experiencia religiosa de Nietzsche

Aun siendo uno de los maestros de la sospecha contra la fe cristiana, no resulta ocioso decir que Nietzsche no nació ateo. El ambiente familiar en que fue educado se caracterizaba por una *religiosidad pietista.* Su personalidad humana se forjó en el seno de una larga tradición de pastores protestantes, donde cultivó un profundo sentimiento religioso, como él mismo se encarga de rememorar en 1881 en una carta dirigida a su amigo P. Gast: «Es el mejor período que he conocido en mi vida espiritual: lo he seguido desde mi más tierna edad en muchos de sus aspectos más íntimos, y tengo la firme convicción de no haber sido nunca, dentro de mi corazón, grosero o brutal contra este sentimiento» [22]. Su piedad era sincera. Los condiscípulos le llamaban el «pequeño pastor».

Pero en plena juventud sufre una crisis que, siguiendo la peculiar concepción de Lutero, le lleva a descubrir la sospechosa cercanía entre la «diosa razón» y la incredulidad y, a la postre, a renunciar a su fe fideísta.

b) ¿Nostalgia de lo divino?

Partimos de dos hechos fácilmente constatables: el primero, que la mayoría de las veces la palabra «Dios» es utilizada vacuamente, es decir, sin que tenga eco existencial en quienes la usan y sin que posea resonancia auténtica en la conciencia humana. El segundo, que la palabra «Dios» tiene una fuerte carga de significados ilusorios, lo que la hace contar con un gran atractivo. Nietzsche, que quiere moverse en el plano de lo real y huye de todo idealismo pasado y venidero, no acepta la palabra «Dios» precisamente por el carácter ilusorio que comporta.

¿Reconoce, sin embargo, algún sentido al mundo de lo divino? Parece que no a la vista de sus rotundas expresiones. La muerte de Dios, afirma taxativamente, significa que la fe en el Dios cristiano se ha hecho imposible. ¿Rechaza, entonces, el mundo de lo divino en su conjunto? Más bien parece que lo que rechaza son las formas de tratarlo, de presentarlo.

Según Giesz, Nietzsche se esfuerza por llegar a la trascendencia desde el ser humano. Es verdad que «no proclama la trascendencia en ninguna parte. Zaratustra se esfuerza por arrancar toda esperanza o apoyo en otros mundos, encima o debajo del presente» [23]. Con todo, no escapa al sentido de la trascendencia, cree Jaspers.

¿No será la actitud de Nietzsche ante el mundo de lo divino una especie de «nostalgia de Dios»? Como respuesta a esta pregunta cabe observar que en la filosofía nietzscheana hay un espacioso campo del «no-saber», donde se barrunta el ámbito del sentido trascendente, muy presente en Nietzsche, especialmente en *Así habló Zaratustra.* Es el campo de la *nostalgia,* de la *añoranza.*

Según M. Heidegger, con las palabras que pronuncia Zaratustra al final de la primera parte de la obra que acabamos de citar: «*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre*», Nietzsche no pretende poner al ser humano en el lugar del Dios cristiano o en el mundo platónico de las Ideas, pues la naturaleza divina sobrepasa la humana. Nietzsche no diviniza la finitud, que sigue siendo tal. El lugar de Dios es el de la *acción causadora,* y su función consiste en sustentar lo existente. Por ello no puede ser ocupado por otro ser; a lo sumo puede abrirse a otro lugar nuevo, que no se corresponde ni con el lugar del ser humano ni con el de Dios: es el lugar que ocupa el superhombre, un lugar distinto y con una fundamentación distinta.

[22] Citado por G. Siegmund, «Ateísmo y vitalismo. I. Friedrich Nietzsche», en G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo* II, Cristiandad, Madrid 1971, 251.

[23] L. Jiménez Moreno, *o.c.*, 148.

Lo divino en Nietzsche se encuentra quizá en el lugar donde convergen lo más profundo y lo más elevado, la hondura y la soledad. La búsqueda de lo divino es la búsqueda de la profundidad iniciada desde la soledad de Zaratustra. Lo divino se divisa en el ascenso solitario de Zaratustra a las crestas de las montañas, especialmente cuando inicia su último camino, donde cima y abismo se funden; cuando emprende su último y definitivo ascenso; cuando corona la última cumbre, donde comienza su última soledad [24].

Un atisbo de lo divino se vislumbra en el descenso al mar, a lo más profundo, como parece adivinarse en el siguiente texto antológico: «¡Ay, ese mar triste y negro a mis pies! ¡Ay, destino y mar! ¡Hacia vosotros tengo ahora que *descender!* Me encuentro ante mi montaña más alta y ante mi más largo viaje: por eso tengo primero que descender más bajo de lo que nunca descendí: ¡Descender al dolor más de lo que nunca descendí, hasta su más negro oleaje! Así lo quiere mi destino: ¡Bien! Estoy dispuesto!» [25]

A medida que se acerca al mar, Nietzsche-Zaratustra se siente más cansado y se vuelve «*más anheloso aún que antes*» [26]. Es el gran anhelo del alma que, liberada de los avatares cotidianos, se siente llamada a trascender la realidad. Lo describe poéticamente en el capítulo de la tercera parte titulado «Del gran anhelo».

Pero es quizá en el capítulo de «El mago» donde aparece con mayor nitidez, y en un tono desgarrado, el anhelo al que acabamos de referirnos. El mago que yace medio muerto, pide ayuda, busca alguien que le caliente, que le ame. Se dirige angustiado, necesitado, al «desconocido Dios», a quien llama sucesivamente cruel, Dios verdugo, crudelísimo enemigo, pero también «mi dolor» y «mi última felicidad». A él le pide amor: «manos ardientes», braseros para el corazón». Le pide más: «Dame ¡a ti mismo!» Y, cuando se da cuenta de que ha huido, le ruega que vuelva, incluso con sus torturas. Hay en él una tendencia imperiosa, una inclinación irrefrenable, hacia su desconocido Dios: «¡Todos los arroyos de mis lágrimas corren hacia ti! ¡Y la última llama de mi corazón para ti se alza ardiente!» [27]

c) *La religión: desdoblamiento y envilecimiento del ser humano*

La fe religiosa constituye, para Nietzsche, el mayor adversario de una actitud intelectual crítica. De ahí su oposición a todas las interpretaciones religiosas del mundo y de la vida, porque se presentan con pretensión de validez absoluta. La teología, que se guía por presupuestos religiosos, incurre necesariamente en error. «Lo que un teólogo tiene por verdadero –afirma taxativamente en *El Anticristo*– tiene necesariamente que ser falso; esto es casi un criterio de verdad».

La tendencia subterránea de la filosofía de Nietzsche es, cree Fink, «devolver a la existencia el carácter de la libertad, de la soltura y, con ello, de la osadía, arrojar las cargas opresoras que, en forma de Dios, moral y más allá, estrechan, refrenan y determinan al hombre desde fuera» [28].

La crítica nietzscheana de la religión según aparece en *La voluntad de poder* no dista mucho de la de Feuerbach. Las afinidades entre ambas son notorias [29]. Para Nietzsche, la religión es una especie de desdoblamiento psicológico. Dios carece de existencia; es sólo el espejo del ser humano.

Éste es su razonamiento. El ser humano, en ciertos estados excepcionales, adquiere conciencia del poder que tiene y del amor que le eleva. Tales sensaciones le embargan por sorpresa y, al no atreverse a atribuírselas a sí mismo, las convierte en atributos de un ser sobrehumano que le es extraño. Distribuye las dos dimensiones de la naturaleza humana en dos esferas: la dimensión piadosa y débil la atribuye a la esfera humana; la sorprendente y fuerte la re-

[24] Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra, o.c.*, 3ª parte, «El viajero», 220-221.

[25] *Ibíd.*, 221.

[26] *Ibíd.*, Subrayado mío.

[27] *Ibíd.*, 339-342.

[28] E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid 1962, 85.

[29] Éste es el punto de vista, entre otros, de H. de Lubac, en su conocida y ya clásica obra *El drama del ateísmo ateo*, Epesa, Madrid 1967, 2ª ed.

fiere a «Dios». Así se ve privado de lo mejor que hay en él y cae en un estado de envilecimiento. El despojamiento y el envilecimiento llegan al extremo en el cristianismo, donde todo bien, toda grandeza y toda verdad se nos da por gracia y donde las virtudes propias, la autocomplacencia y el sentimiento de poder, se proyectan en un ser al que hay que dar las gracias. Se trata, comenta Nietzsche, de una «historia lamentable: el hombre busca un principio, en nombre del cual puede despreciar al hombre; inventa otro mundo para poder calumniar y manchar a éste; no capta más que la nada y hace de esta nada un 'Dios', una 'verdad', llamada a juzgar y condenar esta existencia» [30].

Hay una evolución en los sacrificios ofrecidos a la divinidad. Primero el ser humano sacrifica a los dioses seres humanos, quizá a los más queridos. Después, sacrifica sus instintos más fuertes, que es lo mismo que decir su propia naturaleza. Finalmente termina por sacrificar todo lo que de consolador, saludable, esperanzador y armónico hay en el ser humano: son los tres peldaños de la escalera de la crueldad religiosa [31].

Siguiendo una tradición crítica de la religión que viene de lejos, Nietzsche cree que la razón de ser de la religión hay que buscarla en el *miedo*. Éste surge cuando el ser humano tiene que enfrentarse consigo mismo y con la naturaleza y no es capaz de autoafirmarse ni de defenderse en un mundo adverso. Entonces busca remedio a sus males en la religión, pero no lo encuentra. Lo que hace la religión es, más bien, agravarlos. Igualmente recurre a la religión en sus formas mágicas con el fin de dominar a la naturaleza exterior.

Nietzsche se adelanta a Freud y habla de la *neurosis religiosa*, que va ligada a determinadas prescripciones dietéticas como el ayuno, la abstinencia de carne, la continencia sexual y la soledad [32]. Uno de los síntomas más regulares de dicha neurosis,

> «Un pueblo que continúa creyendo en sí mismo continúa teniendo también su Dios propio. En él venera las condiciones mediante las cuales se encumbra, sus virtudes –proyecta el placer que su propia realidad le produce, su sentimiento de poder, en un ser al que poder dar gracias por eso. Quien es rico quiere ceder cosas; un pueblo orgulloso necesita un Dios para *hacer sacrificios*... Dentro de tales presupuestos la religión es una forma de gratitud. Uno está agradecido a sí mismo: por ello necesita un Dios. Tal Dios tiene que poder ser útil y dañoso, tiene que poder ser amigo y enemigo, se lo admira tanto en lo bueno como en lo malo... Al Dios malvado se lo necesita tanto como al bueno; la propia existencia no la debe uno, en efecto, prácticamente a la tolerancia, a la filantropía... ¿Qué importaría un Dios que no conociese la cólera, la venganza, la envidia, la burla, la astucia, la violencia?, ¿al que tal vez no le fuesen conocidos ni siquiera los ardores de la victoria y de la aniquilación? A tal Dios no se le comprendería: ¿Para qué se debería tenerlo?»
>
> *Nietzsche*

que se da en todos los pueblos –tanto los «salvajes» como los «cultos»–, es la *lascivia*.

d) La dialéctica ateísmo-búsqueda de Dios

Ateísmo y búsqueda de Dios: he aquí la dialéctica inscrita en la vida y en la filosofía de Nietzsche, que es expresada certeramente por K. Jaspers en los siguientes términos: «Su trascendencia nihilista no consigue reposar en el ser. Por eso, el ateísmo de Nietzsche es la inquietud progresiva de una *búsqueda de Dios* que quizá terminó por ser inconsciente» [33].

Por una parte, está el ateísmo que, según su propia confesión, era algo instintivo en él. Zaratustra, el

[30] Citado por Lubac, *o.c.*, 47.

[31] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal, o.c.*, III, n. 55, 80-81.

[32] *Ibíd.*, n. 47, 74; cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1995, 18ª reimpresión, I, 6, 37-38.

[33] K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum*, Hameln 1938, 434.

«doble» del filósofo, se autodefine como «el ateo» [34]. Nietzsche es un iconoclasta de las diferentes imágenes de Dios: padre, remunerador, perfeccionador, juez, su voluntad libre. La fe cristiana es, para él, sacrificio de la libertad, sometimiento, escarnio, automutilación, crueldad; produce un dolor inenarrable [35].

Por otra, está el «ser religioso», al que dedica un bello capítulo en *Más allá del bien y del mal* [36]. Nietzsche sitúa el ser religioso en el ámbito de las experiencias humanas internas y profundas. El alma de las personas religiosas se caracteriza por una espiritualidad luminosa, por un haz de vivencias peligrosas y dolorosas.

Nietzsche retorna siempre a la religiosidad de la Grecia antigua, caracterizada por su indómita plenitud de *agradecimiento* ante la naturaleza y ante la vida. Pero esa actitud se torna pronto *temor.*

Nietzsche describe el clima cultural de Europa en un breve aforismo de *Más allá del bien y del mal,* donde distingue claramente entre el teísmo y el instinto religioso en Europa. Del primero, subraya su decadencia; del segundo, dice que está en ascenso, si bien sin connotaciones teístas: «¿Por qué el ateísmo hoy? 'El padre' en Dios está refutado a fondo; también 'el juez', el remunerador». Asimismo, su 'voluntad libre': no oye, y si oyese, no sabría, a pesar de todo, prestar ayuda. Lo peor es: parece incapaz de comunicarse con claridad: ¿es que es oscuro? Esto es lo que yo he averiguado como causas de la decadencia del teísmo europeo, sacándolo de múltiples conversaciones, interrogando, escuchando; me parece que el instinto religioso está creciendo desde luego poderosamente, pero que rechaza con profunda desconfianza, justo la satisfacción teísta» [37].

Según este texto, en la raíz del ateísmo se encuentra la inviabilidad de la teodicea, es decir, la imposibilidad de demostrar racionalmente la bondad y el amor, la justicia y la equidad de Dios. Por tanto, la fe en Dios, base del teísmo, se presenta a todas luces como algo no razonable.

Por lo demás, el instinto religioso no constituye argumento alguno en favor del teísmo, sino, más bien, aboga en contra de la fe en Dios y es perfectamente compatible con el ateísmo.

4. La muerte de Dios

Nietzsche no se anda por las ramas; dirige las flechas de su crítica de la religión al núcleo de ésta, es decir, a la idea misma de Dios y a su contenido ilusorio. Se trata de una crítica frontal que aparece muy pronto en su pensamiento. En sus escritos de juventud desenmascara al Dios arbitrario que castiga al ser humano y lo hace sufrir sin motivo, un Dios moralizador al servicio del orden moral. Observa cómo en el ambiente sociorreligioso hay una tendencia a identificar teísmo y moralidad, y también filosofar, incredulidad e inmoralidad. Dios y moral son una misma cosa. La filosofía va de la mano de la incredulidad y desemboca en la ausencia de toda moral. No se reconoce la autonomía del pensamiento y de la ética.

Nietzsche intenta poner un poco de orden en medio de tanta confusión de planos y establece la existencia de dos caminos que van en dirección contraria. Cada persona puede elegir uno u otro, según lo que desee encontrar: si lo que pretende es el solaz anímico, tiene que seguir el camino de la *creencia;* si desea, más bien, entrar en el discipulado de la verdad, ha de emprender el camino de la *búsqueda.* Él prefiere seguir el segundo camino que le lleva derechamente a la *muerte de Dios.*

Esta expresión no es de su cosecha. Como hemos tenido oportunidad de justificar ampliamente en un capítulo anterior, la había utilizado ya Hegel inspirándose en Lutero. Es bien seguro que Nietzsche, hijo y nieto de pastores protestantes, conocía la expresión «Dios mismo ha muerto» y la habría cantado repetidas veces en el *Gottesdienst,* como también la habría leído en Hegel.

Expresiones similares son utilizadas por algunos místicos como Eckhart, J. Böhme y Angelus Sile-

---

[34] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra, o.c.,* 3ª parte, «De la virtud empequeñecedora», 241 y 349.

[35] He expuesto la crítica de Nietzsche al cristianismo en J.-J. Tamayo-Acosta, *Imágenes de Jesús,* Trotta, Madrid 1996, 136-139, centrándome preferentemente en su obra *El anticristo,* donde considera el cristianismo como la «religión del resentimiento».

[36] «El ser religioso», nn. 45-62, 71-90.

[37] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal, o.c.,* n. 53, 79.

sius. «Dios es el pleno vacío, la nada», dirá Eckhart. «Yo sé que, sin mí, Dios no puede vivir ni un instante. Si yo me aniquilo, él tiene que dejar necesariamente el espíritu», afirma Silesius. Bloch considera a estos místicos como precursores de la reducción antropológica de Feuerbach[38].

Pero, aun no siendo original de Nietzsche, él convierte la expresión «muerte de Dios» en categoría central de su filosofía y le da un sentido distinto al que tenía en los autores anteriormente citados.

Ya en un esbozo de escena del proyecto dramático *Empédocles,* escrito entre 1870 y 1871, el filósofo anticipa la idea de la muerte de Dios en la expresión «El Gran Pan ha muerto», grito con el que se anunciaba el fin del paganismo antiguo.

Nietzsche describe la muerte de Dios en formas múltiples y variadas, con gran riqueza de imágenes y símbolos y recurriendo con frecuencia al lenguaje mitológico.

a) La asfixia de Dios por su excesiva compasión

La muerte de Dios es abordada con toda su crudeza y radicalidad en *Así habló Zaratustra.* Cuando Zaraustra baja de la montaña, se encuentra con un santo anciano eremita que se había retirado del mundanal ruido para amar sólo a Dios. Tras separarse de él, el profeta iranio comenta para sí: «¡Será posible! Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto*»[39].

La misma idea vuelve a aparecer en el diálogo entre Zaratustra y el último papa, ya jubilado. Éste le cuenta a aquél la evolución sufrida por el Dios de la tradición judeo-cristiana, desde su carácter severo durante la juventud hasta el momento de la asfixia por su compasión. El Dios de quien fue servidor incondicional durante toda su vida estaba envuelto en ambigüedades: se le ensalzaba como Dios del amor, pero a la vez actuaba como juez; de joven, resultaba vengativo hasta el extremo de crear un infierno para divertimiento de sus validos; al llegar a la vejez se parecía más a una abuela vacilante que a un padre. Al final, cansado del mundo y de querer y sentado junto a la estufa, «un día se asfixió con su *excesiva compasión*». Tras el relato del papa jubilado, Zaratustra reacciona diciendo: «¡Fuera *tal* Dios! ¡Mejor ningún Dios, mejor construirse cada uno su destino a su manera, mejor ser un necio, mejor ser Dios mismo!... Ese viejo Dios no vive ya: está muerto de verdad»[40]. Y recuerda al papa jubilado que habrá que esperar mucho tiempo hasta que alguien resucite a su Dios.

Más adelante Zaratustra se encuentra con el verdadero *asesino de Dios:* «el más feo de los hombres». Éste mata a Dios porque no soporta que viviera un testigo constante de sus actos, un testigo acusador que lo veía *todo* y que le veía siempre[41].

b) El loco pone el dedo en la llaga

En *La gaya ciencia* Nietzsche relata la muerte de Dios a través de una parábola cargada de patetismo y tragedia. Un hombre loco corre hacia la plaza del pueblo en pleno día con una linterna en la mano buscando a Dios. El hombre se convierte en el hazmerreír de la gente allí reunida, que no cree en Dios, no se toma en serio la búsqueda angustiada de Dios por parte del loco y se mofa de él haciéndole preguntas en tono burlón: «¿Es que se ha perdido?... ¿Es que se ha extraviado como un niño?... ¿O se está escondiendo? ¿Es que nos tiene miedo? ¿Se ha embarcado?, ¿emigrado?»[42] El loco les responde, entonces, dramáticamente, anunciándoles la muerte de Dios y señalándoles con el dedo como responsables de la misma: «Lo *hemos matado* vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!»[43] Fuera de sí,

[38] Cf. E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo,* Taurus, Madrid 1983; J.-J. Tamayo-Acosta, *Religión, razón y esperanza. El pensamiento de Ernst Bloch,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, 189-190.

[39] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra, o.c.,* «Prólogo de Zaratustra», 34.

[40] *Ibíd.,* 4ª parte, «Jubilado», 350-352.

[41] *Ibíd.,* 4ª parte, «El más feo de los hombres», 353-358.

[42] F. Nietzsche, *La gaya ciencia, o.c.,* n. 125, 161-162.

[43] *Ibíd.*

el loco entró en varios templos y entonó un *requiem aeternam deo*. Cuando le expulsaban de los lugares de culto y le pedían explicación por su conducta, contestaba que las iglesias no eran otra cosa que tumbas y mausoleos de Dios.

Como sucede casi siempre, el loco es el que pone el dedo en la llaga y dice las verdades del barquero que nadie se atreve a decir. Nietzsche no se inventa el acontecimiento de la muerte de Dios. Estaba en el ambiente. Los tiempos no eran entonces propicios para la fe en Dios. El clima intelectual estaba teñido de ateísmo tanto en el terreno filosófico como en el científico. Nietzsche considera a Schopenhauer el primer ateo declarado e inflexible de los alemanes. La naturaleza ha dejado de ser prueba de la bondad y protección de Dios. La historia ya no es interpretada como si estuviera regida por una Razón divina y como si tuviera una finalidad moral. Las disposiciones y acciones humanas no se consideran encaminadas a la salvación del alma.

Sin embargo, la fe en Dios sigue viva. Hay un miedo cerval a proclamar el ateísmo. Los filósofos alemanes contemporáneos de Schopenhauer intentaron frenar el triunfo del ateísmo. En ese sentido Nietzsche considera a Hegel la «última rémora del ateísmo coherente».

En medio de ese clima lo que hace Nietzsche es dar la noticia de la muerte de Dios, ayudar a caer en la cuenta de la importancia del fenómeno, que califica como «el más grande de los acontecimiento recientes» [44] y a tomar conciencia de sus gravísimas consecuencias. ¿Por qué? Porque la fe en Dios había conformado hasta entonces Europa y había sido la base espiritual de su cultura. Desaparecida esa base, la cultura europea se veía amenazada y corría el peligro de desmoronarse.

c) Muerte del Dios de la metafísica, del Dios de la moral y del Dios cristiano

La noticia de la muerte de Dios se refiere a la muerte del Dios de la metafísica y a la muerte del Dios cristiano.

Nietzsche apunta a la muerte del Dios de la filosofía, de la metafísica, que inicia su reflexión sobre Dios con Sócrates y Platón. El Dios de Platón es una especie de *Deus ex machina* que saca de apuros en momentos difíciles. Platón identifica el Bien con Dios, con el ser divino. Cree que todas las personas sabias pueden acceder al mundo verdadero de Dios, que viene a negar la existencia de elementos trágicos en la historia humana. Estamos ante el mejor de los mundos.

La tragedia griega no desarrolló ninguna visión del mundo ni ideó dios alguno. Los héroes de la tragedia griega asumen el carácter trágico de la realidad con coraje y sin falsos consuelos. Nietzsche propone, por ello, a los héroes de la tragedia griega como alternativa al Dios de Platón.

La muerte de Dios termina con el carácter clasista de los filósofos o, si se prefiere, con la casta de los filósofos. Uno y otros se han convertido en carga opresiva para la humanidad y había que liberarse de ellos.

La muerte de Dios en Nietzsche es también, según Schiffer, «la muerte de Dios concebido como representación de una meta» inalcanzable [45]. Eso sucede a partir de Kant, quien sitúa el imperativo categórico no en una realidad trascendente, sino dentro del ser humano. Lo que sucede, sin embargo, es que la meta que establece el imperativo categórico kantiano es igualmente inalcanzable en el plano racional. Nietzsche afirma, en consecuencia: Ni Dios –fin de la metafísica– ni meta –fin del moralismo–.

Pero Nietzsche se refiere también y de manera central a la *muerte del Dios de la tradición judeo-cristiana*, que es la consecuencia lógica de la muerte del Dios de la metafísica y de la moral, pues la metafísica y la moral tienen su último reducto en la filosofía cristiana. Ese Dios ha ido forjando y conformando la civilización occidental durante muchos siglos. Quien muere es el Dios que establece una relación de dependencia amorosa, de misericordia, para con los seres humanos, que necesita ser reconocido por ellos y se torna demasiado humano, hasta el punto

[44] *Ibíd.*, n. 343, 353.

[45] N. Schiffers, *«Dios ha muerto». Análisis de una fórmula de Nietzsche:* Concilium 165 (1981) 260.

de vaciarse de su divinidad. Lo expresa Zaratustra en estos términos: «Así me dijo el demonio una vez: También Dios tiene su infierno: es su amor a los hombres... Dios ha muerto; a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios» [46].

Nietzsche se refiere a la muerte del Dios de Lutero, que niega la libertad del ser humano y gobierna el mundo arbitrariamente; a la muerte del Dios de Pascal, es decir, del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, como vamos a ver a continuación.

Considera el concepto cristiano de Dios como uno de los más corruptos; cree que se encuentra en el nivel más bajo dentro de la evolución descendente de todos los dioses. Se refiere a él llamándole «ese deplorable Dios del monotono-teísmo cristiano» [47] Dicho Dios, lejos de dar un *sí* a la vida, se muestra hostil a ella; es un engendro de la decadencia, de la cobardía y del cansancio anímico. En él se diviniza la nada y se canoniza la voluntad de nada.

d) El viejo Jehová se prepara para la muerte

Inspirándose en el poeta Heine, Nietzsche describe el largo itinerario emprendido por el viejo Jehová hacia la muerte, desde su nacimiento en Egipto hasta su actitud filantrópica final, en estos términos: «Nuestro corazón, decía Heine con su ironía acostumbrada, se estremece de compasión, pues es el viejo Jehová el que se prepara para la muerte. Le hemos conocido desde su cuna en Egipto, donde fue criado entre los terneros y los cocodrilos divinos, las cebollas, los Ibis y los gatos sagrados; le hemos visto decir adiós a los compañeros de su infancia, a los obeliscos y las esfinges del Nilo, después llegar a ser un Dios-Rey en un pobre pueblo de pastores...; le vimos más tarde en contacto con la civilización asirobabilónica; renunció a sus pasiones, demasiado humanas; se abstuvo de vomitar la cólera y la venganza, o por lo menos, no tronaba por cualquier bagatela...; le vimos emigrar a Roma, la capital, donde abjuró toda clase de prejuicios nacionales y proclamó la igualdad celeste de todos los pueblos; con estas bellas frases se opuso al viejo Júpiter e intrigó tanto, que llegó al poder y desde lo alto del Capitolio gobernó la ciudad y el mundo, *urbem et orbem...;* le hemos visto purificarse, espiritualizarse todavía más, hacerse paternal, misericordioso, malhechor del género humano, filántropo... ¡Nada le ha podido salvar! ¿No oís la campana? ¡De rodillas! ¡Traen el viático a un Dios que se muere!» [48].

e) Dios es «nuestra más larga mentira»

Dios constituye nuestra más larga mentira, la expresión del resentimiento contra la vida, más aún, el más grave crimen contra la vida. Es creación del ser humano, «obra humana y demencia humana, como todos los dioses. Hombre era y nada más que un pobre fragmento de hombre y de yo» [49]. Es un fantasma surgido de la propia ceniza y de la propia brasa humana. El fantasma se desvanece cuando el ser humano se supera a sí mismo.

Para Nietzsche, «Dios es una suposición» [50], y la suposición humana no puede ir más lejos que la voluntad creadora del ser humano. «Dios es una suposición», pero la suposición humana debe mantenerse dentro de los límites de lo pensable. Pues de lo contrario, se caería en lo incomprensible y en lo irracional, lo cual no parece lícito. La voluntad de verdad ha de moverse en el terreno de lo creable, de lo pensable, de lo visible y de lo sensible para el ser humano, y ahí no entra Dios. «Dios es un pensamiento que vuelve torcido todo lo derecho y que hace voltear a todo lo que está de pie [51].

---

[46] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra, o.c.*, 2ª parte, «En las islas afortunadas», 138.

[47] F. Nietzsche, *El Anticristo, o.c.*, 44. La expresión aparece también en *Crepúsculo de los ídolos, o.c.*, 46.

[48] Citado en H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid 1967, 2ª ed. corregida, 51-52.

[49] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra, o.c.*, «De los transmundos», 57.

[50] *Ibíd.*, 2ª parte, «En las islas afortunadas», 131-132

[51] *Ibíd.*

«Nietzsche es antisistémico según su carácter y según su actitud objetiva. Por eso apenas desarrolla nunca las consecuencias de sus ataques hasta el punto donde pudieran converger para constituir un conjunto temático. Lo que sus observaciones ofrecen es, por eso, más que nada, el molde de donde se puede extraer el objeto debatido, por el procedimiento de una traducción reflexiva a lo positivo. Un ejemplo típico parece ser su 'postulado' ateísmo, que en sus efectos viene a coincidir con las formas vulgares de la negación de Dios, pero que ostenta un rasgo fundamental totalmente distinto de ellas. A esas formas vulgares les interesa la negación de la realidad de Dios; el ateísmo de Nietzsche, en cambio, se mantiene en una típica indiferencia en lo que a la cuestión de su existencia se refiere... 'Dios' es para Nietzsche en primer lugar, como no se cansa de subrayarlo, la más grave 'herida' que se produce a sí misma la vida sublimada en espíritu, el mayor 'reparo' contra el ser todavía unido consigo mismo y por eso el exponente de una forma de pensar que persigue la escisión del pensar y del ser».

Eugen Biser

5. Reacciones ante la noticia de la muerte de Dios

El «profeta» de la muerte de Dios va mostrando en sus obras las diferentes reacciones ante la noticia que él mismo proclama: los creyentes ingenuos, los ateos vulgares, los perplejos y los satisfechos.

Las personas creyentes ingenuas, simples, que tienen la «fe del carbonero», no se inmutan ante la noticia, ni se dan por aludidas. Toman por loco al mensajero. Siguen encerradas en su mundo religioso con su fe somnolienta, al margen de lo que sucede en su derredor.

La actitud de Nietzsche ante ellas es variable. Unas veces parece que muestra respeto por la gente que cree a pies juntillas y no quiere herirla. Así, al principio, Zaratustra ante el viejo anacoreta del bosque: «¡Déjame irme deprisa para que no os quite nada!» [52]

En otras ocasiones muestra estupor y extrañeza ante el hecho de que pueda haber todavía gente tan crédula. Así, el mismo Zaratustra a renglón seguido cuando afirma: «¡Será posible! Este viejo santo en su bosque no ha oído nada de que *Dios ha muerto*» [53].

Los ateos vulgares que nunca creyeron en Dios reaccionan ante la noticia con una frívola risotada. Instalados como están en su increencia, no les produce impacto alguno el anuncio de la muerte de Dios.

Otras personas se sienten afectadas profundamente por la noticia, se autoproclaman corresponsables de tan dramático suceso y son conscientes de la gravedad y trascendencia del crimen perpetrado. El hecho les sume en un mar de dudas, en un estado de desconcierto y en una situación de perplejidad. Esas personas se sienten solas y tienen que soportar remordimientos por lo que han hecho. Tal actitud está representada por el loco quien, tras anunciar la muerte de Dios y reconocer su participación en ella, plantea numerosas e incisivas preguntas de este tenor: «Pero, ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos al desatar esta Tierra de su Sol? ¿Hacia dónde va ella ahora? ¿Adónde vamos? ¿Alejándonos de todos los soles? ¿No estamos cayendo continuamente? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Existe todavía un arriba y abajo? ¿No estamos vagando como a través de una nada infinita? ¿No nos roza el soplo del vacío? ¿No hace ahora más frío que antes? ¿No cae constantemente la noche, y cada vez más noche? ¿No es preciso, ahora, encender linternas en pleno día? ¿No oímos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la podredumbre divina? –también los dioses se pudren– ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos, asesinos de Dios? Lo más santo y poderoso que ha habido en el mundo se ha desangrado bajo nuestros cuchillos... ¿Con qué agua podríamos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar?

[52] *Ibíd.*, «Prólogo de Zaratustra», 33.

[53] *Ibíd.*, 34.

La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Nos hemos de convertir nosotros mismos en dioses para aparecer dignos de él?» [54]

Hay personas en quienes la noticia de la muerte de Dios produce liberación, alivio, alegría y felicidad. Por eso, la celebran gozosamente. Se sienten liberadas del máximo peligro que les amenazaba y, tras haber colocado a Dios en su tumba, parecen haber resucitado. Muerto Dios, proclaman la victoria del superhombre: «*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre*» [55]. Ellos mismos creen necesario convertirse en dioses, como hemos visto en otros textos ya citados.

La sensación de alivio y de liberación es sentida especialmente por los filósofos y los 'espíritus libres', entre quienes se sitúa el propio Nietzsche: «Los filósofos y 'espíritus libres', al enterarnos de que 'ha muerto el viejo Dios', nos sentimos como iluminados por una aurora nueva; con el corazón henchido de gratitud, maravilla, presentimiento y expectación, por fin el horizonte se nos aparece otra vez libre, aunque no esté aclarado, por fin nuestras naves pueden otra vez zarpar, desafiando cualquier peligro, toda aventura del cognoscente está otra vez permitida, el mar, *nuestro* mar, está otra vez abierto, tal vez no haya habido jamás *mar tan abierto* [56].

El ser humano no aspira a ser Dios, pero si hubiese Dios, ¡cómo soportaría no serlo! «¡Mejor ningún Dios, mejor construirse cada uno su destino a su manera, mejor ser un necio, mejor ser Dios mismo!» [57] Muerto Dios, el ser humano se convierte en «señor». Al ser humano se le revela su propia divinidad. Muerto Dios, en fin, se abren para el ser humano múltiples posibilidades que antes estaban cerradas.

Nietzsche forma parte del grupo de los perplejos y es consciente de las graves consecuencias que tiene la noticia que él se ve obligado a comunicar, pero también es de los que se sienten satisfechos por la liberación que aporta el acontecimiento de la muerte de Dios. Con todo, reconoce que su anuncio llega demasiado pronto, y la gente no está preparada para recibirlo.

6. El camino hacia la libertad y la autosuficiencia del ser humano

Con la muerte de Dios el ser humano recupera su libertad y su creatividad, y se torna autosuficiente. Nietzsche describe el camino hacia la plena liberación humana a través de bellas y expresivas imágenes. Aquí analizaremos algunas de las más originales y sugerentes.

La primera parte de *Así habló Zaratustra* se abre con las «tres transformaciones»: *del espíritu en camello, del camello en león* y del *león en niño* [58].

La *transformación del espíritu en camello* se caracteriza por el sometimiento a la ley moral, que obliga al ser humano a cargar con fardos pesados, por la obediencia a Dios y por la inclinación ante su omnipotencia. La persona se humilla para vencer su propia soberbia y para negar su propia sabiduría.

Con la *transformación del camello en león,* el ser humano logra la *libertad de:* se libera de los preceptos morales, de las leyes, de la voluntad divina. Lleva a cabo un acto de negación de los valores tenidos por supremos y un acto de afirmación de la voluntad («yo quiero»). Pero no desarrolla todavía su capacidad creadora, alternativa.

La *transformación del león en niño* es la metamorfosis suprema, que lleva a la libertad positiva, a la *libertad para,* que se traduce en búsqueda de alternativas, creatividad y sentido lúdico. El ser humano conquista *su* mundo y quiere *su* voluntad. Esta transformación requiere un nuevo nacimiento con los dolores de parto propios de quien lo engendra.

En el aforismo «Excelsior» de *La gaya ciencia* Nietzsche muestra simbólicamente cómo el rechazo

[54] F. Nietzsche, *La gaya ciencia, o.c.,* n. 125, 161.

[55] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra, o.c.,* «De la virtud que hace regalos», 123.

[56] F. Nietzsche, *La gaya ciencia, o.c.,* n. 343, 254.

[57] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra, o.c.,* 4ª parte, «Jubilado», 351.

[58] *Ibíd.,* «De las tres transformaciones», 49-51.

de Dios lleva al descubrimiento de la autosuficiencia del ser humano[59].

El aforismo tiene dos partes. La primera es un apóstrofe en segunda persona del singular que prohíbe taxativamente realizar algunas de las manifestaciones más propiamente religiosas, como la oración y la adoración, el detenerse ante la sabiduría, la bondad o el poder últimos, o aspirar a una paz última. Niega, asimismo, la existencia de un retribuidor y un perfeccionador último. El ser humano tiene que renunciar a lo que se presenta como superior a él. Para tal acto de renuncia se requiere una «fuerza» que nunca tuvo hombre alguno.

La segunda parte narra la parábola de un lago en torno al que se construye un dique para evitar que el agua se desparrame. Gracias al dique el nivel del agua es cada vez mayor. La persona creyente desparrama sus cualidades y las proyecta sobre un dios desaguador. ¿Cómo conseguir que mantenga bien alta su dignidad y no se quede inane? El propio Nietzsche da la respuesta en forma de moraleja: «Tal vez el hombre se elevará cada vez más desde el momento en que ya no *desemboque* en un dios»[60].

En la parábola del loco hay tres imágenes que vienen a expresar las mismas o similares ideas sobre la emancipación humana tras la muerte de Dios que las imágenes anteriores; en este caso, que el ser humano es autosuficiente y no admite límite alguno. Las imágenes, muy relacionadas entre sí y frecuentemente utilizadas por Nietzsche, son: el vaciamiento del mar, la esponja que borra el horizonte y la separación de la tierra y el sol.

El mar es símbolo de inmensidad, de ausencia de límites. A él se refiere ya en *El nacimiento de la tragedia,* citando un texto de Schopenhauer, que parte de la imagen del navegante que va seguro y confiado en una barca sin consistencia en pleno mar embravecido e ilimitado, para concluir que «así está tranquilo, en medio de un mundo de tormentos, el hombre individual, apoyado y confiando en el principio de individuación[61]. El *mar abierto* simboliza las múltiples posibilidades que, tras la muerte de Dios, se le abren al ser humano.

En el aforismo «En el horizonte del infinito», de *La gaya ciencia*[62], el navegante que surca el mar en una pequeña barca tiene que enfrentarse a la *infinitud* del océano, tras haber abandonado la tierra firme, haber destruido el puente, e incluso, la tierra. Y la infinitud inspira pavor. En la última parte del aforismo Nietzsche compara al pájaro que ha disfrutado de la libertad y ahora choca a cada paso con las paredes de la jaula, con el navegante que añora la tierra libre, creyendo que allí podía disfrutar de más libertad.

De nuevo recurre a las imágenes del horizonte despejado y del mar abierto en el aforismo «Como está nuestra alegría», que ya citamos más arriba, para mostrar la liberación que sienten los «espíritus libres» al enterarse de la muerte del viejo Dios[63].

7. Interpretaciones de la muerte de Dios

Las interpretaciones que se han dado de la expresión nietzscheana «muerte de Dios» han sido muy plurales y divergentes. Veamos algunas de las más significativas e influyentes.

En su reflexión sobre Nietzsche, *Heidegger* indica que el filósofo de la voluntad de poder permanece prisionero de la metafísica occidental, aun cuando en su caso sea de corte antiplatónico. El ser está ausente del pensamiento nietzschiano y queda reducido a la condición de *valor.* Ello le impide verse libre del nihilismo. «Pero si el valor no deja que el ser sea lo que es como ser mismo –afirma Heidegger–, la supuesta superación es ante todo la consumación del nihilismo. Pues ahora la metafísica, no sólo piensa el ser mismo, sino que ese no pensar el ser se encubre en la apariencia de que pensara al apreciar el ser como valor, el ser a la manera más digna, de suerte que todo preguntar por el ser resulta y permanece superfluo»[64].

[59] F. Nietzsche, *La gaya ciencia, o.c.,* n. 285, 209-210.

[60] *Ibíd.,* 210.

[61] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia, o.c.,* & 1, 43.

[62] F. Nietzsche, *La gaya ciencia, o.c.,* n. 124, 160.

[63] *Ibíd.,* n. 343, 254.

[64] M. Heidegger, *Sendas perdidas,* Losada, Buenos Aires 1969, 2ª ed., 214.

La expresión nietzschiana «Dios ha muerto» no debe concebirse, según Heidegger, como una fórmula de increencia. Es, más bien, una meditación sobre lo sucedido con la verdad del mundo suprasensible y sus relaciones con la esencia del ser humano. Con ella se quiere significar que el mundo suprasensible carece de fuerza operativa y no dispensa vida. El fundamento suprasensible del mundo suprasensible ha dejado de ser real. En consecuencia, si Dios como fundamento suprasensible y como fin de todo lo real está muerto, el ser humano carece de guía. Y lo que adviene, más aún, lo que avanza y se expande por Europa es el nihilismo, al que Heidegger considera la esencia del pensamiento occidental cristiano y el movimiento histórico fundamental de Occidente.

Según esto, la actitud iconoclasta de Nietzsche hacia el cristianismo no responde a una aversión radical contra el Dios cristiano, como es frecuente interpretar; hay que situarla en la problemática que se plantea en torno al problema del ser.

Pues bien, para Heidegger, la interpretación de Dios como valor supremo no se sitúa en el horizonte del ser. Si se rebaja a Dios a la condición de valor supremo, se está asestando «el último golpe contra Dios y contra el mundo suprasensible» [65]. Y ese golpe no proviene precisamente de los profanos que no creen en Dios, sino de los creyentes y de los teólogos, que hablan del más existente de lo existente, y no piensan en el Ser mismo.

Especialmente clarificadora es la interpretación de *Camus,* quien presenta a Nietzsche como clínico y como profeta: Primero reconoce y examina al paciente, que es el nihilismo; después, diagnostica la impotencia para creer y la desaparición del fundamento originario de toda fe. Nietzsche es «la conciencia más aguda del nihilismo» [66]. Con él el espíritu de rebelión pasa de la *negación de lo ideal* a la *secularización de lo ideal.* Ello significa que la salvación ya no procede de Dios sino de la tierra. Pasa de la *duda metódica* a la *negación metódica,* es decir, a la destrucción de todos los ídolos, de todos los valores, de la moral. He aquí el paso definitivo del autor de *El Anticristo,* según Camus: «La moral es el último rostro de Dios que hay que destruir antes que reconstruir» [67].

Según la interpretación de Camus, Nietzsche no proyecta matar a Dios; se lo encuentra ya muerto; lo que hace es dar la noticia. Responsabiliza al cristianismo de dicha muerte, al haber secularizado lo sagrado.

La situación del ser humano en un mundo liberado de Dios y de los ídolos morales no resulta nada fácil, subraya Camus. El ser humano se debate entre la angustia y la dicha. Se siente solo. Tras la muerte de Dios, él es el único responsable de todo; él debe construir el orden y la ley; a él solo le corresponde gobernar la tierra. Para Nietzsche, la libertad de espíritu se logra luchando a brazo partido: «Se acerca el tiempo en que habrá que luchar por la dominación de la tierra, y esa lucha se realizará en nombre de los principios filosóficos» [68].

Desde un planteamiento marxista, *Lukács* entiende que la actitud combativa y apasionada de Nietzsche contra toda religión, y especialmente contra el cristianismo, debe ubicarse en el marco de su ética, que es la ética de –y para– la clase dominante. Dicha ética se encuentra en el polo opuesto de la ética de los oprimidos, que es ferozmente combatida por el filósofo. El ateísmo nietzschiano está en relación estrecha con la ética del «todo es lícito». «El matar a Dios –comenta Lukács– no es más que uno de los medios para liberar al hombre de las inhibiciones inculcadas en él desde hace miles de años, para hacer del hombre *aquel inmoralista* (subrayado mío) llamado a convertirse en la capa tiránicamente dominadora del futuro, frente a la horda» [69]. El «superhombre» nietzschiano que viene tras la muerte de Dios son «los señores de la tierra».

Para *Savater* lo que pretende expresar Nietzsche con el anuncio de la muerte de Dios es «la desapari-

[65] *Ibíd.*, 214-215.

[66] A. Camus, *El hombre rebelde,* en *Obras* III, Alianza, Madrid 1996, 103.

[67] *Ibíd.*, 86.

[68] Citado por A. Camus, *o.c.*, 103.

[69] G. Lukács, *El asalto a la razón,* Grijalbo, Barcelona 1976, 293-294.

ción de lo sagrado», que es «consecuencia de la demoledora tarea de abstracción comenzada por el monoteísmo» [70]. El monoteísmo desemboca, en definitiva, en el ateísmo. Pues la creencia monoteísta comporta le negación de la piedad hacia los dioses. En ese sentido, los primeros cristianos eran llamados «ateos». Pues bien, frente al monoteísmo y su lógica totalitaria lo que Nietzsche defiende es el *politeísmo de valores.*

En el entorno cristiano son especialmente relevantes las interpretaciones del filósofo existencialista G. Marcel, del pensador cristiano E. Mounier y de los teólogos H. de Lubac y Olegario González.

En una primera etapa [71], Marcel llama la atención sobre la importancia del pensamiento de Nietzsche y sobre la especial significación de su crítica, que no es fruto de una mente enfermiza, sino de un intelectual lúcido. El filósofo de la «muerte de Dios» apunta derechamente y de manera certera a la crisis cultural de nuestro tiempo y nos coloca ante la imagen escindida del hombre moderno.

La crisis actual radica en que el ser humano, autoluminoso y autoconsciente, se ha convertido en problema para sí mismo y en el objeto central de todas las preguntas. El hombre moderno ha perdido las «raíces ontológicas» y carece de toda referencia a lo divino, que es lo originario y lo fundante de su ser. Cuando Nietzsche anuncia la muerte de Dios se refiere a esta situación de crisis, a la desviación de la cultura moderna de su núcleo originario.

Nietzsche no es, para Marcel, el último eslabón de la cadena del nihilismo; no es quien lo provoca; es, más bien, el que hace caer en la cuenta del clima nihilista reinante en la cultura, busca su superación y ofrece caminos para salir de él. Por lo demás, el Dios cuya muerte anuncia es el Dios como Causa, el Dios de la tradición aristotélico-tomista, el Dios de la metafísica. Dicha muerte facilita una nueva relación entre Dios y el ser humano, una relación interpersonal, intersubjetiva, no sometida a las certezas lógicas, sino mediada por la plegaria.

En una segunda etapa, Marcel destaca la dimensión trágica del propio Nietzsche y de su actual actitud ante Dios: «Quien dice *Dios ha muerto* no es, a decir verdad, alguien que rechaza ahora una doctrina a la que se adhirió en el pasado. Es alguien para quien Dios estuvo vivo, fue un Tú, y sabemos bien que tal fue el caso del joven Nietzsche. Estamos, por consiguiente, ante una tragedia, la de quien reniega» [72].

La muerte de Dios expresa la rebeldía existencial del hombre moderno que se siente autosuficiente y todo poderoso gracias a las conquistas de la técnica.

En esta nueva etapa, Marcel interpreta la muerte de Dios como un síntoma del envejecimiento de Occidente. Envejecimiento que cree necesario superar antropológicamente «a partir de una experiencia de la gracia». Ello conducirá a una transformación del individuo, a una conversión espiritual, capaz de librarse del nihilismo de nuestra cultura. Para el logro de tal objetivo hace una llamada a vivir la fe cristiana de forma más auténtica.

La crítica de Mounier no se dirige tanto a Nietzsche cuanto a los cristianos y cristianas que no han tenido en cuenta las severas amonestaciones del filósofo ateo ni han despertado de su sopor tras la crítica nietzscheana.

El filósofo de la muerte de Dios pone el dedo en la llaga sobre las múltiples desviaciones, perversiones y deformaciones del cristianismo a lo largo de su casi bimilenaria historia. Nietzsche no es el que desencadena la crisis religiosa, sino el que llama la atención sobre su importancia y el que intenta superarla.

Lo que hace Nietzsche es «señalar el fin de la era evangélica, anunciando a los hombres la muerte de Dios, que no se atrevían a asumirla después de haberla perpetrado. Al principio, esta muerte fue alegremente festejada por la familia. Jamás hubo un optimismo más alegre, ni una indiferencia más tranquila, que al fin del siglo pasado, tan feliz entre sus ruinas que ni la caída de la cristiandad, ni las terribles promesas de la ciencia, ni la iniciación del apo-

[70] F. Savater, a. c., 338.

[71] G. Marcel, *L' homme problématique,* París 1955.

[72] *Présence de G. Marcel,* Cahier 1, París 1979, 12.

calipsis social llegaron a conmoverle. Nietzsche estalló como un trueno inoportuno en un cielo de vacaciones... Él también, como Kierkegaard, debía esperar que la desesperación se inscribiera en los corazones desiertos de la presencia divina y decepcionados por los mitos sustitutivos, para que su voz tuviera eco» [73].

Mounier cree que la crítica de Nieztsche al cristianismo, aun con todas sus ambigüedades, errores y tergiversaciones, contribuye a purificar a aquél de sus adherencias espurias y constituye una interpelación en toda regla a los cristianos y cristianas para que vivan su fe más acorde con el evangelio, es decir, de manera más vigorosa y comprometida.

H. de Lubac llama la atención sobre la gravedad, más aún, sobre «el drama del humanismo ateo»: «la humanidad occidental reniega de sus orígenes cristianos y se separa de Dios» [74]. Los tres humanismos, el positivista, el marxista y el nietzscheano, son, en realidad, un antiteísmo y un anticristianismo.

Nietzsche es, para él, la mejor encarnación de un mundo sin Dios, el crítico más radical del cristianismo y del Dios cristiano. Su aversión hacia el cristianismo y su negación de Dios no pertenecen a la última etapa de su vida intelectual, sino *algo instintivo,* que se inician muy pronto en él.

La muerte de Dios no es una simple consigna o un puro lamento, como tampoco una mera constatación histórica o sólo un hecho brutal; es «una opción..., un acto puro, tan brutal como lo es el de un asesino;... es algo por él querido» [75].

La crítica principal de Lubac a Nietzsche es que con la muerte de Dios no logra su objetivo: liberar al ser humano de todas las ataduras que le oprimen y ponerle en camino de su realización integral. Lo que consigue es lo contrario a lo que se había propuesto: conduce a la muerte del ser humano, sume a éste en la oscuridad y en la barbarie. Sin Dios no es posible la existencia liberada del ser humano.

Muy en sintonía con H. de Lubac se encuentra la interpretación que del pensamiento de Nietzsche ofrece Olegario González, para quien la muerte de Dios no sólo tiene carácter descriptivo o constatativo, sino volitivo o consumativo. Se trata de una acción consciente y perfectamente programada. Pero la muerte de Dios y la sustitución del prójimo por el superhombre dan como resultado la soledad del hombre moderno.

En el cristianismo, Dios, el mundo y el ser humano son realidades constitutivamente relacionales: el Dios cristiano está en relación con el mundo; el mundo, en relación con Dios; el ser humano, en relación con Dios y con el prójimo. Según esto, la muerte de Dios y la sustitución del prójimo por el superhombre dan como resultado la más triste de las soledades: la de la libertad sin compañía.

Las raíces profundas de la referida soledad son, a juicio de González, la separación y la pérdida de relación de los tres mundos, y la negación o devaluación de uno de ellos. Nietzsche, cree, es la figura más representativa de esta soledad, cuya «originalidad trágica consiste no sólo en haber pensado, sino decidido la existencia de un mundo sin Dios y de un hombre sin prójimo, de los que se deducen una realidad sin origen (verdad) y una historia sin destino (esperanza)» [76].

8. En diálogo con Pascal, Kierkegaard y Dostoievski

Pascal, Kierkegaard y Dostoievski se mueven en el horizonte de un cristianismo existencial, que nada tiene que ver con el cristianismo eclesiástico, y de una experiencia radical de Dios, que nada tiene que ver con las manifestaciones externas o con las representaciones culturales de Dios. Nietzsche mantiene un diálogo permanente con ellos, coincidiendo en muchos puntos sustanciales de su pensamiento, pero también disintiendo.

Pascal se le hace a Nietzsche el encontradizo constantemente. O viceversa, nunca se sabe. Lo cier-

[73] E. Mounier, *Introducción a los existencialismos,* Guadarrama, Madrid 1967, 17-18.

[74] H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo, o.c.,* 7.

[75] *Ibíd.,* 53.

[76] O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza,* Sígueme, Salamanca 1995, 85.

to es que Pascal está muy presente en la obra nietzscheana, y siempre bajo un mismo registro: el sacrificio de la inteligencia en el itinerario de la fe. Pascal es uno los pensadores franceses al que recurre constantemente. En *Ecce homo* le presenta «como la más instructiva víctima del cristianismo, asesinado con lentitud, primero corporalmente, después psicológicamente, cual corresponde a la entera lógica de esta forma horrorosa entre todas de inhumana crueldad» [77]. En *Más allá del bien y del mal* asemeja la fe de Pascal con un «continuo suicidio de la razón» [78]. Con todo, a la hora de hablar del problema de la *ciencia y de la conciencia* en el alma de las personas religiosas, observa que «sería necesario tal vez ser uno mismo tan profundo, estar tan herido, ser tan inmenso como lo fue y estuvo la conciencia intelectual de Pascal» [79]. En *Crepúsculo de los ídolos* presenta a Pascal como «el caso del cristiano auténtico» [80].

Grandes son las afinidades entre Nietzsche y Kierkegaard, en medio de sus no pequeñas diferencias, como han subrayado Wahl y H. de Lubac [81]. Ambos son subjetivos, apasionados en sus análisis y valoraciones, antisistémicos, tienen una concepción «individualista» de la vida y del ser humano, cultivan una filosofía del tiempo y del acontecimiento. Son pensadores solitarios, sin escuela filosófica a la que pertenezcan ni seguidores que prolonguen su pensamiento. Los dos vivieron y pensaron a contracorriente de su época y buscaron modelos y puntos de referencia en la antigua Grecia. Lo que destaca en sus respectivas obras no es la síntesis, sino los *contrastes*.

Ambos se declaran antihegelianos. Nietzsche critica el triunfo de la lógica o de la «Idea» en Hegel. Desenmascara la idea hegeliana de «poder de la historia», que desemboca en idolatría de los hechos y en sumisión a toda clase de poder. Kierkegaard dirige su crítica, más bien, al hegelianismo, es decir, a la interpretación «oficial» de Hegel.

Pero hay cosas que les separan abismalmente. Desde el punto de vista filosófico, la actitud ante Sócrates, positiva y receptiva por parte de Kierkegaard, negativa e inconoclasta por parte de Nietzsche. Desde el punto de vista religioso, la experiencia subjetiva de la fe, tan ausente en Nietzsche y tan presente en Kierkegaard.

«Hermanos enemigos» llama H. de Lubac a Nietzsche y Dostoievski. Nietzsche es hermano del Dostoievski psicólogo, único psicólogo del que dice haber aprendido algo, pero es enemigo del Dostoievski cristiano, por el que muestra un radical rechazo.

Ambos coinciden en la crítica al racionalismo y al humanismo occidentales y a la idea de progreso. Los dos expresan su malestar por el imperio de la ciencia y condenan la superficialidad en que ha caído la civilización. En uno y otro hay una apuesta por la mística de la vida. Ambos destacan la sed y el apetito de vivir. De Nietzsche ya hemos dado cuenta. Dostoievski expresa reiteradamente la afirmación de la vida, el disfrute de la vida. El amor a la vida por encima de todo es anterior a cualquier razonamiento sobre el sentido de la vida. Tras la muerte del niño Iliúshechka, Aliosha se dirige a los amiguitos del difunto y les dice: «¡Niños, ah, queridos amigos míos, no teman la vida! ¡Qué hermosa es la vida cuando uno hace algo bueno y justo!» [82]

La existencia de Dios es un problema que preocupa a Dostoievski; más aún, le persigue durante toda su vida, como veremos más adelante. Él mismo proyecta escribir una obra sobre el ateísmo, cuyo héroe adopta diferentes actitudes ante la existencia de Dios: ateísmo, fe, fanatismo, herejía y de nuevo ateísmo. La obra no llega a escribirla, pero los diferentes personajes de sus novelas encarnan ejemplarmente esas actitudes.

Dostoievski presiente la crisis religiosa que se avecina y la muerte de Dios está presente repetidamente de una u otra forma en sus obras: en el asesinato de la vieja usurera por Raskolnikov en *Crimen y castigo*, en el asesinato de Dios por Kirilov en *De-*

[77] F. Nietzsche, *Ecce homo, o.c.*, 42.

[78] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal, o.c.*, 72.

[79] *Ibíd.*, n. 45, 72.

[80] «Incursiones de un intempestivo», n. 9, 91.

[81] J. Wahl, *Etudes kierkegaardiennes;* H. de Lubac, *o.c.*, 108 ss.

[82] F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov*, Cátedra, Barcelona 1992, Epílogo III, 1.112.

monios, en la violación por Stavroguin de una muchacha que luego se suicida en la misma novela.

Pero Nietzsche no tarda en distanciarse de Dostoievski y en criticarlo agriamente. Las diferencias en su actitud última ante Dios y ante el ser humano, ante la inmortalidad y la resurrección son abismales, como tendremos ocasión de demostrar cuando tratemos de Dostoievski más adelante. Dios, para Dostoievski, no es el velo que oculta la realidad o la gran mentira, como lo es para Nietzsche. En Dostoievski, al final triunfa Dios, mientras que en Nietzsche Dios muere. La fe en la resurrección, negada por Nietzsche, constituye un elemento fundamental en la obra de Dostoievski. En definitiva, Nietzsche es el filósofo de la fuerza, mientras que Dostoievski es el poeta de la compasión.

Lecturas

a) Obras de Nietzsche:

El nacimiento de la tragedia, Alianza, Madrid 1995, 14ª reimpresión; *Ecce Homo,* Alianza, Madrid 1992, 11ª reimpresión; *Así habló Zaratustra,* Alianza, Madrid 1990, 15ª reimpresión; *Crepúsculo de los ídolos,* Alianza, Madrid 1973; *El Anticristo,* Alianza, Madrid 1992, 15ª reimpresión; *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales,* Olañeta, Madrid 1978; *Más allá del bien y del mal,* Alianza, Madrid 1995, 15ª reimpresión; *La voluntad de poderío,* Edaf, Madrid 1981; *La genealogía de la moral,* Alianza, Madrid 1995, 18ª reimpresión; *La Gaya ciencia,* Akal, Madrid 1988.

b) Estudios sobre Nietzsche:

R. Ávila, *Nietzsche y la redención del azar,* Granada 1986; E. Biser, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana,* Sígueme, Salamanca 1974; G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía,* Anagrama, Barcelona 1970; E. Fink, *La filosofía de Nietzsche,* Alianza, Madrid 1962; O. González de Cardedal, *Raíz de la esperanza,* Sígueme, Salamanca 1995, espec. 63-148; M. Heidegger, *Nietzsche,* 2 vols., Pfullinger 1961; C.-P. Janz, *Friedrich Nietzsche. Biografía,* Madrid 1985; K. Jaspers, *Nietzsche und das Christentum,* Hameln 1946; L. Jiménez Moreno, *Nietzsche,* Labor, Barcelona 1972; H. Küng, *¿Existe Dios?,* Cristiandad, Madrid 1979, 467-578; H. Lubac, *El drama del humanismo ateo,* Epesa, Madrid 1967, 2ª ed. corregida; G. Lukács, *El asalto a la razón,* Grijalbo, Barcelona 1976; V. Massuh, *Nietzsche y el fin de la religión,* Sudamericana, Buenos Aires 1976; J. Muñoz, «Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión,* Trotta, Madrid 1994, 345-368; G. Siegmund, *Ateísmo y vitalismo.* I. *Friedrich Nietzsche,* en G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo* II, Cristiandad, Madrid 1971, 251-276; J.-J. Tamayo/Jesús Rey, *El asalto a la fe,* Mañana, Madrid 1977, 39-45; P. Valadier, *Nietzsche y la crítica del cristianismo,* Cristiandad, Madrid 1982; J.- Mª Valverde, *Nietzsche, de filólogo a anticristo,* Planeta, Barcelona 1993; Varios, *Nietzsche y el cristianismo:* Concilium n. 165 (1981); G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche,* Península, Barcelona 1987; íd., *El fin de la modernidad,* Gedisa, Barcelona 1987; íd., *Creer que se cree,* Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1996; B. Welte, *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo,* Taurus, Madrid 1962; H. Zirker, *Crítica de la religión,* Herder 1985, 138-168.

10

Freud: Dios, nostalgia del Padre

1. En la escuela de la sospecha

a) «Uno de los artífices del pensamiento moderno»

Freud no fue filósofo, y menos aún teólogo. Fue un psicoanalista ateo confeso y convicto. Sus principales aportaciones en este campo pueden resumirse en estas tres: elaboración de la teoría del inconsciente dinámico, análisis rigurosos de los mecanismos psíquicos y desarrollo de los principios o bases para la interpretación de los sueños, considerada por él mismo como «la piedra angular en la labor psicoanalítica» y «la más importante aportación del psicoanálisis a la psicología» [1]. Pues bien, tales aportaciones trascienden el ámbito psicoanalítico y provocan una verdadera revolución en otros campos de la cultura moderna, desde el arte hasta el pensamiento. Freud se convierte así en una de las personalidades más relevantes de nuestro tiempo o, al decir de J. Bamberger, en «uno de los artífices del pensamiento moderno» [2], cuya influencia ha sido decisiva en la orientación ulterior de la filosofía, de la moral, de las ciencias sociales y de la teología. La antropología ha sido quizá el campo donde más se ha dejado sentir la revolución freudiana, que ha cuestionado radicalmente el antropocentrismo narcisista en que se sustentaba la concepción del ser humano.

b) En la órbita de Marx y Nietzsche

En su obra *Freud: una interpretación de la cultura*, P. Ricoeur presenta a Freud, junto con Marx y Nietzsche, como uno de los «maestros de la sospecha», que desenmascara la mentira escondida en la aparente verdad de la filosofía precedente. Descartes dirigió su sospecha sobre las cosas, que no son como se nos presentan o como aparentan ser; así sembró la duda en los terrenos donde parecían reinar las certezas. Pero la sospecha se quedaba a las puertas de la conciencia, que no era puesta en cuestión por considerarla evidente. El ser humano es considerado conforme al orden de la conciencia. La conciencia del sujeto es la medida, la verdad y la norma del ser, al tiempo que el lugar geométrico de la certeza y el espacio de convergencia de las verdades del universo. En ello coinciden la mayoría de los filósofos ilustrados, desde Descartes hasta Hegel.

[1] *Múltiples intereses en el psicoanálisis*, en *Obras completas* II, 1.854.

[2] J. Bamberger, *¿Es la religión una ilusión? Reto de Freud a la teología:* Concilium 16 (1966) 254.

«La obra de Freud, sin duda, ha planteado dentro del panorama de la cultura contemporánea la necesidad de un giro de notables dimensiones en el modo de pensarse el ser humano. A partir del psicoanálisis, la imagen de nosotros mismos se ha visto notablemente transformada, y podríamos decir también, trastornada. La repercusión de la obra de Freud, por recordar una vez más los términos en los que él mismo planteó su significación, puede con razón ser considerada como la tercera gran herida que ha sufrido el narcisismo humano a lo largo de la historia del pensamiento: tras la herida que supuso la revolución copernicana, por la que el hombre dejaba ya de situarse como centro del universo; tras la herida de siglos que supuso la teoría darwiniana de la evolución biológica, a partir de la cual el hombre ya no pudo sentirse en posesión de un estatuto absolutamente especial y único dentro del reino de lo viviente, el psicoanálisis, con Freud, viene a transformar una vez más la imagen que el hombre se hace de sí mismo: no sólo se ve desplazado del centro del universo y deja de sentirse un eslabón más dentro de la cadena de la evolución biológica, sino que, además, se ve obligado a renunciar a la idea de considerarse dueño y señor de su propia casa: el inconsciente, como orden exclusivo del poder de su conocimiento, voluntad y control, le habita y le determina, sin que él pueda llegar a conocer en sus justas dimensiones cuándo ni de qué modo».

Carlos Domínguez Morano

Marx, Nietzsche y Freud retoman la duda cartesiana y la aplican al propio sistema de Descartes. Si Descartes había introducido la duda sobre las cosas, ellos la introducen en la conciencia. La comprensión se torna, así, *interpretación* y ésta se convierte en la clave de la filosofía. Su práctica de la hermenéutica es un «ejercicio de la sospecha», cuyo principal objetivo es desenmascarar las mentiras de la conciencia. Los tres sospechan de las ilusiones de la conciencia. Los tres proponen un método de desciframiento. Los tres buscan la liberación y extensión de la conciencia. Los tres pretenden devolver al ser humano el poder que éste había proyectado en una trascendencia extraña y depredadora, ayudándole a reencontrarse consigo mismo y a autoafirmarse como persona libre y liberada. Los tres coinciden, en fin, en haber creado «una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a *conciencia* inmediata del sentido», asevera Ricoeur, para quien «en el fondo, la *genealogía de la moral* en el sentido de Nietzsche, la teoría de las ideologías en el sentido marxista, la teoría de los ideales y las ilusiones en el sentido de Freud, representan tres procedimientos convergentes de la desmitificación» [3]. La conciencia es, en realidad, la conciencia «falsa», que debe ser descifrada.

La categoría fundamental que los tres utilizan para el análisis de la conciencia es la relación *sinulado-manifiesto*. Desde ópticas diferentes descubren que en la conciencia hay movimientos ocultos donde tiene su origen la ilusión. En el caso de Freud, ésta no es, propiamente, un error desde el punto de vista epistemológico, ni una mentira desde el punto de vista moral; es algo que está en el inconsciente y que la conciencia no puede controlar.

c) Una interpretación crítica de la cultura

La aportación específica de Freud no consistió sólo, ni principamente, en haber introducido una nueva terapia, sino en haber ofrecido una interpretación global de todos los fenómenos psíquicos pertenecientes al campo de la cultura, desde el sueño y la religión hasta el arte y la moral. Freud alterna la investigación médico-científica con la teoría de la cultura. Esta última la desarrolla de manera más intensa durante los tres últimos lustros de su vida en obras como *El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura,* y *Moisés y la religión monoteísta.*

La cultura tiene que ver con el deseo humano de diversas formas. Por eso es objeto de análisis crítico

[3] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura,* Siglo XXI, México 1987, 7ª ed, 34.

por parte de Freud, quien subraya la función ambivalente que juega en el individuo y en las sociedades humanas, como veremos más adelante: por una parte, prohíbe; por otra, consuela. El individuo tiene que controlar –más aún, sacrificar– sus inclinaciones instintivas. Pero la cultura tiene también una función protectora: defiende al ser humano de los excesos incontrolados de la naturaleza. A su vez, le ofrece una compensación por los sacrificios que previamente le había impuesto. La cultura resulta ser «ante todo el compromiso fatigosamente elaborado entre la omnipotencia del deseo y las duras exigencias de la realidad» [4].

Aunque increyente desde su adolescencia, Freud dice que la religión le persiguió toda su vida. Aunque se declara «tan alejado de la religión paterna como de toda otra religión» [5], el tema religioso está presente en todas las etapas de su pensamiento y en toda su producción literaria. A su vez, se ocupa de la religión no como algo aislado y ajeno a su trabajo profesional, cual si se tratara de un *hobby*, sino en cuanto es parte de la cultura o, mejor, porque es una de sus dimensiones o manifestaciones más importantes.

d) Equilibrio con la punta de los pies en materia religiosa

En buena lógica resulta impreciso hablar de una crítica freudiana de la religión. Las reflexiones de Freud sobre la religión no se caracterizan precisamente por la linealidad y la continuidad, sino, más bien, por la discontinuidad, las lagunas y los saltos en el vacío sin red. Son objeto de constantes y «conscientes» auto-correcciones. Él mismo sabía que en materia religiosa no pisaba terreno firme y se mostraba insatisfecho con sus aportaciones al respecto, sometiéndolas a constante revisión. En el estudio del tema religioso no tenía reparo en compararse con una bailarina que hace equilibrio con la punta de los pies, para no caerse y darse de bruces en el suelo.

Aquí no podemos estudiar todos y cada uno de los textos de Freud relacionados con la religión. Nos limitaremos a los que más específicamente tratan el tema y, dentro de ellos, a los más significativos, entre los cuales cabe citar: *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas,* de 1904; *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci,* de 1910; *Tótem y tabú,* de 1912-1913; *Lecciones introductorias al psicoanálisis,* de 1916-1917; *El porvenir de una ilusión,* de 1927; *El malestar en la cultura,* de 1930; *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis,* de 1932; *Moisés y la religión monoteísta,* de 1937-1939.

2. La religión, neurosis obsesiva universal

La relación entre las prácticas religiosas y determinados fenómenos tratados por Freud en su actividad clínica es objeto de estudio en varias de sus obras de principios de siglo.

En el capítulo 12 de *Psicopatología de la vida cotidiana,* de 1900, dedicado a la superstición, defiende que la persona supersticiosa proyecta hacia el mundo exterior una motivación que suele encontrarse en el propio interior de cada persona. Pues bien, tal proyección hacia el exterior es una característica fundamental de la concepción mítica del mundo que pervive todavía en las religiones más modernas. Dicha concepción, asevera Freud, «*no es otra cosa que psicología proyectada en el mundo exterior*» [6]. La oscura percepción de los factores psíquicos y de las relaciones de lo inconsciente se refleja en la construcción de una *realidad sobrenatural,* que la ciencia transforma en *psicología de lo inconsciente.* De esa forma, al transformar la metafísica en psicología, pueden solucionarse los mitos de Dios, del Paraíso, del Pecado original, del Bien y del Mal.

En *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* [7], de 1907, Freud descubre importantes analogías y si-

[4] J.-M. Pohier, *En el nombre del Padre. Estudios teológicos y psicoanalíticos,* Sígueme, Salamanca 1976, 26.

[5] *Tótem y tabú,* en *Obras Completas* (a partir de ahora las citeramos como OC) II, 1.746.

[6] *Psicopatología de la vida cotidiana,* en OC I, 918.

[7] *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas,* en OC II, 1.337-1.342.

militudes entre las prácticas religiosas de las personas devotas y los actos obsesivos de las personas neuróticas. A algunos de estos actos se les llega a dar el mismo nombre que a los actos religiosos: «ceremonial». En ambos casos hay un seguimiento escrupuloso del ritual y una extremada minuciosidad en su ejecución. La infracción de alguno de los detalles del ceremonial, por nimio que sea, provoca una terrible angustia y una tortura de conciencia. Ceremonial neurótico y prácticas religiosas coinciden en ser actos o medidas de protección y defensa frente a las amenazas que vienen del exterior.

La conciencia de culpabilidad en las personas neuróticas tiene cierta correspondencia con la conciencia de pecado en las personas religiosas, que suele presentarse como temor al castigo divino. La recaídas en el pecado suelen ser más frecuentes en las segundas que en las primeras. Ello da lugar a nuevos actos religiosos, los de *penitencia,* que tienen también su paralelo en la neurosis obsesiva.

En el ceremonial neurótico se produce un desplazamiento de lo más significativo e importante a lo más nimio y accidental. El elemento auténtico es sustituido por el más insignificante. Lo mismo sucede en las prácticas religiosas, donde el aspecto puramente formal del ceremonial se convierte en lo esencial, suplantando el contenido ideológico.

La neurosis obsesiva y la religión poseen coincidencias nada desdeñables en su génesis: la primera tiene su base en la represión de un impulso instintivo, que es constitutivo del sujeto; la segunda parece tener su origen igualmente en la renuncia a ciertos impulsos instintivos. La diferencia está en la naturaleza de los instintos reprimidos: en el caso de la neurosis, es de carácter sexual; en el de la religión, son instintos egoístas.

En suma, la coincidencia fundamental consiste en que ambas renuncian a la actividad de instintos constitutivos del ser humano. Y esta renuncia, cree Freud, se encuentra en la base del desarrollo de la civilización humana.

Pero si grandes son los paralelismos, también lo son las diferencias, hasta el punto de que toda comparación, dice Freud, puede resultar sacrílega. La principal diferencia radica en que los diferentes detalles del ceremonial religioso tienen un sentido y una significación simbólica, mientras que los del ceremonial neurótico parecen absurdos y carentes de sentido. Pero dicha carencia de sentido es sólo aparente, porque la investigación psiacoanalítica hace ver que «los actos obsesivos entrañan en sí y en todos sus detalles un sentido, se hallan al servicio de importantes intereses de la personalidad y dan expresión y vivencias cuyo efecto perdura en la misma y a pensamientos cargados de afectos» [8].

De la comparación precedente, y teniendo en cuenta sus convergencias y divergencias, Freud extrae su conocida tesis de «la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad: la neurosis, como una religiosidad individual, y la religión, como una *neurosis obsesiva universal* (subrayado nuestro)» [9]. Tesis que repetirá con las mismas palabras en *El porvenir de una ilusión,* casi veinticinco años después [10].

3. Genealogía de la religión

a) El Dios personal, transfiguración del padre

La vinculación de la religión con el complejo paterno es otra de las tesis centrales de la psicología freudiana de la religión, que recorre buena parte de su obra y desarrolla especialmente en *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci, Tótem y tabú* y *Moisés y la religión monoteísta.*

El psicoanálisis descubre la relación íntima entre el complejo del padre y la creencia en Dios. Más aún, muestra que la raíz de la necesidad religiosa se encuentra en el complejo paterno-materno. En la obra sobre Leonardo da Vinci profundiza en esta idea e indica que el Dios personal es, psicológicamente, un *padre amplificado o transfigurado.* El Dios justo y todopoderoso viene a ser una magna superación del padre, lo mismo que la bondadosa Naturaleza es la magna sublimación de la madre. La reli-

[8] *Ibíd.,* 1.338.

[9] *Ibíd.,* 1.342.

[10] *El porvenir de una ilusión,* en OC III, 2.985.

giosidad va asociada biológicamente a la necesidad de protección que tiene el niño. Dicha necesidad continúa durante la adultez; al sentirse débil e impotente ante los grandes poderes, la persona retrocede a la infancia en busca de las fuerzas que entonces la protegían. La función protectora que la fe religiosa ofrece a las personas creyentes contra la neurosis consiste en que «los despoja del complejo paterno-materno, del que depende la conciencia de culpabilidad –tanto individual como generalmente humana–, resolviéndolo para ellos, mientras que el incrédulo tiene que resolver por sí solo tal problema» [11].

Según la interpretación freudiana, el artista y científico italiano Leonardo de Vinci logró liberarse tanto de la religión dogmática como de la personal, porque en su infancia supo escapar de la imitación paterna y en su trabajo como investigador rompió las cadenas de la autoridad.

b) Prohibiciones del sistema totémico

En *Tótem y tabú* hace una exposición de la genealogía de la religión. En el prólogo a la edición hebrea, Freud define el libro como un estudio sobre el origen de la religión y de la moral. Comienza con el tema que le ocupó en la obra de 1907, ya analizada: las analogías entre la religión y la neurosis obsesiva, centrándose esta vez en las analogías entre las prohibiciones obsesivas en las personas neuróticas y las prohibiciones tabú.

Se trata del primer intento de aplicación de los descubrimientos del psicoanálisis a problemas de psicología social, entre ellos el de la religión en los pueblos primitivos. Lo que pretende demostrar es que el psicoanálisis ofrece una explicación fiable de los orígenes de las relaciones entre los seres humanos entre sí y con la divinidad. Reclama el derecho del psicoanálisis a entrar en el terreno de la naturaleza de la experiencia y de las prácticas religiosas.

La primera tesis de *Tótem y tabú* es que en el sistema totémico impera la *exogamia* y está severamente prohibido el incesto. Más aún, hay «un extraordinario horror al incesto», confiesa Freud [12]. Se prohíbe la unión sexual del hombre con cualquier mujer del mismo grupo totémico, aunque no haya consanguineidad. El parentesco totémico reemplaza al de la sangre.

Freud interpreta psicoanalíticamente dicha prohibición en los siguientes términos: «El temor al incesto constituye un rasgo especialmente infantil y concuerda sorprendentemente con lo que sabemos de la vida psíquica de los neuróticos» [13]. La primera elección sexual del joven tiene carácter incestuoso. El complejo nuclear de la neurosis radica en la actitud incestuosa con respecto a los padres.

El psicoanálisis descubre una afinidad entre las tendencias incestuosas de los pueblos salvajes y la rígida prohibición del incesto, por una parte, y las tendencias incestuosas de las personas neuróticas y las precauciones terapeúticas que se toman para que no caigan en ellas, por otra. Freud resume en cuatro las analogías entre las prohibiciones que se imponen a las personas neuróticas y las prohibiciones del tabú [14]:

a) En unas y otras hay una ausencia de toda motivación y un desconocimiento de su origen.

b) Las prohibiciones se imponen por una necesidad interna (= convicción), y no es necesario recurrir a coacciones o sanciones externas.

c) Hay un desplazamiento y un fácil contagio de las prohibiciones de un objeto a otro.

d) De las prohibiciones emanan ceremoniales de arrepentimiento, purificación y protección.

c) La muerte del animal totémico

Freud identifica al animal totémico con la figura del padre y destaca su actitud ambivalente con respecto a él. Más aún, en la fórmula totémica se sustituye el animal totémico por el padre. La consecuencia de esta identificación o sustitución es la si-

[11] *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, en OC II, 1.612.

[12] *Totem y tabú*, en OC II, 1.750.

[13] *Ibíd.*, 1.757.

[14] *Ibíd.*, 1.764-1.765.

guiente: «Los dos mandamientos capitales del tótemismo: la prohibición de matar al tótem y la de realizar el coito con una mujer perteneciente al mismo tótem, coincidirán en contenido con los dos crímenes de Edipo, que mató a su padre y casó con su madre, y con los deseos primitivos del niño, cuyo renacimiento o insuficiente represión forman quizá el nódulo de toda neurois» [15].

El creador del psicoanálisis hace suya la tesis del físico y exegeta bíblico W. Robertson Smith: la comida en común es parte fundamental del totemismo. En ella se establecen lazos estrechos de unión entre los comensales. A partir de aquí Freud expone su tesis central sobre el origen de la sociedad. Y lo hace no tanto a través de un análisis científico, cuanto de una reconstrucción imaginaria muy atrevida, cuyos pasos seguimos a continuación.

El clan mata al animal totémico y se lo come todo entero crudo. Los miembros del clan se visten como dicho animal e imitan sus movimientos para poner de manifiesto su identidad con él. Son muy conscientes de que están realizando un acto prohibido, pero lo justifican en cuanto acto colectivo en el que participan todos. Después, lloran al tótem muerto y le hacen duelo para evitar el castigo que pudiera sobrevenirles. Tras el duelo viene la fiesta, donde se da rienda suelta a todos los instintos. La alegría desbordante que sigue al duelo está motivada por la liberación que supone el haber hecho algo prohibido.

Lo que el psicoanálisis revela es que «el animal totémico es, en realidad, una sustitución del padre» [16]. Apoyado en la comida-fiesta totémica, Freud se imagina la muerte del padre de esta forma: «Los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. Puede suponerse que lo que les inspiró el sentimiento de su superioridad fue un progreso de la civilización, quizá el disponer de un arma nueva. Tratándose de salvajes caníbales era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primera fiesta de la Humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión» [17].

Hay una ambivalencia afectiva hacia el padre. Los sentimientos ante la figura paterna están fuertemente enfrentados. Por una parte, los hermanos asesinos odian al padre por las restricciones sexuales que les imponía y por no cederles el poder que sólo él detentaba. Por otra parte, sienten amor, ternura y admiración hacia él. Después de muerto, el padre adquiere más poderío que el que poseía en vida. La horda siente, a su vez, remordimiento y conciencia de culpa tras haber matado al padre.

Llegamos así al origen de la religión totémica, que Freud sitúa en la conciencia de culpabilidad de los hijos por el crimen cometido contra el padre, en la necesidad de lenificar dicho sentimiento y de llegar a una reconciliación con el padre a través de una «obediencia retroactiva» [18]. De aquí concluye que todas las religiones ulteriores son otras tantas tentativas de dar respuesta al mismo problema, con la misma ambigüedad que la religión totémica.

d) Monoteísmo egipcio y monoteísmo judío

Enlazamos así con *Moisés y la religión monoteísta*, obra escrita por Freud en la ancianidad y estando en el exilio. En ella vuelve al estudio de los orígenes de la religión, en este caso, del *monoteísmo judío*, veinticinco años después de *Tótem y tabú*. Se trata de una nueva aplicación psicoanalítica a una figura histórica y religiosa, *Moisés*, que le impresionó y fascinó sobremanera desde que contempló extasiado, durante su visita a Roma, el «Moisés», de Miguel Ángel Buonarroti.

[15] *Ibíd.*, 1.831-1.832.

[16] *Ibíd.*, 1.837.

[17] *Ibíd.*, 1.838.

[18] *Ibíd.*, 1.840.

«Habiendo descubierto el psicoanálisis el determinismo más lejano y más profundo de los actos y formaciones psíquicas, no hay que temer que *se sienta tentado* de reducir a una sola fuente un fenómeno tan complicado como la religión. Cuando, por deber o por necesidad, se ve obligado a mostrarse unilateral y no hacer resaltar más que una de las fuentes de dichas instituciones, no pretende afirmar que dicha fuente sea la única ni que ocupe el primer puesto entre todas las demás. Sólo una síntesis de los resultados proporcionados por diferentes ramas de investigación podrá mostrar qué importancia relativa es preciso atribuir en la génesis de las religiones al mecanismo que vamos a tratar de describir (el tótem); pero *tal trabajo sobrepasa tanto los medios de que dispone el psicoanálisis como la finalidad que persigue*».

Freud

Freud comienza afirmando que Moisés no era judío, sino *egipcio.* Dos son los argumentos en que basa su osada tesis. El primero, el propio nombre, *Moisés,* que, siguiendo a J.-H. Breasted, cree es de origen egipcio. El segundo, la interpretación de los datos legendarios sobre el nacimiento de Moisés, apoyándose en la obra de Otto Rank, de 1909, *El mito del nacimiento del héroe,* donde se establecen los rasgos esenciales del héroe [19]:

- Es hijo de padres ilustres, generalmente de reyes.
- Su concepción se ve precedida de múltiples dificultades.
- Suele ser perseguido por el padre o representante y condenado a morir o abandonado en las aguas.
- Es salvado por animales o gente humilde.
- Descubre a sus padres, tras pasar por azarosas situaciones.
- Se venga del padre y termina por ser reconocido en su grandeza.

El elemento esencial del mito consiste en el *levantamiento del hijo contra el padre y la derrota de éste por aquél.*

Una vez establecido el paradigma de los relatos legendarios sobre el nacimiento de personajes ilustres, Freud expone las diferencias que se dan en el caso del nacimiento de Moisés. La primera familia de Moisés está muy lejos de ser ilustre; es sumamente sencilla. La ilustre es la segunda familia, donde se cría: la familia real egipcia. El único elemento común al género legendario-tipo es la *supervivencia* del niño, a pesar de la violencia desplegada por el faraón.

Del razonamiento precedente Freud concluye que «Moisés es un egipcio, probablemente de buena familia, que merced a la leyenda ha de ser convertido en judío» [20].

La segunda tesis, igualmente novedosa, es que la religión de Moisés fue una *religión egipcia* de carácter *monoteísta:* la religión del dios único Aton, que posteriormente se transmitió a los judíos. La religión de Aton y la judía, además de coincidir en la circuncisión y en la negación de la vida *post-mortem,* tienen en común la profesión de un monoteísmo estricto.

Freud subraya el carácter ambicioso de Moisés y su estrecha vinculación con el faraón, que compartía sus ideas religiosas. Pero sus ambiciones se frustran cuando muere el faraón porque se impone el politeísmo. Moisés decide fundar un nuevo imperio y crea un nuevo pueblo a quien transmite la religión monoteísta rechazada por Egipto. La base de dicho pueblo fueron unas tribus semitas que vivían en la provincia limítrofe de Gosen, de donde quizá fuera gobernador. Estamos ante una «decisión crucial en la historia humana», comenta Freud [21]. Moisés organiza la salida de esas tribus, que, en su opinión y en contra del relato bíblico, transcurre sin persecución violenta por parte del faraón.

[19] *Moises y la religión monoteísta,* OC III, 3.243-3.244.

[20] *Ibíd.,* 3.246.

[21] *Ibíd.,* 3.455.

Freud se adhiere a la tesis de Sellin, según la cual *Moisés es asesinado por su pueblo,* quien reniega de la religión monoteísta de su conductor. El pueblo asesina a su libertador porque éste le había impuesto unas creencias muy rígidas y de manera más intolerante que el egipcio Ikhnaton y porque esa religión tan espiritualizada no se correspondía con la psicología del pueblo judío. Al final, comenta Freud, Moisés sufrió el mismo destino que «todos los déspotas ilustrados» [22]. La muerte violenta del profeta a manos del pueblo en las religiones monoteístas se corresponde con el asesinato del padre en la religión totémica.

e) Evolución de la imagen de Dios

Freud continúa su reconstrucción, indicando que la tribu que retorna de Egipto se unió con otras tribus emparentadas, dando lugar al nacimiento del pueblo de Israel y a una nueva religión, común a unas y otras tribus, que adoptan como dios a Yahvé, posiblemente una divinidad volcánica local. La antigua y la nueva religión se vieron obligadas a hacer una transacción. La nueva religión asumió la circuncisión egipcia como concesión a los seguidores de Moisés. A su vez, al dios Yahvé se le atribuye la gesta del éxodo de Egipto, tan importante para la religión mosaica.

Con el tiempo, sigue razonando Freud, la ruda imagen de Yahvé va dulcificándose. Deja de ser el dios local, brutal, violento y mezquino y se torna único, universal, omnipotente, bondadoso, defensor de la justicia y de la verdad, contrario a la magia y a los ceremoniales. Se retorna así al dios único del Moisés egipcio, al rechazo del ceremonial mágico y a la centralidad del horizonte ético.

En el mantenimiento y profundización de estos tres elementos, juegan un papel fundamental los *profetas de Israel,* de quienes Freud traza este certero retrato: «Proclamaron incansablemente la antigua doctrina mosaica, según la cual el dios condenaba los sacrificios y el ceremonial, exigiendo tan sólo la fe y la consagración a la verdad y a la justicia *(Maat).* Los esfuerzos de los profetas tuvieron éxito duradero; las doctrinas con las que restablecieron la vieja creencia se convirtieron en contenido definitivo de la religión judía. Suficiente honor es para el pueblo judío que haya logrado mantener viva semejante tradición y producir hombres que la proclamaran, aunque su germen hubiese sido foráneo, aunque la hubiese sembrado un gran hombre extranjero» [23].

Las tesis freudianas aquí expuestas se sustentan en una serie de dualidades muy peculiares que recorren la historia judía: dos pueblos que crean una nueva nación, dos reinos en que esta nación se divide, dos dioses que terminan por converger en uno solo; dos religiones, la mosaico-egipcia y la judía, con un primer desplazamiento de la primera que, al final, triunfa; dos fundadores que llevan el mismo nombre, Moisés, pero con personalidades distintas. Tales dualidades son consecuencia de que una parte del pueblo pasó por una experiencia traumática y la otra la eludió.

f) El «retorno de lo reprimido»

Llegado aquí, Freud retoma intactas las tesis fundamenales del asesinato del padre primitivo expuestas en *Tótem y tabú:* disputa de la sucesión parterna por parte de los hermanos; ulterior conciliación y contrato social; nacimiento de la primera modalidad de organización, que se basa en la represión de los instintos, da origen al derecho y a la moral, impone obligaciones mutuas e implanta determinadas instituciones consideradas sagradas; establecimiento del tabú del incesto e imposición de la exogamia.

Retomando el hilo argumental precedente, Freud atribuye la vuelta al dios mosaico a la existencia de un discurso inconsciente: el «retorno de lo reprimido», que es uno de los rasgos comunes a la neurosis traumática y al monoteísmo judío. Todo elemento que retorna del olvido se impone con una fuerza especial, influyendo poderosamente sobre las

[22] *Ibíd.,* 3.267.

[23] *Ibíd.,* 3.270.

masas y convirtiéndose en un objeto de fe inexpugnable, ante el que toda argumentación lógica queda inerme. Se trata de algo enigmático que tiene un gran parecido con el *credo quia absurdum* del cristianismo primitivo y que sólo se comprende si se le relaciona con el delirio del psicótico. En todos estos fenómenos descubre Freud la existencia de una parte de verdad olvidada: «La idea delirante contiene un trozo de verdad olvidada, que ha debido someterse a deformaciones y confusiones en el curso de su evocación y... la convicción compulsiva inherente al delirio emana de este núcleo de verdad... Semejante contenido de verdad –que bien podemos llamarla *verdad histórica*– también hemos de concedérsela a los artículos de los credos religiosos, que, si bien tienen el carácter de síntomas psicóticos, se han sustraído al anatema del aislamiento presentándose como fenómenos colectivos» [24].

La idea monoteísta, nacida en la cultura egipcia, se injerta en el pueblo judío, quien la custodia como su más preciado tesoro y encuentra en ella la fuerza para sobrevivir como pueblo en medio de las tensiones internas y de las amenazas externas. La religión del protopadre infunde en el pueblo la esperanza de una recompensa y de dominar el mundo.

La recuperación de la religión del padre primitivo supuso, cree Freud, un importante progreso. Llegamos así al paso del judaísmo al cristianismo.

g) De la religión del Padre a la religión del Hijo

¿Cómo evoluciona el judaísmo hasta llegar al cristianismo? Freud descubre en el pueblo judío un antecedente del retorno de lo reprimido, cuando se apodera de él un acusado y progresivo complejo de culpabilidad. En un determinado momento, un hombre judío, Pablo de Tarso, encuentra en las reivindicaciones de un agitador político-religioso, Jesús de Nazaret, el pretexto para crear una nueva religión separada del judaísmo: *la cristiana.*

Pablo se apropia del sentimiento de culpabilidad del pueblo, lo sitúa en la etapa prehistórica y le da el nombre de *pecado original:* «Así pues, por un hombre entró el pecado en el mundo y con el pecado la muerte. Y como todos los hombres pecaron, a todos alcanzó la muerte» (Rom 5, 12). El pecado original consistió en un crimen horrendo contra Dios: el asesinato del padre primitivo que luego fue divinizado. Dicho crimen sólo podía repararse con la muerte.

La nueva doctrina no rememoró el asesinato, sino que imaginó una expiación fantasma anunciada como *evangelio,* es decir, como mensaje de liberación.

¿Cómo habría de producirse la expiación? Un Hijo inocente del Dios ofendido carga con la culpa del pueblo asesino y expía el asesinato de un Padre. Esta fantasía, aunque influida por los cultos místéricos, fue obra de la desbordante imaginación paulina.

Lo que buscaba la expiación era lograr la reconciliación con el padre-dios maltrecho. Sin embargo, consiguió el efecto contrario: su destronamiento y eliminación. Se produce así una transformación radical: el Hijo sustituye al Padre, y de la religión del Padre, que era la judía, se pasa a la *religión del Hijo,* que es la cristiana: «El antiguo Dios-Padre pasó a segundo plano, detrás de Cristo; Cristo, el Hijo, vino a ocupar su lugar, tal como cada uno de los hijos lo había anhelado en aquellos tiempos primitivos» [25]. La religión del Hijo está representada en la comunión eucarística, entendida por Freud como una «nueva supresión del padre, una repetición del acto necesario de expiación» [26].

4. Funciones de la cultura y de la religión

Con el *El futuro de una ilusión, El malestar de la cultura* y *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* entramos en el tercer estadio de la hermenéutica freudiana, que estudia la función económica de la religión.

[24] *Ibíd.,* 3.292.

[25] *Ibíd.,* 3.294.

[26] *Totem y tabú,* en OC II, 1.846.

«Muchos hombres han dedicado una parte importante y privilegiada de su actividad intelectual a intentar definir y conocer ese ser eventual considerado superior, al que llamamos 'Dios' en nuestra civilizacion occidental, y cuya característica es poseer una serie de cualidades que tienen, en su mayor parte, connotaciones antropocéntricas. Dentro de una aproximación artificial, dichas connotaciones parecen estar emparentadas con el ideal del Yo megalomaníaco. Aunque sea de aparición más bien tardía, uno de los elementos esenciales de Dios es poseer cualidades *hasta el infinito.* La aparición de la infinitud como cualidad está íntimamente ligada al monoteísmo, y para nosotros al monoteísmo mosaico. Por el contrario, para los griegos esto no sucedió así; ... 'lo infinito' estaba en relación con una 'imperfección determinada'. Para ellos la representación de la perfección estaba más bien del lado de la forma que de la esencia de la forma. Para los griegos, y en una descripción espacial, más que infinito, Dios era esférico».

Carlos Padrón Estarriol

El provenir de una ilusión es una obra polémica en extremo, donde Freud expone su visión personal de la religión, en buena medida independientemente de sus aportaciones psicoanalíticas al respecto. Es la época de mayor hostilidad contra la religión. El horizonte en que se sitúa es un ateísmo militante poco matizado. Él mismo cae muy pronto en la cuenta de las profundas limitaciones de la obra. Así, por ejemplo, en *El malestar en la cultura* toma conciencia de que en la obra precedente no se había ocupado de la importancia de los sentimientos de culpa para la cultura, tal como reconocen las religiones[27]. En *Autobiografía* reconoce, asimismo, haberse olvidado de que el auténtico valor de la religión hay que buscarlo en su verdad histórica, que es el drama del grupo humano primordial, más que en su verdad material[28].

a) Funciones de la cultura

La cultura, para Freud, es lo que separa a los seres humanos de los animales. La cultura comprende, en primer lugar, las artes, los poderes y los saberes del ser humano para dominar las fuerzas de la naturaleza y lograr los bienes que permitan satisfacer sus necesidades. En este terreno se han producido importantes progresos. Comprende, en segundo lugar, la organización que regula las relaciones humanas y la distribución de los bienes conseguidos. En este terreno los progresos no son análogos a los conseguidos en el del dominio de la naturaleza.

La cultura tiene una función represiva, ya que exige renunciar a la satisfacción de los instintos y ejerce coerción sobre las colectividades humanas. En este sentido es, dice Freud, otro nombre del *Superyó*[29], una instancia psíquica especial a través de la que se produce una gradual transformación de la coerción externa en coerción interna, es decir, la interiorización de la coerción externa. La primera tarea del superyó es la prohibición de los deseos sexuales e iconoclastas que quiebran o pueden quebrar el orden social, como el incesto, el canibalismo y el homicidio. Las prohibiciones culturales no afectan sólo a algunos grupos, sino que son interdicciones universales.

Pero la cultura tiene también, para Freud, una función compensatoria del carácter represivo anterior. Ofrece unos bienes espirituales que gratifican a la persona: los ideales, que son asequibles a todas las clases, y la producción artística, asequible sólo a determinadas personas.

La cultura ejerce una función consoladora y protectora del ser humano frente a la dureza de la vida. Como vimos anteriormente, nos defiende de la prepotencia de la naturaleza, que se alza sobre nosotros amenazadora, y humaniza esa naturaleza. La ciencia natural es sustituida por la psicología.

[27] *El malestar en la cultura,* en OC III, 3.061.

[28] *Autobiografía,* en OC III, 2.799.

[29] *El porvenir de una ilusión,* en OC III, 2.965.

Es verdad que seguimos estando inermes ante las fuerzas impersonales del destino. Pero, gracias a la cultura, «ya no nos sentimos, además, paralizados; podemos, por lo menos, reaccionar e incluso nuestra indefensión no es quizá ya tan absoluta, pues podemos emplear contra estos poderosos superhombres que nos acechan fuera los mismos medios de que nos servimos dentro de nuestro círculo social; podemos intentar conjurarlos, apaciguarlos y sobornarlos, despojándoles así de una parte de su poderío. Esta sustitución de una ciencia natural por una psicología no sólo poporciona al hombre un alivio inmediato, sino que le muestra el camino por el que llega a dominar más ampliamente la situación» [30].

b) Funciones de la religión

Un precedente de esta situación se encuentra en la niñez, etapa de la vida caracterizada por la indefensión ante los padres (sobre todo, el padre), que inspiran, por una parte, temor y, por otra, protección y seguridad. El desamparo es nostalgia del padre; el consuelo es retorno al padre. Aquí aparece el *deseo,* que equilibra ambas situaciones, la de indefensión y la de protección. Estamos justamente en el momento mismo del nacimiento de la *religión,* que tiene lugar, según Freud, cuando el ser humano dota a las fuerzas de la naturaleza *«de un carácter paternal y las convierte en dioses conforme a un prototipo infantil y... a un prototipo filogenético»* [31].

A la religión, en cuanto componente de la cultura, se le asignan similares funciones que a ésta: es el instrumento de la ascesis y del consuelo, que ejerce bajo la figura del padre, la respuesta suprema a la dureza de la vida y el mecanismo de defensa ante la indefensión ambiental.

Con estas funciones se corresponden las atribuidas a los dioses: exorcizar el pánico que impone la Naturaleza; reconciliar al ser humano con la inexorabilidad y crueldad del destino; resarcirlo de los sufrimientos y las privaciones que comporta la vida en sociedad.

A medida que progresa la civilización, las dos primeras funciones pasan a segundo término y cobra especial relieve la tercera: el poder de los dioses y de la religión se centra en el terreno *moral.* ¿Cómo? Atribuyendo origen divino a los preceptos culturales que imponen la renuncia a los instintos. Es la fundamentación heterónoma de la moral, a la que Freud opone, más adelante, un fundamentación racional.

c) Las representaciones religiosas, ilusión sin porvenir

Llegamos así a una nueva aportación de Freud sobre la religión: las representaciones religiosas como ilusión. A pesar de que dijimos que la visión ofrecida por Freud de la religión en *El porvenir de una ilusión* puede separarse perfectamente de su teoría psicoanalítica, sí hay algo que se mueve en el horizonte del psicoanálisis: el análisis de la génesis, estructura y funciones de la ilusión dentro de la cultura y, más en concreto, de la religión como ilusión.

Freud no coloca la ilusión del lado del error. Tampoco contrapone la ilusión a la realidad ni considera como rasgo característico suyo la imposibilidad de realización. La ilusión tiene su origen y fuente en el *deseo* y se ubica en el plano de la fantasía. La ilusión es «una creencia cuando aparece engendrada por el impulso a la satisfacción de un deseo, prescindiendo de su relación *con* la realidad, del mismo modo que la ilusión prescinde de toda garantía real» [32].

Esto lo aplica a las representaciones religiosas, que pasan por ser «el tesoro más precioso de la civilización», y a los dogmas religiosos. El origen de la religión es el *deseo.* Las representaciones religiosas no son conclusiones del pensamiento, ni deducciones de la experiencia. Son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, más fuertemente arraigados y más persistentes en la historia humana. La fuerza de la religión radica, por tanto, en la fuerza de los deseos que intenta realizar. Freud aplica su teoría a algunas de las más importantes ideas religiosas. La humanidad forja la existencia de un padre inmortal más poderoso que el padre carnal

[30] *Ibíd.,* 2.968.

[31] *Ibíd.,* 2.969. Subrayado nuestro.

[32] *Ibíd.,* 2.977.

cuando el ser humano toma conciencia de que su estado de indefensión no termina al salir de la niñez, sino que le acompaña toda la vida. La idea de una Providencia que gobierna el mundo benevolentemente responde a la necesidad de mitigar la inseguridad y los riesgos que entraña la vida. La idea de un orden moral universal responde a la necesidad de compensar el desorden moral vigente en la sociedad y de asegurar el triunfo definitivo de la Justicia. La creencia en una vida después de la muerte viene a superar la fugacidad y caducidad de la vida terrena y a ensanchar infinitamente los márgenes espacio-temporales en los que los deseos tienen que cumplirse.

Según esto, la religión tiene más que ver con la realización del deseo que con su represión.

Freud tiene a los *dogmas religiosos* por ilusiones que no pueden demostrarse ni rebatirse y que no se les puede imponer a nadie como ciertos dada su inverosimilitud. Su fundamento es muy débil y no sirve para justificar opinión o juicio alguno. Algunos de los dogmas religiosos tienen un gran parecido con las ideas delirantes.

d) Hacia una fundamentación racional de la moral

La crítica freudiana de la religión en *El porvenir de una ilusión* se mueve dentro de la tradición racionalista moderna, de la que no se separa ni un ápice. La originalidad de Freud a este respecto es escasa. Con todo hay matices que conviene tener en cuenta.

Freud apunta la idea de la alienación cuando analiza la contraposición entre el Dios que es, sólo él, poderoso y bueno, y el ser humano, que es débil y pecador.

Freud cree que no existe una relación directa entre doctrinas religiosas y felicidad-moralidad. No parece que la humanidad haya sido más feliz y más moral durante los períodos de predominio de las representaciones religiosas. Los resultados de la religión en lo referente a la felicidad humana, a la adaptación cultural y a los límites morales no los considera tan positivos como se quiere hacer ver.

El espíritu científico sigue su camino y no se detiene ante la religión, sino que franquea sus umbrales. Más aún, la religión se bate en retirada en la medida en que avanza el conocimiento. «Cuanto más asequibles se hacen al hombre los tesoros del conocimiento, tanto más se difunde su abandono de la fe religiosa, al principio sólo de sus formas más anticuadas y absurdas, pero luego también de sus premisas fundamentales» [33]. El abandono de la religión sigue el mismo ritmo que el avance de los procesos de emancipación humana.

Freud aboga por revisar a fondo las relaciones entre religión y civilización, desvinculando la segunda de la primera y convirtiéndola en autónoma. Es contrario a la fundamentación religiosa de la moral. Si se fundamenta en Dios la prohibición de matar, argumenta, en caso de que se descubra que Dios no existe y que no hay castigo, se deja la puerta abierta al asesinato. Para evitar tan arbitraria conclusión defiende una *fundamentación puramente racional de la moral,* y más en concreto de la prohibición de matar.

Los preceptos e instituciones culturales son creación humana, no obra de un decreto divino. Si se entendieran así, perderían el aura de santidad con que se les suele revestir y dejarían de ser tan rígidos y tan poco humanos, como a veces son: «Sería muy conveniente dejar a Dios en sus divinos cielos y reconocer honradamente el origen puramente humano de los preceptos e instituciones de la civilización. Con su pretendida santidad desaparecerían la rigidez y la inmutabilidad de todos estos mandamientos y los hombres llegarían a creer que tales preceptos no habían sido creados tanto para regirlos como para apoyar y servir sus intereses, adoptarían una actitud más amistosa ante ellos y tenderían antes a perfeccionarlos que a derrocarlos, todo lo cual constituiría un importante progreso hacia la reconciliación del individuo con la presión de la civilización» [34].

En sintonía con la fundamentación racional de la moral y de la cultura, Freud es partidario de una *educación irreligiosa,* de una «educación para la realidad». Dicha educación contribuye a vencer el infantilismo y a salir a la dura «vida enemiga», ayu-

[33] *Ibíd.,* 2.982.

[34] *Ibíd.,* 2.983-2.984.

da a eliminar por vana la esperanza en el más allá y a concentrar todas las energías, ya liberadas de las representaciones religiosas, en las tareas terrenas, hace más llevadera la vida y logra que la civilización no se resulte agobiante para nadie. Cita a este respecto los conocidos versos de Heine: «El cielo lo abandonamos a los gorriones y a los ángeles» [35].

Freud establece una profunda diferencia entre la inteligencia de un niño sano no atrofiado por una educación religiosa y la debilidad mental del adulto medio sometido desde niño a las contradicciones religiosas. Este último vive bajo un régimen de restricción intelectual y difícilmente puede lograr el ideal psicológico. El primero, sin embargo, lo consigue con más facilidad.

Igualmente establece una neta contraposición entre la defensa a ultranza de la ilusión religiosa por parte del creyente y el reconocimiento del carácter ilusorio de ciertas esperanzas humanas por parte de las personas no creyentes. El creyente tiene que aferrarse a la ilusión religiosa para no ver amenazado su mundo. Si las representaciones religiosas pierden valor, el creyente siente como si se le derrumbase el mundo bajo sus pies, pierde toda esperanza en la civilización y, peor aún, en el futuro de la humanidad. La persona no creyente, sin embargo, puede reconocer el carácter ilusorio de algunos de sus ideales, sin que ello le lleve a desinteresarse por la vida. Lejos de hundirse, toma conciencia de sus propias fuerzas y las utilizar mejor. Su punto de apoyo está en los avances de la ciencia, que ensanchan el poder humano y dan sentido a la vida.

5. Incompatibilidad entre concepción científica y concepción religiosa

a) «Nuestra ciencia no es una ilusión»

Freud tiene plena confianza en la ciencia, a la que excluye del mundo de la ilusión. «No –asevera categóricamente–, nuestra ciencia no es una ilusión. En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos puede dar» [36].

Dicha confianza le lleva a salir decididamente al paso de las objeciones vertidas contra ella. La primera crítica afirma que la ciencia es *insegura*, pues una ley considerada válida hoy puede convertirse mañana en un error y ser rechazada y sustituida por otra. Los cambios en las teorías científicas, responde Freud, no son contradicciones, sino signos de evolución y progreso. Otra crítica afirma que los resultados proporcionados por la ciencia son subjetivos, cuando la naturaleza de las cosas es algo objetivo e inasequible a nosotros. Freud responde que el aparato anímico humano se ha desarrollado al esforzarse en el descubrimiento del mundo exterior. Más aún, dicho aparato anímico es parte del mundo exterior que se investiga. Los resultados finales de la ciencia no sólo están condicionados por la organización de nuestro psiquismo, sino también por lo que actúa sobre nuestra organización. En último término, plantearse la composición del mundo sin tener en cuenta nuestro aparato anímico perceptor constituye una abstracción que carece de todo interés práctico.

b) Crítica científica de la religión

En *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis* Freud continúa la reflexión precedente estableciendo una rígida incompatibilidad entre la concepción científica y la concepción religiosa del mundo.

Tres son los poderes que pueden entrar en liza con la ciencia y disputarle su propio terreno, observa Freud: el arte, la filosofía y la religión. Los dos primeros no son rivales serios. Sí, lo es, sin embargo, la religión, considerada como un gran poder que tiene a su disposición las más intensas emociones humanas. En los tiempos antiguos la religión ocupaba teórica y prácticamente todo el espacio de la ciencia y abarcaba todo lo que tenía que ver con la vida espiritual del ser humano.

[35] *Ibíd.*, 2.988.

[36] *Ibíd.*, 2.992.

Buena prueba de su poderío son las tres funciones que ejercía, objeto de análisis en *El provenir de una ilusión* y reformuladas aquí [37]. La primera función es dar una explicación de los orígenes del mundo; con ella da satisfacción al ansia de saber que todo ser humano tiene. Es la función de *instrucción*, que, en buena medida, coincide con la de la ciencia y da lugar a una profunda rivalidad entre ambas. La segunda consiste en garantizar protección y felicidad en medio de las adversidades de la vida humana; es la función del *consuelo*. Este es el ámbito donde mayor ha sido su influencia y donde la ciencia no podía entrar en competencia con ella porque era derrotada. La tercera es guiar los pareceres y los actos humanos recurriendo a prescripciones. Es la función de *exigencia*, que apenas tiene incidencia en la ciencia.

Pues bien, según Freud, la ciencia se ha encargado de rebatir los datos fundamentales de la religión, a partir de la observación de los procesos naturales; por ejemplo, los milagros. Asimismo, ha refutado una por una las tres funciones de la religión por falta de confirmación empírica. La ciencia no reconoce como válidas las teorías explicativas del universo ofrecidas por la religión. Cree, más bien, que están dictadas por la ignorancia. Tampoco alcanza a ver en el mundo la existencia de un poder protector que consuele al ser humano en la adversidad y que vele, cual padre solícito, por su bienestar y dicha definitivas. Algo parecido sucede en el terreno de la ética, donde no interviene la naturaleza y todo depende de la voluntad del ser humano. No parece que en el campo de las relaciones humanas la virtud sea recompensada y la maldad, castigada; con frecuencia suele suceder lo contrario: la persona pacífica y honrada es despojada de los bienes terrenales por la persona violenta y astuta.

Según esto, la ciencia juzga con extrema severidad a la concepción religiosa del Universo y dicta sobre ella el siguiente veredicto: «Mientras las distintas religiones discuten cuál de ellas posee la verdad, nosotros opinamos que precisamente el contenido de la verdad es lo que menos importa. La religión es una tentativa de dominar el mundo sensorial, en el que estamos situados, por medio del mundo de anhelos que en nosotros hemos desarrollado a consecuencia de necesidades biológicas y psicológicas. Pero no lo consigue. Sus doctrinas llevan el sello de los tiempos en que surgieron, el sello de la infancia ignorante de la Humanidad. Sus consuelos no merecen confianza. La experiencia nos enseña que el mundo no es una *nursery*. Las exigencias éticas, a las que la religión quiere prestar apoyo, demandan más bien un fundamento distinto, pues son indispensables a la sociedad humana y es peligroso enlazar su cumplimiento a la creencia religiosa. Si intentamos incorporar la religión a la marcha de la Humanidad, no se nos muestra como una adquisición perdurable, sino como una contrapartida de la neurosis que el individuo civilizado atraviesa en su camino desde la infancia a la madurez» [38].

6. Religión y malestar en la cultura

a) ¿El sentimiento oceánico, fuente de la religión?

En *El malestar en la cultura* Freud se ocupa por primera vez del *sentimiento oceánico*, pero no por propia iniciativa, sino a propósito de una observación del escritor francés y premio Nobel de literatura Roman Rollan. Tras la lectura de *El porvenir de una ilusión*, éste hizo ver a Freud que en su análisis de la religión no había tenido en cuenta un sentimiento que, a su juicio, constituye la fuente última y el origen de toda experiencia religiosa: el *sentimiento oceánico*. Se trata de un sentimiento como de algo que no tiene límites ni barreras, de un sentimiento de comunión indisoluble con la totalidad del mundo exterior [39]. Este sentimiento es el que hace que una persona sea religiosa, aunque se haya liberado de toda ilusión, e incluso rechace toda fe.

[37] *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, en OC III, 3.193.

[38] *Ibíd.*, 3.197.

[39] *El malestar en la cultura*, en OC III, 3.017-3.018.

«Pienso, en efecto, que, en buena parte, la concepción mitológica del mundo que anima hasta las religiones más modernas no es otra cosa que una psicología proyectada hacia el mundo externo. El oscuro conocimiento de los factores y de los hechos psíquicos del inconsciente... se refleja... en la construcción de una realidad suprasensible, que la ciencia vuelve a transformar en una psicología del inconsciente. Podríamos ponernos como tarea descomponer, situándose en ese punto de vista, los mitos relativos al paraíso y al pecado original, a Dios, al mal, al bien, a la inmortalidad, etc., y traducir la metafísica en metapsicología. La distancia que separa el desplazamiento operado por la paranoia, del operado por el supersticioso es menos grande de lo que parece en una primera aproximación. Cuando los hombres empiezan a pensar, se vieron obligados a resolver antropológicamente el mundo por medio de una multitud de personalidades hechas a su imagen... En nuestra concepción del mundo moderno, concepción científica y que está lejos todavía de estar terminada en todas sus partes, la superstición, aparece, por tanto, un poco desplazada; pero está justificada dentro de la concepción de las épocas pre-científicas, puesto que en éstas era un complemento lógico».

Freud

Freud no niega que dicho sentimiento pueda darse en algunas personas, pero confiesa que en él no ha tenido lugar y que, en todo caso, no es el origen de la religión. El sentimiento oceánico se sitúa en una fase temprana del sentido superyoico. Cree que la experiencia de ser-uno-con-el-todo, que es lo que caracteriza al sentimiento oceánico, puede seducir en cuanto primera tentativa de consuelo para alejar la amenaza a la que se ve sometido el *yo* por el mundo exterior, pero confiesa tener muchas dificultades para «operar con magnitudes tan intangibles» [40] y tan poco verificables empíricamente. Dicho sentimiento no puede ser aceptado como fuente de las necesidades religiosas. De nuevo vuelve a recordar aquí que la necesidad infantil más poderosa, de donde surge la religión, es el *amparo paterno*. Según esto, el papel que pudiera jugar el sentimiento oceánico, en caso de que se diera, pasaría a un discreto segundo plano.

b) La religión, respuesta a la pregunta por el sentido de la vida

La imagen que Freud ofrece del mundo y de la vida humana en *El malestar en la cultura* es especialmente negativa y pesimista. La vida, afirma, resulta muy dura; impone muchos sufrimientos a los seres humanos; provoca muchas frustraciones; nos coloca ante empresas imposibles de realizar. Para sobrellevar dicha carga tan pesada, recurrimos a diferentes lenitivos: distracciones, satisfacciones sustitutivas, narcóticos. Pues bien, en ninguna de estas modalidades de suavización de los sufrimientos encaja la religión.

Freud retoma aquí el enfoque de *El porvenir de una ilusión* y presenta la religión como explicación de los enigmas de este mundo y como promesa de protección bajo la forma de un padre que comprende las necesidades humanas y se conmueve ante las demandas de sus hijos. Ubica la religión en el horizonte del sentido de la vida: «Decididamente, sólo la religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida. No estaremos errados al concluir que la idea de adjudicar un objeto a la vida humana no puede existir sino en función de un sistema religioso» [41].

c) Religión y búsqueda de la felicidad

El ser humano aspira a la felicidad. Pero sus facultades de felicidad se encuentran limitadas por la propia constitución. El sufrimiento amenaza desde tres frentes: el cuerpo, el mundo exterior y las relaciones con otros seres humanos.

Plurales han sido los métodos utilizados para liberarse del sufrimiento y lograr la felicidad: la cien-

[40] *Ibíd.*, 3.022.

[41] *Ibíd.*, 3.024.

cia, el goce de la belleza, el *nirvana*, la huida del mundo, la transformación delirante por parte de una colectividad, el amor, la religión. Freud analiza críticamente cada uno de estos métodos. Aquí nos fijamos sólo en las objeciones que hace a la religión[42]. En primer lugar, ésta se sitúa del lado de los intentos colectivos de transformación delirante del mundo. En segundo lugar, la religión se empeña en imponer un único camino para la consecución de la felicidad y la eliminación del sufrimiento. Para ello tiene que intimidar a la inteligencia, relativizar el valor y deformar de manera delirante la imagen del mundo real. La religión mantiene al ser humano en un infantilismo psíquico por la fuerza y le hace entrar en un delirio colectivo. Lo único que puede conseguir con esto es que mucha gente no caiga en la neurosis, pero no la libera del sufrimiento ni le proporciona la felicidad. En tercer lugar, la religión, lejos de aliviar el sufrimiento humano, lo justifica recurriendo a los designios inescrutables de Dios. En consecuencia, ante el sufrimiento no queda otra actitud que «la sumisión incondicional como último consuelo y fuente de goce»[43].

d) Cultura, religión y sentimiento de culpabilidad

El sentimiento de culpabilidad es, para Freud, la expresión de la lucha eterna entre el Eros y el instinto de muerte. Es además –o quizá por ello– el problema más importante de la evolución cultural. El progreso de la cultura se ha saldado con una pérdida de felicidad debido a que ha aumentado el sentimiento de culpabilidad. «La cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad, que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo»[44]. Sin embargo, dicho sentimiento no suele percibirse como tal, sino que permanece en el plano del inconsciente.

Las religiones han reconocido siempre la importancia que tiene el sentimiento de culpabilidad para la cultura, le han dado el nombre de «pecado» y han intentado liberar de él al género humano de diversas formas. Una de las más acabadas es el cristianismo con su teoría de la satisfacción vicaria, según la cual un individuo, Jesucristo, asume la culpa del género humano y muere por la humanidad entera. Hay aquí una profunda similitud con el padre primitivo de la horda, primero asesinado y más tarde mitificado como salvador. Cristo fue denigrado, maltratado y ejecutado por su propio pueblo, pero luego consigue la categoría divina, como aparece con nitidez en la carta a los Filipenses[45] y en los primeros concilios cristianos[46].

e) Crítica del amor al prójimo

El amor es uno de los caminos seguidos por los seres humanos para llegar a la felicidad. Pero sólo unas pocas personas lo consiguen. Y, para ello, tienen que someter la función amorosa a importantes cambios psíquicos. Dichas personas se desvinculan del atractivo del objeto a través de una transferencia de valor. Se protegen de la pérdida de la persona amada, convirtiendo en objeto de amor a todo los seres humanos. Así logran evitar los avatares y frustraciones que comporta el amor genital, desviándolo de su finalidad sexual, y llegan a un estado de sosiego y ternura tal que no guarda gran parecido exterior con la agitada vida amorosa genital de la que procede. El ejemplo paradigmático del amor que conduce a la felicidad interior es, para Freud, san Francisco de Asís[47].

El amor suele ser objeto de frecuentes idealizaciones. Es el caso del precepto que ordena amar al

[42] *Ibíd.*, 3.028-3.030.

[43] *Ibíd.*, 3.030.

[44] *Ibíd.*, 3.059.

[45] Filipenses 2, 6-11: «El cual (Cristo), siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. Por lo cual Dios le exaltó y le otorgó el Nombre que está sobre todo Nombre, para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es SEÑOR para gloria de Dios Padre».

[46] El concilio de Nicea definió la divinidad de Cristo. El concilio de Calcedonia declaró que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre.

[47] *Ibíd.*, 3.040.

prójimo como a uno mismo. Ahí se produce una modificación sustancial de la función amorosa. Las objeciones de Freud hacia esta concepción del amor son múltiples[48]. En primer lugar, para la persona, el amor es algo muy precioso, que no puede derrochar insensatamente. En segundo lugar, para poder amar a una persona, ésta debe merecerlo; de lo contrario, resulta muy difícil, e incluso sería injusto, amarla. ¿Por qué tiene que amarse a alguien extraño? En caso de que tuviera que amarlo por ser habitante de esta tierra, la parte de amor que le correspondería sería ínfima.

Todavía le parece más inconcebible el precepto de amar a las personas enemigas y cita a este respecto uno de los «pensamientos y ocurrencias» de Heine, que –«por lo menos en broma», matiza– expresa aquellas verdades psicológicas que son condenadas con extrema rigidez[49].

7. Reflexiones críticas

A pesar de no existir una continuidad muy definida en el tratamiento freudiano de la religión, pueden apreciarse unas líneas básicas que se reiteran desde el principio hasta el final y constituyen un *corpus* doctrinal bastante coherente. He aquí algunas de las más importantes: la concepción de la religión como «neurosis obsesiva universal de la humanidad»; la comprensión de la religión como ilusión; la idea de que la religión tiene su fundamento biológico en la situación de desamparo y de dependencia del ser humano durante la infancia, y en la nostalgia del padre durante la adultez; la vinculación del origen de la religión con el asesinato del padre primitivo por la horda, correlato del complejo de Edipo de la infancia. Vamos a citar tres textos del último período del pensamiento freudiano donde se reiteran estas ideas, ya desarrolladas en las décadas precedentes: «La religión –afirma en *El porvenir de una ilusión* –sería la neurosis obsesiva de la colectividad humana, y lo mismo que la del niño, provendría del complejo de Edipo en la relación con el padre» [50]. Tres años después ratifica este mismo planteamiento en *El malestar en la cultura:* «En cuanto a las necesidades religiosas, considero irrefutable su derivación del desamparo infantil y de la nostalgia por el padre que aquél suscita, tanto más que este sentimiento no se mantiene simplemente desde la infancia, sino que es reanimado sin cesar por la angustia ante la omnipotencia del destino» [51]. Dos años más tarde volvía a exponer estas ideas en *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis:* «El psicoanálisis ha aportado la última contribución a la crítica de la concepción religiosa del Universo, atribuyendo el origen de la religión a la necesidad de protección del niño inerme y débil y derivando sus contenidos de los deseos y necesidades de la época infantil, continuados en la vida adulta» [52].

a) ¿Es legítima la distinción entre fe y religión?

En la década de los sesenta de nuestro siglo se reavivó la distinción y contraposición entre fe y religión, propuesta por K. Barth en décadas precedentes y retomada por Bonhoeffer en sus «Cartas y apuntes desde el cautiverio» [53].

En su comentario a la carta a los Romanos emitía Karl Barth este severo juicio sobre la religión: «Conflicto y aflicción, pecado y muerte hacen la

[48] *Ibíd.*, 3.044-3.048.

[49] «Tengo la disposición más apacible que se pueda imaginar –escribe Heine–. Mis deseos son: una modesta choza, un techo de paja, pero buena cama, buena mesa, manteca y leche bien frescas, unas flores ante la ventana, algunos árboles hermosos ante la puerta, y si el buen Dios quiere hacerme completamente feliz, me concederá la alegría de ver colgados de estos árboles a unos seis o siete de mis enemigos. Con el corazón enternecido les perdonaré antes de su muerte todas las iniquidades que me hicieron sufrir en vida. Es cierto: se debe perdonar a los enemigos, pero no antes de su ejecución», *Ibíd.*, 3.045, nota 1.702. El texto no puede ser más cruel e inhumano, amén de macabro.

[50] *El porvenir de una ilusión,* en OC III, 2.985.

[51] *El malestar en la cultura,* OC III, 3.022.

[52] *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis,* en OC III, 3.197.

[53] Cf. K. Barth, *La revelación como abolición de la religión,* Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona 1973; D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio,* Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1969.

realidad de la religión. Lejos de liberar a los hombres de la culpa y el destino, los oprimen bajo su mando. La religión no posee una solución al problema de la vida; antes bien, hace de ese problema un enigma insoluble. La religión ni descubre el problema ni lo resuelve. Lo que sí hace es poner de manifiesto la verdad de que no puede ser resuelto» [54].

Más tarde, en *Die kirchliche Dogmatik,* siguió defendiendo una tesis similar, si bien moderando la severidad precedente: «Ninguna religión es verdadera en sí. Al medirla por la Revelación divina, ninguna religión podría por sí misma permitirnos conocer y honrar en verdad a Dios, ni reconciliarnos verdaderamente con él, porque la Revelación por la cual Dios se da él mismo a conocer es la verdad, a cuyo lado no existe ninguna otra verdad, a cuyo lado no hay sino mentira e injusticia» [55].

La religión es obra humana. En ella la iniciativa le corresponde al ser humano que, en su intento de representar lo divino, termina manipulándolo y poniéndolo a su servicio. Dios se convierte en un ídolo creado por el ser humano; la religión se torna idolatría y, en última instancia, incredulidad.

La fe, sin embargo, es obra divina, nace de la manifestación personal de un Dios siempre mayor, que es misterio inmanipulable. La iniciativa parte de Dios, que es quien establece una relación gratuita con el ser humano.

La distinción y contraposición entre religión y fe desemboca en negación o crítica de la primera y en defensa o afirmación de la segunda. En esa línea y en continuidad con Barht se sitúa Bonhoeffer, para quien la religión es un fenómeno de autoglorificación del ser humano y siempre tiene algo de parcial, mientras que la fe es «un acto de vida». El evangelio marca el final de las religiones. Jesús, subraya Bonhoeffer, no llama a una nueva religión, sino a la vida. El Dios de Jesucristo, asevera citando a Barth, actúa contra la religión. Ser cristiano no es huir a otro mundo, sino vivir en éste; no es ser persona religiosa, sino ser humano. La Biblia es ajena a la distinción que solemos establecer entre lo interno y lo externo; su centro de interés es el *ser entero.* La esperanza cristiana en la resurrección difiere de la esperanza mítica; ésta fija la mirada en el más allá de la muerte; aquélla remite a la persona creyente a vivir en la tierra hasta el final. En consecuencia, Bonhoeffer aboga por una interpretación no-religiosa del mundo –frente a los socialistas cristianos, que buscaban un lugar para la religión bien en el mundo o bien contra el mundo–, de Dios –viviendo en la tierra sin la hipótesis de trabajo «Dios», que es quizá la forma más adecuada de ser cristiano en un mundo adulto y mayor de edad–, de los textos bíblicos y del cristianismo [56].

b) ¿Sólo crítica de la religión o también crítica de la fe?

Con esta contraposición de fondo entre fe y religión se ha desarrollado un riguroso y agudo debate sobre el alcance de la crítica freudiana de la religión. En él algunos intérpretes de Freud y del cristianismo tienden a limitar la crítica psicoanalítica sólo a la religión, dejando a salvo la fe, que no sería ni siquiera rozada por Freud; más aún, saldría purificada al pasar por el psicoanálisis. Otros intérpretes, por el contrario, creen que la crítica freudiana afecta por igual a la religión y a la fe cristiana.

Aquí no podemos entrar en los pormenores de la discusión. Nos centraremos en el debate mantenido por el teólogo y psicólogo J.-M. Pohier con el filósofo P. Ricoeur, intentando exponer con objetividad las posiciones de ambos y una valoración final.

P. Ricoeur asume globalmente la visión psicoanalítica de la religión ofrecida por Freud, si bien descubre importantes lagunas en ella. Su intención es «*construir* sin componendas el sí y el no que podamos pronunciar sobre el psicoanálisis de la religión» [57]. Cree que el psicoanálisis es *iconoclasta,* sea

[54] El texto aparece citado en K. Barth, *La revelación como abolición de la religión, o.c.,* 16.

[55] *Ibíd.,* 15.

[56] Cf. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión, o.c.,* espec. 154 ss.

[57] P. Ricoeur, *Freud: Una interpretación de la cultura, o.c.,* 465; cf. *íd., El ateísmo del psicoanálisis freudiano:* Concilium 16 (1966) 241-253.

creyente o no el psicoanalista, y que la «destrucción» que lleva a cabo de la religión «puede ser la contrapartida de una fe purificada de toda idolatría» [58].

En lo referente a la distinción entre fe y religión, Ricoeur confiesa moverse en la perspectiva barthiana. A su juicio, la problemática de la fe no puede plantearse a partir de la fenomenología, más o menos hegeliana, de la religión, que sigue un método de inmanencia, sino a partir de lo que él llama la «poética de la voluntad [59].

La fe es, para él, «aquella región de la simbólica donde la función del horizonte degenera continuamente en función del objeto, dando origen a los ídolos, figuras religiosas de la misma ilusión que, en metafísica, engendra los conceptos de ente supremo, sustancia primera y pensamiento absoluto» [60].

La religión es «la reificación y enajenación de la fe» [61]. En cuanto pertenece a la esfera de la ilusión, es objeto de una hermenéutica reductiva que, aplicada a una religión concreta, se llama desmitologización; ésta lleva a la «muerte del objeto metafísico y religioso».

La función de la fe, para Ricoeur, es luchar contra la ilusión objetivante del Totalmente-Otro, criticar la religión y *destruir el ídolo para que pueda vivir el símbolo.* La crítica freudiana de la religión puede colaborar con la fe en este importante cometido, ya que es uno de los caminos de la muerte del ídolo [62].

Ricoeur cree, a su vez, que la fe como kerigma del amor es lo único que puede quedar a salvo de la crítica freudiana. Más aún, ésta presta una gran ayuda en el discernimiento de aquellos elementos que no pertenecen a dicho kerigma, cuales son, por ejemplo, la concepción penal de Cristo y la concepción moralista de Dios. Ayuda, asimismo, a descubrir «una cierta coincidencia entre el Dios trágico de Job y el Dios lírico de Juan» [63].

J.-M. Pohier coincide en muchos aspectos con la interpretación que Ricoeur hace de Freud, pero reconoce, al mismo tiempo, la ambigüedad en que se mueve el intérprete freudiano [64].

Desde el comienzo, el teólogo y psicólogo francés se muestra contrario a la disociación barthiana entre fe y religión, por considerar que una y otra están íntimamente ligadas. También se opone a quienes creen que la crítica freudiana se dirige derechamente a la religión, pero no a la fe. Tal postura supone, a su juicio, un desconocimiento tanto del psicoanálisis como de la fe. La crítica de Freud, como las otras críticas de los maestros de la sospecha, no establece la distinción referida; implica a una y a otra por igual y con la misma radicalidad: «La fe no es menos extraña que la religión a las vicisitudes del deseo, que Freud ha querido denunciar en la ilusión religiosa. La crítica freudiana, como por otra parte la crítica marxista o la sartriana, queda más acá (o más allá) de la distinción entre fe y religión. Poner una barrera que preservara de esta crítica a la fe sería engañarse al mismo tiempo sobre la soberanía del deseo y sobre el hecho de que la fe, para ser real, no puede desarrollarse más que donde se desarrolla la vida del hombre» [65].

Por lo que se refiere al ídolo que pretende desenmascarar, primero, y derribar, después, el psicoanálisis, Pohier cree que es parte constitutiva tanto de la religión como de la fe cristiana: es el ídolo del *Padre.* Y, ciertamente, creer en el Padre es esencial a la fe cristiana. Más aún, el Padre es la imagen central del cristianismo. Dios es el Padre de Jesucristo; Jesucristo es el Hijo unigénito del Padre, la palabra de Dios-Padre. Los cristianos y cristianas son hijos del Padre y se dirigen a Dios con la oración «Padre nuestro»; están llamados a ser perfectos como el Padre celestial es perfecto.

Frente al logos del Padre, al que hay que renunciar, Freud defiende el logos del ser humano. Es éste logos quien realizará los deseos que permita la naturaleza fuera de nosotros. Pero lo hará gradualmente y

[58] *Ibíd.*, 198.

[59] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura, o.c.*, 459.

[60] *Ibíd.*, 464.

[61] *Ibíd.*, 464.

[62] *Ibíd.*, 464-465.

[63] *Ibíd.*, 469.

[64] Cf.J.-M. Pohier, *En el nombre del Padre. Estudios teológicos y psicoanalíticos*, Sígueme, Salamanca 1976.

[65] *Ibíd.*, 19-20.

en las generaciones futuras. Mientras tanto, las doctrinas religiosas serán abandonadas, pues nada escapa a la razón ni a la experiencia. «Nuestro dios *logos* –asevera– no es, quizá, muy omnipotente y no puede cumplir sino una pequeña parte de lo que sus predecesores prometieron. Si efectivamente llega un momento en que hayamos de reconocerlo así, nos resignaremos serenamente, pero sin que por ello pierdan para nosotros su interés el mundo y la vida...» [66].

Mientras el ser humano siga creyendo en Dios-Padre, está renunciando a sí mismo. Por tanto, la renuncia al ídolo del Padre es condición necesaria para que el ser humano se encuentre consigo mismo. De lo contrario se encontrará en un estado de infantilismo permanente.

Llegado aquí, Pohier se pregunta, en referencia a la idea de una fe sin ilusión y sin Padre: ¿Puede renunciar la fe cristiana al Padre, cuando éste está en el centro del cristianismo? Más aún: ¿Es posible una fe sin ilusión, porque se ha renunciado al Padre? «La problemática de la ilusión –responde– es intrínseca a la problemática de la fe apenas recae ésta sobre el totalmente otro; lo cual no quiere decir... que la problemática de la fe sea una problemática de ilusión, y que el totalmente-otro sea una ilusión» [67].

Pohier conviene con el filósofo Ricoeur en que la fe debe criticar a la religión y destruir el ídolo para que viva el símbolo. Pero cree que Ricoeur no subraya debidamente que la crítica recae también sobre la fe, y no sólo sobre algo extraño a ella. Cuando la fe critica a la religión se está criticando a sí misma, porque la religión no es exterior a la fe.

c) Religión-prohibición y religión-consuelo

En la crítica freudiana hay que descubrir, junto al componente iconoclasta que le es inherente, otro componente purificador de la fe en dos aspectos fundamentales: uno, la relación entre religión-prohibición; otro, la relación entre religión y consuelo, como se ha encargado de mostrar Ricoeur. La crítica del psicoanálisis al super-yo tiene mucho que ver con la crítica de san Pablo a la ley judía y a las obras que emanan de esa ley. Asimismo, debe valorarse en sus justos términos la función de *consuelo* atribuida por Freud a la religión. El consuelo puede ser de dos tipos: infantil e idólatra, por una parte, y según el espíritu, por otra. Como ya vimos, el consuelo infantil responde a la situación de dependencia y desamparo que caracteriza a la niñez y reaparece en la adultez. Pues buen, es necesario pasar por el consuelo infantil, pero sin quedarse en él, sino para, desde ahí, llegar al consuelo según el espíritu.

Pero la crítica freudiana de la religión tiene también puntos débiles, no sólo en los aledaños, sino en su núcleo fundamental.

d) ¿Son consistentes las bases etnológicas y exegético-bíblicas?

Es obligado reconocer que la reconstrucción freudiana de los orígenes de la religión en general y

> «No se trata, pues, de renunciar al padre, sino a la omnipotencia proyectada sobre él como estrategia para mantenerla siempre de algún modo posible y al alcance de la mano. No se trata, efectivamente, de 'matar' al padre, sino más bien de 'dar por muerto' ese sueño de omnipotencia que se proyectó sobre el Padre imaginario. Se trata de asumir la castración simbólica, una vez más, como medio de convertir el deseo a la finitud que le conviene y como único modo de acceder a un nuevo orden en el que la ley estructura al sujeto situándolo en el marco de la intersubjetividad humana.
>
> Ya tuvimos ocasión de advertir en el análisis de los textos de Freud cómo tras la ambivalencia frente al padre se esconde la aspiración a la omnipotencia. El Padre imaginario es constituido como depositario de ella. Como omnipotente se le admira; pero no por ello se escapa a una dinámica de odio y agresión. El omnipotente es la imagen del padre, no el propio sujeto. Por todo ello, surge la dialéctica del todo o nada, del tú o yo, de 'ser o no ser el falo', en la formulación de J. Lacan. Es el orden de lo imaginario».
>
> *Carlos Domínguez Morano*

[66] *El porvenir de una ilusión:* OC III, 2.991.

[67] J.-M. Pohier, *o.c.*, 34.

de la religión monoteísta en particular está muy lejos de ser científica, a pesar de los numerosos estudios citados, que a veces son utilizados de manera sesgada y *pro domo sua.* Se mueve en el horizonte del mito –si bien entendido en su función poética, donde se inserta la figura del padre– más que en el de la historia. Tanto las bases etnológicas de *Tótem y tabú* como las bases exegético-biblicas de *Moisés y la religión monoteísta* resultan muy frágiles [68].

e) Actos obsesivos y prácticas religiosas, ¿identidad o analogía?

La analogía entre los fenómenos religiosos y los patológicos debe mantenerse en el puro terreno de la analogía o del paralelismo, con sus valores y sus límites. Pasar del paralelismo a la identidad sería extralimitarse. Pues bien, eso es precisamente lo que hace Freud cuando define la religión como *neurosis obsesiva universal.*

Por lo que se refiere a la *genealogía de la religión,* nos preguntamos con Ricoeur si la idea del asesinato del padre primitivo, donde Freud cree haber descubierto el origen de la divinidad o de las divinidades, no es más que «el vestigio de un recuerdo traumático o una verdadera 'escena primitiva', un símbolo capaz de suministrar el primer estrato de sentido a una imaginación de los orígenes, cada vez más desligada de su función de repetición infantil y cuasi neurótica, y cada vez más disponible para una investigación de las significaciones fundamentales del destino humano» [69].

f) Retorno de lo reprimido, ¿arcaísmo o creatividad e historia?

La tesis freudiana del *retorno de lo reprimido* conduce derechamente a considerar la religión como algo estático, como retorno a la etapa arcaica en que surgió, como repetición cansina de los orígenes. Según esto, la religión carecería de historia y de creatividad y se reduciría al eterno retorno del pasado. Sin embargo, las diferentes experiencias religiosas a lo largo de la historia desmienten el planteamiento freudiano. Si bien es verdad que en la religión hay un núcleo inmutable que remite a los orígenes y puede considerarse arcaico, no es menos cierto que la religión, encarnada en las diferentes culturas, produce constantemente nuevos símbolos y nuevas creaciones de sentido. Y los símbolos y la creación de sentido son constitutivos irrenunciables de la religión.

g) La religión, ¿sólo una ilusión?

Freud alerta sobre las ilusiones de todo tipo. Y esto hay que valorarlo positivamente. Sin embargo, llama la atención que califique a la religión en su conjunto de *ilusoria* sin más, y salve de dicho calificativo a la ciencia, cuando afirma taxativamente: «No, nuestra ciencia no es una ilusión». Para ello se basa en la utilidad y el rendimiento de la ciencia, así como en su capacidad para aumentar nuestro poder, a la que opone la «inutilidad» de la religión. Este criterio de demarcación nos parece harto discutible, pues se mueve en un horizonte muy estrecho, cual es el de la eficacia y del pragmatismo. También la religión puede ser «útil», pero en otro registro no cientista, cual es el horizonte del sentido, de la comprensión del mundo y de la vida.

Es verdad que la religión está emparentada con la fantasía, como lo están otras manifestaciones culturales, pero ello no es motivo para desvalorizarla y colocarla negativamente del lado de la ilusión. Precisamente la fantasía linda con la creatividad, que es una de las dimensiones fundamentales del ser humano. Como observa atinadamente Bloch en su durísima crítica a Freud, «*el contenido de la fantasía diurna es abierto, fabulador, anticipador...* tiene un objetivo y se mueve en su dirección hacia adelante» [70]. La fantasía de ojos abiertos emprende un viaje hasta el final con

[68] «Uno de los más destacados especialistas actuales en ciencias de la religión, Mircea Eliade, se ha preguntado cómo *Tótem y tabú* de Freud, esa 'frenética novela negra', pudo tener tan 'increíble éxito' entre los intelectuales, pese a que los más notables etnólogos de la época de Freud –desde W. H. Rivers y F. Boa hasta A. L. Kroeber, B. Malinowski y W. Schmidt– demostraron 'lo absurdo de semejante comida totémica primitiva'», H. Küng, *¿Existe Dios?, Cristiandad,* Madrid 1979, 412.

[69] P. Ricoeur, *El ateísmo del psicoanálisis freudiano,* a. c., 251.

[70] E. Bloch, *El principio esperanza* I, Aguilar, Madrid 1977, 86-87.

la intención de satisfacer plenamente los deseos. Y éstos se concretan en una mejora radical del mundo donde quepan todos los seres humanos Cabe decir, además, que las fantasías o ficciones también pueden acreditarse, «si en la historia de la experiencia individual y colectiva se demuestran como interpretaciones simbólicas irrenunciables e insubstituibles» [71].

No parece que haya que oponer el deseo a la razón. Ambos son complementarios. Como tampoco hay que condenar el deseo en su conjunto como ilusión Los deseos profundos esconden una tendencia irrefrenable hacia la libertad y hacia el futuro. Asimismo, la religión tiene un componente utópico-subversivo que históricamente se ha traducido en movilizaciones populares orientadas a la construcción de una sociedad más justa e igualitaria, es decir, más humana [72].

h) Concepción mecanicista de la realidad

Llegamos así a los dos ejes en que se basa la crítica freudiana de la religión· el *principio de realidad* y la *experiencia.* Por lo que se refiere al primero, Freud parece referirse sólo a la realidad objetiva, fuera de la cual no habría otra cosa que representaciones imaginarias. Y ese concepto resulta estrecho a todas luces.

Por lo que se refiere a la experiencia, hay que decir que nunca se da en estado puro, como parece indicar Freud; implica siempre interpretación Nunca tenemos experiencia de hechos desnudos; éstos son comprendidos en el marco de una determinada teoría y son vividos conforme a la subjetividad de cada persona y al carácter comunitario de cada grupo. Ello es aplicable de manera especial a la experiencia religiosa.

No se puede negar que la religión dificulta a veces el acceso a la realidad, tiende a dar un rodeo ante la inhumanidad que con frecuencia se esconde en la realidad y reprime algunas experiencias humanas. Pero habremos de reconocer, al mismo tiempo, que la religión elabora cierta comprensión de la realidad, posibilitando experiencias emancipatorias.

En su concepción de la realidad y de la experiencia, Freud es presa del positivismo cientista, que declara incompatibles la concepción científica y la concepción religiosa del mundo, como ya vimos más arriba en el juicio expresado con toda contundencia en la obra *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis.* Al reducir la realidad al mundo perceptible a través de los sentidos, es lógico que no reconozca a Dios como parte integrante de la realidad, porque no es un dato comprobable empíricamente. En consecuencia, se considera la religión como un fenómeno arcaico.

La mentalidad cientista recorre toda la obra de Freud. Buena prueba de ello es la asunción explícita, sin apenas correctivos, de la ley de los tres estadios de Comte en *Tótem y tabú* y *Múltiple interés del psicoanálisis,* ambas de 1913, donde se refiere a las tres concepciones del mundo que se han sucedido: la *animista,* la *religiosa* y la *científica:* «En la fase animista se atribuye el hombre a sí mismo la omnipotencia –escribe Freud–; en la religiosa, la cede a los dioses, sin renunciar de todos modos seriamente a ella, pues se reserva el poder de influir sobre los dioses, de manera a hacerlos actuar conforme a los deseos En la concepción científica del mundo no existe ya lugar para la omnipotencia del hombre, el cual ha reconocido su pequeñez y se ha resignado a la muerte y sometido a todas las demás necesidades naturales. En nuestra confianza en el poder de la inteligencia humana, que cuenta ya con las leyes de la realidad, hallamos todavía huellas de la antigua fe en la omnipotencia» [73].

---

[71] H Zirkel, *Crítica de la religion,* Herder, Barcelona 1985, 205

[72] Cf E Bloch, *El principio esperanza,* 3 vols , Aguilar, Madrid 1977-1980, J -J Tamayo-Acosta, *Religion, razon y esperanza El pensamiento de Ernst Bloch,* Verbo Divino, Estella (Navarra) 1992, J -A Estrada, *Dios en las tradiciones filosoficas* 2 *De la muerte de Dios a la muerte del sujeto,* Trotta, Madrid 1996, 211

[73] *Totem y tabu,* en OC II, 1 803 «La investigación de los pueblos primitivos –comenta en *Multiple interes del psicoanalisis*– nos muestra a los hombres entregados en un principio a una fe infantil en la omnipotencia y nos proporciona la explicacion de toda una serie de productos anímicos, revelandolos como esfuerzos encaminados a negar los fracasos de la omnipotencia y a

Quien con más lucidez ha llamado la atención sobre la concepción determinista y mecanicista de la realidad en el psicoanálisis freudiano ha sido E. Bloch, para quien «en Freud, la realidad aparece siempre como inmutable y, de acuerdo con la visión del mundo del siglo pasado, como algo de carácter mecánico» [74]. La alternativa a dicha concepción tan estrecha es una idea de realidad en proceso, grávida de futuro, anticipadora, superadora de lo ya-sido y de la inmediatez de lo dado, abierta a lo nuevo, con la mirada puesto en lo que todavía no ha llegado a ser y entendida como *laboratorium possibilis salutis*.

i) Neutralidad religiosa y límites del psicoanálisis

No se puede minusvalorar la crítica freudiana de la religión, porque se dirige al corazón mismo del universo religioso, a sus ideas y creencias fundamentales, a las que califica de ilusiones. Pero tampoco debe absolutizarse, cual si se tratara de una respuesta psicológicamente acabada y confirmada científicamente al problema de la religión, a sus orígenes y a su futuro.

El mismo Freud relativiza su punto de vista en materia religiosa y renuncia a imponerlo a sus colaboradores. No tiene reparo en reconocer que algunos de éstos no comparten su actitud ante los problemas religiosos. Por ello establece los límites del psicoanálisis en relación con el estudio de la religión y se cuida muy mucho de vincular directamente aquél con el ateísmo o con una actitud antirreligiosa: «En realidad, el psicoanálisis es un método de investigación, un instrumento imparcial, como, por ejemplo, el cálculo infinitesimal. Todo lo que llevamos dicho contra el valor de la religión como verdad no ha precisado para nada del psicoanálisis y ha sido alegado ya, mucho antes, de su nacimiento, por otros autores. Si la aplicación del método psicoanalítico no proporciona un nuevo argumento contra la verdad de la religión, tanto peor para la misma; pero también sus defensores podrán servirse, con igual derecho, del psicoanálisis para realzar el valor afectivo de las doctrinas religiosas [75].

Paul Ricoeur cree también que el psicoanálisis tiene sus límites en el terreno religioso. La relación entre los fenómenos religiosos y los patológicos debe mantenerse en el plano estricto de la simple *analogía*. El ser humano «es capaz de neurosis como es capaz de religión y recíprocamente. Pero ¿qué significa la analogía? El psicoanálisis no sabe nada de ello en cuanto psicoanálisis, no cuenta con ningún medio para decidir si la fe es sólo eso, si el rito es originariamente, ritual obsesivo, si la religión no es más que un consuelo según el modelo infantil. El psicoanálisis puede mostrar al hombre religioso su caricatura, pero le deja la carga de meditar sobre su posibilidad de no parecerse a su doble gesticulante» [76].

> «En cuanto a la posibilidad de sublimación hacia la religión, sólo me queda envidiarle desde el punto de vista terapéutico; pero lo que en la religión hay de hermoso, decididamente no pertenece al psicoanálisis. Es natural que ahí, en terapéutica, nuestros caminos se separen, y ello para continuar siendo amigos. Entre nosotros: ¿Por qué no ha sido uno de esos hombres piadosos quien ha fundado el psicoanálisis? ¿Por qué ha sido necesario esperar a un judío totalmente ateo?»
>
> *Carta de Freud a O. Pfister*

---

mantener así a la realidad lejos de toda influencia sobre la vida afectiva, en tanto no es posible dominarla mejor y utilizarla para su satisfacción... Paralelamente al dominio progresivo del hombre sobre el mundo exterior, se desarrolla una evolución de su concepción del universo, que va apartándose cada vez más de la primitiva fe en la omnipotencia y se eleva, desde la fase animista hasta la científica, a través de la religiosa. En este conjunto entran el mito, la religión y la moralidad, como tentativas de lograr una comprensión de la inlograda satisfacción de deseos», OC II, 1.864.

[74] E. Bloch, *El principio esperanza* I, *o.c.*, 85.

[75] *El porvenir de una ilusión*, en OC III, 2.981.

[76] P. Ricoeur, *El ateísmo del psicoanálisis freudiano:* Concilium 16 (1966) 250-251.

Lecturas

a) Obras de S. Freud:

Obras completas 3 vols., Biblioteca Nueva, Madrid 1973, 3ª ed.

b) Estudios sobre S. Freud:

P.-L. Assoun, *Freud, la filosofía y los filósofos,* Paidós Ibérica, Barcelona 1982; J. Bamberger, *¿Es la religión una ilusión? Reto de Freud a la teología:* Concilium 16 (1966) 254-270; J. Beirnaert, *El psicoanálisis y el ateísmo,* en G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo* I/1, Cristiandad, Madrid 1971, 257-270; E. Bloch, *El principio esperanza* I, Aguilar, Madrid 1977, espec. 50-130; C. Domínguez Morano, *El psicoanálisis freudiano de la religión,* Paulinas, Madrid 1991; *íd., Creer después de Freud,* Sal Terrae, Santander 1995; J.-A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas* 2. *De la muerte de Dios a la muerte del sujeto,* Trotta, Madrid 1996, 199-215; H. Küng, *¿Existe Dios?,* Cristiandad, Madrid 1979, 365-444; Y. Lebeaux, «Críticas del psicoanálisis a la religión», en Refoulé (dir.), *Iniciación a la práctica de la teología. Introducción,* Cristiandad, Madrid 1984, 492-507; A. Plé, *Freud y la religión* (estudio introductorio de J. Rof Carballo), BAC, Herder, Madrid 1969; J.-M. Pohier, *Psicología y teología,* Barcelona 1969; *íd., La hermenéutica del pecado ante la ciencia, la técnica y la ética:* Concilium 56 (1970) 411-424; *íd., En el nombre del Padre,* Sígueme, Salamanca 1976; *íd., Quand je dis Dieu,* París 1977; *íd., Teología y psicoanálisis:* Concilium 135 (1978) 221-231; P. Ricoeur, *El ateísmo del psicoanálisis freudiano:* Concilium 16 (1966) 241-254; *íd., Crítica, ética y religión:* Concilium 55 (1970); *íd., Freud: una interpretación de la cultura,* Siglo XXI, México 1987, 7ª ed.; A. Tornos, *Psicoanálisis y Dios,* Mensajero, Bilbao 1979; Varios, *¿Un Dios Padre?:* Concilium 163 (1981); A. Vergote, «Interpretaciones psicológicas del fenómeno religioso», en G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo* I/1, Cristiandad, Madrid 1971, 441-456; H. Zirker, *Crítica de la religión,* Herder, Barcelona 1985, 169-204.

11

Dios en la filosofía analítica

Desde siempre se ha considerado que el lenguaje religioso tiene sus peculiaridades. Los propios teólogos y los mismos creyentes así lo reconocen. Se trata de un lenguaje en cierta medida extraño, que no se ajusta a los patrones del lenguaje de otras disciplinas o de la vida cotidiana. Pero quizá sea ese carácter extraño el que le haga más apto para abordar determinadas cuestiones profundas que nos atañen y tienen que ver con nuestra vida, y para comunicar experiencias que nos desbordan.

Hablar de Dios es muy distinto de hablar de las cosas y de las personas de nuestro entorno. Expresiones como «Dios es bueno» o «Dios es creador» se mueven en un plano diferente a otras como «el césped es verde» o «el perro ladra».

Pero ha sido la filosofía analítica la que ha dado un salto cualititativo al respecto, al pasar del reconocimiento de la particularidad de los enunciados religiosos a la negación de sentido de dichos enunciados. «Lo que para los judíos era piedra de escándalo y para los griegos locura, es sin sentido para los neopositivistas» [1]. Esta frase de McPherson resume certeramente la actitud de la filosofía analítica ante el lenguaje religioso y, más en concreto, ante la palabra «Dios». Sigamos los momentos más importantes de su evolución, con sus principales vicisitudes, así como las diferentes respuestas dadas tanto por los filósofos teístas como por los agnósticos.

1. El Tractatus logico-philosophicus

Todo parece haber empezado con el *Tractatus logico-philosophicus*, de L. Wittgenstein (1889-1951) o, por mejor decir, con la interpretación positivista dada al *Tractatus* por los filósofos del «Círculo de Viena». Wittgenstein publica su libro en 1922, el mismo año en que se constituye el citado «Círculo», sobre el que va a ejercer una influencia decisiva [2]. Iba prologado por su maestro Bertrand Russell, quien describe así el contenido de la obra: «Trata, en primer lugar, de la estructura lógica de las proposi-

[1] Th. McPherson, «Religion as inexpressible», en A. Flew y MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, MacMillan, Londres 1955, 134.

[2] En realidad se publicó por primera vez en 1921 bajo el título *Logisch-philosophische Abhandlung* en los «Annalen der Naturphilosophie», que dirigía W. Ostwald. En 1922 se publica en Inglaterra como libro bajo el título *Tractatus logico-philosophicus* con traducción inglesa a cargo de C.- K. Ogden y prólogo de B. Russell: versión castellana de E. Tierno Galván, Alianza Universidad, Madrid 1981, 5ª ed. Las citas se hacen según esta versión.

ciones y de la naturaleza de la inferencia lógica. De aquí pasamos sucesivamente a la teoría del conocimiento, a los principios de la física, a la ética y, finalmente, a la mística *(das Mystiche)»* [3].

a) La filosofía como clarificación lógica del pensamiento

Con él se inicia propiamente la filosofía del análisis en cuanto estudio sistemático de la función del análisis lingüístico en el pensamiento filosófico. La filosofía pierde su tradicional función y asume una nueva: la *clarificación lógica del pensamiento,* el esclarecimiento de las proposiciones.

Desde su aparición, el libro, escrito en forma casi aforística, ejerció una cierta magia en el entorno filosófico, científico y cultural de entonces. Ha sido objeto de numerosas relecturas e interpretaciones y hoy conserva la vigencia de entonces y resulta tan actual como en la época de su aparición, situado, claro está, en su contexto y sometido a la crítica –y auto-crítica– ulterior.

El «Círculo de Viena» subraya la sintonía con el *Tractatus* en lo referente a las normas lógicas exigidas para que las proposiciones sean significativas. Según esto, sólo son significativas las proposiciones de las ciencias naturales. Las demás, o son tautológicas como las proposiciones matemáticas o los enunciados de la lógica, o carecen de sentido como las metafísicas y las religiosas.

b) Correspondencia entre lenguaje y realidad

El *Tractatus* subraya la correspondencia entre el lenguaje y la realidad. El lenguaje como conjunto de todas las proposiciones es invocado como correlato de lo real. El mundo se compone de hechos, no de sustancias: «El mundo es todo lo que acaece. El mundo es la totalidad de los hechos» (1; 1.1). El lenguaje es la representación del mundo. Para evitar las ambigüedades del lenguaje ordinario, hay que recurrir a un lenguaje formalizado. A los objetos les corresponden los nombres y a los hechos las proposiciones. De igual forma que los objetos aparecen en el mundo en sus nexos, los nombres ocupan su puesto en el lenguaje en la medida en que figuran en las proposiciones. «Sólo la proposición tiene sentido; sólo en el contexto de la proposición tiene el nombre significado» (3.3). La totalidad de los hechos constituye el mundo, y la totalidad de las proposiciones constituye el lenguaje. Según esto, las proposiciones moleculares pueden analizarse descomponiéndolas en proposiciones atómicas, lo mismo que los hechos complejos se analizan descomponiéndolos en hechos elementales.

A diferencia del empirismo y positivismo antiguos, Wittgenstein ya no considera que una palabra concreta o un solo concepto sea imagen de la realidad; lo es la proposición. En esto es deudor de Frege, para quien una palabra tiene significado en el contexto de una proposición. Sólo la proposición puede ser verdadera o falsa; y su verdad o falsedad consisten en el acuerdo o desacuerdo de la misma con el hecho que afirma (2.222). El lenguaje contiene el conjunto de las proposiciones, tanto las verdaderas como las falsas; también éstas pueden tener sentido.

Además de las proposiciones dotadas de sentido, están las tautologías y las contradicciones lógicas que, si bien, «carecen de sentido», «no son sin sentido» *(unsinnig),* sino que pertenecen al simbolismo, como el cero es parte del simbolismo de la aritmética (4.461). De ellas puede decirse, más bien, que están vacías de sentido *(sinnlos),* porque «no son figuras de la realidad, no representan ningún posible estado de cosas» (4.462). Las tautologías son incondicionalmente verdaderas. Las contradicciones lógicas, por el contrario, no son verdaderas bajo ninguna condición.

c) Ética, mística y religión

Pero el *Tractatus* no termina aquí ni se reduce sólo a esto. En él existen aspectos importantes nuevos que escapan al planteamiento precedente y no son asumidos por el «Círculo de Viena», sobre todo en lo referente al mundo de lo religioso y de la ética. Wittgenstein piensa que la falta de sentido (lógico)

[3] *Ibíd.,* 11.

se produce cuando se piensa fuera de los límites del lenguaje y cuando se dice algo que no puede decirse por medio del lenguaje. Según esto, ¿qué tratamiento da Wittgenstein en el *Tractatus* a Dios, al mundo de lo religioso y a la ética? ¿Los excluye por considerarlos carentes de sentido? La verdad es que resulta difícil responder a estas preguntas, dada la oscuridad y el carácter cuasi-críptico del libro, sobre todo en la parte final, cuando se ocupa de estos temas. Con todo hay que llamar la atención sobre las importantísimas aportaciones que hace al respecto.

Ateniéndonos a la interpretación del *Tractatus* hecha por A. Janik y S. Toulmin, que se basa en la correspondencia del propio Wittgenstein con Engelmann y Ficker y en los diálogos con Waismann, la ética ocupa un lugar nada desdeñable, más aún, es parte integrante del libro[4]. En una carta a L. von Fischer, Wittgenstein deja bien clara su intención: «*El punto central del libro es ético.* En cierta ocasión quise incluir en el prefacio una frase que de hecho no se encuentra en él, pero que la transcribiré para usted aquí, porque acaso encuentre en ella una clave de la obra. Lo que quise escribir... era esto: Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él, más todo lo que *no* he escrito. Y es esa segunda parte precisamente la que es importante. Mi libro traza los límites de la esfera de lo ético desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido de que ésta es la única manera rigurosa de trazar los límites. En breve, creo que allí donde *muchos* otros no están hoy en día haciendo más que *axfisiar el gas*, he acertado en mi libro a ponerlo todo en su sitio de una manera firme, guardando silencio sobre ello. Y por esa razón, a menos que mucho me equivoque, el libro dirá una gran cantidad de cosas que usted mismo quiere decir. Lo único que ocurre es que usted no verá acaso lo que está dicho en el libro. Por el momento le recomendaría leer el *prefacio* y la *conclusión*, ya que contienen la expresión más directa del punto central del libro»[5].

La tarea en que Wittgenstein se embarcó, creen Janik y Toulmin, fue la de construir una crítica general del lenguaje con un doble objetivo: a) mostrar que la lógica y la ciencia tienen un papel que desempeñar dentro del lenguaje descriptivo ordinario mediante el que producimos una representación del mundo análoga a los modelos matemáticos de los fenómenos físicos; b) hacer ver que las cuestiones relativas a la ética, a los valores, a la religión, al hallarse fuera de los límites del lenguaje descriptivo aludido, se tornan objetos de una especie de visión mística, que puede ser transmitida a través de una comunicación «indirecta» o «poética»[6].

El propio *Tractatus* parece confirmar el testimonio precedente. Efectivamente, la ética se sitúa en el horizonte de lo místico; es parte de ello y, por tanto, tampoco puede decirse. «La ética no se puede expresar. La ética es trascendental» (6.421). En consecuencia, no puede haber proposiciones de ética.

La esencia del neopositivismo lógico radica en que aquello de lo que podemos hablar es todo lo que de importante hay en la vida. Wittgenstein, cree, sin embargo, según P. Engelmann, que lo que realmente importa en la vida humana es aquello sobre lo que hay que callar. Los grandes temas de la filosofía, como Dios, la libertad, la moralidad de las acciones humanas, etc., trascienden toda expresión lingüística. El mundo de los valores sale fuera del mundo del lenguaje.

La religión bajo la referencia a lo «místico» está muy presente en la parte final del *Tractatus* y es tratada con finura y profundidad, dentro de la oscuridad a la que nos referíamos más arriba. Wittgenstein afirma la existencia de lo inexpresable que identifica con lo «místico»: «Indudablemente existe lo inexpresable. Esto se *muestra*, es el elemento místico» (5.522). Lo relaciona también con una concepción contemplativa del mundo en cuanto totalidad limitada: «Contemplar el mundo *sub specie aeterni* es contemplarlo en cuanto totalidad, pero totalidad limitada. El sentimiento del mundo en cuanto totalidad limitada constituye el elemento místico» (6.45). Lo místico «no es cómo sea el mundo, sino

[4] A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstien*, Taurus, Madrid 1974. J. Sádaba hace una rigurosa exposición de los puntos de vista de estos autores en *Lenguaje religioso y filosofía analítica*, Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1977.

[5] L. Wittgenstein, «Briefe an Ludwig von Fischer», en *Brenner Studien*, vol. I, 35.

[6] Cf. A. Janik y S. Toulmin, *o.c.*, 240-241.

qué sea el mundo» (6.44). «Cómo es el mundo es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela *en* el mundo» (6.432). El «cómo» del mundo es decible, puede ser objeto de descripción. No así Dios, que está más allá del mundo y no puede aparecer en el mundo.

Al encontrarse Dios en el terreno de lo indecible, no es posible plantear cuestión alguna en torno a él, pues una pregunta sólo existe cuando hay una respuesta, y la condición de existencia de una respuesta es que puede decirse algo (6.51).

Lo religioso cae del lado de lo inefable, de lo indecible, se encuentran fuera de los límites del lenguaje. No pueden ser objeto de investigación filosófica. Wittgenstein tiene sin duda alguna *in mente* a Dios y lo místico cuando afirma en el último aforismo del *Tractatus:* «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse» (7).

Este planteamiento acusa, quizá, la influencia de Tolstoi, de quien Wittgenstein era asiduo lector. Uno de los relatos del escritor ruso que más impresionaba a Wittgenstien es aquel en el que un campesino, al ser preguntado por otro amigo, también campesino, sobre un hecho milagroso, le indica con cierto aire de sobrecogimiento: «Esto es cosa de Dios, amigo mío. Pero ven a mi casa y prueba un poco de miel». Ante lo misterioso e inexplicable, no cabe otra actitud que el silencio y el disfrute de la dulzura de la vida.

d) Wittegenstein, ¿ateo o teísta?

J. Ladrière distingue en el primer Wittgenstein entre «certeza de Dios» y «saber de Dios» y considera que éste admite una certeza de Dios, pero no un saber de Dios, es decir, no un saber de su existencia o de sus atributos. Según él, el autor del *Tractatus* elimina la existencia de Dios a nivel de lenguaje, pero la incorpora en el plano de «lo místico». «Ateo, con rigor, en el plano del lenguaje metafísico, es profundamente teísta en el plano de la experiencia metalingüística de las certezas 'místicas'» [7].

[7] J. Ladrière, «Ateísmo y neo-positivismo», en G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo* II, Cristiandad, Madrid 1971, 400.

> «¿Quién fue Wittgenstein? No parece fácil responder a esta pregunta, dado que la distancia temporal que nos separa de Wittgenstein aún es muy estrecha y todavía figura propiamente entre nosotros, exaltado o atacado, sin que todo ello pueda ayudarnos a establecer un balance objetivo y sobrio de su legado. Corresponde a la posteridad determinar el lugar que exactamente le pertenece en la historia de la filosofía; lo que no puede, de todos modos, negarse, es su condición de genio de la misma... Wittgenstein cultivó la filosofía con intensidad, pasión y genio. Es más: se dedicó íntegramente a ella; la filosofía era su vida. Toda idea filosófica en la que pudiera penetrar más intensamente y todo problema filosófico cuya solución resultase posible a fuerza de superior meditación no eran, para él, simple materia de trabajo, no podía considerarlos como algo indiferentemente susceptible de mejor o peor tratamiento; descuidarlos hubiera sido, de acuerdo con este talante suyo, traición a su propia vida; no dedicar todo su esfuerzo a ellos le hubiera parecido *pecado*».
>
> *Justus Hartnack*

2. El neopositivismo lógico ante el problema de Dios

a) Fisicalismo

Los neopositivistas lógicos agrupados en torno al «Círculo de Viena» hacen un tramo del camino en común con Wittgenstein, pero no siguen a éste en lo referente a Dios y al mundo de lo religioso. Se echa en falta en ellos la profundidad del autor del *Tractatus,* quien subraya el carácter particular de las proposiciones que tienen que ver con lo místico. Aun cuando, aplicando su teoría, dichas proposiciones carecen de sentido desde el punto de vista lógico, Wittgenstein reconoce que apuntan más alla de sí mismas.

Las expresiones carentes de sentido a las que se refería en el *Tractatus,* matizará más tarde, son tales «no porque yo no hubiera hallado todavía la expresión concreta, sino porque su falta de sentido era su

esencia peculiar. Porque, de hecho, con ellas me proponía ir más allá del mundo, o sea, más allá del lenguaje significante» [8].

Este «apuntar más allá», «ir más allá», es precisamente lo que no aceptan los neopositivistas, quienes aplican a las proposiciones religiosas y metafísicas el mismo criterio de verdad que al resto de las proposiciones: el de la *verificación empírica,* según el cual un enunciado tiene sentido sólo cuando puede verificarse apelando a la experiencia sensible.

Los miembros del «Círculo de Viena» se proponían reducir todo lenguaje significativo al lenguaje de la física, sin injerencia metafísica alguna. Es lo que dio en llamarse *fisicalismo.* O. Neurath describe el contexto, las influencias, las intenciones fundacionales y las líneas fundamentales del Círculo en los siguientes términos:

«Continuando la obra de Mach, Poincaré, Frege, Russell, Wittgenstein y otros, el así llamado 'Círculo de Viena para la Concepción Científica del Mundo' trata de crear una atmósfera libre de metafísica para promover estudios científicos en todos los campos por medio del análisis lógico. Sería menos desorientador hablar de un 'Círculo de Viena para el Fisicalismo', ya que el término 'mundo' está ausente del lenguaje de la ciencia, y que concepción del mundo *(Weltauffassung)* se confunde a menudo con visión del mundo *(Weltanschauung).* Todos los representantes de este Círculo están de acuerdo en que la 'filosofía' no existe como disciplina, *al lado* de las ciencias, con *proposiciones específicas;* el cuerpo de proposiciones científicas agota la suma de todos los enunciados dotados de sentido» [9].

Quien expone de manera precisa esta teoría es Carnap, uno de los más cualificados y paradigmáticos representantes del neopositivismo lógico. En su análisis lingüístico él distingue entre *términos* y *proposiciones.*

b) Triple uso del término «Dios»

La determinación del sentido de un *término* depende del sentido de su enunciado elemental. Y éste se fija, a su vez, en función de las condiciones de verificación. Un enunciado elemental admite dos formas de verificación: una, directa, cuando enuncia algo que ha sido previamente observado; otra, indirecta, si enuncia algo que no ha sido objeto de observación.

Un término posee significación cuando se conocen sus criterios experimentales, o cuando su enunciado elemental está provisto de significación. A su vez, un enunciado elemental está provisto de significación si se sabe de qué enunciados de observación se puede deducir, o si están establecidas las condiciones de su verdad, o si es conocido el procedimiento de su verificación.

Aplicando estos principios a la metafísica, Carnap dirá gráficamente que ni Dios ni el diablo pueden jamás procurarnos una metafísica. Buena parte de las palabras que conforman el vocabulario de la tradición metafísica tienen sólo pseudo-significado.

Los miembros del «Círculo de Viena» no ahorraron denuestos contra la metafísica, a la que comparaban con unos actores que siguen representando su estúpido papel después de haber quedado vacío el patio de butacas (M. Schlick), y contra sus cultivadores, a los que definían como músicos sin talento musical (Carnap) o calificaban de sonámbulos en la oscuridad de la noche (Neurath).

La aplicación de esta teoría al lenguaje religioso lleva a considerar que la mayor parte de las palabras de dicho lenguaje tiene sólo pseudo-significado. Para demostrarlo Carnap analiza el término «Dios», atendiendo a su triple uso: el mitológico, el metafísico y el teológico [10].

En su uso mitológico, la palabra Dios y otras similares de otros lenguajes «designan seres corporales que dominan en el Olimpo, en el cielo o en el infierno y a los que se les dota, de una manera más o

[8] Citado por D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso,* Cristiandad, Madrid 1976, 185.

[9] O. Neurath, «Sociología en Fisicalismo», en A.-J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico,* FCE, México-Madrid-Buenos Aires, 1978, 287.

[10] Cf. R. Carnap, *Überwindung der Metaphisik durch logische Analyse der Sprache:* «Enkenntnis» vol. II (1932). Sigo la versión castellana recogida en A.-J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico, o.c.,* 66-87.

menos perfecta, de fuerza, sabiduría, bondad y felicidad. Otras veces, la palabra designa seres espirituales que no tienen cuerpo a la manera humana, pero que se manifiestan de una manera u otra en las cosas o sucesos del mundo visible siendo constatable, por tanto, empíricamente».

En su uso metafísico, «Dios» designa algo transempírico. Con ello queda desprovisto de todo sentido, de cualquier significado relativo a un ser corpóreo o espiritual que se halle inmanente en lo corpóreo. Muchas veces parece que la palabra 'Dios' tiene un sentido en su uso metafísico. Sin embargo, las definiciones establecidas al respecto han mostrado ser pseudodefiniciones; éstas llevan o bien a combinaciones de palabras lógicamente ilegítimas... o remiten a otras palabras metafísicas (por ejemplo, 'lo absoluto', 'lo incondicionado'), pero de ninguna forma a las condiciones de verdad de su proposición elemental. En el caso de la palabra «Dios» no se ha cumplido ni siquiera con la primera exigencia de la lógica, esto es, la exigencia que postula su sintaxis. La proposición elemental debería tener en nuestro caso la siguiente forma: 'x es un Dios'; el metafísico, sin embargo, rechaza tanto esta forma sin dar ninguna otra, como el dar, si se le pide, la categoría de la variable x».

El concepto de Dios, *en sentido teológico*, no tiene nada de específico. El uso teológico se sitúa entre los dos anteriores y oscila de uno a otro. Muchos teólogos tienen un concepto de Dios empírico. En esta significación, las afirmaciones teológicas son proposiciones empíricas y caen bajo el juicio de las ciencias empíricas. Otros teólogos emplean el término 'Dios' en el marco del lenguaje metafísico. Otros, finalmente, no tienen claro en cuál de las dos direcciones se mueven.

Consecuentemente, en el terreno del lenguaje, que coincide con el de lo racional, no tiene cabida alguna el concepto «Dios», pues se trata de un concepto semánticamente sin sentido, formado por una caprichosa unión de cuatro letras.

c) Carencia de sentido de las proposiciones metafísicas y religiosas

El segundo nivel del análisis es el de las *proposiciones*. Para que una proposición tenga sentido deben cumplirse dos condiciones: que los términos que la constituyen estén dotados de sentido y que, en su construcción, se atenga a las reglas de la sintaxis. Las proposiciones pueden ser de dos clases: a) *analíticas,* que son puramente formales y no enuncian nada en relación con un ámbito cualquiera de la realidad; en ellas la verdad y la falsedad vienen determinadas por su aspecto formal. Los enunciados analíticos verdaderos o tautológicos son los de las matemáticas y los de la lógica; b) *sintéticas,* cuya verdad se confirma apelando a la observación empírica. Son los enunciados de las ciencias experimentales.

Las proposiciones metafísicas y las proposiciones religiosas no son ni analíticas ni sintéticas; no son susceptibles ni de verdad ni de falsedad; son sencillamente pseudo-proposiciones. En consecuencia, las proposiciones sobre Dios, el alma, la otra vida, etc., carecen de sentido. Así se expresa A.-J. Ayer, continuador de la tradición del Círculo vienés en Inglaterra, en su obra *Lenguaje, verdad y lógica.*

Según él, de los enunciados religiosos no puede decirse que sean proposiciones *a priori,* ya que sólo son tales las de la lógica y las de las matemáticas, por ser tautológicas. Las proposiciones *a priori* son lógicamente ciertas. Pues bien, nosotros, razona Ayer, «no podemos deducir la existencia de un dios de una proposición *a priori.* Porque sabemos que la razón por la cual las proposiciones *a priori* son ciertas es que son tautologías... Y de un conjunto de tautologías no puede deducirse, válidamente, más que una tautología ulterior. De aquí se sigue que no hay posibilidad alguna de demostrar la existencia de dios», que es una afirmación metafísica, y por tanto «no literalmente significante» [11].

Tal afirmación no hace ni ateos ni agnósticos. Los agnósticos sostienen que la existencia de un dios es una posibilidad en la que no hay razón alguna suficiente ni para creer, ni para no creer. Lo propio de los ateos es sostener que es por lo menos pro-

[11] A.-J. Ayer, *Lenguaje verdad y lógica,* ed. Martínez Roca, Barcelona 1971, 133-134 y 135. La primera edición en inglés apareció en Londres en 1936 bajo el título *Language, Truth and Logic,* cuando el autor tenía 26 años.

bable que no exista ningún dios. Ayer se distancia claramente de unos y otros, y sostiene que todas las expresiones sobre la naturaleza de Dios carecen de sentido. En consecuencia, tanto el problema de la existencia de Dios como cualquiera de las respuestas que se den al mismo –afirmativa o negativa– resultan irrelevantes.

De los enunciados religiosos tampoco puede decirse que sean probables o improbables, pues para reconocerlos como tales deberían poseer el estatuto propio de las hipótesis empíricas: «Si la existencia de tal dios fuese probable, la proposición de que existía sería una hipótesis empírica. Y, en ese caso, sería posible deducir de ella, y de otras hipótesis empíricas, ciertas proposiciones experienciales que no fuesen deducibles de esas otras hipótesis solas. Pero, en realidad, esto no es posible» [12]. En último término, la palabra «dios» es un término metafísico, con lo cual ni siquiera puede ser probable que exista dios.

Según el planteamiento de Ayer, al no ser las expresiones religiosas del teólogo auténticas proposiciones, no existe base lógica alguna para un antagonismo entre religión y ciencias naturales.

d) ¿Y las experiencias místicas?

En 1946, justo diez años después de aparecer *Lenguaje, verdad y lógica,* Ayer publica una segunda edición donde somete a revisión y flexibiliza algunas de sus tesis, sobre todo el principio de verificación, tan fogosamente defendido en la primera edición, lo *a priori* como puramente analítico-tautológico y la teoría emotiva de los valores.

En una obra posterior *Los problemas centrales de la filosofía* [13], profundiza en el tema y se ocupa de las pretensiones de la teología y de la mística. Del primer punto hablaremos más adelante. Por lo que se refiere al segundo, el filósofo analítico inglés cree que el problema no consiste en si las experiencias místicas valen la pena o no, pues quienes las han tenido responden afirmativamente sin vacilación y no hay quien les haga cambiar de opinión.

El problema radica en comprobar si proporcionan conocimiento o no; y si lo proporcionan, de qué tipo es. Si lo que dicen proporcionar carece de sentido o es de una falsedad evidente, entonces, carecen de todo carácter cognoscitivo. Se puede decir que la información proporcionada por las experiencias místicas no es comunicable a quienes no están preparados para recibirla. Y esto pone punto final a la discusión. En la medida en que no hay ante nosotros ninguna proposición inteligible, no hay más que hablar.

Los asertos religiosos no pueden verificarse recurriendo a un tipo particular de experiencia inaccesible. El hecho de que haya personas que tienen experiencias místicas no implica que exista un conocimiento religioso. Aun cuando el teísta crea que sus experiencias son cognoscitivas, si no puede formular su conocimiento en proposiciones empíricamente verificables, la conclusión es que se está engañando a sí mismo.

Ayer recuerda, al respecto, el cuento *El valle de los ciegos*, de H. G. Wells. Un hombre llega a un pueblo apartado cuyos habitantes no sólo son ciegos, sino que desconocen toda posibilidad de ver. Recordando el viego adagio de que en el país de los ciegos el tuerto es el rey, el héroe del cuento espera hacerse con la sensibilidad auditiva y táctil de los pobladores del lugar. Cuando intenta convencerles del poder de su facultad de visión, los pobladores del lugar piensan que está fantaseando. El filósofo extrae su moraleja en forma de pregunta: «¿No podría suceder que el místico se encuentre, respecto a nosotros, en la posición del único hombre capaz de ver en el país de los ciegos?» [14]

En las investigaciones del neopositivismo lógico procede distinguir dos niveles: uno científico y otro ideológico. Del primero cabe destacar sus importantes e incuestionables aportaciones en los ámbitos de la lógica y del análisis lingüístico. Del segundo hay que subrayar su –en este caso, más que cuestionable– aversión a la metafísica y a la religión. Ambos

[12] *Ibíd.,* 134.

[13] A.-J. Ayer, *Los problemas centrales de la filosofía,* Alianza, Madrid 1979.

[14] *Ibíd.,* 17.

«En ningún lugar del mundo puede encontrarse a Dios. Él elude la presencia y la percepción encarnadas. Su realidad no es en el espacio ni en el tiempo. Su existencia no puede ser demostrada. Su realidad, si es, tiene que ser de un carácter radicalmente diferente a la realidad del mundo. Ninguna ciencia, en el sentido de una cognición universalmente válida de Dios, se desarrolla a partir de pensar en Dios, ninguna cognición que pueda investigar el objeto 'Dios'. Porque no existe Dios para el conocimiento».

Karl Jaspers

niveles son independientes y perfectamente diferenciables. Se puede aceptar el primero, sin aceptar el segundo.

3. El principio de falsabilidad de K. Popper

a) Crítica del principio de verificación

Uno de los más severos golpes asestados contra el neopositivismo lógico viene de K. Popper en su obra *La lógica de la investigación científica,* publicada en 1935 [15].

La obra comienza con una valoración positiva de los analistas del lenguaje por entender que mantienen vivas importantes tradiciones de la filosofía racional. Popper coincide con ellos en la importancia del estudio de las funciones del lenguaje.

Pero enseguida toma distancias. Cree que los problemas de la filosofía no se limitan, como quieren hacernos ver los neopositivistas lógicos, a los problemas del uso lingüístico o del sentido de las palabras, y que el análisis del lenguaje no es el único método de la filosofía. Más aún, en contra del Wittgenstein del *Tractatus,* para quien «toda filosofía es crítica del lenguaje», Popper afirma que los métodos del análisis lógico y del análisis del lenguaje ni siquiera son característicos de la filosofía.

El problema central ha sido la comprensión del mundo, en el que tanto la filosofía como las ciencias han hecho aportaciones de gran calado. El problema central de la epistemología no es el estudio del lenguaje, sino el aumento del conocimiento.

Popper cuestiona de raíz el principio de verificación, haciendo ver sus contradicciones internas y se muestra contrario a que el problema del sentido o de la carencia de sentido de las proposiciones se vincule con el problema de ofrecer una solución empírica a la alternativa.

La contradicción principal ínsita en el interior del mismo principio de verificación empírica radica, a su juicio, en que, aplicado coherentemente y llevado a sus últimas consecuencias, no sólo declara carentes de sentido las proposiciones de la metafísica, sino que desemboca en la propia aniquilación de las ciencias naturales y en la negación de sentido de los propios enunciados científicos. «Los positivistas, en sus ansias de aniquilar la metafísica, aniquilan junto con ella la ciencia natural. Pues tampoco las leyes científicas pueden reducirse lógicamente a enunciados elementales de experiencia» [16], como reclama el neopositivismo para toda proposición con sentido.

Hay una tesis muy extendida según la cual el *método inductivo* es el método de las ciencias empíricas. La lógica de la investigación científica sería, entonces, la lógica inductiva, consistente en el paso de enunciados singulares a enunciados universales. Popper se opone a esta tesis, aun siendo muy consciente de que va contra corriente, y no considera obvia la inferencia de enunciados universales a partir de enunciados singulares, por muy elevado que sea el número comprobado de estos enunciados, porque andando el tiempo la conclusión podría ser falsa [17].

[15] K.-R. Popper, *La lógica de la investigación científica,* Tecnos, Madrid 1962; *íd., El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones,* Paidós, Buenos Aires 1967.

[16] K.-R. Popper, *La lógica de la investigación científica, o.c.* 36.

[17] Popper pone el conocido ejemplo de los cisnes blancos: «Cualquiera que sea el número de ejemplares de cisnes blancos que hayamos observado, no está justificada la conclusión de que *todos* los cisnes sean blancos», *ibíd.,* 28.

Popper arremete contra todo principio de inducción por considerarlo superfluo y generador de incoherencias lógicas, como ya hiciera ver David Hume dos siglos antes.

b) En defensa de un criterio de demarcación

Como alternativa al método inductivo Popper propone su propio método, la *contrastación deductiva de teorías,* cuyas líneas maestras describe así: «Una vez presentada a título provisional una nueva idea, aún no justificada en absoluto... se extraen conclusiones de ella por medio de una deducción lógica; estas conclusiones se comparan entre sí y con otros enunciados pertinentes» [18]. Distingue cuatro procedimientos particulares para la contrastación de una teoría: a) comparación lógica de unas conclusiones con otras, al objeto de comprobar la coherencia interna del sistema; b) estudio de la forma lógica de la teoría, al objeto de saber si es empírica o tautológica; c) comparación con otras teorías, al objeto de ver si comporta algún avance científico; d) contraste a través de la aplicación empírica de las conclusiones que de ella puedan derivarse, al objeto de conocer en qué medida responden las nuevas consecuencias de la teoría a las demandas de la práctica.

Popper cree necesario encontrar un *criterio de demarcación* que permita distinguir las ciencias empíricas de los sistemas metafísicos, las proposiciones científicas de las no-científicas. Y éste no es el de la verificación empírica de los neopositivistas: «las teorías –afirma taxativamente– no son *nunca* verificables empíricamente» [19]. El neopositivismo no sólo no permite dicha demarcación, sino que «lleva a una invasión del campo científico por aquélla (la metafísica)» [20].

Frente al «dogma positivista del sentido», el criterio de demarcación –que no de sentido, matiza– elegido por Popper es el de la *falsabilidad* de los sistemas, según el cual, si bien no podemos verificar los asertos científicos en todos y cada uno de los casos, sí se puede, al menos, hacer el intento de *falsarlos.* Y si una proposición científica supera la prueba de la falsación, entonces se da por *probada.*

Es verdad que las proposiciones metafísicas no logran superar el criterio de falsabibilidad, pero, al no ser éste un criterio de sentido, *sino de demarcación,* no por ello se consideran simplemente carentes de sentido, como hacen los neopositivistas. El propio Popper reconoce la importante ayuda prestada por algunas ideas metafísicas a la ciencia.

c) El método de «ensayo y error»

Popper no oculta que en la búsqueda de un criterio de demarcación entre los enunciados científicos y no-científicos se guía por juicios de valor y predilecciones, al tiempo que confiesa huir de todo dogmatismo y de todo intento de asesinar a la metafísica.

La crítica de Popper se extiende a los dos grandes sistemas de la filosofía moderna: el empirismo británico inaugurado por Bacon y el racionalismo continental desarrollado a partir de Descartes. A ambos les reconoce méritos innegables, como el haber estimulado a los seres humanos «a pensar por su cuenta», el haberles dado «la esperanza de que, a través del conocimiento, podrían liberarse, a sí mismos y a otros, de la servidumbre y la miseria», el haber hecho «posible la ciencia moderna», el haber sido «la base de la lucha contra la censura y la supresión del librepensamiento, así como de la conciencia no conformista...»; el haber atacado «los prejuicios y las creencias tradicionales» [21].

Mas, aun así y todo, cree que la epistemología de ambos es falsa. Uno y otro van en busca de la *fuente última del conocimiento* y creen encontrarla en la observación (Bacon) o en la razón (Descartes), cuando ni una ni otra, aun desempeñando importantes funciones, son fuentes del conocimiento. «No hay fuentes últimas de conocimiento», sentencia Popper [22].

[18] *Ibíd.,* 32.

[19] *Ibíd.,* 39.

[20] *Ibíd.,* 37.

[21] K.-R. Popper, *El desarrollo del conocimiento científico, o.c.,* 15.

[22] K.-R. Popper, *La lógica...,* o.c., 37.

Por mucho que se empeñaron Bacon y Descartes en liberarse de la autoridad, no lo lograron. Lo único que hicieron fue cambiar unas autoridades por otras: a Aristóteles y la Biblia por la razón (Descartes) o los sentidos (Bacon).

Tanto el empirismo como el racionalismo pretenden fundamentar la ciencia en certezas últimas. Popper corrige este planteamiento por creerlo dogmático y expone con brillantez y originalidad su propia teoría sobre el papel de las conjeturas en la ciencia, asumida ulteriormente de manera amplia por importantes historiadores y filósofos de la ciencias. La ciencia procede por conjeturas e hipótesis: «El conocimiento, especialmente el científico, progresa a través de anticipaciones injustificadas, de presunciones, de soluciones tentativas para nuestros problemas, de conjeturas» [23].

El método a seguir es, por tanto, el del «ensayo y error»: «Todo nuestro conocimiento aumenta sólo a través de nuestros errores» [24]. Si la ciencia partiera de certezas absolutas y no contemplara la posibilidad de error, sería una cuestión de fe y se convertiría en una creencia.

4. Las parábolas de la filosofía analítica

Uno de los géneros literarios más utilizados por los filósofos analíticos en el estudio del lenguaje religioso es la *parábola.* Las diferentes etapas y tomas de postura de dichos filósofos pueden seguirse de manera pedagógica a través de una serie de parábolas que se han convertido ya en clásicas, donde no se habla de Dios en un lenguaje directo, sino que se le presenta a través de sugerentes metáforas e imágenes como las del «jardinero» y del «extranjero». Las parábolas revelan, a su vez, la finura y agudeza de los filósofos en debate.

a) El desafío de Flew: el jardinero invisible

La primera y más conocida es la del «jardinero», que Flew toma del ensayo *Dioses,* de J. Wisdom. Con ella ilustra el llamado «desafío de Flew», que subraya el peligro permanente que amenaza al discurso teológico: su *no falsificabilidad.* He aquí el contenido de la parábola. Caminaban por la jungla dos exploradores y se encontraron un buen día con un rincón roturado donde crecían muchas flores y hierbas. Uno de los exploradores le dice al otro: «Debe haber un jardinero que cuida de este lugar». El otro le responde: «No hay ningún jardinero». Colocan allí sus tiendas y montan la guardia. Pero no aparece ningún jardinero. «Quizá es un jardinero invisible», dice el primero. Alrededor del rincón ajardinado colocan una alambrada espinosa y la electrifican. Encomiendan la vigilancia a perros policías Pero no se oye grito alguno que les lleve a pensar en una descarga eléctrica contra un hipotético intruso. La alambrada no acusa ningún movimiento que denuncie la presencia de un trepador invisible. Los perros no lanzan un solo ladrido. Con todo, el creyente sigue en sus trece: «Es un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no emana ningún olor y perfectamente silencioso, un jardinero que cuida secretamente el jardín de sus amores». El escéptico termina por enfadarse y, desesperado, le espeta al creyente: «Pero, ¿qué queda de tu afirmación originaria? ¿En qué puede diferenciarse ese jardinero que tú consideras invisible, intangible, eternamente esquivo y un jardinero imaginario o ningún jardinero» [25].

La moraleja de la parábola la saca el propio Flew al concluir que una proposición que no es refutable muere «con la muerte de las mil cualificaciones». Eso es precisamente lo que les sucede a las proposiciones teológicas –y, más en concreto, a la afirmación de la existencia de Dios–, que no pueden contrastarse objetivamente: carecen de sentido y no tienen relevancia alguna en el ámbito del significado.

[23] K -R Popper, *El desarrollo del conocimiento científico* , *o c* , 1 En el prólogo a la tercera edición alemana de *La lógica de la investigación científica* ratifica este punto de vista «El saber seguro nos está negado *Nuestro saber es una conjetura crítica, un retículo de hipótesis, una trama de suposiciones», Logik der Forschung,* XXV

[24] *Ibid* , 5

[25] Cf A Flew, «Theology and Falsification», en A Flew y A MacIntyre (eds), *New Essays in Philosophical Theology, o c* , 96-99.

Las proposiciones religiosas siempre encuentran algún atajo para escapar del cerco al que las someten bien el principio de verificación, bien el de falsación. De ahí que Flew, tras el relato de la parábola, pregunte, extrañado y en tono provocador, a los creyentes: «¿Qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para ustedes la prueba negadora del amor o de la existencia de Dios?»

Flew avanza en su razonamiento desafiante y se torna cada vez más incisivo con la intención de cortar definitivamente toda posibilidad de retirada al creyente. Y pone un ejemplo que no parece tener vuelta de hoja. Supongamos, afirma, que alguien nos dice que Dios ama a los seres humanos como un padre a sus hijos. Nada que objetar. Pero pronto observamos que un niño muere de cáncer de garganta. El padre de la criatura se desvive por él, mientras que Dios no da muestra alguna de interés. Parece que la actitud de desinterés del padre celestial por el niño es la mejor refutación de la afirmación primera de que Dios ama a los seres humanos como un padre a sus hijos. Pero no hay tal refutación porque el creyente matiza enseguida que el amor de Dios no es simple amor humano, sino que es inescrutable. Por ello, los sufrimientos padecidos, se dice, son perfectamente compatibles con el aserto primero. Y Flew concluye: «¿Qué tendría que ocurrir para que hubiéramos podido decir que 'Dios no nos ama' o que 'Dios no existe'?» [26]

J. Muguerza entiende que la versión de Flew del jardinero invisible admite dos interpretaciones diferentes [27]. La primera –a la que, según Muguerza, parece inclinarse el propio Flew– descansa en la postulación de la sinonimia de estas tres oraciones: «un jardinero *invisible,* intangible, etc., cuida de este jardín», «un jardinero *imaginario* cuida de este jardín», «*ningún* jardinero cuida de este jardín». Tal sinonimia descansa en el criterio empirista de significado, que resulta indefendible.

La segunda interpretación descansa en el criterio de demarcación popperiano entre ciencia y metafísica, según el cual una oración es un enunciado científico si, y sólo si, resulta al menos suceptible de refutación por la experiencia. Tal criterio ha sido objeto de fuertes críticas por parte de los historiadores de la ciencia a partir de la aparición de la obra de Th. S. Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas* [28]. El control empírico de las hipótesis se lleva a cabo no sobre el terreno de unas observaciones neutrales a la teoría, sino, normalmente, en el marco del procedimiento que Kuhn llama «articulación paradigmática». Ella consiste en la elaboración de un esquema teórico mediante la solución de un gran número de importantes enigmas instrumentales, conceptuales y matemáticos que se presentan cuando una teoría, que funciona como paradigma de explicaciones naturales, es aplicada a otras áreas de objetos o es usada, en casos excepcionales, para contrastar modelos teóricos rivales en torno a fenómenos anómalos.

Los historiadores de la ciencia reprochan a los que se ocupan de la metodología científica su escasa atención al desenvolvimiento de la ciencia. Los primeros muestran que en el proceso efectivo de la ciencia las cosas no suceden como si una teoría científica presentase sus credenciales a la experiencia y ésta dijese taxativamente no, con lo que la teoría en cuestión quedaría refutada de manera concluyente. Lo que sea un hecho refutatorio viene determinado, más bien, desde alguna teoría. De ahí que una teoría científica no se ve refutada, a menos que haya otra que la reemplace.

A partir de la crítica de los historiadores de la ciencia al criterio popperiano de demarcación y apoyándose en la historia imaginaria sobre el físico

[26] J. Macquarrie ofrece una versión similar, que demuestra mejor todavía la inmunidad de las afirmaciones religiosas ante el principio de falsabilidad: «Un hombre cruza la calle y un autobús está a punto de atropellarle. Entonces dice: 'Dios me ama, pues el autobús no me ha atropellado'. En otra ocasión el autobús le golpea y le hiere. Esta vez dice: 'Dios me ama, pues el autobús no me ha matado'. Finalmente el autobús le mata. Pero sus amigos dicen: 'Dios le ama, pues le ha llamado de este mundo infeliz y pecador'. La base de la verificación cambia en cada caso, y parece que nada de lo que pueda ocurrir sea capaz de falsar la creencia religiosa en cuestión. Pero una creencia irrefutable habría sido vaciada de cualquier contenido que valiese la pena», *God-talk. El análisis del lenguaje religioso y la lógica de la teología,* Sígueme, Salamanca 1976, 132.

[27] Cf. J. Muguerza, «Teología filosófica y lenguaje religioso», en Instituto Fe y Secularidad, *Convicción de fe y crítica racional,* Sígueme, Salamanca 1973, 266 ss.

[28] FCE, México 1971.

de la era pre-einsteiniana contada por Muguerza, éste indica, en relación con la parábola de Wisdom-Flew, que si son posibles los «escudos protectores» incluso en un campo tan objetivo e impersonal como la ciencia, ¿cómo no van a serlo en un terreno como el de la creencia religiosa, que involucra las convicciones más íntimas y hasta el mismo talante de la persona creyente? Nuestro amigo Muguerza prefiere la versión wisdomiana de la parábola del jardinero. «Para Wisdom –afirma–, la discusión entre los dos exploradores no es una discusión científica. No quiere ello decir que no verse sobre hechos. Lo que sucede es, más bien, que los hechos –las flores en el claro de la selva– son los mismos para los dos exploradores. Lo que difiere de uno a otro es, simplemente, la manera de considerarlos: donde el uno cree ver la tutela amorosa de un orden providencial, el otro ve sólo la espontaneidad –tal vez desordenada, acaso hostil, pero, no obstante, apasionante– de la vida. Para decirlo en dos palabras, lo que difiere de uno a otro son, en definitiva, sus respectivas *concepciones del mundo*» [29].

b) El blik del psicópata y el blik de la persona religiosa

Una de la primeras respuestas a Flew viene de R.-M. Hare, miembro de la llamada «ala izquierda» de Oxford, quien confiesa desde el principio su decidida voluntad de defender la religión en general, si bien la vacía de todo carácter cognitivo, como enseguida vamos a ver [30].

De entrada reconoce a Flew vencedor en su propio campo. Por ello, renuncia a presentarle batalla en su terreno y elige un nuevo escenario, donde cree salir victorioso. Se trata, en realidad, del desplazamiento del centro de la discusión. Para responder a Flew, Hare recurre al mismo género literario empleado por éste: la parábola. Un psicópata –cuenta Hare– tiene la firme convicción de que todos los profesores quieren asesinarle. Sus amigos pretenden disuadirle de tan peculiar idea y le van poniendo en relación con los profesores más simpáticos y respetables para hacerle cambiar de actitud. Tras cada contacto le dicen: «Ya ves que nadie quiere asesinarte. Todos te tratan cordialmente. ¿Sigues manteniéndote en tus trece?» El psicópata no se da por vencido y sigue convencido de que el comportamiento amable y respetuoso de los profesores responde a una treta diabólica, pero en realidad todos conjuran contra él. Por muy bueno que sea el trato de cada profesor y por muy bien que se comporte con él, el psicópata reaccionará de la misma forma.

De la parábola Hare deduce que todos tenemos un *blik*, una forma de ver la vida, una actitud ante la vida, a la que no podemos renunciar. Incluso se remonta a Hume para mostrar que sin un *blik* no es posible explicación alguna. Supongamos, afirma, que creemos que algo sucedió por casualidad. Esto no constituiría una afirmación, pues es compatible con que algo sucediera o dejara de suceder, y así, incidentalmente, resultaría ser algo contradictorio. Pero si mantenemos tal creencia, no estaremos en condiciones de explicar, predecir o planear nada. Pues bien, aunque no estemos *afirmando* nada diferente de lo que afirma una creencia más normal, habrá una gran diferencia entre nosotros y la creencia más normal. Ésta es precisamente la clase de diferencia que se da entre quienes creen en Dios y quienes realmente no creen.

La diferencia entre nuestro *blik* y el del psicópata es que el suyo es un *blik* enfermo y el nuestro es sano.

La religión, cree Hare, debe entenderse no como un conjunto de aserciones sobre el mundo, sino como un *blik*, en este caso un *blik* justo, como una actitud ante la vida. La religión queda así desprovista de todo carácter cognoscitivo y se reduce a un simple punto de vista, sin contenido objetivo. Los asertos religiosos no afirman nada sobre la realidad y, por tanto, no son verificables o susceptibles de ser falsados. Lo único que hacen es remitir a un cierto tipo de comportamientos.

Religión e irreligión no son susceptibles de verificabilidad o falsabilidad. Ambas responden a un *blik*, a algo extrarracional. Son dos posiciones a las

[29] J. Muguerza, *o.c.*, 271.

[30] Cf. R.-M. Hare, «Theology and Falsification», en A. Flew y A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology*, *o.c.*, 99-103.

que se llega no por una observación distinta de las cosas y del mundo, sino por una determinada actitud del sujeto.

Lo que se expresa con las afirmaciones religiosas es nuestra actitud ante los hechos. Entre hechos y actitudes no hay una distinción tan tajante, pues incluso nuestra convicción de que se dan unos hechos objetivos independientemente de nuestras disposiciones es también el resultado de una actitud.

Sobre el autor de la parábola del psicópata han llovido muchas objeciones. Fijémonos en las dos más importantes. Al considerar justo el *blik* religioso, dicen los críticos con razón, a la persona religiosa se le cierra toda posibilidad de discernir entre creencias religiosas erróneas y creencias religiosas justas. El creyente no puede defender convincentemente sus propias creencias.

La segunda objeción hace ver que reducir la religión a un *blik* supone eliminar de ella el carácter verdadero de sus asertos. Y, sin embargo, la religión no se autocomprende sólo como un *blik*. La persona religiosa, además de tener una actitud ante el mundo, da su asentimiento intelectual a una serie de afirmaciones que considera verdaderas: la bondad de Dios, la creación como obra de Dios, etc. Incluso en las manifestaciones o expresiones religiosas sin carácter asertivo inmediato o directo, como la oración en sus diferentes modalidades, la adoración, etc., las personas creyentes reconocen elementos cognitivos.

En último término, observa agudamente A. Fierro, queda la sospecha de que el análogo directo del punto de vista de la persona creyente es el *blik* del psicópata[31]. En cuyo caso estaríamos muy cerca de la crítica freudiana de la religión.

c) El silencio como alternativa en la vivencia de la religión

Del ala izquierda de Oxford procede también la respuesta de Th. McPherson, quien aboga por el *silencio* como única salida en la vivencia de la religión. El lenguaje religioso ni puede ni debe interpretarse como una empresa cognitiva expuesta a criterios de relevancia y verificación, más propios de otros lenguajes como el científico que del religioso. «Hay cosas que propiamente no pueden ser dichas y mientras nadie intenta expresarlas, no surgen problemas. Pero si alguien se propone decirlas, tendrá que sacar las consecuencias. No deberíamos intentar expresar lo inexpresable. Las cosas que los teólogos intentan decir... pertenecen al tipo de cosas que exactamente no pueden ser dichas. El camino para salir de la trama es el silencio»[32].

En su consideración de la religión como experiencia que pertenece a la esfera de lo inexpresable, McPherson se siente muy cerca del fenomenólogo de la religión Rudolf Otto.

d) El partisano y el extranjero

El «ala derecha» de Oxford también se confronta con Flew, pero en su propio terreno. Su respuesta consiste en demostrar el carácter cognitivo de los enunciados religiosos por una parte, y en hacer ver la posibilidad de refutación de los mismos, por otra. Veamos algunos de los ejemplos más significativos.

B. Mitchell intenta poner de manifiesto la *falsabilidad, en principio, de las afirmaciones religiosas*. Para refutar el planteamiento aparentemente irrebatible de Flew recurre a su particular parábola del partisano y el extranjero, que exponemos a continuación.

Un partisano conoce, en época de guerra y en zona ocupada, a un extranjero, que le produce una profunda impresión, tras pasar toda la noche en animada conversación. El extranjero le confiesa al partisano que está de su parte y que el motivo de su presencia en ese lugar es un encargo del mando de la resistencia. Por ello, le pide que, suceda lo que suceda, no deje de confiar en él. Así lo hace el partisano, quien tiene el convencimiento de que el extranjero le es fiel. En lo sucesivo no vuelven a mantener una conversación tan íntima. El extranjero ayuda a

[31] A. Fierro, *Presentación de la teología*, Laia, Barcelona 1980, 22.

[32] Th. McPherson, «Religion as the Inexpressible», en *New Essays in Philosophical Theology*, o.c., 132-133.

veces a los soldados de la resistencia. El partisano le está reconocido y dice a sus amigos que está de su lado. Hay momentos en que al extranjero se le ve con uniforme policial haciendo entrega de los patriotas al poder ocupante. Eso hace murmurar contra él a los amigos del partisano. Pero la confianza de éste en el extranjero no cede un milímetro. De vez en cuando le pide ayuda, que no siempre llega. Aun en esos casos, el partisano le disculpa, alegando la dificultad de la situación. Tal actitud exaspera a sus amigos, que le preguntan: «¿Qué tendría que hacer el extranjero para que admitieras que estás equivocado y que él no está de nuestra parte?» Ante la negativa del partisano a retirar su confianza al extranjero, sus amigos le piden que cambie de bando y se pase al lado del extranjero con estas palabras: «Bien; si eso es lo que piensas de su forma de estar de nuestra parte, cuanto antes te pongas de su parte, mejor» [33].

A primera vista no parece que haya muchas diferencias entre la parábola de Hare y la de Mitchell, como tampoco entre el *blik* del psicópata de Hare y la *actitud confiada* del partisano hacia el extranjero. Sin embargo, las diferencias existen, cree Mitchell, para quien no hay pruebas que puedan falsar el *blik* del psicópata, mientras que sí las hay para refutar la actitud confiada del partisano; así, por ejemplo, la ambigüedad en la conducta del extranjero. Asimismo, considera que el psicópata carece de razones para defender su *blik*, mientras que el partisano puede razonar perfectamente su confianza en el extranjero, pues cree conocerle de cerca como para fiarse en él. La moraleja de la parábola es que existen realidades que pueden falsar las afirmaciones religiosas. La afirmación central del cristianismo «Dios ama a los seres humanos como un padre a sus hijos» se corresponde con la proposición de la parábola «el extranjero está de nuestra parte». Ambas son falsables. La segunda, según acabamos de ver, cuenta con hechos en contra, como la actitud ambigua del extranjero. La primera es falsada por la realidad del dolor, por la existencia del mal, en el mundo.

Pero el propio Mitchell se encarga de matizar que la posibilidad de falsar las afirmaciones religiosas *no es conclusiva.* Al final no hay hechos decisivos, ni razones definitivas que logren refutar los «significantes artículos de la fe». Con ello, dicen los críticos –y no les falta razón–, el planteamiento de Mitchell viene a coincidir con el de Hare. Mitchell no parece hacer mella en Flew, quien sigue saliendo victorioso, en contra de lo que piensa su rival del «ala derecha» de Oxford.

e) La verificación escatológica: ¡Cuán largo me lo fiáis!

Otra de las manifestaciones críticas del «ala derecha» de Oxford viene del prestigioso filósofo J. Hick, que propone su propia parábola para responder a Flew. Él cree que la fe puede ser refutada psicológicamente, pero *no lógicamente.* Frente a los filósofos analíticos duros que niegan todo sentido a las afirmaciones religiosas, Hick se empeña en defender el *carácter significativo* de las mismas, apoyándose en dos criterios: la encarnación y la verificación escatológica.

A través de la *encarnación,* los atributos morales de Dios, como el amor, la bondad, la compasión, el perdón de los pecados, etc., se hacen realidad en la vida humana de Cristo. La encarnación de dichos valores en la persona de Cristo constituyen el mejor fundamento de las aseveraciones que hacemos sobre Dios.

La *verificación escatológica* después de la muerte es capaz de dar sentido a un discurso religioso que empíricamente parece no tenerlo. Para demostrarlo, Hick recurre a su conocida parábola de los dos caminantes [34]. Dos hombres van por el mismo camino. Uno tiene la firme convicción de que la senda lleva a la ciudad celestial, mientras que el otro cree que no conduce a ninguna parte. Ninguno había recorrido antes ese camino. Ninguno puede saber, por tanto, lo que pueda haber a la vuelta de la esquina, a la vuelta de cada curva. Pero como no hay otra ruta, siguen caminando juntos. Quien cree que

[33] Cf. B. Mitchell, «Theology and falsification», en *o.c.,* 103 ss.

[34] J. Hick, *Philosophy of Religion,* Hempstead 1963, 101-12.

el itinerario es una pregrinación hacia la ciudad celeste, interpreta en clave providencialista tanto las sitaciones gratas como las menos gratas del recorrido. El que no se cree nada de eso considera la caminata como algo inevitable y sin un objetivo definido. Pero como no hay otro camino, la única actitud a adoptar es aguantar los malos momentos y gozar de los buenos.

«Los caminantes –dice Hick– no tienen distintas expectativas sobre las cosas que encontrarán en el camino, sino únicamente sobre su último destino». ¿Quién de los dos está en lo cierto: el creyente o el incrédulo? ¿Cuál de las dos convicciones es la correcta? Durante esta vida no es posible salir de dudas. Las afirmaciones religiosas no pueden verificarse ni falsarse aquí y ahora. Pero ello no quiere decir que carezcan de sentido. Claro que lo tienen. Ahora bien, sólo serán objeto de verificación o refutación «al volver la última curva», es decir, al final de la historia, en la escatología. Es entonces cuando se demostrará si los enunciados de la fe tienen sentido o no. Hasta ese momento ni el creyente ni el incrédulo pueden sacar ninguna conclusión al respecto.

La principal dificultad que plantea a los filósofos analíticos la teoría de la verificación escatológica de las afirmaciones religiosas sobre Dios no es tanto que remita al futuro, cuanto que remita a un futuro más allá de la historia. Afirmar que la verdad se revelará al final es lo mismo que negar toda posibilidad de verificación o de falsación aquí y ahora, que es el único momento y el único lugar para verificar o refutar las creencias religiosas y sus respectivas formulaciones.

f) Las paradojas de la palabra «Dios»

Un nuevo testimonio clarificador procedente del «ala derecha» de Oxford es de I.-M. Crombie, quien llama la atención sobre las diferentes paradojas del lenguaje religioso.

La primera aparece en la interpretación corriente dada a la palabra «Dios» como *sujeto individual.* La proposición «Dios es infinito», por ejemplo, no puede ser del mismo tenor que la proposición «Pablo está enfermo». Ambas expresiones emplean un nombre propio para designar a un individuo (Dios, Pablo), pero son distintas. En el primer caso no tiene sentido preguntar «dónde está Dios», mientras que en el segundo sí lo tiene preguntar «dónde está Pablo». El término «Dios» tiene ciertamente parecido con un nombre propio como «Pablo», pero, observa Crombie, viola las reglas y los criterios de individuación que transforman entidades lingüísticas en nombres propios[35].

La segunda paradoja surge en el momento en que se observa que los predicados de las aserciones teológicas utilizan palabras del discurso corriente, pero en sentido no corriente. Por ejemplo, expresiones como «Dios nos ama» o «Dios creó el mundo» se parecen gramaticalmente a expresiones como «María me ama» o «Pedro ha construido una casa». Mas, a pesar de la semejanza gramatical, no hay ninguna experiencia factual que sea capaz de declarar falsas las expresiones teológicas.

Tras este riguroso análisis, Crombie no concluye, sin embargo, que las expresiones teológicas carezcan de sentido porque no son verificables empíricamente. Las paradojas analizadas contribuyen a comprender el significado de dichas expresiones. Lo que ellas ponen de manifiesto es que las proposiciones teológicas no se refieren a objetos que caen bajo nuestra experiencia normal, sino al «misterio».

5. Los juegos de lenguaje

Un giro espectacular en el análisis del lenguaje religioso tiene lugar con la teoría de Wittgenstein sobre los «juegos de lenguaje», que expone en su obra *Investigaciones filosóficas,* perteneciente a su segunda época[36]. Veamos los principales aspectos de esta teoría.

Buena parte de los intérpretes de Wittgenstein cree que *Investigaciones filosóficas* supone un giro

---

[35] Sigo la exposición de D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso,* Cristiandad, Madrid 1976, 139-142.

[36] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen,* Frankfurt am Main 1960 (vers. castellana: *Investigaciones filosóficas,* trad. de A. Rossi, UNAM, México 1967).

«No hay un átomo de experiencia que no tenga carga lingüística. Nuestros instrumentos lingüísticos se crean, se transforman y se afinan para poder expresar nuestra penetración de los fenómenos.

La experiencia religiosa, mediante el análisis del lenguaje que intenta presentarla, ¿resulta realmente una neurosis obsesiva universal? El hombre religioso dice muchas cosas a Dios; el teólogo, por su parte, cree podernos decir muchas cosas sobre Dios. ¿Son ambos unos ilusos? ¿Qué sentido, qué significado tiene el lenguaje religioso-teológico? ¿Es únicamente un fárrago de rumores sin sentido? ¿O no es más que un modo clandestino de hablar sobre el hombre, de manera que se podría decir con Feuerbach y repetir con Van Buren que la teología es antropología? ¿Hay un uso teológico del lenguaje humano capaz de exhibir todo un bagaje de reglas semánticas, sintácticas y pragmáticas y de criterios justificativos propios, de modo que se pueda afirmar de tal uso que tiene un sentido, una relevancia y es controlable de alguna manera? ¿Es cierto que el lenguaje religioso de la oración y la adoración es solamente el grito de la criatura oprimida, el ánimo de un mundo sin corazón?

La agonía del lenguaje metafísico, ¿significa también la muerte del lenguaje teológico y religioso? O, por el contrario, ¿tenemos motivos fundados para pensar que sólo la muerte de la metafísica puede hacer que nos acerquemos adecuadamente, sin lentes aberrantes, al lenguaje religioso y teológico? ¿Puede la religión, en una palabra, prescindir ventajosa y esencialmente de sus sucedáneos metafísicos, o está ligada a la metafísica en la vida y en la muerte?»

Darío Antiseri

radical en relación con el *Tractatus*. «Entre ambas –asevera Hartnack– se abre, desde el punto de vista lógico, un auténtico abismo» [37]. El *Tractatus* defiende la teoría pictórico-figurativa del lenguaje, según la cual éste es una figura de los hechos. La función del lenguaje es reflejar el mundo. El *Tractatus* se sitúa en la tradición de Russell y Frege. Las *Investigaciones*, por el contrario, se sitúan fuera de toda tradición filosófica conocida [38]. Su planteamiento es totalmente original. Con esta obra Wittgenstein se convierte en uno de los críticos más severos del principio de verificación y de las teorías neopositivistas del significado en general.

Para el segundo Wittgenstein, el lenguaje funciona como los juegos. Cada juego tiene sus *propias reglas*, v. c., el ajedrez, el fútbol, las cartas..., al tiempo que todos los juegos tienen un cierto «aire de familia» [39]. Cada juego lingüístico tiene su propia gramática. No existe una propiedad común que convenga a los diferentes juegos del lenguaje.

No hay un único lenguaje, como tampoco hay un único juego de lenguaje, sino múltiples. Dichos juegos no son asimilables entre sí; cada uno tiene su propio uso, su propia función. Entre los diferentes usos de las palabras, símbolos y frases, Wittgenstein cita los siguientes: nombrar, explicar, dar órdenes, dar gracias, saludar, orar, injuriar, describir, enunciar, consolar, lamentarse, protestar, interrogar, pedir, etc. Y todos los juegos son proposiciones, no sólo el juego descriptivo.

El significado de un término es su uso en el lenguaje [40]. A los múltiples usos responden múltiples significados. Se conoce el significado cuando se conoce el uso. Por tanto, la pregunta se desplaza del sentido o significado, que es único, a los usos, que son múltiples.

Cada lenguaje responde a una determinada «forma de vida» y se corresponde con actividades en-

[37] J. Hartnack, *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1977, 99.

[38] Éste es el punto de vista de G. von Wright, uno de los más prestigiosos biógrafos de Wittgenstein, para quien «la nueva filosofía de Wittgenstein está, por lo que a mí se me alcanza, fuera de cualquier tradición filosófica, y carece de fuentes literarias de influencia. El autor del *Tractatus* había aprendido de Frege y Russell. Sus problemas surgieron de los de ellos. El autor de *Investigaciones filosóficas* no tiene antepasados en filosofía», en J. Ferrater Mora y otros, *Las filosofías de Wittgenstein*, Oikos-Tau, Vilasar del Mar 1966, 33.

[39] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, *o.c.*, 324 (& 66).

[40] *Ibíd.*, 311 (& 43).

marcadas en una determinada situación social de la vida cotidiana. Sólo en conexión con dichas actividades el lenguaje posee un sentido. De ahí que la función del análisis ya no es la verificación empírica de las proposiciones, sino la identificación del contexto, actividades o «formas de vida» en que está implicado cada juego de lenguaje. «Para el último Wittgenstein –afirman Toulmin y Janik–, la significación de cualquier expresión está determinada por las actividades que se sirven de simbolismos, que están conformadas por reglas ('juegos de lenguaje') dentro de las cuales las expresiones en cuestión son puestas en uso convencional; y, a su vez, estas actividades que se sirven de símbolos extraen su significado de las más vastas pautas de actividades (o 'formas de vida') en las que están incrustadas y de las que son un elemento constitutivo. La solución final que Wittgenstein dio al inicial problema 'trascendental' consiste, pues, en llegar a reconocer todas las multiformes maneras cómo las 'formas de vida' crean contextos legítimos para los 'juegos de lenguaje' y cómo a su vez éstos delimitan el alcance y los confines de lo decible» [41].

Superado el angosto criterio de verificación, se descubre que ciertos lenguajes como el ético-jurídico, el historiográfico, el poético, el religioso, etc., que no pueden ser sometidos a las reglas de confirmación de las ciencias empíricas, constituyen ámbitos fecundos de investigación. Se trata de ver cómo funcionan, qué necesidades expresan, qué tipo de lógica emplean, etc.

Wittgenstein cree que los eternos problemas de la filosofía no son propiamente problemas, sino *estados patológicos del entendimiento.* Ello explica la necesidad de una *terapia,* que se practica recurriendo al lenguaje ordinario. Éste es el *primum* a partir del que se desarrollan los lenguajes especializados de la filosofía y de la ciencia.

La teoría de los juegos del lenguaje proporciona a la religión y al lenguaje religioso posibilidades nuevas que no les ofrecían ni el criterio de verificación empírica del neopositivismo lógico ni el criterio de falsabilidad de K. Popper.

[41] J. Janik y S. Toulmin, *o.c.* 285.

La gramática, afirma Wittgenstein, indica «el tipo de objeto que es una cosa (teología como gramática)». En el caso de la religión, la teología es la gramática del lenguaje religioso y éste es *una forma de vida (eine Lebensform).* Explicitemos esta idea siguiendo el razonamiento de Hudson [42].

Ser creyente de una religión es participar en un universo de discurso o juego de lenguaje. La aceptación de la creencia teísta comporta participar en experiencias y actividades religiosas y en un universo de discurso sobre Dios propios de la forma de vida teísta. La teología ejerce en la creencia religiosa la misma función que la gramática en el lenguaje. Así como ésta muestra lo que tiene sentido o no tiene sentido decir en un determinado lenguaje, la teología tiene como función mostrar lo que tiene sentido o no tiene sentido decir en la religión. El teólogo es una especie de gramático de la religión, que debe entender el lenguaje religioso e identificar sus plurales registros y usos: bendición, invocación, pregunta, descripción, oración, narración, exhortación, predicción, anticipación... Pero ello no puede hacerse fríamente desde fuera, sino que exige experimentar la forma de vida que subyace a dicho lenguaje. De lo contrario, el lenguaje gira en el vacío.

6. La concepción de la religión en Wittgenstein

Las interpretaciones sobre la concepción wittgensteiniana de la religión no coinciden. J. Sádaba

> «Creer en un Dios quiere decir comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido... Orar significa pensar en el sentido de la vida... Creer en un Dios significa ver que los hechos del mundo no lo son todo».
>
> *Ludwig Wittgenstein*

[42] Cf. W.-D. Hudson, *Ludwig Wittgenstein: The Bearing of Philosophy Upon Religious Belief,* Londres 1968.

distingue tres[43]. La primera considera que la religión es fundamentalmente expresiva, se ubica en el terreno de las emociones y carece de contenido cognostivo.

La segunda entiende que la emoción religiosa puede desembocar en una creencia religiosa y en la construcción de un nuevo juego de lenguaje y de nuevos significados. Éstos no pueden ser acusados de triviales; responden, más bien, a una determinada concepción del mundo, a unas opciones personales, a un horizonte de vida, que deben ser respetados, aun cuando no se compartan. La religión es una forma de vida y regula la vida de una persona.

La tercera interpretación es la de los llamados «fideístas wittgensteinianos» –cuyo principal representante es Phillips–, que consideran la religión a lo Kierkegaard, como «una especie de paso hacia adelante, una superación de lo mundano, una apertura a un mundo más rico al que no alcanza la razón y sus cálculos..., una vida nueva obtenida por un acto de voluntad y compromiso»[44].

Los fideístas wittgensteinianos recurren al análisis del lenguaje para hacer ver tanto la especificidad de dicho juego como su coherencia y racionalidad. Subrayan la radicación antropológica de las creencias religiosas y de las afirmaciones dogmáticas. Unas y otras responden, según ellos, a los anhelos más hondos y extendidos de los seres humanos.

Para Phillips, por ejemplo, la creencia en Dios remite a la creencia en lo transtemporal y transhistórico, en el amor eterno e indestructible. El conocimiento de Dios remite al amor de Dios, hasta el punto de identificarse ambos: Dios es Amor. Las cuestiones relativas al estado del alma hacen referencia a cuestiones sobre el tipo de vida que se lleva. La muerte constituye la prueba irrebatible de la no-necesidad de la vida. La vida eterna es la realidad de la bondad a la que debe ajustarse la vida humana.

Phillips considera *asignificativas* tanto la pregunta por la existencia de Dios como su negación por parte de la filosofía neopositivista. De esa forma cree dejar sin suelo la crítica procedente de dicha filosofía. «Cuando el positivista dice que no existe Dios puesto que a Dios no se le puede ubicar, el creyente no le replica basándose en que la investigación no es capaz de entender la gramática de lo que se está investigando, esto es, de la realidad de Dios»[45].

7. Carácter cognoscitivo de las afirmaciones religiosas

Como hemos puesto de manifiesto en las páginas precedentes, no pocas de las respuestas al desafío de Flew dan por perdida la batalla en el terreno en que éste plantea el problema. En ellas la creencia religiosa vendría a ser un *blik*, un punto de vista; el lenguaje religioso se limitaría a expresar una actitud ante la vida y a invitar a comportarse éticamente.

Sin embargo, ello supone una renuncia a algo sustancial en la religión, cual es su carácter cognoscitivo, como intenta poner de manifiesto la teología, que es un discurso sobre Dios no puramente parenético, ni meramente expresivo, sino con pretensión de verdad. Hago mío a este respecto el cualificado testimonio del Javier Sádaba:

> «Ayer, Flew y otros tantos nos han enseñado cómo el hablar de la religion como un hábito, un sentimiento, una actitud, un modo de vida ético o estético, etc., es apuntar a las condiciones necesarias, tal vez, de la religiosidad, pero no a las condiciones suficientes, tal y como se encuentran, al menos, en las religiones mas a nuestro alcance Que haya semejanzas entre el arte, la moral y la religión no elimina el hecho de que el creyente quiere afirmar algo, que la religión posee, como elemento esencial, un conjunto de enunciados fácticos»[46].

[43] Cf J Sadaba, *Lenguaje religioso y filosofia analitica*, Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1977, *id*, *Filosofia, logica, religion*, Sigueme, Salamanca 1978, *id*, «Tres modos wittgensteinianos de religion», en J Gomez Caffarena y J -M Mardones (coords), *La tradicion analitica Materiales para una filosofia de la religion* II, Anthropos, Barcelona 1992, 73-79

[44] J Sadaba, «Tres modos wittgensteinianos de religion», en *o c*, 79

[45] Citado en J Sadaba, *Lenguaje religioso y filosofia analitica*, *o c*, 75

[46] J Sádaba, *o c*, 39 Cf M Frajo Nieto, «A la caza de la verificacion El estatuto epistemologico de las afirmaciones religiosas», en J Gomez Caffarena y J - M Mardones (coords), *La tradicion analitica Materiales para una filosofia de la religion* II, Anthropos, Barcelona 1992, 81-106

Esto es aplicable a la religión judeo-cristiana, donde las afirmaciones factuales conforman su núcleo constitutivo. Sin embargo, dichas afirmaciones no pueden someterse a los mismos criterios de verificación que los enunciados científicos. ¿Qué criterios habrán de seguir para confirmar su verdad? Scholz propone tres postulados formales considerados como «requisitos mínimos» de cientificidad, que son como las implicaciones lógicas de las proposiciones enunciativas y que Pannenberg cree que pueden cumplir las afirmaciones teológicas[47].

a) *Postulado de las proposiciones.* Toda proposición enuncia algo sobre un hecho y tiene pretensión de verdad. El lenguaje teológico no es sólo expresivo, sino también *asertivo.* Quienes «expresan sus convicciones religiosas aluden con tales expresiones a una realidad específica –normalmente la realidad divina y la creada por Dios– y ... que quieren afirmar algo sobre ella como verdadero»[48]. Hasta las formas de lenguaje religioso no directamente asertivas, como la oración, y las expresiones performativas de la liturgia presuponen otros enunciados que contienen afirmaciones sobre la realidad divina y la creada por Dios.

b) *Postulado de la coherencia,* según el cual las proposiciones deben tener como referente un campo unitario de objetos que, en el caso de la teología es «la automanifestación indirecta de la realidad divina en las experiencias anticipativas de la totalidad de sentido de la realidad»[49].

c) *Postulado de la controlabilidad,* consistente en la comprobación de la pretensión de verdad de las proposiciones teológicas. Es sin duda el más difícil de cumplir por parte de la teología. Una afirmación es controlable cuando puede distinguirse el hecho afirmado del propio aserto; en el caso de las afirmaciones teológicas, cuando se puede distinguir a Dios, objeto de la teología, de las afirmaciones teológicas sobre él.

Las afirmaciones teológicas sobre Dios no son controlables directamente por su objeto, ya que, por una parte, la realidad de Dios no es evidente y, por otra, la divinidad no es un dato finito del que se pueda disponer, sino que es inobjetivable. La única vía de comprobación es la *indirecta,* por sus implicaciones.

La estructura de las afirmaciones teológicas es *hipotética,* lo mismo que sucede con frecuencia con las leyes de las ciencias naturales y con los asertos históricos. «Si toda experiencia de sentido y de significado es hipotética respecto del contexto de significado de toda experiencia..., también la *conciencia religiosa* es asimismo hipotética respecto del conjunto de las experiencias de sentido que se tenga en cada caso *en relación con* la totalidad de sentido de la realidad, implícitamente anticipada en ellas»[50].

La teología guarda relación con la filosofía. Ninguna de las dos posee un estatuto dogmático; ambas tienen carácter hipotético. Según esto, las aserciones teológicas han de atenerse a los criterios de control que rigen para los enunciados filosóficos. Aquéllas, como éstos, son «hipótesis sobre la totalidad de sentido de la experiencia..., construidas desde el punto de vista de la realidad que en última intancia determina todo lo dado en su totalidad aún inacabada y... desde el aspecto de cómo se ha manifestado esta realidad divina en la conciencia religiosa»[51].

8. ¿Hacia una definición de Dios?

En su sátira *La nueva República,* publicada en la década de 1870, cuenta W.-H. Mallock que el doctor Jowett consideraba la refutación de la existencia de Dios por un adversario ateo lo mismo de respetable que su posibilidad de definir dicha existencia. Ello no planteaba problema alguno a su fe, «ya que –afirma el doctor– el mundo no posee ahora ninguna definición adecuada de Dios, y creo que tendríamos que poder definir una cosa antes de que podamos refutarla satisfactoriamente»[52].

[47] Cf. H. Scholz, *Wie ist eine evangelische Theologie als Wissenschaft möglich?:* Zwischen den Zeiten 9 (1931) 19 ss; W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología,* Cristiandad, Madrid 1981, 334-353.

[48] W. Pannenberg, *o.c.,* 335.

[49] *Ibíd.,* 334.

[50] *Ibíd.,* 341.

[51] *Ibíd.,* 348.

[52] Tomo la cita de A.-J. Ayer, *Los problemas centrales de la filosofía,* Alianza, Madrid 1979, 228.

Numerosas han sido las definiciones que se han dado de los dioses. Las personas politeístas aplican a éstos las propiedades correspondientes a las actividades humanas que cada dios dirige o controla. Los creyentes monoteístas se imaginan a Dios como un ser personal inteligente, con capacidad tanto para amar como para indignarse, como un ser incorpóreo; no localizable en el espacio, aunque puede actuar en él; eterno; creador y supervisor del mundo; inmutable, omnipotente y omnisciente; moralmente perfecto y dotado de benevolencia suma; y, además, dotado de existencia necesaria.

Tanto los filósofos analíticos como sus más concienzudos interlocutores teístas han tomado buena nota de la pertinente observación del doctor Yowett y coinciden en la necesidad de ponerse de acuerdo en la definición de Dios antes de empezar a discutir. Y cada uno se apresta a poner sobre la mesa la definición que considera más completa y pertinente. Sucede, sin embargo, que, al final, hay tantas definiciones como cabezas. He aquí algunas.

Terry Miethe, decano del Oxford Study Center, define a Dios como «Ser Supremo o Realidad Última, cuya naturaleza es existir. Dios es Creador y Sustentador vivo, personal, amante y misericordioso de todo lo que existe. En todas las formas en que Él existe, existe en perfección y sin límites». A esos rasgos añade que es «Espíritu», es decir, no posee un cuerpo físico. Además, subraya, «es el único ser que posee estas características» [53].

R. Swinburne define a Dios desde el teísmo mosaico como «una persona sin cuerpo (es decir, un espíritu), que es eterno, libre, capaz de realizarlo todo y de conocerlo todo, objeto debido de la obediencia y la devoción humanas, creador y sustentador del Universo» [54]. Definición que completa en otro lugar con estos rasgos: «Señor del Universo quien por sí solo origina (o permite a otros originar) lo que sucede a medida que sucede en todos los momentos del tiempo, y que es tan 'grande' como tal ser puede lógicamente ser (y de este modo posee en tales aspectos –lógicamente posibles– para maximizar esa grandeza, las propiedades tradicionales de la omnipotencia, omniscencia, libertad perfecta y bondad perfecta)» [55].

Definido así Dios, los filósofos analíticos pretenden hacer ver tanto el carácter problemático del concepto «Dios» como los contrasentidos que cada definición y cada uno de sus rasgos encierran. «A primera vista –observa A. Flew– parece que la cuestión de la existencia del Dios de Abraham, Isaac y Jacob no difiere en demasía de (es igual que) la cuestión de la existencia del monstruo del lago Ness, del Unicornio o del Abominable Hombre de las Nieves. En todos estos casos la dificultad, si existe, reside en la escasez de pruebas evidentes» [56].

Las definiciones procedentes de la teología filosófica suelen hacer una síntesis explosiva de los rasgos de dos tradiciones bien distintas: la judía y la griega, como ya reconociera A. Lovejoy: «El Dios de Aristóteles no tiene prácticamente nada en común con el Dios del Sermón de la Montaña, aunque por una de las más extrañas y decisivas paradojas de la historia occidental, la teología filosófica los haya identificado, dando a los hombres el mandato de imitar a ambos» [57]. El Dios de Aristóteles es estático, abstracto, sin vida; el de Israel es un ser real, vivo, operante.

Una objeción insoslayable es la que proviene del problema del mal: ¿Cómo compaginar la existencia de la realidad del mal con la existencia de un Creador Omnipotente y sumamente Bueno? La respuesta teísta a esta pregunta remite al *libre albedrío humano:* los seres humanos han sido creados libres por Dios y actúan libremente.

Los críticos apelan, sin embargo, a los testimonios de los propios teólogos para cuestionar la respuesta teísta. Así, tanto san Agustín y santo Tomás como Lutero y Calvino coinciden en reconocer a

[53] T. Miethe y A. Flew, *¿Existe Dios? El debate entre un creyente y un ateo,* Cátedra, Barcelona 1994, 57.

[54] Citado en T. Miethe y A. Flew, 22.

[55] R. Swinburne, «Dios y el tiempo», en J. Gómez Caffarena y J.-M. Mardones (coords.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión* II, *o.c.,* 211.

[56] T. Miethe y A. Flew, *¿Existe Dios?, o.c.,* 21.

[57] A. O. Lovejoy, *Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea,* Harvard University Press, Cambridge 1936, 5.

Dios como Causa creadora y sustentadora del Universo; lo que implica que es «el autor supremo y el manipulador de nuestra conducta», según Flew, quien presenta la relación de las criaturas con el Creador que las sostiene bajo la imagen de la relación existente entre el titiritero y el títere, obra de sus manos.

«El problema del mal –concluye Flew– es, desde el punto de vista del ateo, una razón para refutar la existencia de un Creador que, por definición, es perfectamente bueno» [58].

Pero la principal objeción frente a las definiciones de Dios se centra en la asociación que establecen entre esencia y existencia, de la que vamos a ocuparnos especialmente en el siguiente apartado, al tratar del argumento ontológico.

La tendencia a partir –en toda discusión sobre Dios– de una definición precisa y completa del mismo, choca frontalmente con la tendencia muy arraigada y extendida en la tradición cristiana a considerar a Dios como indefinible e inexpresable. Es la teología simbólica, apofática y negativa, que se remonta, entre otros padres apologetas, a san Justino, quien, en pleno debate con el paganismo politeísta tan acostumbrado a los antropomorfismos a la hora de presentar a los dioses, se refiere a la inefabilidad de Dios en estos términos: «Nadie es capaz de poner nombre a Dios inefable; si alguien se atreve a decir que hay un nombre que expresa lo que es Dios, muestra estar absolutamente loco» *(Apologia prima,* 61).

Dicha teología es desarrollada ulteriormente por el Pseudo-Dionisio y por la teología mística ulterior. Pseudo-Dionisio afirma que Dios no tiene nombre y que, por ello, una persona tiene el mismo derecho a aplicarle cualquier nombre como a rehusárselo. En consecuencia, aconseja abstenerse de pensar o decir cualquier cosa sobre Dios, pues lo que se piense o se diga de él resulta siempre inadecuado y no es capaz de captar ni de transmitir la realidad profunda que se pretende describir. Los místicos creen que la lógica queda en suspenso a la hora de pensar a Dios y que es impotente para hablar o tratar de Dios. Cualquier pensamiento sobre Dios desemboca en contradicción. Así lo creía Nicolás de Cusa.

En sintonía con la tradición precedente, Kierkegaard excluye toda estructura o carácter conceptual en Dios. «El concepto (de Dios) –afirma– no es como el concepto de hombre, bajo el cual el individuo es subsumido como una cosa que no puede ser absorbida por el concepto. Su concepto comprende todo y, en otro sentido, Él no tiene concepto. Dios no se ayuda a sí mismo mediante una abreviatura. Él comprende la realidad misma, todos los individuos; para Él el individuo no se subsume en un concepto» [59].

No pocos autores han llamado la atención sobre la convergencia entre los místicos radicales que sitúan a Dios fuera de la órbita de la lógica y renuncian a hablar de él, y los escépticos radicales que, apoyándose en el planteamiento de los místicos, desembocan en la negación de la existencia de Dios. La afinidad epistemológica parece fuera de toda duda. El místico y el escéptico parecen converger ejemplarmente en la figura y en la filosofía de Wittegenstein. La combinación de ambos se encuentra también en la teoría de la «docta ignorantia» de Nicolás de Cusa.

9. Las pruebas de la existencia de Dios en la teología filosófica

El problema de la existencia de Dios se encuentra en el centro de atención de la teología filosófica. Y muy especialmente las pruebas clásicas de la existencia de Dios. De ellas cabe destacar el *argumento ontológico* que, formulado por san Anselmo hace casi diez siglos, ha sido objeto de constantes reformulaciones por parte de filósofos y teólogos, algunas de las cuales hemos tenido ocasión de analizar en los capítulos precedentes. La teología filosófica de los últimos decenios se ha ocupado de él de manera muy atenta, intensa y plural. En ella cuenta con críticos y defensores por igual. De unos y otros vamos a ocuparnos a continuación, empezando por los críticos.

[58] T. Miethe y A. Flew, *¿Existe Dios?, o.c.,* 123.

[59] Citado por L. Kolakovski, *Si Dios no existe...,* Tecnos, Madrid 1988, 2ª ed., 138.

a) El «ser necesario», una expresión contradictoria

La primera crítica contra el argumento de san Anselmo consiste en mostrar que la propia noción de «ser necesario» es lógicamente incoherente y contradictoria en sí misma. Esta crítica ya había sido expresada por Bertrand Russell, para quien la necesidad nunca puede predicarse de ningún existente. La necesidad no es una relación que se establece entre hechos o cosas; es una relación puramente formal entre proposiciones o entre los elementos que componen una proposición. Los ámbitos de ubicación de la necesidad son la lógica, la lingüística y las matemáticas. Es en ellos donde se dan las proposiciones lógicamente necesarias, que tienen carácter puramente formal.

Para J.-N. Findlay, «la necesidad en nuestras proposiciones refleja simplemente el uso que hacemos de las palabras, la convención arbitraria que es nuestro lenguaje» [60]. Según esto, considera absurda en sí misma la noción de Dios, de cuya existencia y preeminencia no podemos formarnos idea. Cree que el argumento de san Anselmo, más que una prueba ontológica de la existencia de Dios, constituye una «contraprueba ontológica», pues lo que demuestra propiamente es la «necesaria no-existencia de Dios». Ello no obsta, a su juicio, para mantener una actitud religiosa, cosa que le parece saludable y beneficiosa para la vida personal y social. Con Findlay coincide J.-J. Smart, que considera contradictoria en sí misma la expresión «un ser lógicamente necesario», en igual medida que lo es la expresión «círculo cuadrado».

b) En defensa del argumento de san Anselmo

Veamos ahora algunas de las más sólidas y consistentes reformulaciones del argumento ontológico.

La primera a analizar es la elaborada por Norman Malcolm, discípulo de Wittgenstein, en un importante e influyente artículo publicado en 1960 bajo el título *Anselm's Ontological Arguments,* que constituye un punto de referencia obligado tanto para sus correligionarios como para sus críticos. Malcolm no se ocupa de la idea de existencia como perfección, sino que centra su atención en el aspecto modal del argumento, es decir, en la idea de ser necesario. Partiendo de la teoría wittgensteiniana de los juegos de lenguaje y de la forma de vida que subyace a cada juego, hace ver que la idea de existencia necesaria se enmarca en las formas de vida correspondientes a las religiones judía y cristiana, y es esencial a ellas. Estudiando esta forma de vida se pueden descubrir la validez y la legitimidad del argumento ontológico. Malcolm cita a esta respecto el salmo 90, 2: «Antes de que los montes fuesen engendrados, antes que naciesen tierra y orbe, desde siempre hasta siempre tú eres Dios» [61].

Según el razonamiento de Malcolm, la existencia de Dios ha de ser, o lógicamente necesaria o lógicamente imposible. Si es lógicamente imposible, el concepto de Dios sería contradictorio. Pero dicho concepto no es contradictorio. En consecuencia, la existencia de Dios no puede ser contingente, sino que tiene que ser *lógicamente necesaria.* En otros términos, la inexistencia de Dios es lógicamente imposible. De esta manera, la existencia necesaria es una perfección, una propiedad, de Dios, como las otras que le caracterizan: omnipotencia, omnisciencia...

Las críticas a la reformulación y fundamentación del argumento ontológico hecha por Malcolm se han sucedido ininterrumpidamente desde su formulación hace siete lustros hasta el presente. La primera objeción es que para justificar la doctrina de la existencia lógicamente necesaria no se puede recu-

[60] J.-N. Findlay, *Language, Mind and Value,* Londres 1960, 103.

[61] «Aquí –comenta el discípulo de Wittgenstein– se expresa la idea de la existencia necesaria y de la eternidad de Dios... En estos complejos sistemas de pensamiento (judío y cristiano), en estos 'juegos de lenguaje', Dios ocupa la posición de un ser necesario... Aquí hemos de decir con Wittgenstein que 'se juega realmente a este juego de lenguaje'. Creo que podemos tomar con todo derecho la existencia de estos sistemas religiosos de pensamiento como una refutación del dogma, afirmado por Hume y otros, de que ninguna proposición existencial puede ser necesaria», N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments:* Philosophical Review 69 (1960) 55-56.

rrir, como hace el discípulo de Wittgenstein, a la teoría de los juegos de lenguaje, pues dicha doctrina no se encuentra en ninguno de ellos. A los teólogos nos sorprende particularmente que Malcolm crea que la idea del «ser lógicamente necesario» responde a la forma de vida de la religión bíblica. Nada más ajeno a dicha religión que un planteamiento lógico-filosófico de ese tenor. Ni siquiera el nombre dado a Dios en Éxodo 3, 10, *Yahveh,* remite al ser necesario *per se subsistens,* como erróneamente interpretó la llamada «filosofía perenne». La idea de existencia necesaria aperece sólo en algunas –muy pocas– tradiciones filosóficas, concretamente en Descartes, pero nunca en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento, como osa afirmar Malcolm.

Además, del hecho de que determinados grupos humanos crean en Dios –fe–, le adoren –culto– y hablen de él –teología– y ello se sitúe en el marco de una determinada forma de vida, no se concluye que el lenguaje religioso empleado sea *ipso facto* significante.

Por otra parte, la falacia del argumento de Malcolm radica, según los críticos, en el mal uso de las propiedades modales, en nuestro caso de la necesidad. Ésta siempre es condicional[62]. La existencia no puede ser una propiedad necesaria de nada.

Otro autor que lleva a cabo una nueva reformulación sólida y consistente del argumento ontológico es Plantinga, quien previamente revisa las diferentes críticas al argumento y cree que ninguna es concluyente. La demostración de Plantinga tiene dos versiones[63]. A continuación ofrecemos las líneas maestras de la versión más sencilla siguiendo la exposición de J. Sádaba: (1) Hay un mundo posible en el que se ejemplifica la máxima grandeza. (2) La proposición «una cosa tiene máxima (insuperable) grandeza si y sólo si es máximamente excelente (en el sentido expuesto) y en todo posible mundo» es necesariamente verdadera. (3) La proposición «Aquello que tiene máxima grandeza es omnipotente, omnisciente y moralmente perfecto» es necesariamente verdadera. (4) Lo que posee insuperable grandeza (Dios) se ejemplifica en todo mundo posible. Dios, por tanto, existe.

Plantinga no encuentra en la premisa de partida del argumento (1) atisbo alguno de irracionalidad. Por ello cree debe ser aceptada, como son aceptadas en el terreno científico teorías que no están fuera de toda duda. En consecuencia debe aceptarse también la conclusión. Quienes adoran a Dios en la tradición religiosa judeo-cristiana, matiza Plantinga, creen que Dios es máximamente grande no sólo en este mundo, sino en todos los mundos posibles. Aquí radica la fuerza del argumento ontológico.

Aun reconociendo la consistencia de la reformulación de Plantinga, la crítica hace ver que éste no consigue justificar racionalmente la premisa de partida y, por tanto, tampoco la conclusión. De ahí que se cuestione el núcleo del argumento: la existencia de Dios en un mundo posible comporta que Dios exista en todo mundo posible. Ello sería razonable si se tratara de mundos *metafísicamente* posibles, pero no si se trata de mundos *lógicamente* posibles.

Conclusión

Tras este somero recorrido, no podemos por menos que tomarnos en serio la certera y aguda obser-

> «La pregunta por la existencia de Dios ni puede ser planteada ni respondida. Al preguntar, se plantea un interrogante que por su propia naturaleza está por encima de la existencia y, por tanto, al responder –negativa o afirmativamente– se niega implícitamente la naturaleza de Dios. Tan ateo es afirmar la naturaleza de Dios como negarla. Dios es el ser mismo, no un ser».
>
> *Paul Tillich*

[62] Cf. J. Sádaba, *Lenguaje religioso y filosofía analítica, o.c.,* 85.

[63] A. Plantinga, *God and Other Minds,* Cornell University Press, Ithaca 1967; *ibid., The Nature of Necessity,* Clarendon, Oxford 1974. Para una exposición detallada y un análisis crítico del planteamiento de Plantinga, cf. J. Sádaba, *Lenguaje religioso y filosofía analítica, o.c.,* 85 ss; E. Romerales, «El argumento ontológico en la *Philosophical Theology*», en J. Gómez Caffarena y J.-M. Mardones (coords.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión* II, Anthropos, Barcelona 1992, 148 ss.

vación de Albert Camus en *El mito de Sísifo:* que nadie ha llegado a dar la vida por defender el argumento ontológico [64]. Asimismo, frente a los excesos logicistas de determinadas formas de análisis del lenguaje habría que tomar buena nota del planteamiento de Guillermo de Ockham al respecto: que Dios no está sujeto a las leyes de la lógica.

Pero ello no significa que el lenguaje religioso campe por sus respetos y haga de su capa un sayo, siguiendo un camino anárquico sin dar cuenta a nadie. Ni significa que desconozcamos las importantes aportaciones que directa o indirectamente ha hecho el análisis lingüístico al lenguaje religioso.

Coincido con el matizado juicio de Sádaba al respecto, cuando afirma: «El movimiento en cuestión que hemos estudiado acaba de una vez por todas con ese tipo de razonamiento *contradictorio* y *vacío*... que tanto ha poblado el discurso religioso. Muchos de los supuestos, sin embargo, que pertenecen al modo de argumentar del empirismo lógico y sus allegados si no han sido refutados sí han sido absorbidos, o... están sujetos a una profunda revisión. Seguir, pues, juzgando a la creencia religiosa dentro de esos mismos modelos, es como intentar en física resolver la alternativa onda-corpúsculo con supuestos preeinstenianos» [65].

El análisis lingüístico es una corriente filosófica no uniforme, que cuenta con plurales y divergentes tendencias en su seno. Dicho pluralismo tienen su reflejo en el análisis del lenguaje religioso. La filosofía del análisis no implica necesariamente una concepción atea o agnóstica del ser humano y del mundo; es, más bien, religiosamente neutral. En ella podemos encontrar tendencias ateas o agnósticas junto a otras teístas. En unas y en otras operan elementos extra-lógicos y extra-lingüísticos y se llega a conclusiones no dictadas por el análisis del lenguaje.

En el caso de las tendencias ateas o agnósticas, se afirma que las afirmaciones religiosas, al no ser verificables empírica o científicamente, no son ni verdaderas ni falsas, sino que, sencillamente, carecen de significación. Para ello se recurre al criterio unívoco de significado, que resulta sumamente estrecho y parte de un *a priori* antirreligioso muy afín al del «materialismo científico», como ha hecho ver Charlesworth.

Determinadas tendencias teístas se apoyan en la teoría wittgensteiniana de los 'juegos de lenguaje' y en su concepción pluralista del significado, para justificar el carácter significante del lenguaje religioso. Pero si el criterio unívoco de significado de los neopositivistas era demasiado estrecho y excluyente de las afirmaciones religiosas, la teoría de los juegos de lenguaje aplicada por algunos teístas al lenguaje religioso corre el peligro de ser demasiado laxa y de no poner exigencia lógica alguna a dicho lenguaje.

Por otra parte, el reconocimiento del carácter significante del lenguaje religioso comporta, en determinadas tendencias teístas, la renuncia de las afirmaciones religiosas a su carácter descriptivo-factual y a toda pretensión de verdad o falsedad. Según esto, el lenguaje religioso tendría como único objetivo expresar actitudes ante la vida y comportamientos guiados por el amor a nuestros semejantes. A dicho planteamiento cabe objetar que el lenguaje religioso cristiano no puede renunciar a su carácter cognitivo, que le es consustancial y constituye, con frecuencia, el fundamento y la base de las actitudes morales.

Lecturas

D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso,* Cristiandad, Madrid 1976; A.-J. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica,* Barcelona 1971; *íd., Las cuestiones centrales de la filosofía,* Alianza, Madrid 1979; M.-J. Charlesworth, «Ateísmo y filosofía analítica», en G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo* II, Cristiandad, Madrid 1971, 439-476; J. Ferrater Mora y otros, *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein,* Oikos-Tau, Vilasar del Mar 1966 (la obra recoge, entre otras colaboraciones, los trabajos biográficos «A Memoir», de N. Malcolm, y «Biographical Sketch», de G.-H. von Wright); F. Ferré, *Le langage religieuse a-t-il un sens?,* Du Cerf, París 1970; A. Flew y A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology,* MacMillan, Londres 1955; A. Flew, *God and Philosophy,* Hutchinson, Londres 1966; J. Gómez Caffarena, *Lenguaje sobre Dios,* Fundación Santa María,

[64] A. Camus, *El mito de Sísifo,* en *Obras,* Alianza, Madrid 1996, 214.

[65] J. Sádaba, *Lenguaje religioso y filosofía analítica, o.c.,* 48.

Madrid 1985; *íd.*, «Lenguaje religioso», en C. Floristán y J.-J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo,* Trotta, Madrid 1993, 682-690; J. Gómez Caffarena y J.-Mª Mardones (coords.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión* II, Anthropos, Barcelona 1992; J. Hartnack, *Wittgenstein,* Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1977, 2ª ed.; J.-M. Isasi, *Filosofía analítica y problema de Dios:* Iglesia Viva 76 (1978) 351-363; A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein,* Taurus, Madrid 1974; J. Ladrière, «Ateísmo y neo-positivismo», en G. Girardi (dir.), *El ateísmo contemporáneo* II, Cristiandad, Madrid 1971, 393-438; J. Macquarrie, *God-talk. El análisis del lenguaje religioso y la lógica de la teología,* Sígueme, Salamanca 1976; Th. Miethe y A. Flew, *¿Existe Dios?* (prólogo de H. Küng), Cátedra, Barcelona 1994; J. Muguerza, *El problema de Dios en la filosofía analítica:* Revista de Filosofía 96-99 (1966) 291-366; *íd.*, «Teología filosófica y lenguaje religioso», en Fe y Secularidad, *Convicción de fe y crítica racional,* Sígueme, Salamanca 1973, 261-285; W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología,* Cristiandad, Madrid 1981; K.-R. Popper, *La lógica de la investigación científica,* Tecnos, Madrid 1962; *íd., El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones,* Paidós, Buenos Aires 1967; J. Sádaba, *Lenguaje religioso y filosofía analítica,* Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1977; *íd., ¿Qué es un sistema de creencias?,* Ed. Mañana, Madrid 1978; *íd., Filosofía, lógica y religión,* Sígueme, Salamanca 1978; *íd., Lecciones de filosofía de la religión,* Mondadori, Madrid 1992; Varios, *La concepción analítica de la filosofía,* 2 vols., Alianza, Madrid 1974 (Selección e introducción de J. Muguerza); Varios, *Fe cristiana y sociedad moderna.* II. *Lenguaje religioso y lenguaje metafórico,* SM, Madrid 1984; L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* Alianza, Madrid 1981, 5ª ed. (vers. cast. de E. Tierno Galván); *íd., Investigaciones filosóficas,* UNAM, México 1967.

12

Dios, ante el juicio moral de las víctimas

1. «Ekumene de sufrimiento» y creencia en Dios

Una constante de nuestra ya larga historia humana es la existencia de un *exceso* de sufrimiento y de mal *inmerecido y absurdo*, que no encuentra explicación, interpretación, justificación o racionalización alguna. Las historia humana es, en expresión feliz de Metz citada por Schillebeeckx, «una *ekumene* de sufrimiento» [1]. La persistencia del dolor y del mal envuelve a a la humanidad en una nube de negatividad que la hace poco atractiva. Lo irredención se extiende por doquier. Ante el dolor y la maldad, la razón humana no puede por menos que reconocer humildemente sus límites, su impotencia, su incapacidad para darles solución. Cualquier *logos* racional que intente explicar el sufrimiento y el mal en la historia está condenado al más rotundo fracaso.

A su vez, las innúmeras experiencias de sufrimiento injusto vividas por personas inocentes, reconoce sin ambages el teólogo alemán W. Kasper, «constituyen un argumento existencialmente mucho más fuerte contra la creencia en Dios que todos los argumentos basados en la teoría del conocimiento, en las ciencias, en la crítica de la religión y de las ideologías y en cualquier tipo de razonamiento filosófico» [2]. Estamos ante uno de los argumentos más difícilmente rebatibles tanto por la teo-logía como por la teo-dicea. Con él queremos terminar esta obra.

Atendiendo a las dos indicaciones precedentes, cabe afirmar con W. Post que «la realidad del mal sigue siendo una provocación para la reflexión filosófica y, por supuesto, para la teológica» [3].

La primera y más incisiva formulación del argumento en torno a Dios y el mal se encuentra en el conocido razonamiento de Epicuro sobre la bondad y la omnipotencia de Dios: O Dios quiere eliminar el mal, pero no puede, en cuyo caso no es todopoderoso y deja de ser Dios. O puede eliminarlo y no quiere, y entonces no es bueno y deja de ser Dios para convertirse en demonio. O ni puede ni quiere, y entonces no es ni todopoderoso ni bueno. O puede y quiere, en cuyo caso, la pregunta obligada es *de dónde procede el mal.*

Casi veinte siglos después, el filósofo escéptico francés Pierre Bayle aplicaba el argumento de Epi-

[1] Cf. E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación,* Cristiandad, Madrid 1982, 707.

[2] W. Kasper, *El Dios de Jesucristo,* Sígueme, Salamanca 1985, 188.

[3] W. Post, *Teorías filosóficas sobre el mal:* Concilium 56 (1970) 425.

curo a la evitabilidad o no, por parte de Dios, del pecado original, causa –según la argumentación teológica tradicional– de todos los males posteriores. Si Dios previó el pecado cometido por Adán –razonaba Bayle– y no adoptó las medidas oportunas para evitarlo, no parece que tuviera buena voluntad para el ser humano (no estaba siendo bueno). Si hizo todo lo que estaba en su mano para evitar la caída de Adán y no lo logró, no parece que fuera omnipotente[4].

El argumento se ha reformulado de varias maneras, conforme a las nuevas experiencias de sufrimiento vividas por la humanidad: el Holocausto de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial, la destrucción de Hiroshima y Nagasaki, la guerra del Vietnam, las masacres de Shabra y Chatila, la guerra de Bosnia-Herzegovina, los asesinatos y ajustes de cuenta masivos en Ruanda y en los campos de refugiados de El Zaire, la situación de pobreza en que viven más de dos terceras partes de la humanidad, la muerte de hambre de cuarenta millones de personas cada año en nuestro planeta, en apariencia –pero sólo en apariencia– tan culto, civilizado y benéfico. Estamos ante la pregunta sobre cómo hablar de un Dios bueno y topoderoso, sin caer en contradicción manifiesta o, lo que es peor, en un acto de cinismo.

Primeramente, nos acercaremos a esta cuestión, siempre viva, a través de los textos de tres escritores que han convertido este problema en uno de los centros de interés de su creación literaria y han influido sobremanera en el imaginario colectivo de la cultura actual: Fiodor Dostoievski, Albert Camus y Elie Wiesel. Después, nos aproximaremos a la reflexión de los filósofos actuales.

2. Fiodor Dostoievski: asesinato del ser humano, asesinato de Dios

a) Profundo conocedor del alma humana

Del novelista ruso Fiodor M. Dostoievski (1821-1881) dijo Nietzsche que había sido la única persona que le había enseñado algo de psicología. Dicha valoración es compartida por los expertos en el novelista y por los lectores de sus obras. Dostoievski llega hasta los últimos repliegues del alma humana. Descubre el drama espiritual que viven los seres humanos. Pone al descubierto sus múltiples enfermedades, las de la mente y las del corazón. Narra pormenorizada y primorosamente el calvario que se ve obligada a recorrer la pobre gente y el martirologio de tantas personas que mueren antes de haber vivido.

Dostoievski describe lo que sucede en el rico mundo interior de las personas consideradas insignificantes por la sociedad, y lo plasma en unos personajes imaginarios que, según avanza el relato, se convierten en seres humanos de carne y hueso. En este caso, cualquier parecido entre ellos y la realidad *no* es pura coincidencia. No se sabe muy bien quién imita a quién.

Lo que bulle en el interior de sus personajes no es fácilmente reductible a categorías lógicas, a relatos lineales; es mucho más complejo: tragedia, conflictividad, tensión, inseguridad, miedo al futuro, culpabilidad, arrogancia, irracionalidad, crímenes, suicidios, etc.

Dostoievski hace patentes en sus personajes los dos elementos del alma humana bajo sus múltiples modalidades: el angelical y el demoníaco; el pacífico y el iracundo; el místico y el pragmático; el virtuoso y el vicioso; el desprendido y el interesado; el crédulo y el descreído; el creyente y el ateo; el autosuficiente y el necesitado del otro; el mártir y el verdugo; el amor y el odio; la ternura y la dureza; la piedad y la impiedad; la gracia y el pecado; el sufrimiento y la alegría; la caída y la redención, etc., etc.

Los personajes de Dostoievski se rebelan –más aún, se sublevan– contra un mundo inhumano, injusto, insolidario como el que les ha tocado vivir. Pero su rebelión es individual, se queda en el plano interior, se produce en la soledad anímica de la persona, y no tiene proyección exterior. No es una rebelión colectiva, organizada. El resultado no puede ser más desolador: el fracaso, la derrota, el castigo y la soledad se ciernen por doquier.

Pero Dostoievski no deja las cosas así; reacciona y muestra una actitud humanitaria en dos direccio-

[4] Cf. J.-P. Jossua, *Discours chrétiens et scandale du mal,* París 1979, 18.

nes. Por una parte, es sensible ante el dolor, el sufrimiento y la injusticia y expresa una profunda *compasión* con las víctimas. Por otra, busca la rehabilitación del ser humano hundido y sin esperanza de poder levantarse. Las «causas morales», que constituyen el centro de atención y de preocupación del novelista ruso, demandan «respuestas morales». Y ésas son las que intenta ofrecer en sus obras.

Pero no resulta fácil encontrar la solución, dar con la salida. El novelista vive sumido en un mar de dudas permanentes, en un cúmulo de contradicciones irreconciliables y en un duro combate consigo mismo. «No valgo para arrullar», decía de sí mismo. «Todo es lucha en él», afirmaba Tolstoi de su conciudadano.

Dostoievski es reconocido como *profeta*. Evdokimoff define sus novelas como «sueños proféticos», que abren nuevos caminos y horizontes a la humanidad en los diferentes ámbitos de la existencia humana.

De su calidad como escritor muy pocos dudan. Freud, por ejemplo, que, somete a Dostoievski a un severo análisis psicológico, como escritor le coloca un poco por detrás de Shakespeare[5].

b) *«Dios me ha atormentado toda mi vida»*

La relación de la persona con Dios y consigo mismo ocupa un lugar central en sus novelas. Pero no se trata propiamente de un tema que se aborde desde fuera, sino de experiencias profundas, radicales, con frecuencia en situaciones límites, vividas apasionadamente por sus personajes, unas veces con ternura, otras con angustia, otras como tortura. Todas ellas son un trasunto del vivir, sentir y pensar del propio autor. Sus actitudes religiosas, envueltas en frecuentes contradicciones, se reflejan fielmente en las de sus personajes.

«Dios me ha atormentado toda mi vida», afirma Kirilov en *Los endemoniados*. Similar afirmación es repetida por el propio Dostoievski al referirse a su proyecto de redactar una obra titulada «El ateísmo» en cinco tomos: «El problema principal, que se planteará en todas las partes de la obra, será el que *me ha atormentado toda mi vida: la existencia de Dios*»[6].

c) *El sufrimiento de los niños, un grito contra Dios*

Los hermanos Karamazov constituye una de las críticas más severas a la teodicea optimista elaborada por el idealismo alemán, y en general a toda teodicea. El problema del mal no tiene respuesta desde la razón. No hay razón filosófica alguna capaz de explicar los sufrimientos de las personas inocentes.

La personificación del cuestionamiento de la teodicea se encuentra en el protagonista, Iván Karamazov, personaje complejo y enigmático, que, como afirma Camus, «se ve atrapado entre una virtud injustificable y un crimen inaceptable, devorado por la compasión e incapaz de amar, solitario privado del socorro del cinismo»[7]. Vive una existencia desgarrada entre la inocencia y la voluntad del asesinato.

Iván se rebela contra el desorden establecido, contra la creación divina donde sea necesario el mal, contra el sufrimiento de los niños, que no son culpables de nada. Muchos seres humanos tienen una rara afición: la de torturar, la de hacer sufrir a las personas inocentes.

Iván narra a su hermano Aliosha historias de asesinatos de niños. La más truculenta y escalofriante es la del niño despedazado por una jauría. Cuenta Iván que a principios de siglo –del siglo XIX, se entiende–, en la más oscura época de la esclavitud, un general retirado vivía en su finca rodeado de una larga servidumbre y protegido por varios centenares de perros. Un día, el hijo de un siervo domés-

[5] «*Los hermanos Karamazov* es la novela más acabada que jamás se haya escrito, y el episodio del gran inquisidor es una de las cimas de la literatura mundial. Por desgracia, el análisis tiene que rendir las armas ante el problema del poeta», S. Freud, *Dostoievski y el parricidio*, en OC 3.004.

[6] Citado por H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo*, *o.c.*, 334. Subrayado nuestro.

[7] A. Camus, *El hombre rebelde*, en *Obras* III, Alianza, Madrid 1996, 82-83.

tico de no más de ocho años, mientras jugaba, alcanzó con una piedra al perro preferido del general, dejándolo cojo. El amo, indignado, mandó detenerle, arrancándolo de los brazos de su madre. Lo encerró durante toda la noche en una mazmorra. Al día siguiente, al apuntar el alba, reunió a su servidumbre y colocó en primera fila a la madre del muchacho. Mandó sacar a éste de la mazmorra, ordenó que lo desnudaran. Los perreros le dijeron que echara a correr desnudo como estaba. El niño obedeció la orden y se puso a correr campo a través, cada vez más de prisa. El general lanzó contra él a la jauría de perros, que, bajo la mirada impotente de su madre, lo acorralaron y lo despedazaron[8].

Iván declara tener fe. Pero no entiende el sufrimiento de los inocentes. Es un problema que no puede resolver y ante el que no sabe qué hacer. Pero le resulta incomprensible que se considere a los niños solidarios en el pecado de sus padres y que se les castigue por ello. Lo que pide es que se castigue el delito de hacer sufrir a los niños, que se haga en la tierra y que él pueda verlo. No acepta que se remita al más allá.

No entiende por qué han de sufrir los niños y menos aún por qué tienen que contribuir con su sufrimiento a la futura armonía del universo. Más aún, Iván renuncia a la armonía suprema; ésta no vale ni siquiera las lágrimas de la niña que reza al «Dios de los niños». De nuevo aparece la crítica a la teodicea, que tiende a justificar la necesidad del mal, del sufrimiento humano para mantener la armonía universal. Mientras no se expíen esas lágrimas, no puede hablarse de armonía. Pero tampoco hay forma de expiarlas, ni siquiera enviando al infierno a los verdugos, porque no puede haber armonía si existe el infierno.

Y si rechaza la armonía futura labrada con los sufrimientos de los niños, también rechaza la verdad lograda de la misma forma: «Y si los sufrimientos de los niños han ido a completar la suma de sufrimientos necesaria para comprar la verdad, yo afirmo de antemano que la verdad entera no vale semejante precio. ¡No quiero, en fin, que la madre abrace al verdugo que ha hecho despedazar a su hijo por los perros! ¡Que no se atreva a perdonarle! Si quiere, que perdone al torturador su infinito dolor de madre; pero no tiene derecho a perdonar los sufrimientos de su hijo despedazado, ¡y que no se atreva a perdonar al verdugo, aunque la propia criatura lo perdonara! Si es así, si las víctimas no se han de atrever a perdonar, ¿dónde está la armonía? ¿Hay en todo el mundo un ser que pueda y tenga derecho a perdonar?»[9]

El precio de la armonía es muy alto, y pagar una entrada tan cara no está al alcance del bolsillo de Iván. Es en este momento cuando pronuncia su célebre frase: «Me apresuro, pues, a devolver mi billete de entrada. Y si soy un hombre honrado, tengo la obligación de devolverlo cuanto antes. Eso es lo que hago. *No es que no admita a Dios, Aliosha; me limito a devolver respetuosamente el billete*»[10].

Iván y su hermano Aliosha renuncian también a ser los arquitectos del edificio del destino humano, que tuviera como objetivo la felicidad, la paz y el sosiego del ser humano, si para lograrlo tuvieran que torturar a un solo niño indefenso. Es su forma de rechazar la creación de Dios.

El juicio contra Dios se hace desde el imperativo de la justicia, no desde la gracia o del misterio. Iván niega el misterio, niega a Dios en cuanto principio de amor, porque los hechos están del lado del desamor y de la desatención a sus criaturas: la injusticia cometida contra Marta, las diez horas de trabajo de los obreros, la muerte injustificable de los niños.

Lo que Iván no entiende es cómo puede ser compatible Dios con el sufrimiento humano, con el dolor de las víctimas inocentes, con la injusticia. De ahí su indignación, su rebelión. Un mundo así confirma la existencia del diablo, más que la existencia de Dios.

En algunos pasajes de *Los hermanos Karamazov* se proclama *la negación de Dios,* que destruirá la antigua moral trascendente y establecerá una ética te-

[8] Cf. F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov,* Cátedra, Barcelona 1992, 2ª parte, libro 5, cap. 4, 394-395.

[9] *Ibíd.,* 397-398.

[10] *Ibíd.,* 398. Subrayado nuestro.

rrena de la felicidad: «Lo único que hace falta es acabar en la humanidad con la idea de Dios... Cuando la humanidad rechace a Dios... se derrumbará por sí misma toda la antigua ideología y, sobre todo, toda la antigua moral. Los seres humanos se unirán para exprimir de la vida cuanto ésta pueda dar, pero sólo para alcanzar la felicidad y la alegría en este mundo» [11]. Será entonces cuando aparecerá el *hombre-dios,* y el ser humano logrará vencer a la naturaleza gracias a su fuerza de voluntad y a los recursos que le proporciona la ciencia. Adquirirá conciencia de su mortalidad corporal y anímica, y acogerá serenamente la muerte.

Pero, al mismo tiempo, sentirá un vacío ético, no podrá guiarse por unos valores de referencia; se sentirá perdido. «Si Dios no existe, todo está permitido»; sin resurrección todo está permitido, incluso el asesinato: he aquí la conclusión a la que llega Iván con preocupación y tristeza. La afirmación de Iván Karamazov, según Camus, es una comprobación amarga, más que un grito de liberación. A la larga, la existencia de un Dios que da sentido a la vida resulta más atractiva y cálida que el frío, impune e ilimitado poder de hacer el mal.

Al final Iván no puede resistir su propio acto de rebelión y se vuelve loco, como suele suceder a todos los asesinos de Dios. Con él, comenta Camus, «la rebelión de la razón termina en locura» [12].

d) El suicidio lógico

Otro ejemplo típico de ateísmo en las obras de Dostoievski es el arquitecto Kirilov, de la novela *Demonios,* quien se muestra partidario de lo que Camus llama «suicidio lógico», el suicidio por una idea, por «ideas... de las firmes» –confiesa el propio Kirilov–, que es el suicidio superior [13]. El suicida lógico está convencido de que la vida es absurda –carece de sentido–, sin la fe en la inmortalidad. Por eso se quita la vida.

Su decisión de suicidarse no está motivada por la venganza, sino por la rebelión; es una afirmación radical de su libertad y de su rebeldía. Kirilov se pega un tiro para mostrar y demostrar su independencia.

Kirilov cree que Dios es imprescindible y tiene que existir, pero sabe que no existe ni puede existir. De ahí concluye que «un hombre que tiene dos ideas semejantes no puede seguir viviendo» [14]. Seguir viviendo, pensando así, le parece una villanía. Stepánovich pregunta a Kirilov: «Si Ud. se suicida, se volverá dios, ¿no es eso?» «Sí me volveré dios», responde. Y el ateo Kirilov avanza en el razonamiento de esta guisa: «Si no hay dios, yo soy dios... Reconocer que no hay dios y no reconocer al mismo tiempo que uno es dios, es una estupidez» [15]. La vida humana no es precisamente un jardín de delicias; está rodeada de sufrimiento y temor. Pues bien, quien sea capaz de vencerlos, llegará a ser como dios. En cuyo caso ya no habrá Dios.

Y si no hay dios, todo depende de la voluntad del ser humano, y éste no puede escudarse en un ser superior para rehuir sus compromisos en la tierra.

Para Kirilov, la *idea más elevada* no es la existencia de Dios, sino la *no existencia de Dios.* Está convencido de que Dios es un invento que se crea el ser humano para no suicidarse, de que sólo está en la conciencia del ser humano. Más aún, le parece una incoherencia por parte de los ateos que, sabiendo como saben que no existe Dios, no se suicidan.

Es verdad que hay muchas personas que se suicidan, pero no por las razones que Kirilov invoca, no para matar el miedo, sino por miedo. Por ende, él se considera la única persona coherente que no inventa a Dios y que se suicida para matar el miedo y para convertirse en dios.

Tras una intensa búsqueda del atributo de su divinidad, Kirilov lo encuentra en la independencia, en la libertad. Se trata de una *divinidad a ras de tierra.* Pero eso no le hace feliz: Soy un desdichado,

[11] *Ibíd.,* 4ª parte, libro 11, cap. 9, 941.

[12] A. Camus, *El hombre rebelde, o.c.,* 85.

[13] Cf. A. Camus, *El mito de Sísifo,* en *Obras* I, *o.c.,* 310.

[14] F. Dostoievski, *Demonios,* en *Obras Completas* II, Aguilar, Madrid 1966, 1.476.

[15] *Ibíd.,* 1.475 y 1.476-1.477.

confiesa, porque me veo obligado a afirmar mi libertad. Al hacerse dios, el ser humano asume toda la responsabilidad en la realización de la vida eterna en la tierra. A la pregunta de Stavroguin a Kirilov si cree en la vida eterna en el otro mundo, éste contesta que cree en la vida eterna en este mundo, no en el otro.

El suicidio de Kirilov no es un acto de arrepentimiento por el asesinato que ha cometido, ni está dictado por el miedo a las personas que pueden acusarle de asesino. Así consta en la declaración que hace antes de pegarse un tiro con el revólver en la sien derecha: «Declaro que... maté al estudiante Schátov, por traidor, en el parque, y por su denuncia relativa a las proclamas, y a Fedka, el cual en casa de nosotros dos, en casa de Filippin, se estuvo alojando y durmiendo diez días. Me mato hoy mismo con el revolver, no porque esté arrepentido y les tema a Uds., sino porque en el extranjero tenía la intención de abreviar mi vida» [16].

Y, sin embargo, nadie entiende el gesto de Kirilov. La bondad, simpatía y sociabilidad que rezuma hacen pensar a la gente de su entorno que es más creyente que un *pope* o que, cuando vuelva, creerá en Dios.

¿Qué sucede, entonces? Que fe e increencia son inseparables en el alma de cada personaje de Dostoievski y, posiblemente en el propio novelista. Al final, la fe triunfa a costa de la razón, que renuncia a sus derechos y se bate en retirada, dejando el terreno libre a Cristo y a la esperanza en la resurrección, como vamos a ver en los dos epígrafes siguientes.

e) Cristo ante el mal en el mundo

¿Qué papel puede jugar Cristo ante el mal en el mundo, ante el sufrimiento de los niños? La referencia a Cristo a este respecto es constante en los personajes de Dostoievski. Para Aliosha, Cristo es el ser capaz de perdonar todo a todos *y por todo,* porque ha derramado su sangre inocente para la salvación de la humanidad. Incluso quienes niegan a Dios, exaltan a Cristo. Iván Karamazov se refiere a él con admiración y elogio en su poema «El Gran Inquisidor» [17]. Frente al Inquisidor que, según Aliosha, no cree en Dios, y que por lo único que está preocupado es por llenar el vientre del pueblo sin interesarse por su libertad, Cristo es una persona profundamente religiosa que pone la libertad por encima de todo. La respuesta de Cristo al Inquisidor que le va a condenar no es el insulto o la denuncia, sino el silencio y un beso en los labios. El silencio de Cristo es más convincente para el pueblo que los discursos del Inquisidor.

En la misma obra, el stárez Zosima ofrece bellas enseñanzas en torno a la figura de Cristo. Recuerda que vamos errantes por la tierra y que, sin la guía de Cristo, nos perderíamos completamente, como se perdió la humanidad en la época antediluviana. Rechazando a Cristo, los seres humanos terminan matándose, exterminándose [18].

El ateo Kirilov, en *Demonios,* dirige un canto encendido a Cristo: «Este hombre fue el más sublime de toda la tierra; constituía por ello la razón de su existencia. El planeta entero con todo lo que hay en él, sin este hombre, no sería más que una locura. Ni antes, ni después de él, no ha habido ni habrá un hombre semejante, ni siquiera por un milagro» [19]. En la misma obra Chestov recuerda a Stavroguin haberle oído decir un día que si tuviera que elegir entre la verdad y Cristo, elegiría a éste.

En *Crimen y castigo,* el padre de Sonia, Marmeladov, en pleno estado etílico, reconoce que la piedad sólo puede venir de quien fue piadoso con todos los seres humanos, es decir, de Cristo. La escena descrita por el padre de Sonia está inspirada en la escena del Juicio Final del evangelio de Mateo 25, 31-45: «Él (Cristo) –dice Marmeladov– vendrá el día del Juicio y preguntará: ¿Dónde está esa joven (Sonia) que se ha sacrificado por una madrastra tísica y cruel y por unos niños que no son sus hermanos? ¿Dónde está esa joven que ha tenido piedad de su

[16] *Ibíd.,* 1.479.

[17] F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov,* 2ª parte, libro 5, cap. 5, 399-424.

[18] *Ibíd.,* 2ª parte, libro 6, cap. 3, 499.

[19] Cita en H. de Lubac *o.c.,* 353, nota 86.

padre y no ha vuelto la cara con horror ante ese bebedor despreciable?» [20]

Hay quienes encuentran cierta afinidad entre Cristo y el protagonista de *Crimen y castigo,* Raskólnikov. Éste representaría «la figura de un Cristo heterodoxo, de un Cristo romántico, que tiene su razón de ser en el pecado, como el otro la tuvo en la santidad, y que de la culpa hace brotar los raudales de la bendición» [21]. La afinidad se extiende a la relación que ambos mantienen con las mujeres: la predilección de Jesús por la Magdalena y el amor *sub specie pietatis* de Raskólnikov por Sonia. El parecido entre la escena de la primera visita que hace Raskólnikov a Sonia y la escena evangélica del encuentro de Jesús con la Magdalena no puede ser mayor. Raskólnikov va a casa de Sonia, cae de hinojos ante ella, le besa los pies y le dice que no se inclina ante ella, sino «ante el sufrimiento humano».

f) Futuro del ateísmo y resurrección

¿Cuál es el el futuro del ateísmo? Dostoievski lo describe en *El adolescente* a través de un sugerente relato de Versilov. Éste se imagina el último día de la humanidad como el fin de la idea de Dios y de la inmortalidad. Entonces se inaugura un mundo donde desaparece el amor a Dios y es sustituido por el amor a la Naturaleza, al mundo, por el amor de los seres humanos entre sí. «Se despertarían y se apresurarían a abrazarse unos a otros, ávidos de quererse, reconociendo que los días son breves, que eso es todo... lo que les queda. Trabajarían unos para otros, y cada cual daría todo lo suyo, y así sería dichoso. Todo niño sabría y sentiría que cada cual en la tierra... eran su padre y su madre. Bueno, que mañana sea mi último día, pensaría cada hombre al mirar al sol poniente. Es igual, me moriré: pero quedan todos ellos y, después de ellos, sus hijos. Y esta idea de quedarse solos, amándose y temblando unos por otros, reemplazaría a la de un encuentro de ultratumba..» [22].

Pero en un mundo sin Dios y sin inmortalidad, los seres humanos comprendieron de pronto que estaban completamente solos y se sintieron de repente huérfanos. El amor tenía una tonalidad triste y la humanidad parecía como incompleta.

Pero Versilov no termina así su cuadro. Lo completa con la aparición de Cristo, como en el poema de Heine «Cristo en el mar Báltico», a quien imagina en medio de la humanidad huérfana tendiendo la mano a la gente y diciéndole: «¿Cómo pudieron olvidarlo? Y he aquí que de pronto caía la venda de los ojos todos y se veía el magno, entusiástico, himno de la nueva y última resurrección...» [23].

Los hermanos Karamazov termina con una confesión de la esperanza en la resurrección. Tras la muerte del niño Iliúshechka, «ese muchacho tan bueno, ese muchacho tan simpático», los niños amigos del difunto le preguntan a Aliosha si es verdad, como dice la religión, que todos los seres humanos resucitarán y volverán a ver a Iliúshechka. Aliosha les responde con la dulzura y la convicción que le caracteriza: «Resucitaremos sin falta, nos veremos sin falta, y con gozo y alegría nos contaremos unos a otros todo lo que nos haya sucedido» [24]. Es la *respuesta del cristianismo.* Luego, les invita a comer hojuelas en la comida de difuntos.

Crimen y castigo se cierra con una enternecedora escena sobre la resurrección. Raskólnikov se reconoce culpable del asesinato de la vieja usurera en cuya pensión vivía de estudiante. Es condenado a ocho años de prisión en Siberia. Allí se encierra en sí mismo y rompe toda comunicación con la gente

[20] Y continúa el relato: «Todos seremos juzgados por Él, los buenos y los malos. Y nosotros oiremos su verbo. Él nos dirá: 'Acercaos, acercaos también vosotros, los bebedores; acercaos, débiles y desvergonzadas criaturas... Entonces, los inteligentes y los austeros se volverán hacia Él y exclamarán: '¿por qué recibes a éstos?' Y Él responderá: 'Los recibo, porque ninguno de ellos se ha considerado jamás digno de este favor'. Y Él nos tenderá sus divinos brazos y nosotros nos arrojaremos en ellos, deshechos en lágrimas..., y lo comprenderemos todo...», F. Dostoievski, *Crimen y castigo,* Editorial Juventud, Barcelona 1995, primera parte, II, 26.

[21] R. Cansinos, «Prólogo» a *Crimen y castigo,* en *Obras completas* II, Aguilar, Madrid 1966, 9.

[22] F. Dostoievski, *El adolescente,* en *Obras Completas* II, Aguilar, Madrid 1966, tercera parte, cap. 7, 3, 1.856.

[23] *Ibíd.*

[24] F. Dostoievski, *Los hermanos Karamazov,* Epílogo III, 112.

de dentro y de fuera, incluida Sonia, quien teme por su vida. Los compañeros de prisión le rechazan, se mofan de su crimen, le dirigen toda clase de insultos y le echan en cara su ateísmo: «Tú eres un señorito. Eso de asesinar a hachazos no se ha hecho para ti... Tú eres un ateo; tú no crees en Dios. Mereces que te maten» [25]. En la prisión enferma gravemente, pero logra recuperarse. En una de las visitas de Sonia a la cárcel, ambos se entrelazan las manos y las mantienen así largo rato. Raskólnikov se arroja a los pies de Sonia, rodea sus rodillas con los brazos y rompe a llorar. Sonia descubre que Raskólnikov «la amaba con amor infinito», pero todavía quedaban siete años de condena, que había que sobrellevar lo mejor posible. Después de esta experiencia, estando Raskólnikov una noche en su celda, tomó de manera maquinal un libro que tenía en su cabecera: era el libro de los evangelios que le había llevado Sonia, el mismo en que ella le había leído una vez la resurrección de Lázaro». El autor relaciona este episodio con la otra historia de Raskólnikov, «la de la neta renovación de un hombre, la de su regeneración progresiva, su paso gradual de un mundo a otro y su conocimiento escalonado de una realidad totalmente ignorada» [26]. La resurrección de Lázaro aparece como símbolo anticipador de la rehabilitación de Raskólnikov.

A los personajes de Dostoievski les resulta muy difícil amar al prójimo. Iván Karamazov confiesa no haber comprendido nunca cómo se podía amar al prójimo. Stavroguin dice no haber sido capaz de amar a nadie; Versilov declara que el ser humano ha sido creado con una incapacidad física para amar al prójimo. Dostoievski comparte la idea de sus personajes, pero cree que esa imposibilidad puede vencerse con la *fe en la inmortalidad:* «Declaro –afirma en *El diario de un escritor*– que el amor a la humanidad es una cosa completamente inconcebible, incomprensible e incluso imposible sin la fe en la inmortalidad del alma humana».

La fe en la inmortalidad del alma salva de la desesperación e incluso del suicidio a algunos personajes y les devuelve el amor a la vida, la alegría de vivir. Por eso es tan necesaria. Y si es tan necesaria es porque se trata del estado normal de la humanidad. Y si es así, es porque existe sin duda alguna. Ésta es la argumentación de Dostoievski en defensa de la inmortalidad del alma en su *Diario de un escritor.*

> «El viejo tenía razón, los hombres eran siempre los mismos. Pero ésa era su fuerza y su inocencia, y era en eso en lo que por encima de su dolor, Rieux sentía que se unía a ellos. En medio de los gritos que redoblaban su fuerza y su duración, que repercutían hasta el pie de la terraza, a medida que los ramilletes multicolores se elevaban en el cielo, el doctor Rieux decidió redactar la narración que aquí termina, por no ser de los que callan, para testimoniar en favor de los apestados, para dejar por lo menos un recuerdo de la injusticia y de la violencia que les había sido hecha y para decir simplemente algo que se aprende en medio de las plagas: que hay en los hombres más cosas dignas de admiración que de desprecio.
>
> Pero sabía que, sin embargo, esta crónica no puede ser el relato de la victoria definitiva. No puede ser más que el testimonio de lo que fue necesario hacer y que, sin duda, deberían seguir haciendo contra el terror y su arma infatigable, a pesar de sus desgarramientos personales, todos los hombres que, no pudiendo ser santos, se niegan a admitir las plagas y se esfuerzan, no obstante, en ser médicos».
>
> *Albert Camus, La peste*

3. Camus: Dios y el sufrimiento de los inocentes

a) Problemas metafísicos y morales

Tengo a Albert Camus por uno de los más fieles intérpretes de Nietzsche y de Dostoiveski y por uno de los más auténticos continuadores del ateísmo moral. Más aún, en él el ateísmo pierde toda connotación abstracta, especulativa, y se torna *rebelión ética,* desde la solidaridad con los víctimas.

[25] F. Dostoievski, *Crimen y castigo, o.c.,* Epílogo II, 538.

[26] *Ibíd.,* Epílogo II, 542 y 543.

El pensamiento de Camus se caracteriza por la lucidez crítica, por la negativa a adaptarse al sistema, por la resistencia a transitar por las sendas por las que ha transitado –y transita, todavía hoy– la mayoría y por el cuestionamiento sistemático del pensamiento anterior. Su obra es un permanente ejercicio de rebeldía contra el todo y sus partes. *El mito de Sísifo* y *El hombre rebelde* son dos *cimas,* difícilmente igualables, del pensamiento rebelde de nuestro siglo.

Ninguna caracterización le define a Camus mejor que la que le aplica Ch. Moeller: *testigo.* Efectivamente, «su obra da testimonio de una cierta sensibilidad contemporánea ante el aparente –y escandaloso, añado yo– silencio de Dios» [27], especialmente cuando los inocentes sufren sin ton ni son.

Camus establece una certera distinción entre la mentalidad clásica y la moderna. La primera se centra en los problemas *metafísicos;* la segunda, en los problemas *morales.* Él constituye una buena síntesis de ambas mentalidades y logra descubrir la implicación de los problemas metafísicos en los morales y de éstos en aquéllos. Con todo, en su reflexión filosófica y en sus personajes literarios tiende a predominar el horizonte moral y espiritual, a partir de una decidida opción por los pobres, los humillados, los últimos, y en busca del sentido que pueda esconderse en el sin sentido de la existencia humana: «En el fondo de mi corazón, sólo me siento humilde ante las vidas más pobres o ante las grandes aventuras espirituales. Entre unas y otras se encuentra actualmente una sociedad que da risa» [28].

Esa sociedad que da risa ha dejado de preguntarse por el sentido, ha renunciado a todo ideal que emana del espíritu y carece de sensibilidad ante las personas empobrecidas. Camus es consciente de la frivolidad imperante, pero, lejos de aplaudirla o instalarse en ella, la desenmascara. Y vuelve una y otra vez al que considera el interrogante fundamental de la filosofía: ¿Vale la pena vivir la vida o no?

Las demás cuestiones o son simplemente consecuencia de ésta o resultan baladíes. Camus da dos buenas razones para demostrarlo. La primera, que nunca vio «morir a nadie por el argumento ontológico». La segunda, que Galileo hizo bien, en parte, desdiciéndose de su propia teoría heliocéntrica, al ver que su vida peligraba a manos de la Inquisición. Pues «es profundamente indiferente saber cuál gira alrededor del otro si la tierra o el sol. Para decirlo todo, es una cuestión baladí» [29]. Frente a esto, afirma conocer a mucha gente que muere por creer que no merece la pena vivir la vida.

b) El mito de Sísifo: del absurdo a la felicidad y a la dicha

El veredicto de la inteligencia humana sobre el mundo es: «¡absurdo!» Por mucho que se empeñe la razón en dar un sentido al mundo, éste no es razonable. Lo irracional circunda al ser humano y lo acompaña hasta el final. El absurdo es como una especie de lazo que une al ser humano con el mundo y viceversa. Si el absurdo rige las relaciones con la vida, hay que ser consecuente y ajustar la conducta a él. «Pero –matiza Camus– quiero saber antes si el pensamiento puede vivir en estos desiertos» [30]. Y, ciertamente, lo que el escritor descubre es que, una vez reconocido, el absurdo se convierte en la pasión más desgarradora.

Camus recurre al mito de Sísifo para explicar lo absurdo del mundo en general y de la existencia humana en particular. Pero ofrece de él una interpretación superadora de las interpretaciones fatalistas dadas hasta entonces.

Sísifo fue un legendario rey de Corinto, hijo de Eolo. Se unió en matrimonio con Mérope, hija de Atlas. La *Ilíada* le considera el más astuto de los seres humanos. Fue el creador de los juegos ístmicos y el que edificó Corinto. En el infierno es condenado por los dioses a empujar sin descanso una enorme piedra hacia la cima de una montaña. Pero, cuando está a punto de coronar la meta, la piedra

[27] Ch. Moeller, *Literarura del siglo XX y cristianismo* I. *El silencio de Dios,* Gredos, Madrid 1964, 37.

[28] A. Camus, *El revés y el derecho,* en *Obras* I, Alianza, Madrid 1996, 19.

[29] A. Camus, *El mito de Sísifo,* en *Obras* I, *o.c.,* 214.

[30] *Ibíd.,* 230.

rueda ladera abajo hasta llegar a tierra firme. Y ¡vuelta a empezar! Y así eternamente. El castigo impuesto a Sísifo es el más terrible que se le puede imponer a una persona: tener que realizar un trabajo inútil, sin esperanza alguna de obtener resultados positivos. Sísifo es, para Camus, el paradigma del «héroe absurdo» [31]. Yo diría, más bien, del anti-héroe.

El interés de Camus por Sísifo se centra en el momento del regreso, cuando el anti-héroe baja lentamente a la llanura y se enfrenta con el tormento sin fin. Es el momento en que Sísifo toma conciencia de su desdicha, de su condición miserable, de la impotencia de su rebeldía, en una palabra, de su fracaso.

Pero el descenso puede hacerse con dolor o con alegría. Con dolor, por no poder coronar la meta. Con alegría, porque Sísifo quita a los dioses todo poder sobre el destino, que es desacralizado y convertido en *asunto humano.*

El absurdo no tiene la última palabra. Puede desembocar en la felicidad. El final de *El mito de Sísifo* de Camus no resulta tan descorazonador como el «mito» griego en que se apoya; es, más bien, esperanzador: «Sísifo enseña la felicidad superior que *niega a los dioses y levanta las rocas.* Él también juzga que todo está bien. Este universo en adelante sin amo no le parece estéril ni fútil. Cada uno de los granos de esta piedra, cada fragmento mineral de esta montaña llena de oscuridad, forma por sí solo un mundo. El esfuerzo mismo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre». Camus cree, por ello, que «hay que imaginarse un Sísifo feliz» [32].

Camus no es un pensador pesimista y derrotado, no es una persona fracasada y resentida, como alguna vez se le ha querido presentar. Es un hombre *en busca de la dicha.* Él mismo lo confiesa: «Cuando me ocurre buscar lo que hay en mí de fundamental, es el gusto por la dicha lo que encuentro. Me gustan profundamente los seres. No siento por la especie ningún desprecio... En el centro de mi obra *hay un sol invencible.* Me parece que todo esto no da por resultado un pensamiento muy triste» [33].

Sucede, sin embargo, que la dicha no está al alcance de la mano ni se logra por el mero hecho de pensar en ella o de desearla. Y eso lo saben muy bien los personajes de ficción de Camus, que están constantemente debatiéndose entre la razón y la sin-razón de la existencia, entre el amor a la vida y la entrega de la vida por la libertad del pueblo, entre el sentido que anhelan y el sin-sentido que impera en su entorno.

c) Del absurdo a la rebelión

Para Camus, el absurdo es el equivalente en la vida a la duda metódica cartesiana en el plano de la mente. Ambos nos dejan en el atolladero, pero pueden abrir nuevos caminos en una nueva investigación. Aplicando la formulación de la duda metódica cartesiana al absurdo, razona así: «Yo grito que no creo en nada y creo que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer al menos en mi protesta. *La primera evidencia que así me es dada, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión*» [34].

La rebelión es una de las dimensiones fundamentales de la persona. Ella ejerce en el quehacer vital similar función a la del «cogito» cartesiano: es la *primera evidencia* que saca al individuo de la soledad y le introduce en la aventura colectiva de la existencia: «Yo me rebelo, luego existimos» [35].

La rebelión tiene tres características: a) es un acto de rechazo radical, categórico; no hay en ella medias tintas; b) es una reclamación –generalmente enérgica y a veces violenta– de un derecho, no la petición de un favor o la consecución de un privilegio; c) se es consciente de tener razón; no es una simple opinión.

La persona rebelde es aquella que tras mucho tiempo de vivir sometida y de decir sí, en un mo-

[31] *Ibíd.*, 326.

[32] *Ibíd.*, 329. Subrayado nuestro.

[33] A. Camus, *Nouvelles litéraires,* citado por Ch. Moeller, *o.c.* 47-48.

[34] A. Camus, *El hombre rebelde,* en *Obras* III, Alianza, Madrid 1996, 24. Subrayado mío.

[35] *Ibíd.*, 39.

mento determinado se niega a recibir órdenes y dice *no*. Pone en juego todo su ser y su persona, sin pretender salvar nada de sí.

La rebelión no es un movimiento egoísta; nace de la conciencia de la propia opresión y de la opresión del otro. La rebelión es un acto de solidaridad nacido de las cadenas de la esclavitud. El verdadero acto de rebelión comporta la identificación con la persona oprimida y el tomar partido por ella.

Según esto, la rebelión es un acto de afirmación de la común dignidad del género humano. El móvil es el amor a la humanidad. La rebelión es «desbordamiento del ser», pues nace de la «pasión del hombre por el hombre» [36].

Para Camus, la rebelión no es posible en el ámbito sagrado, sino sólo en el profano. En el mundo de lo sagrado no hay espacio para las preguntas, para las dudas; todas son respuestas definitivas, certezas, seguridades incólumes. Aquí sólo tiene cabida la acción de gracias. El mundo de lo profano, sin embargo, está abierto a las interrogaciones, al cuestionamiento, a la perplejidad y, por ende, a la rebelión.

El origen de la rebelión es la sinrazón ante una condición injusta e incomprensible. El objetivo es poner fin al escándalo y llevar a cabo la transformación necesaria.

d) La rebelión y el mal

«La rebelión choca incansablemente contra el mal» [37]: He aquí una idea clave en la reflexión de Camus. Ni siquiera en la sociedad más perfecta que imaginar podamos, los niños dejarán de morir injustamente. Lo único que nos cabe conseguir a los seres humanos es una disminución aritmética del sufrimiento. Pero injusticia y sufrimiento seguirán existiendo siempre y constituirán un escándalo permanente.

Las diferentes concepciones religiosas y filosóficas han ofrecido sus propias respuestas al problema del mal. La del cristianismo consiste en la promesa de la vida eterna como premio a quienes han sufrido en la tierra. Camus no se siente satisfecho con dicha respuesta. Cree, más bien, que «el sufrimiento desgasta la esperanza y la fe, y se queda solo y sin explicación» [38]. Buena prueba de dicho desgaste es que la clase trabajadora, cansada de sufrir y de morir, es una multitud «sin dios». Volveremos, más adelante, sobre la respuesta del cristianismo personificada en Cristo.

También el materialismo contemporáneo, cree Camus, remite su solución al porvenir, al futuro. Y ello exige también *fe*.

Entre tanto, el mal sigue actuando y los inocentes siguen muriendo. Lo que demuestra que las respuestas propuestas no lo resuelven.

Quienes no creen ni en Dios ni en la historia, rechazan todo tipo de salvación que no sea colectiva, es decir, que no alcance a todos los seres humanos. Es la actitud de Iván Karamazov, quien afirma: «¡Si no se salvan todos, para qué la salvación de uno solo!»

e) La rebelión metafísica

Dentro de la variada gama de las rebeliones, Camus centra su atención en la *rebelión metafísica*, que consiste en el levantamiento del ser humano contra su propia condición y contra la creación; en otras palabras, *contra la teleología del ser humano y de la creación*.

Camus distingue con nitidez entre ateísmo y rebelión: ésta no puede confundirse con aquél. El rebelde metafísico no es ateo, sino blasfemo. No acepta su condición mortal y hace responsable a Dios de la muerte. Habla con Dios de tú a tú en un tono muy severo y de amonestación, le desafía y polemiza con él, le pide cuenta y razón de la injusticia imperante en la creación, como hiciera el legendario personaje bíblico Job.

La rebelión metafísica procede de la tradición bíblica veterotestamentaria y de su concepción per-

[36] *Ibíd.*, 35.

[37] *Ibíd.*, 354.

[38] *Ibíd.*

sonal de Dios, más que de la tradición griega. El rebelde metafísico no pide cuentas a una divinidad cósmica, sino al Dios personal. Es precisamente el Dios personal del Antiguo Testamento, observa Camus, «quien moviliza la energía sublevada» [39]. Es Caín, más que Prometeo, quien desencadena la rebelión; son los descendientes de Caín, más que los seguidores de Prometeo, quienes activan la rebelión a lo largo de la historia.

f) Cristo en el Gólgota, ¿vencedor del mal y de la muerte?

El Nuevo Testamento suaviza la imagen violenta del Dios veterotestamentario e introduce un mediador entre Dios y el ser humano, que intenta dar respuesta a los dos problemas más importantes planteados por los rebeldes: la *muerte* y el *mal.* Como Dostoievski, Camus se refiere aquí a Cristo, el dios-hombre que sufre en su propia carne y muere ignominiosamente en la cruz. A él no se le puede imputar responsabilidad alguna en el mal y en la muerte.

Su solución a ambos problemas consiste en haberse hecho cargo de ellos. Dios mismo sufre con paciencia y muere, se angustia y desespera. ¿Dónde quedan entonces los viejos atributos divinos de la impasibilidad y de la inmortalidad?

Camus reconoce la gran importancia que tiene para la historia humana lo sucedido en el Gólgota el Viernes Santo, «porque en esas tinieblas la divinidad, abandonando ostensiblemente sus privilegios tradicionales, vivió hasta el fin, incluyendo la desesperación, la angustia de la muerte. Se explica así el *Lama sabactani* y la duda espantosa de Cristo en la agonía. La agonía sería leve si estuviese sostenida por la esperanza eterna. Para que el dios sea un hombre, es necesario que se desespere» [40].

La larga y universal tortura de la inocencia sólo encuentra justificación a través del sacrificio de un dios inocente. El alivio de la agonía humana sólo puede venir del sufrimiento de Dios.

Es verdad que Cristo, el hombre-dios, no logra resolver ninguno de los dos problemas fundamentales, porque la muerte y el mal siguen haciendo estragos en el mundo. Pero los rebeldes no pueden ya dirigir su dedo acusador contra él, porque, como acabamos de ver, él ha cargado con ellos.

Un cambio radical se produce cuando la crítica moderna cuestiona –o mejor, niega– la divinidad de Cristo. Entonces, la solución primera queda invalidada y el dolor se convierte de nuevo en el destino al que no escapa ningún ser humano. Despojado de su divinidad por la crítica racionalista, Jesús se torna un ser humano frustrado y pierde toda dimensión redentora. Así, observa Camus, «Jesús frustrado no es sino un inocente más al que los representantes del Dios de Abraham ajusticiaron espectacularmente. El abismo que separa al amo de los esclavos se abre de nuevo y la rebelión sigue gritando ante el rostro oculto de un dios celoso» [41]. De nuevo resurge la voz de la rebelión acallada por el cristianismo durante tantos siglos.

No pueden negarse la brillantez y la fuerza argumental del razonamiento de Camus. Ambas, unidas al lenguaje expresivo que utiliza, llevan derechamente a disfrutar de su lectura. Sin embargo hay, a mi juicio, un aspecto al que no presta atención: *lo que sucede en la vida de Jesús* antes de llegar al Gólgota. Y es ahí donde encuentran explicación los trágicos sucesos de la noche oscura del Viernes Santo en el Gólgota.

La muerte de Cristo no es algo querido ni programado por Dios. No responde, por tanto, a una decisión divina previa. Un Dios Padre que hubiera decretado desde la eternidad la muerte de su Hijo se parecería más al Moloc ávido de sangre del Antiguo Testamento que al Dios pródigo en amor y misericordia del Nuevo Testamento.

Cristo no va en busca de la muerte voluntariamente, ni la acoge pacientemente. La vida histórica de Jesús fue un acto de protesta permanente contra la injusticia, un acto de provocación contra el orden establecido, un constante conflicto con los poderes políticos y religiosos. La muerte es el resultado –ló-

[39] *Ibíd.*, 53.

[40] *Ibíd.*, 54.

[41] *Ibíd.*, 56.

gico– de esa protesta. En ese sentido, la muerte misma es un acto de protesta de Dios contra la injusticia y un acto de defensa de las víctimas. Dios mismo es víctima, hace suya la causa de las víctimas y levanta la voz contra los verdugos.

Esta nueva concepción de Dios es fundamentada y desarrollada por Moltmann y los teólogos de la liberación, especialmente Ellacuría y J. Sobrino [42]. Ellos enriquecen, a su vez, su reflexión incorporando la teoría de la rebelión metafísica de Camus, «porque reconoce en la cruz de Cristo una rebelión en la metafísica o más exactamente: una revuelta en Dios mismo... El no es un 'frío poder celeste' ni 'marcha sobre cadáveres' sino que en el hijo del hombre crucificado es reconocido como el Dios humano» [43].

g) De la indignación de la razón contra la creación a la negación de Dios

En un principio, la intención del rebelde metafísico no es negar o eliminar a Dios, sino sólo rechazar la obra divina de la creación, por considerarla injusta e insolidaria desde el punto de vista humano, al tiempo que no acorde con la bondad y la justicia divinas e incompatible con su poder omnímodo.

El silencio de Dios ante el sufrimiento de los inocentes no llega a entenderse; es todo un escándalo de difícil –por no decir imposible– explicación. La escena de la muerte del hijo del señor Othon en *La peste* es paradigmática al respecto. Durante la peste, el equipo médico había visto morir a muchos niños, pero nunca había seguido tan de cerca, y minuto a minuto, sus sufrimientos como lo había hecho con el hijo del señor Othon, ni había contemplado, cara a cara, de forma tan prolongada, «la agonía de un inocente» [44]. El sufrimiento de ese inocente les parecía a todos los miembros del equipo médico un *auténtico escándalo.*

El jesuita Paneloux, que se encontraba junto a la cabecera del niño moribundo, «se dejó caer de rodillas y a todo el mundo le pareció natural oírle decir con voz ahogada pero clara a través del lamento anónimo que no cesaba: Dios mío, salva a esta criatura». La plegaria del padre jesuita se vio envuelta en sollozos. Pero Dios no escuchó ni la plegaria ni los sollozos, y el niño falleció. El doctor Bernard Rieux reacciona: «*¡Ah!, éste, por lo menos, era inocente; ¡bien lo sabe usted!*» Paneloux le dice que quizá «debamos amar lo que no podemos comprender», a lo que el doctor le responde: «No, padre. Yo tengo otra idea del amor y *estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados*» [45]. Es el mismo razonamiento y la misma actitud que Iván Karamazov. Parece un calco de la escena dostoievskiana.

Lo que separa a Rieux y Paneloux es la fe: el primero es increyente; el segundo, creyente. Pero, más allá de las blasfemias del primero y de las plegarias del segundo, los dos trabajan codo a codo por la salvación del ser humano, según el padre jesuita, o por la salud en una situación de peste irrespirable, según el médico humanitario.

Paneloux expresa su contrariedad por no haber logrado llevar a la fe a Rieux. Pero éste quita importancia a la diferencia en las creencias y centra su atención en la lucha conjunta contra el mal y la muerte: «Lo que yo odio es la muerte y el mal, usted lo sabe muy bien. Y lo quiera o no, estamos juntos para sufrirlo y combatirlo». A lo que Paneloux asiente apelando a Dios: «Ya ve usted, Dios mismo no puede separarnos ahora» [46].

Aunque la intención del rebelde metafísico y moral no es negar a Dios, al final, termina por destronarlo, por asesinarlo.

h) La libertad absoluta, ¿misión imposible?

Ahora bien, destronado Dios, el ser humano abandona la órbita de la gracia divina y empieza a

[42] Cf. J. Moltmann, *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca 1975; J. Sobrino, *Jesucristo liberador,* Trotta, Madrid 1991.

[43] J. Moltmann, *o.c.,* 320.

[44] A. Camus, *La peste,* en *Obras* II, *o.c.,* 492.

[45] *Ibíd.,* 494-496. Una reacción similar fue la de Albert Camus en su adolescencia. Según cuenta su amigo Max-Pol Fouchet, ambos presenciaron la muerte de un joven árabe que había sido atropellado por un autobús. Entonces Camus le dice al amigo: «Mira, el cielo no responde», Ch. Moeller, *o.c.,* 61.

[46] *Ibíd.,* 497.

vivir por sí mismo, de su propio peculio, y a construir el presente y el futuro con su propio esfuerzo. Sustituye la comunidad divina por la humana, la ley de la selva por el reino de la moralidad, el reino de Dios por el reino de la historia, el reino de la gracia por el de la justicia, el reino de la dependencia por el de la libertad.

«Dios no puede nada. ¡La justicia es cosa nuestra!», dice Kaliayev a sus compañeros revolucionarios en la obra de teatro de Camus *Los justos*. Y se lo explica con la leyenda de san Demetrio. El santo tenía una cita con Dios en la estepa. Por el camino vio a un campesino que tenía el carro atascado y se detuvo durante una hora a ayudarlo. Cuando llegó al lugar de la cita, Dios no se encontraba ya allí[47].

El ser humano rebelde busca la libertad absoluta con toda la fuerza de la razón; va tras ella denodada y apasionadamente. Pero pronto descubre que la libertad absoluta no existe o, mejor, termina por convertirse «en una prisión de deberes absolutos, una ascesis colectiva, una historia al fin»[48].

Me parece clarificador al respecto el diálogo sobre la omnipotencia y la libertad absolutas del ser humano mantenido entre los filósofos J. Muguerza y C. Gómez, que profundizan en la idea de Camus y enriquecen el planteamiento del escritor por vía filosófica. C. Gómez cree con razón que la autonomía moral del ser humano no puede ser pensada como «autosuficiencia» y precisa que la aplicación del atributo de la omnipotencia al ser humano no es menos equívoca que la aplicación a Dios[49].

J. Muguerza considera que la libertad absoluta, que sería una prolongación de una «autonomía omnipotente», «más que oficiar de presupuesto de la moralidad, llegaría a convertirse –llevada hasta los extremos– en moralmente indeseable»[50].

El ser humano se ve obligado a hacer la justicia, a reconstruir la unidad y a lograr un orden armónico él solo, sin recurrir a ser trascendente alguno. Es entonces cuando comienza «un esfuerzo desesperado por *fundar*, al precio del crimen si es necesario, *el imperio de los hombres*»[51]. La responsabilidad es sólo suya. Ya no puede echar la culpa a Dios. El ser humano se encuentra ante el «más difícil todavía» circense. Se lanza al vacío sin red.

El rebelde vuelve al Dios veterotestamentario para mejor justificar su rebelión contra él: se trata de un dios arbitrario, que muestra sus preferencias por el sacrificio de Abel y rechaza el de Caín, dando lugar al primer asesinato de la historia humana.

Con Nietzsche y Dostoievski se produce un cambio radical: a quien se pide cuentas no es ya al Dios criminal veterotestamentario, sino al Dios revelado por Cristo y descrito en el Nuevo Testamento como *Dios-amor*.

i) El asesinato de los inocentes, ¿límite de la acción revolucionaria?

En *Los justos* chocan dos concepciones de la revolución, incluso dentro de la propia Organización revolucionaria: la organicista de Stepan y la humanista de Kaliayev.

Para Stepan, representante del sector ortodoxo de la Organización, la revolución no tiene límites. La consecución de una sociedad liberada del despotismo exige todo tipo de sacrificios. Los resultados de la revolución se verán en el futuro: la revolución se hace para los que vendrán después.

Por muy duro que resulte, hay que matar a los niños si así lo exige la Organización, cree Stepan. A la pregunta de Dora, representante de la tendencia que podríamos llamar humanista, de si él hubiera sido capaz de disparar a quemarropa sobre un niño, Stepan coloca la Organización por encima de los sentimientos de piedad y responde: «Podría, si la Organización lo ordenara». Dora le contesta que la Organización daría al traste con su poder si hubiera

[47] A. Camus, *Los justos*, en *Obras* II, 140-141.

[48] A. Camus, *El hombre rebelde*, *o.c.*, 131.

[49] C. Gómez, *Ética y religión*, Santander 1995.

[50] J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid 1990, 685; *íd.*, *La profesión de fe de un increyente: Un esbozo de (anti) teodicea:* Iglesia Viva 175-176 (1995) 7-36. En apoyo de su idea Muguerza cita la frase de uno de los personajes de la película *Saló*, de Pier Paolo Pasolini: «La libertad absoluta, eso es el fascismo».

[51] A. Camus, *El hombre rebelde*, *o.c.*, 45.

permitido que las bombas destruyeran la vida de los niños. Stepan contra-ataca con frialdad: «No tengo bastante corazón para esas tonterías. El día en que nos decidamos a olvidar a los niños, seremos los amos del mundo y la revolución triunfará» [52]. ¡Ah!, ¿y el amor? Nos amaremos, si seguimos con vida, dice Stepan, si no, serán otros quienes se amarán, da lo mismo.

Muy distinta es la concepción de Kaliayev y Dora sobre la revolución. Ésta tiene sus límites, uno de los cuales, quizá el más importante, es la muerte de niños. Si una acción revolucionaria exigiese el asesinato de infantes, habría que renunciar a ella, para salvaguardar la vida de los inocentes. Ésa es la actitud de Kaliayev, quien renuncia a arrojar la bomba contra la calesa del gran duque, aunque lo había decidido la Organización, no porque sintiera miedo a la acción violenta y a las consecuencias que pudiera acarrearle, sino *porque junto al gran duque iban dos niños.* La mirada grave y triste de los niños: ésa fue la razón poderosa que le disuadió de arrojar la bomba en el momento en que estaba previsto.

Cuando tiene que explicar ante la Organización por qué no ha arrojado la bomba contra la calesa del gran duque, Kaliayev cuenta que, siendo conductor en Ucrania, conducía a toda velocidad sin importarle nada, salvo el atropello de un niño.

Una revolución sin límites, es decir, una acción revolucionaria que no para mientes en el asesinato de los niños, desemboca en un nuevo despotismo. Ése es el razonamiento de Kaliayev, quien dice amar a los seres humanos que habitan la tierra con él y estar dispuesto a morir por ellos. Y lo demuestra cuando es condenado a muerte por haber asesinado al gran duque: se niega a pedir la gracia de la duquesa y ruega que le dejen morir, alegando que «la muerte será mi suprema protesta contra el mundo de lágrimas y de sangre» [53]. El día de la muerte del revolucionario es el día de la justificación.

Ahora bien, la utopía por la que lucha el revolucionario Kaliayev no es la que remite la felicidad *ad kalendas graecas:* «Por una ciudad lejana de la que no estoy seguro, no iré a golpear el rostro de mis hermanos. No iré a aumentar la injusticia viviente por una justicia muerta» [54].

j) Reformulación del argumento de Epicuro

A partir de las reflexiones sobre el absurdo y la rebelión, y bajo el trasfondo del mal en el mundo, de la injusticia generalizada y del sufrimiento de los inocentes, Camus reelabora con agudeza el viejo argumento de Epicuro en una formulación que ha hecho fortuna: «Se conoce la alternativa, o bien no somos libres y Dios todopoderoso es responsable del mal, o bien somos libres y responsables, pero Dios no es todopoderoso. Todas las sutilezas de escuela no han añadido ni quitado nada a lo decisivo de esta paradoja» [55].

k) ¿Cuál es, entonces, el fundamento de la moral?

Llegado aquí, Camus plantea el problema de la base de la moral. En cuanto el ser humano somete a Dios a un juicio moral con un interrogatorio tan severo, ya lo está matando en sí mismo. Las preguntas se suceden en cascada: «¿Pero cuál es entonces el fundamento de la moral? Se niega a Dios en nombre de la justicia; pero la idea de la justicia, ¿se comprende sin la idea de Dios? ¿No caemos entonces en la absurdidad?» [56]. Entramos en la órbita de Nietzsche, quien lleva el absurdo al extremo de presentar la moral como la última imagen de Dios a destruir antes de reconstruirla.

Es el mismo problema que planteará Max Horkheimer en clave dialéctica unos años después en su larga conversación con Helmut Gummior titulada «La añoranza de lo completamente otro». Por una parte, el filósofo de la escuela de Frankfurt reconoce que sin el anhelo de lo totalmente otro no es fácil la crítica del presente y que, sin la teología, la políti-

[52] A. Camus, *Los justos, o.c.,* 115.

[53] *Ibíd.,* 159.

[54] *Ibíd.,* 119.

[55] A. Camus, *El mito de Sísifo, o.c.,* 260-261.

[56] A. Camus, *El hombre rebelde, o.c.,* 86.

ca se convierte en un asunto de negocios. Más aún: «Todo lo que tiene relación con la moral se basa, en definitiva, en la teología... Los conceptos bueno y malo, por ejemplo, el concepto de honradez y toda una serie de ideas que de momento aún tienen su valor no se pueden separar por completo de la teología» [57]. Horkheimer cree que «la añoranza de una justicia plena no se puede realizar jamás en la historia secular; pues aun cuando una sociedad mejor rompiera con el orden social actual, la miseria pasada ya no puede evitarse ni tampoco las deficiencias de la naturaleza circundante» [58].

Por otra parte, cuando se le pregunta si su afirmación de que es «imposible salvar un sentido absoluto sin Dios» significa que todo comportamiento moral tiene su fundamento en Dios, Horkheimer responde negativamente en dos ocasiones y con palabras muy parecidas: «No podemos afirmar que haya un Dios omnipotente que nos indica constantemente lo que es bueno y malo», dice expresamente en una ocasión. Más adelante la respuesta es un poco más matizada: «No podemos basarnos en Dios. Sólo podemos actuar basados en el sentimiento interior de que Dios existe. Pero ésta no es la única fuente de moralidad. Yo puedo también hacer algo bueno para un hombre con la esperanza consciente o inconsciente de que mi actuar positivo respecto a él hace mi propia vida más hermosa» [59]. El pensamiento de Dios no tiene por qué determinar necesariamente mi comportamiento frente a los demás ni tiene por qué dar la cualificación «moral» a mi modo de actuar. Ni siquiera el sacrificio de mi vida por los demás tiene por qué fundarse en Dios.

[57] M Horkheimer, «La añoranza de lo completamente otro», en H Marcuse, K Poppei, M Horkheimei, *A la busqueda del sentido*, Sigueme, Salamanca 1976, 106 y 129 Cabe aclarai que por teologia Horkheimer no entiende aqui la ciencia de Dios o de lo divino, sino «la conciencia de que el mundo es un fenomeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último», «es la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer asi, que lo injusto no puede considerarse como la ultima palabra», *ibid*, 106

[58] *Ibid*, 111

[59] *Ibid*, 111-112 y 113

l) Una increencia apasionada

La incredulidad de Camus, amén de razonada, es una *incredulidad apasionada*, como él mismo confiesa: «La incredulidad contemporánea no se apoya ya en la ciencia, como a fines del siglo pasado. *Niega al mismo tiempo la ciencia y la religión.* No se trata ya del escepticismo de la razón frente al milagro: es una *incredulidad apasionada*» [60].

La incredulidad no es el punto de llegada de un largo itinerario, sino el punto de partida de una experiencia irreversible. Camus es incrédulo desde el principio y en todas las dimensiones de su existencia: como ser humano, como pensador crítico, como intelectual comprometido. Pero su incredulidad no es fanática, sino abierta, de mano tendida hacia los cristianos, como la del ateo doctor Rieux hacia el jesuita Paneloux, siempre dispuesta a aliviar los sufrimientos humanos, independientemente del credo religioso que se profese, siempre abierta a colaborar en la lucha por la justicia y en la defensa de los condenados de la tierra. Así lo expuso en su conocida conferencia de 1946 en Latour-Maubour, cuando pidió «que los cristianos hablen alto y claro sin hacer surgir la duda, tanto sobre el terror de las dictaduras como sobre la condenación de un obispo yugoslavo, sobre el trato de los negros en América como sobre las deportaciones en Rusia. Que los cristianos participen en bloque contra el silencio y no nos dejen solos en medio de los verdugos» [61].

Es una incredulidad preocupada por la salvación histórico-temporal de los seres humanos que sufren sin motivo ni fundamento y de los pobres que viven sumidos en el infierno de la miseria. La incredulidad de Camus no responde a cita alguna en el más allá, sino que tiene todas las citas en la tierra. Por eso, Camus «llegará siempre tarde a las citas con Dios, porque siempre habrá demasiados carros atollados en el camino, a los que hay que desatascar» [62]. Pero en las citas terrenas puede coincidir con

[60] La cita corresponde a una nota redactada por A Camus en 1943, recogida en «Vie intellectuelle» (1949) 349

[61] A Camus, en *Vie intellectuelle*, abril 1949

[62] Ch Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo* I, *o c*, 63

«Ante este mal, ante la muerte, el ser humano en lo más profundo de sí mismo clama justicia. El cristianismo histórico no ha respondido a esta protesta contra el mal nada más que por el anuncio del reino y después la vida eterna que pide la fe. Pero el sufrimiento usa la esperanza y la fe; queda, por tanto, solitario y sin explicación. Las muchedumbres trabajadoras, sometidas al sufrimiento y a la muerte, son gentes sin dios. Nuestro sitio está desde ahora a su lado, lejos de los antiguos y los nuevos doctores. El cristianismo histórico traslada más allá de la historia la curación del mal y de la muerte que son sufridos en la historia. El materialismo contemporáneo cree también responder a todas las cuestiones. Pero, servidor de la historia, hace crecer el dominio del asesinato histórico y lo deja al mismo tiempo sin justificación, a no ser en el porvenir que pide también fe. En los dos casos se necesita esperar y, durante este tiempo, el inocente no deja de morir».

Albert Camus

personas creyentes empeñadas en construir un mundo mejor.

Es una incredulidad, en fin, que tiene en común con la fe cristiana la mística de la dicha y la creencia en el valor redentor de la muerte de los justos. Así lo pone de manifiesto en *Los justos*. «No lloréis –dice Dora a sus compañeros de Organización, tras la ejecución de Kaliayev– ¡No, no, no lloréis! Ya veis que es el día de la justificación. Algo se eleva en esta hora que es nuestro testimonio de rebeldes. Yannek ya no es un asesino» [63].

4. Wiesel: ¿es posible hablar de Dios y orar a Dios después de Auschwitz?

Es ésta una pregunta que se han hecho muchas veces las personas tanto de confesión cristiana como judía, y muy especialmente los teólogos y las teólogas. La pregunta procede también de fuera del mundo de la fe como interpelación a la oración y al discurso cristianos. Se trata de una pregunta dramática, que parece no admitir más respuesta que la negativa.

a) Superviviente de Auschwitz

La pregunta del título de este capítulo la tomamos aquí del escritor Elie Wiesel, premio Nobel de la Paz en 1986. En él encontramos también algunos atisbos de respuesta.

Wiesel nació en 1925 en el seno de una familia judía de Sighet, pequeña ciudad de Transilvania (en Rumanía), que contaba con una comunidad de diez mil personas judías fuertemente influida por el hasidismo.

En el verano de 1944 los nazis subieron a los judíos de Sighet a un vagón de ganado rumbo a un pueblo llamado Auschwitz –localidad polaca a 30 kilómetros al Sur-Este de Katowice–, del que ninguno de ellos había oído hablar [64]. Cuando llegó el momento de la selección, Wiesel y su padre fueron separados de su madre y de su hermana. El padre murió poco después en el campo de concentración de Buchenwald [65]. Él, tras soportar múltiples penalidades, fue liberado por las tropas americanas.

Las víctimas del holocausto no tuvieron lugar de descanso alguno en la tierra. En vano buscaríamos sus tumbas. Sus cuerpos abrasados en los crematorios de los campos de concentración se transformaron en humo que subía, zigzagueante, hacia el cielo y terminaba confundiéndose con las nubes.

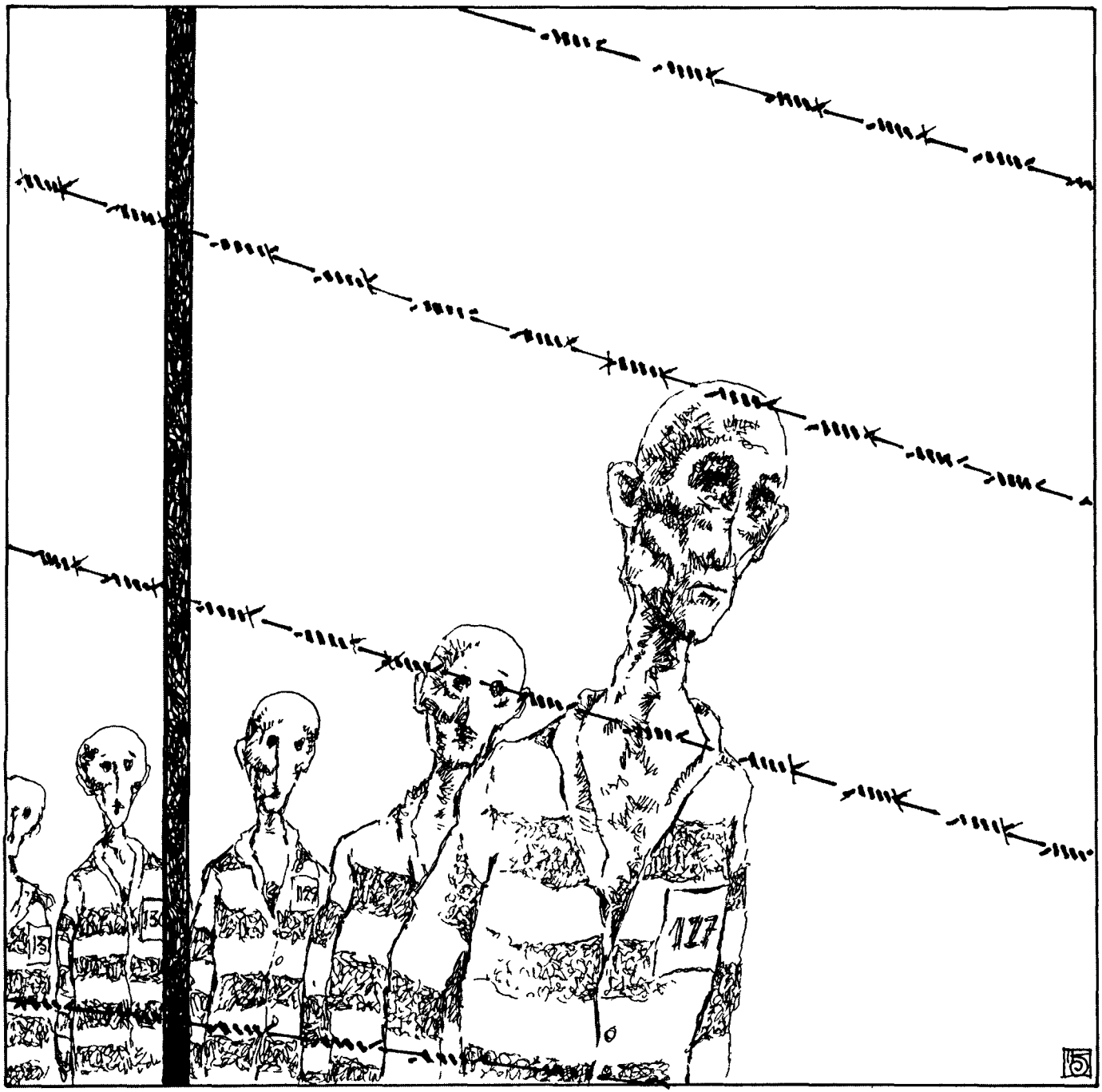
b) La memoria de las víctimas

¿Dónde encontrar a las víctimas? Sólo en un lugar: en la *memoria de las personas supervivientes.*

[63] A. Camus, *Los justos, o.c.*, 170.

[64] En dicha localidad se instalaron cuatro campos de concentración, donde murieron de hambre y enfermedad y fueron ejecutados cerca de un millón de personas.

[65] El campo de concentración de Buchenwald se encontraba al Noroeste de Weimar (Turingia). En él murieron 52.500 personas, de un total de cerca de un cuarto de millón de personas deportadas.


127
5

Sin memoria no hay rehabilitación de los muertos. Uno de esos supervivientes es Elie Wiesel, y su principal tarea como escritor es rehabilitar a las víctimas haciendo memoria de ellas, recordándolas.

Su recuperación del *recuerdo* está en sintonía con la tradición judía, con la escuela de Frankfurt, sobre todo con W. Benjamin, y con la teología anamnética de Metz. El recuerdo –afirma Metz– «es 'solidaridad hacia atrás', solidaridad rememorativa con los muertos y vencidos, solidaridad que rompe el embrujo de una historia interpretada desde la perspectiva evolucionista o dialéctica como historia de los vencedores» [66].

Wiesel se muestra crítico con la excesiva acumulación de conocimientos –que caracteriza a la cultura moderna–, porque va en detrimento de la memoria, y contra la cómoda instalación en el presente, porque nos impide recordar el pasado.

El recuerdo de Auschwitz es constante en su vida y obra, y opera como antídoto frente a la amnesia. Para Wiesel, Auschwitz constituye «la revelación absoluta del mal absoluto» [67], que no tiene explicación alguna, ni filosófica, ni teológica, ni psicológica, ni psiquiátrica.

Después de Auschwitz nada es inocente, ni siquiera el lenguaje, la literatura, el arte; «hasta la Creación ha perdido su inocencia» [68]. Wiesel llama a la vigilancia ética en todos los terrenos citados, para que opten por la vida.

c) *¿Dónde estaba Dios durante Auschwitz?*

A partir de aquí, las preguntas se suceden en cascada: ¿Dónde estaba Dios cuando los judíos eran exterminados? ¿Por qué callaba? ¿Se puede hablar de Dios o hacer teología después de Auschwitz?

Varias han sido las respuestas a estas preguntas dentro de la tradición judía. H. Jonas aplica el dilema de Epicuro a Auschwitz de esta guisa: un Dios que calla ante el Holocausto y no responde a los gritos que le dirigen los condenados de Auschwitz, *o es impotente o es malo.* La única respuesta que cabe ante el dilema es negar la omnipotencia y salvar la bondad de Dios [69]. No ha sido ésa, sin embargo, la tónica general de la teología cristiana, que con frecuencia ha preferido salvar la omnipotencia, aun a costa de minusvalorar la bondad en Dios. El Dios de la teología cristiana era todopoderoso y todosabio, pero no todomisericordioso, pues carecía de entrañas de misericordia, no sentía compasión por las víctimas. Incluso era él quien provocaba la existencia de éstas con sus permanentes incitaciones a preservar celosamente su unicidad, llamando a la guerra santa si los enemigos de la fe no se convertían.

Otra respuesta distinta de la de H. Jonas es la teología rabínica de la *autohumillación de Dios,* que, en parte, hace suya Elie Wiesel al considerar que en Auschwitz Dios fue de nuevo crucificado con las víctimas. He aquí el patético y conmovedor relato autobiográfico de Wiesel en su obra *La noche:* «La SS colgó a dos hombres judíos y a un joven delante de todos los internados en el campo. Los hombres murieron rápidamente, la agonía del joven duró media hora. '¿Dónde está Dios? ¿Dónde está Dios?', preguntó uno detrás de mí. Cuando después de largo tiempo el joven continuaba sufriendo, colgado del lazo, oí otra vez al hombre decir: '¿Dónde está Dios ahora?' Y en mí mismo escuché la respuesta: '¿Dónde está? Aquí... Está allí colgado del patíbulo» [70].

Wiesel cree, citando a Kafka, que no se puede hablar de Dios. Todo lenguaje, todo *logos,* sobre Dios resulta inadecuado. Todo intento de explicar a Dios se queda en eso, en un simple intento pero sin

---

[66] J.-B. Metz, *La fe en la historia y la sociedad,* Cristiandad, Madrid 1979, 192.

[67] E. Wiesel, en J.-B. Metz y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo,* Trotta, Madrid 1996, 81.

[68] *Ibíd.,* 84.

[69] Cf. H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz (Eine jüdische Stimme),* Frankfurt 1987, 25.

[70] E. Wiesel, *La noche - El alba - El día,* Muchnik, Barcelona 1986, citado por J. Moltmann, *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca 1975, 393, quien comparte la respuesta de Wiesel, haciendo el siguiente comentario: «Cualquier otra respuesta sería blasfema. Ni podrá haber tampoco otra contestación cristiana a la pregunta de este suplicio. Hablar aquí de un Dios impasible, lo convertiría en un demonio. Hablar aquí de un Dios absoluto, lo convertiría en una nada destructora. Hablar aquí de un Dios indiferente, condenaría a los hombres a la indiferencia», *ibíd.*

resultado. Sólo es posible *hablar a Dios,* protestar contra él, rebelarse contra él y exigirle que sea justo. Desde su fe judía, Wiesel cree que mostrar su furia contra Dios no supone negar a Dios, sino afirmarlo.

Dios y Auschwitz son incompatibles: el primero es la Creación; el segundo es la destrucción. Pero, a la vez, son inconcebibles, inexpresables. Ambos pertenecen a la esfera del misterio.

Wiesel contrapone el Dios cristiano al Dios judío. Los cristianos consideran a Dios soberano, juez, padre, y no logran sentirse cerca de él. Los judíos, sin embargo, le consideran un *amigo,* que no se parapeta en su divinidad, sino que va en busca del ser humano. «En Dios –osa decir– hay un anhelo del hombre» [71].

d) Dios y la revolución. Omnipotencia divina y libertad humana

La novela de Wiesel *El testamento de un poeta judío asesinado,* presenta a Efraín, futuro juez rabínico, como un agitador comunista que compatibiliza las creencias judías con la militancia revolucionaria. No tiene reparo alguno en ocultar la propaganda subversiva en sacos destinados a guardar los objetos rituales y los libros sagrados.

Efraín se pregunta por la presencia de los impíos en el mundo, por la imperfección de la creación y por el terrible atractivo del mal. El judaísmo responde que, para resolver estas contradicciones, es necesario esperar la llegada del Mesías. El agitador comunista cree que el Mesías se retrasa más de la cuenta y que los pobres no pueden seguir esperando indefinidamente, sin encontrar salida a su situación de miseria.

¿Qué camino seguir? Efraín descarta la oración, la ascesis y el ayuno por ineficaces. La única senda que conduce a la salvación del género humano es la *acción* sobre el ser humano y sobre la historia; pero no cualquier acción, sino la *revolucionaria.* Hay que «hacer la revolución, porque Dios es quien lo ordena. ¡Dios quiere que seamos comunistas!» [72] Con su militancia comunista cree acelerar la liberación.

A Wiesel no le plantea problema la tradicional incompatibilidad entre la omnipotencia de Dios y la libertad humana. Concilia ambas sin aparente dificultad, razonando así: «En su omnipotencia, Dios nos ha creado libres; a nosotros corresponde restablecer el equilibrio original restituyendo a los pobres lo que tuvieron que ceder a sus explotadores; a nosotros corresponde cambiar el orden de las cosas, o sea hacer la Revolución» [73]. Es la única forma de hacer justicia a las víctimas.

e) Los niños, víctimas de la persecución

Terminamos nuestra reflexión sobre Wiesel refiriéndonos a uno de sus temas centrales: los niños. «La clave de mi obra y de mi vida –asevera– son *los niños.* Jamás aceptaré que los niños de este mundo sean víctima del hambre, de la persecución y de la humillación» [74]. Los niños judíos siempre han estado en peligro, desde que el faraón los mandara ahogar en el mar, hasta los campos de concentración, donde murieron más de un millón de niños, pasando por la orden de Herodes de degollar a los infantes pra que ninguna pudiera suplantarle en el trono.

Como único comentario al respecto, cabe decir que el sufrimiento de los niños supera toda capacidad de imaginación y de indignación; no sólo la de Wiesel, sino también la nuestra.

> «La rebelión choca incansablemente contra el mal, a partir del cual no le queda más que tomar un nuevo impulso. El ser humano puede dominar en sí todo lo que debe serlo. Debe reparar en la creación todo lo que puede serlo. Después de lo cual, los niños morirán siempre injustamente, aun en la sociedad perfecta. En su gran esfuerzo, el ser humano no puede más que proponerse disminuir aritméticamente el dolor del mundo».
>
> *Albert Camus*

[71] *Ibíd.,* 101.

[72] E. Wiesel, *El testamento de un poeta judío asesinado,* Pomaire, Barcelona 1980, 73.

[73] *Ibíd.*

[74] E. Wiesel, en J.-B-. Metz y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo, o.c.,* 74. Subrayado nuestro.

5. La reflexión filosófica: omnipotencia-impotencia, bondad-maldad de Dios

a) Entre la teodicea y la anti-teodicea

Las dos fuentes principales de inspiración de los filósofos actuales en su reflexión sobre Dios y el mal son los escritores Dostoievski y Camus y los filósofos Epicuro y Leibniz. En su análisis del problema, la filosofía actual va y viene constantemente de los escritores y los personajes literarios por ellos creados a las consabidas y re-citadas «citas» de los filósofos. Con el acopio de ese material construyen sus argumentos a favor o en contra de la teodicea y tejen sus pruebas a favor o en contra de la omnipotencia y/o de la bondad de Dios.

A decir verdad, en el debate no suelen apreciarse muchos destellos de originalidad, a pesar de las declaraciones retóricas de quienes dicen ofrecer ideas o aportaciones nuevas [75]. Generalmente los interlocutores suelen utilizar los consabidos argumentos de Epicuro y de Leibniz conforme a su adscripción epicurea o leibniziana para mejor defender sus posiciones. Hay, con todo, algunos atisbos de novedad que intentaremos captar.

Las posiciones de los filósofos y filósofas en torno a Dios y el mal y a la compatibilidad o incompatibilidad entre la bondad y la omnipotencia divinas se reducen básicamente a dos. Una es la de quienes, bajo la inspiración y el patrocinio de Leibniz, se muestran partidarios de la teodicea y desde ella intentan demostrar la compatibilidad de los atributos de Dios con la existencia del mal en el mundo. Otra es la de quienes, bajo el signo de Epicuro, consideran irreconciliables los atributos de la bondad y la omnipotencia divinas con la ancha franja del mal en el universo creado por Dios y elaboran una *anti-teodicea* [76].

b) El dilema de Dios: «crear o no crear» un mundo finito abierto al mal

A pesar de los múltiples alegatos contra los intentos de la teo-dicea y contra la teo-logía por explicar el mal en el mundo y por salvar la omnipotencia y la bondad divinas, hay autores que siguen apostando por la necesidad de la teodicea y se empeñan en la defensa de la bondad y la omnipotencia de Dios, tanto por vía filosófica como teológica, poniendo al día la teoría optimista de Leibniz.

El mal no salpica para nada a Dios, argumentan. «El ser del espíritu finito es el fundamento de la posibilidad del mal» [77]. El mal se concibe en sí mismo sólo y siempre en relación con el bien. Según esto, el mal es definido como negación, ausencia o disonancia del bien. Siendo Dios bueno y fuente del mal, la facticidad antidivina del mal apunta fuera de Dios.

Si Dios es infinitamente sabio, infinitamente bueno e infinitamente todopoderoso, el mundo por él creado tiene que ser el mejor de los mundos lógicamente posibles o concebibles. Y, sin embargo, la existencia del mal en ese mundo salta a la vista y es incuestionable. ¿Qué dice la teodicea a esto? Que la cantidad global de bien es muy superior a la de mal.

Dada la estructura finita e imperfecta de la creación y, dentro de ella, del ser humano, el mal es algo *necesario*. De otra forma, el ser humano sería Dios. La creación de un mundo finito sin mal resulta tan absurda –o, si se quiere, tan contradictoria– como la idea de un círculo cuadrado. Es justamente el razonamiento del leibniziano Torres Queiruga: «Un mundo sin mal sería, en rigor, un mundo perfecto; un mundo perfecto sería un no-mundo, es decir, una contradicción, un círculo-cuadrado» [78].

---

[75] He leído el artículo de A. Torres Queiruga, *El mal inevitable: replanteamiento de la teodicea:* Iglesia Viva 175-176), 37-69, donde propone un «nuevo planteamiento» del problema, en dos pasos fundamentales: la «ponerología», o tratado del mal en sí mismo, y la «pisteodicea», o justificación de la fe. Pues bien, tras la lectura atenta, detenida y sin prejuicios, de su propuesta, sinceramente no he alcanzado a descubrir aportaciones nuevas, más allá de la terminología de los enunciados.

[76] Cf. L. Kolakovski, *Si Dios no existe...*, Tecnos, Madrid 1988, 2ª ed., espec. el cap. 1º: «Dios de los fracasos», 20- 59. Es una exposición rigurosa y objetiva de las distintas posiciones al respecto.

[77] K. Kimmerle, «Mal», en Varios, *Sacramentum Mundi* IV, Herder, Barcelona 1973, col. 405.

[78] A. Torres Queiruga, «Mal», en C. Floristán y J.-J. Tamayo

A Dios le cabían dos opciones: a) crear seres humanos libres y, por tanto, capaces de pecar, es decir, de hacer el mal; b) o crear sujetos sin libertad, autómatas y, por tanto, incapaces de pecar, es decir, de hacer el mal. Calculados los pros y los contras de una y otra opción, Dios se decide por la primera, aun a sabiendas de que el ser humano libre podía lanzarse por la pendiente del mal.

El tener que elegir uno de los múltiples mundos posibles y excluir el resto de las posibilidades no significa limitación alguna para Dios, siguen argumentando los defensores de la teodicea. En otras palabras, el hecho de que Dios no creara un mundo finito sin mal no significa que no tuviera poder para hacerlo, ni supone merma alguna de su omnipotencia; se trata, más bien, de algo lógicamente imposible o contradictorio.

Según Torres Queiruga, el verdadero dilema no es la contraposición establecida por Epicuro entre la bondad y la omnipotencia divinas, sino la decisión ante la que se encuentra Dios de «crear o no crear» un mundo finito abierto al mal.

El mismo autor considera también falso el dilema en sus dos extremos desde el punto de visto cristológico, pues «en la cruz-resurrección tenemos la respuesta verdadera y definitiva: *Dios quiere y puede vencer el mal.* Únicamente que es una respuesta a realizar en la paciencia, la acción y la fidelidad de la historia» [79]. Así cree salvar los dos atributos clásicos de Dios: la bondad y la omnipotencia.

Kolakovski re-enuncia el argumento tomista-leibnizano de la imposibilidad lógica diciendo «que el propio concepto del Ser absoluto implica que él *no puede cometer sucidio,* que es lo que haría si revocase leyes idénticas a Sí mismo; la incapacidad del Ser absoluto de cometer suicidio no supone limitación en Su omnipotencia (y limitar la omnipotencia equivale a aniquilarla); al ser su existencia necesaria –tanto si podemos comprender intelectualmente este tipo de necesidad como si no– la idea de autodestrucción de Dios es contradictoria o analíticamente imposible» [80]. Tal re-enunciación constituye un paso previo para una crítica más severa del argumento.

> «Aunque, por tanto, el mal, en la medida en que es mal, no es un bien; sin embargo, el hecho de que exista el mal, así como el bien, es un bien. Pues si no fuese un bien que existiera el mal, el Dios omnipotente no permitiría su existencia».
>
> *San Agustín*

c) *Contra-argumentación filosófica*

La argumentación precedente de los seguidores de Leibniz no es inmune a la crítica. Tiene sus puntos débiles en el terreno filosófico, como hacen ver con lucidez y brillantez J. Muguerza y Kolakovski en dos textos convergentes que me parecen antológicos [81]. A J. Muguerza le parece más que discutible la equiparación que establecen los leibnizianos entre «la imposibilidad de un mundo sin mal» y «la imposibilidad lógica de nociones contradictorias» [82]. El que fácticamente resulte improbable, e incluso inverosímil, la ausencia del mal en un mundo finito, no significa que lo sea lógicamente. La construcción de un mundo sin mal, sin víctimas ni verdugos, es una aspiración irrenunciable de la humanidad, una

(eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral,* Cristiandad, Madrid 1983, 594-604, aquí, 599. Agotado este libro, el artículo fue incorporado a la obra, también coeditada por C. Floristán y J.-J. Tamayo, *Conceptos fundamentales del cristianismo,* Trotta, Madrid 1993, 753-761. El autor lo redactó a petición mía para la primera obra citada y posteriormente lo ha reelaborado en sucesivos estudios.

[79] *Ibíd.,* 602.

[80] L. Kolakovski, *o.c.,* 31.

[81] L. Kolakovski, *Si Dios no existe..., o.c.;* J. Muguerza, *La profesión de fe del increyente: un esbozo de (anti)teodicea:* Iglesia Viva 175-176 (1955) 7-36.

[82] *Ibíd.,* 21. Este artículo es un ejemplo de chispa y creatividad en la argumentación anti-teodiceica, que constituye una excepción a la regla general de la repetición que caracteriza este tipo de razonamientos.

utopía inscrita en el corazón del ser humano; por ella venimos trabajando sin descanso muchas personas y colectivos humanos.

Ahora bien, la defensa a ultranza del mal necesario en un mundo finito, como hacen los leibnizianos, llevaría derechamente a considerar estériles los esfuerzos de la humanidad por hacer más habitable nuestro mundo. Y uno no puede por menos que oponerse a tal conclusión, si quiere preservar su libertad de decisión y de acción, y librarse de caer fatalistamente en las garras del destino.

Somos muchas las personas, creyentes y no creyentes, que, ante la imposibilidad de justificar o explicar el mal, no nos cruzamos de brazos fatalistamente, sino que creemos posible hacerle frente en su propio terreno mutando el destino del mundo en dirección hacia una mayor justicia. A la tozuda y poderosa historia del mal hay que oponer una *«praxis de resistencia»* que guíe la historia hacia el bien y la felicidad de la humanidad [83].

En el razonamiento de los leibnizianos hay un momento en que parece darse un salto de la lógica a la fe carente de toda legitimidad filosófica. Así lo subraya Kolakovski cuando observa que, aun concediendo que la libertad genera sufrimiento y mal, no podemos saber a ciencia cierta que la cantidad global de bien supera a la de mal. Ello exige un *acto de fe, de confianza,* previo a todo razonamiento, que se sitúa fuera del eslabón del procedimiento lógico. Se trata, en definitiva, de «un acto de compromiso moral, no intelectual» [84].

d) Impotencia de Dios

En el razonamiento de los filósofos que siguen a Epicuro la omnipotencia de Dios no queda tan a salvo como quieren hacer ver algunos filósofos creyentes. Si Dios ama a los seres humanos con amor infinito y no puede librarlos del mal y del sufrimiento, ni cuando sus fieles seguidores se lo demandan en actitud orante –como el jesuita Paneloux de *La peste,* que le pide la salvación del niño moribundo–, no puede seguir predicándose de él el atributo de la omnipotencia. Estamos, más bien, ante un Dios *impotente.* Tal atribución no tiene por qué entenderse como irreverencia, sino como una conclusión lógica de una larga cadena de premisas de una argumentación igualmente lógica.

Quienes así razonan filosóficamente muestran una sintonía con el planteamiento teológico de Dietrich Bonhoeffer, uno de los pocos teólogos mártires, junto con Ignacio Ellacuría, del siglo XX. Estando en la sección militar de la prisión de Berlín-Tegel, condenado por el régimen nazi, Bonhoeffer escribe una serie de cartas a su amigo Eberhard Bethge, en las que esboza un nuevo paradigma del Dios cristiano más acorde con la tradición bíblica que con la neoescolástica –tanto católica como protestante–. He aquí algunos de los desplazamientos de los atributos divinos que lleva a cabo: de la impasibilidad al *sufrimiento* de Dios; de la omnipotencia a la *impotencia* de Dios, desde donde ayuda al ser humano; de la trascendencia, entendida como poder absoluto en el mundo, a la trascendencia, considerada como debilidad de Dios en la historia; del Dios providente al Dios que abandona al ser humano y le coloca ante su propia responsabilidad.

Permítaseme citar completo, a pesar de su extensión, el bello párrafo de Bonhoeffer, que constituye una verdadera revolución en la idea de Dios: «Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el que nos abandona! (Mc 15, 34). El Dios que nos deja vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el mismo Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mateo 8, 17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y sus sufrimientos.

[83] «Si no somos capaces de justificar el mal y la inconmensurable cantidad del sufrimiento inmerecido ni tampoco de explicarlos como reverso *inevitable* del proyecto fundamental de un Dios que quiere el bien, entonces lo único que cabe, frente a esa historia de sufrimiento, es una *praxis de resistencia,* una acción empeñada en dirigir la historia hacia el bien. Se trata, además, de una tarea urgente», E. Schillebeecx, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación,* Cristiandad, Madrid 1982, 708.

[84] L. Kolakovski, *o.c.,* 34-35.

Ésta es la diferencia decisiva con respecto a todas las demás religiones. La religiosidad humana remite al hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el *Deus ex machina*. Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo el Dios sufriente puede ayudarnos. En este sentido podemos decir que la evolución hacia la edad adulta del mundo, del que antes hemos hablado, al dar fin a toda imagen falsa de Dios, libera la mirada del hombre para encaminarlo al Dios de la Biblia, el cual adquiere poder y sitio en el mundo gracia a su impotencia» [85].

Esta idea aparece también en la filosofía y teología del proceso, de A.-N. Whitehead, y en la teología del dolor de Dios, de Kitamori [86], y es asumida, como ya vimos anteriormente, por la teología del Dios crucificado, de Moltmann, y por la teología de la liberación. Una teo-logía y una cristo-logía fundadas en los relatos evangélicos y en la primera reflexión teológica paulina abundan en la tesis bonhoefferiana de la debilidad de Dios como mediación para la salvación y de la cruz como fuerza y sabiduría de Dios [87].

Se me hace difícil, por ello, entender la razón de las prevenciones de Torres Queiruga ante la idea de la «impotencia» de Dios, que defendemos no pocos teólogos y filósofos de diferentes escuelas y tendencias ideológicas. No sé muy bien en qué se basa la coincidencia del teólogo citado con Tilliete en la consideración de que las afirmaciones sobre la debilidad de Dios parten «de una intención conmovedora, pero de una reflexión rápida». Un tema como el presente no puede tratarse sino desde una razón «conmovida» por el sufrimiento inocente y desde una razón compasiva con las víctimas. Vincular la «intención conmovedora» de este análisis con una «reflexión rápida» me parece poco coherente. ¿Puede calificarse de rápida la reflexión compasiva y conmovida de Pablo de Tarso, de Whitehead, de Bonhoeffer, de Kitamori, de Moltmann, de Sobrino y Ellacuría? Yo no me atrevería a afirmarlo

Tampoco acabo de entender su contundente afirmación, aplicada a este caso, de que «la carencia objetiva de una mínima lógica acaba minando su autenticidad» [88]. La lógica en este caso no parece estar de parte de los defensores leibnizianos de la omnipotencia de Dios, sino, más bien, de sus críticos. Sobre todo si la lógica abandona las cumbres de la abstracción, donde suele morar, aterriza en la situaciones históricas donde el mal toma forma de genocidios, escuadrones de la muerte, millones de personas muertas de hambre, Holocausto, y se encarna en lugares concretos: Ayacucho, Somalia, Auschwitz, etc. [89]. Ante situaciones así todas las razones de la teodicea se desmoronan y la historia parece interrumpirse [90].

Al fracaso de la teo-dicea hay que sumar el de la teo-logía en este campo. Con ella fracasa «toda identificación teológico-cristiana de Dios», asevera certeramente Metz [91]. Por mucho que espiguemos en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, no lograremos encontrar respuesta a las preguntas de por qué un Dios bueno, sabio, todopoderoso, y justo «pudo permitir que en este su mundo hubiera tan *desmesurado sufrimiento*» [92]. Ni siquiera los evangelios se atre-

[85] Carta del 16 de julio de 1944, en D Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Ariel, Esplugues de Llobregat (Barcelona) 1969, 209-210

[86] J Bracken, «*Teología del proceso*» Concilium 191 (1984) 77-85, W Norris Clarke, *The philosophical Approach to God*, Winston-Salem, Carolina del Norte 1979, A-N Whitehead, *Process and Reality An Essays in Cosmology*, 1ª ed 1929, nueva ed Nueva York 1960 (vers cast *Proceso y realidad*, Madrid 1959), *id*, *Religion in the Making*, Nueva York 1960, F Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Sigueme, Salamanca 1972

[87] 1 Cor 1, 18ss «El lenguaje de la cruz, en efecto, es locura para los que se pierden, mas para los que estan en vías de salvacion, para nosotros es poder de Dios Cristo crucificado es fuerza de Dios y sabiduria de Dios» 1 Cor 1, 26ss «Dios ha escogido lo que el mundo considera necio para confundir a los sabios, ha elegido lo que el mundo considera debil para confundir a los fuertes, ha escogido lo vil, lo despreciable, lo que no es nada a los ojos del mundo, para anular a quienes creen que son algo»

[88] A Torres Queiruga, *El mal inevitable replanteamiento de la teodicea* Iglesia Viva 175-176 (1995), 56-57

[89] Varios, *Reto del Holocausto judio* Concilium 195 (1984), G Gutiérrez, *Un lenguaje sobre Dios* Concilium 191 (1984) 53-61, *id*, *¿Como hablar de Dios desde Ayacucho?* Concilium 227 (1990) 131-142

[90] Cf R Chopp, *La interrupcion de los olvidados* Concilium 195 (1984) 197-207

[91] J-B Metz, *Teología cristiana despues de Auschwitz* Concilium 195 (1984) 216

[92] H Kung, *Credo*, Trotta, Madrid 1994, 94

«–En resumen –dijo Tarrou con sencillez– lo que me interesa es cómo se puede llegar a ser santo.

–Pero usted no cree en Dios.

–Justamente. Se puede llegar a ser un santo sin Dios; ése es el único problema concreto que admito hoy día...

En una ráfaga de viento llegaron gritos de hombres, después el ruido de una descarga y el clamor de una multitud. Tarrou se levantó y escuchó. Ya no se oía nada.

–Otra vez peleándose en las puertas.

–Ya ha terminado –dijo Rieux.

Tarrou murmuró que eso no terminaría nunca y que seguiría habiendo víctimas porque ésa es la norma.

–Es posible –respondió el doctor (Rieux)–, pero, sabe usted, yo me siento más solidario con los vencidos que con los santos. No tengo afición al heroísmo ni a la santidad. Lo que me interesa es ser hombre».

Albert Camus, *La peste*

ven a dar una explicación de la muerte de Jesús y del abandono de Dios. Las fórmulas clásicas de la teodicea o de la teo-logía «Dios no quiere el mal», «Dios permite el mal para salvaguardar la libertad del ser humano», han perdido tanto su función explicativa como su función consoladora. Y perdidas ambas funciones, lo mejor que podemos hacer es retirarlas de nuestro discurso.

Lecturas

M. Bochet, *Dios en la literatura:* Concilium 189 (1983) 434-440; A. Camus, *Obras,* 4 vols., Alianza, Madrid 1996; F. Dostoievski, *Obras completas,* 3 vols., Aguilar, Madrid 1966, 9ª ed.; R. Coffy, *El Dios de los ateos,* Editorial Popular, Madrid 1971; A. Gesché, *Dios para pensar.* I. *El mal - El hombre,* Sígueme, Salamanca 1994; H. Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme,* Frankfurt an Main 1987; J.-P. Jossua, *Discours chrétiens et scandale du mal,* París 1979; I. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea,* Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid 1992; W. Kasper, *El Dios de Jesucristo,* Sígueme, Salamanca 1985; L. Kolakovski, *Si Dios no existe...,* Tecnos, Madrid 1988, 2ª ed.; H. Küng, *Credo,* Trotta, Madrid 1994, 90-98; L. Jerphagnon, *El mal y la existencia,* Nova Terra, Barcelona 1966; I. Lepp, *Psychanalyse de l'athéisme moderne,* París 1961; H. de Lubac, *El drama del humanismo ateo,* Epesa, Madrid 1967, 2ª ed.; J.-B. Metz y E. Wiesel, *Esperar a pesar de todo,* Trotta, Madrid 1996 (conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimmig); Ch. Moeller, *Literatura del siglo XX y cristianismo* I. *El silencio de Dios,* Gredos, Madrid 1964; J. Moltmann, *El Dios crucificado,* Sígueme, Salamanca 1975; J. Muguerza, *Desde la perplejidad,* FCE, Madrid 1990; *íd., La profesión de fe del increyente: un esbozo de (anti)teodicea:* Iglesia Viva 175-176 (1995) 7-36; Ph. Némo, *Job et l'excès du mal,* París 1978; J. Sobrino, *Jesucristo liberador,* Trotta, Madrid 1991; A. Torres Queiruga, «Mal», en C. Flosistán y J.-J. Tamayo (eds.) *Conceptos fundamentales del cristianismo,* Trotta, Madrid 1993, 753-761; A. Uhl, *Dolor por Dios y dolor por el hombre. Nietzsche y Dostoievski:* Concilium 165 (1981) 206-219; Varios, *Problematización del mal moral como desafío a la fe cristiana:* Concilium 56 (1970), espec. W. Post, «Teorías filosóficas sobre el mal», 425-432; Varios, *El humanismo en crisis:* Concilium 86 (1973); Varios, *Fe cristiana y sociedad moderna,* vol. 9 (dedicado al problema del mal), SM, Madrid 1986; Varios, *¿Dónde está Dios?:* Concilium 242 (1994); Varios, *El enigma del mal:* Iglesia Viva 175-176 (1995); E. Wiesel, *El testamento de un poeta judío asesinado,* Pomaire, Barcelona 1980; *íd., Los judíos del silencio. Testimonio,* Paidós, Buenos Aires 1986; *íd., La noche, el alba, el día,* Muchnik, Barcelona 1986; *íd., El olvidado,* Edhasa, Barcelona 1994; *íd., Todos los torrentes van al mar,* Anaya & Mario Muchnik, Madrid 1996.

Índice general

Introducción 7

1. Razón moderna y subjetividad 11

1. *Hacia la mayoría de edad de la persona* 11
2. *El camino de la razón* 12
3. *Reglas del recto pensar* 13
   a) La duda metódica 13
   b) Intuición y deducción 14
   c) Método de análisis y método de síntesis 14
   d) Enumeración completa 15
4. *Límites del racionalismo cartesiano* 15
5. *El descubrimiento de la subjetividad* 16
6. *Direcciones de la filosofía de la subjetividad* 17
7. *Despertar de una nueva conciencia* 19
   a) Conciencia histórica 19
   b) Conciencia científica 19
   c) Conciencia crítica 20
8. *Dialéctica de la emancipación humana* 24

Lecturas 27

2. Dios y la razón: en busca de la armonía 29

1. *Descartes: teología y filosofía, una contraposición mordaz* 30
   a) Liberación de la conciencia 30
   b) Ciencia y fe: dos caminos complementarios 30
   c) Existencia de Dios y razón 30
   d) El argumento ontológico 31
   e) Dios, ¿creación de la razón humana? 31

Lecturas 32

2. *Pascal: el Dios de los patriarcas no es el Dios de los filósofos* 33
   a) Descartes y Pascal: afinidades y divergencias 33
   b) Lógica de la razón y lógica del corazón 33
   c) La apuesta por la existencia de Dios 34
   d) Cristo, camino hacia Dios 34
   e) Los límites de la razón 35

Lecturas 36

3. *Spinoza: heterodoxia religiosa y panteísmo* 36
   a) Teoría del conocimiento 36
   b) Dios o la Naturaleza 37
   c) ¿Spinoza, ateo? 38

Lecturas 39

4. *Leibniz: la creación divina, el mejor de los mundos posibles* 39
   a) Del mecanicismo inerte al principio originario del ser 39
   b) La armonía preestablecida 41
   c) Argumentos a favor de la existencia de Dios 41
   d) Dios y el mal 42
   e) La definición del «mal metafísico», ¿fraudulenta? 43
   f) El Dios de Leibniz 43

Lecturas 43

3. Agnosticismo, deísmo y ateísmo 45

1. *David Hume: ¿un agnosticismo agresivo y argumentado?* 45
   a) Teoría crítica del conocimiento 45
   b) Los límites de la razón ante los misterios religiosos 46
   c) Las pruebas de la existencia de Dios, cuestionadas 47
   d) Contra la supestición 50

Lecturas 51

2. *La Ilustración francesa: entre el deísmo y el ateísmo* 51
   a) Deísmo ilustrado 51
   b) Ética y religión 53
   c) El materialismo ateo 54

Lecturas 54

4. Kant: la imposible metafísica y el teísmo moral 55

1. *Entre el racionalismo y el empirismo* 55
2. *El razonamiento trascendental* 56
3. *La ilusión trascendental* 58
   a) El «yo» o la ilusión de la psicología racional 59
   b) La naturaleza del universo o la cosmología racional 59
4. *Dios, o la ilusión de la teología especulativa* 60
   a) Argumento ontológico 60
   b) Argumento cosmológico 61
   c) Argumento físico-teológico 62
5. *La ley moral, camino de acceso a Dios* 63
6. *El fracaso de toda teodicea* 65

Lecturas 66

5. Hegel: historicidad, dialéctica y muerte de Dios 69

1. *El clima intelectual: Dios y mundo en escisión* 69
2. *El Absoluto: pensamiento autopensante* 69
3. *La religión, una forma de aprehender el Absoluto* 70
4. *Religión y filosofía* 71
5. *Historicidad de Dios* 71
6. *«Dios mismo ha muerto»* 72
   a) El Viernes Santo especulativo 72
   b) Muerte de Dios y conciencia desventurada 72
   c) La dialéctica muerte-resurrección 72
   d) Muerte de Cristo, muerte de Dios 73
   e) Diagnóstico de la época moderna 74
7. *Dolor y devenir de Dios, ¿vaciamiento de la divinidad?* 74
8. *Las pruebas de la existencia de Dios* 75
   a) Prueba teleo-lógica 77
   b) Prueba cosmológica 77
   c) Prueba ontológica 77
9. *En defensa de la teodicea* 78
10. *Derecha e izquierda hegeliana* 79
11. *Hegel, precursor de Feuerbach* 80

Lecturas 81

6. Soren Kierkegaard: paradoja de la fe y escándalo del cristianismo 83

1. *Entre el «gran terremoto» y la «alegría indescriptible»* 83
2. *Biografía, reflexión filosófica y experiencia religiosa* 84
3. *Kierkegaard contra Hegel: antisistema versus sistema* 86
4. *El principio-subjetividad* 87
5. *Verdad, no-verdad; saber, no-saber* 88
6. *Lo histórico y lo eterno* 88
7. *El cristianismo y la cristiandad* 89
8. *La paradoja de la fe* 90
9. *Abrahán en el monte Moria, paradigma de la fe* 91

10. *El héroe trágico y el caballero de la fe* 92
11. *Dios como siervo y engendrador, en los límites de la razón* 93
12. *El primer «maestro de la sospecha»* 95
Lecturas 95

7. Feuerbach: crítica humanista de Dios 97
1. *El viaje de Feuerbach de la teología a la filosofía* 98
2. *«Piedra miliar del pensamiento occidental»* 98
3. *Feuerbach y Hegel* 99
4. *La antropología, secreto de la teología* 101
a) La religión como autoconciencia y conciencia del infinito 101
b) La alienación religiosa 101
c) Dios, proyección del ser humano 102
d) Dios y el entendimiento humano 102
e) Dios y el ser humano, «una misma cosa» 103
f) Los misterios de la religión cristiana, misterios del ser humano 104
5. *Ateísmo con* pathos *humanista* 104
6. *Lutero, ¿aval y precursor de Feuerbach?* 105
7. *El ateísmo humanista de Feuerbach, desafío a la teología* 105
8. *La proyección, vía de acceso a Dios* 106
Lecturas 107

8. Marx: ateísmo, fetichismo e idolatría 109
1. *En la órbita crítica de los «jóvenes hegelianos»* 109
2. *Emancipación política, humana y religiosa* 110
3. *Por la senda de Feuerbach* 111
a) El ser humano, esencia suprema para el ser humano 111
b) Pruebas de la existencia de Dios, «vacuas tautologías» 113
c) El ser humano crea la religión 113
4. *Explicación sociológico-genética de la religión* 114
a) La religión, conciencia invertida de un mundo invertido 114
b) La religión, «expresión de la miseria real» y «protesta contra la miseria real» 115
c) La religión como ideología-idología 116
d) Crítica de la «teología del valle de lágrimas» 116
5. *Carácter fetichista del capital* 117
a) Afinidades entre el mundo de la religión y el mundo de las mercancías 117
b) Características del fetiche y del fetichismo 117
c) Absolutización del capital 118
d) Fetichismo de la mercancía 119
e) Fetichismo del dinero 119
f) El capital, dios Moloc que exige el sacrificio de vidas humanas 121
g) El martirologio de la humanidad 122
h) El capital, Mammón 123
i) El capital, Anticristo y Bestia del Apocalipsis 123
6. *¿Estructuras teológicas en Marx?* 123
a) Unidad ser humano-naturaleza 124
b) La propiedad privada: «pecado original» 124
c) Misión redentora de la clase trabajadora 125
7. *¿Qué tipo de ateísmo es el de Marx?* 125
Lecturas 126

9. Nietzsche: crítica de la modernidad y muerte de Dios 127
1. *Etapas de la filosofía de Nietzsche* 127
2. *Crítica de la filosofía y de la moral* 128
a) La verdad como problema y el «peligroso quizá» 128
b) El nihilismo, «el más importante de todos los huéspedes» 130
c) Crítica de la modernidad 130
d) Crítica de la moral 131
3. *Una peculiar filosofía de la religión* 132

a) La primera experiencia religiosa de Nietzsche 133
b) ¿Nostalgia de lo divino? 133
c) La religión: desdoblamiento y envilecimiento del ser humano 134
d) La dialéctica ateísmo-búsqueda de Dios 135

4. *La muerte de Dios* 136
a) La asfixia de Dios por su excesiva compasión 137
b) El loco pone el dedo en la llaga 137
c) Muerte del Dios de la metafísica, del Dios de la moral y del Dios cristiano 138
d) El viejo Jehová se prepara para la muerte 139
e) Dios es «nuestra más larga mentira» 139
5. *Reacciones ante la noticia de la muerte de Dios* 140
6. *El camino hacia la libertad y la autosuficiencia del ser humano* 141
7. *Interpretaciones de la muerte de Dios* 142
8. *En diálogo con Pascal, Kierkegaard y Dostoievski* 145

Lecturas 147

10. Freud: Dios, nostalgia del Padre 149

1. *En la escuela de la sospecha* 149
a) «Uno de los artífices del pensamiento moderno» 149
b) En la órbita de Marx y Nietzsche 149
c) Una interpretación crítica de la cultura 150
d) Equilibrio con la punta de los pies en materia religiosa 151
2. *La religión, neurosis obsesiva universal* 151
3. *Genealogía de la religión* 152
a) El Dios personal, transfiguración del padre 152
b) Prohibiciones del sistema totémico 153
c) La muerte del animal totémico 153
d) Monoteísmo egipcio y monoteísmo judío 154
e) Evolución de la imagen de Dios 156
f) El «retorno de lo reprimido» 156
g) De la religión del Padre a la religión del Hijo 157
4. *Funciones de la cultura y de la religión* 157
a) Funciones de la cultura 158
b) Funciones de la religión 159
c) Las representaciones religiosas, ilusión sin porvenir 159
d) Hacia una fundamentación racional de la moral 160
5. *Incompatibilidad entre concepción científica y concepción religiosa* 161
a) «Nuestra ciencia no es una ilusión» 161
b) Crítica científica de la religión 161
6. *Religión y malestar en la cultura* 162
a) El sentimiento oceánico, ¿fuente de la religión? 162
b) La religión, respuesta a la pregunta por el sentido de la vida 163
c) Religión y búsqueda de la felicidad 163
d) Cultura, religión y sentido de culpabilidad 164
e) Crítica del amor al prójimo 164
7. *Reflexiones críticas* 165
a) ¿Es legítima la distinción entre fe y religión? 165
b) ¿Sólo crítica de la religión o también crítica de la fe? 166
c) Religión-prohibición y religión-consuelo 168
d) ¿Son consistentes las bases etnológicas y exegético-bíblicas? 168
e) Actos obsesivos y prácticas religiosas, ¿identidad o analogía? 169
f) Retorno de lo reprimido, ¿arcaísmo o creatividad e historia? 169
g) La religión, ¿sólo una ilusión? 169
h) Concepción mecanicista de la realidad 170
i) Neutralidad religiosa y límites del psicoanálisis 171

Lecturas 172

11. Dios en la filosofía analítica 173

1. *El Tractatus logico-philosophicus* 173
a) La filosofía como clarificación lógica del pensamiento 174

b) Correspondencia entre lenguaje y realidad 174
c) Ética, mística y religión 174
d) Wittgenstein, ¿ateo o teísta? 176

2. *El neopositivismo lógico ante el problema de Dios* 176
a) Fisicalismo 176
b) Triple uso del término «Dios» 177
c) Carencia de sentido de las proposiciones metafísicas y religiosas 178
d) ¿Y las experiencias místicas? 179

3. *El principio de falsabilidad de K. Popper* 180
a) Crítica del principio de verificación 180
b) En defensa de un criterio de demarcación 181
c) El método de «ensayo y error» 181

4. *Las parábolas de la filosofía analítica* 182
a) El desafío de Flew: el jardinero invisible 182
b) El *blik* del psicópata y el *blik* de la persona religiosa 184
c) El silencio como alternativa en la vivencia de la religión 185
d) El partisano y el extranjero 185
e) La verificación escatológica: ¡Cuán largo me lo fiáis! 186
f) Las paradojas de la palabra «Dios» 187

5. *Los juegos de lenguaje* 187
6. *La concepción de la religión en Wittgenstein* 189
7. *Carácter cognitivo de las afirmaciones religiosas* 190
8. *¿Hacia una definición de Dios?* 191
9. *Las pruebas de la existencia de Dios en la teología filosófica* 193
a) El «ser necesario», una expresión contradictoria 194
b) En defensa del argumento de san Anselmo 194

Conclusión 195
Lecturas 196

12. Dios, ante el juicio moral de las víctimas 199

1. *«Ekumene de sufrimiento» y creencia en Dios* 199
2. *Fiodor Dostoievski: asesinato del ser humano, asesinato de Dios* 200
a) Profundo conocedor del alma humana 200
b) «Dios me ha atormentado toda mi vida» 201
c) El sufrimiento de los niños, un grito contra Dios 201
d) El suicidio lógico 203
e) Cristo ante el mal en el mundo 204
f) Futuro del ateísmo y resurrección 205

3. *Camus: Dios y el sufrimiento de los inocentes* 206
a) Problemas metafísicos y morales 206
b) El mito de Sísifo: del absurdo a la felicidad y a la dicha 207
c) Del absurdo a la rebelión 208
d) La rebelión y el mal 209
e) La rebelión metafísica 209
f) Cristo en el Gólgota, ¿vencedor del mal y de la muerte? 210
g) De la indignación de la razón contra la creación a la negación de Dios 211
h) La libertad absoluta, ¿misión imposible? 211
i) El asesinato de los inocentes, ¿límite de la acción revolucionaria? 212
j) Reformulación del argumento de Epicuro 213
k) ¿Cuál es, entonces, el fundamento de la moral? 213
l) Una increencia apasionada 214

4. *Wiesel: ¿es posible hablar de Dios y orar a Dios después de Auschwitz?* 215
a) Superviviente de Auschwitz 215
b) La memoria de las víctimas 215
c) ¿Dónde estaba Dios durante Auschwitz? 217
d) Dios y la revolución. Omnipotencia divina y libertad humana 218
e) Los niños, víctimas de la persecución 218

5. *La reflexión filosófica: omnipotencia-impotencia, bondad-maldad de Dios* 219
a) Entre la teodicea y la anti-teodicea 219
b) El dilema de Dios: «Crear o no crear» un mundo finito abierto al mal 219
c) Contra-argumentación filosófica 220
d) Impotencia de Dios 221

Lecturas 223