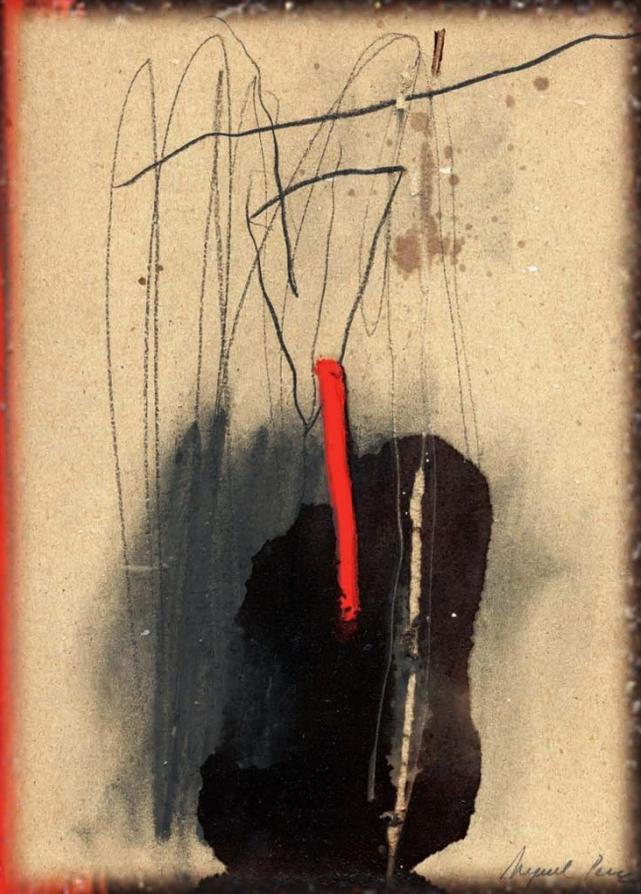


Juan A. Estrada

La pregunta por DIOS

Entre la metafísica, el nihilismo y la religión



Desclée De Brouwer

LA PREGUNTA POR DIOS

Entre la metafísica, el nihilismo y la religión

JUAN A. ESTRADA

LA PREGUNTA POR DIOS

Entre la metafísica, el nihilismo y la religión

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO

Este trabajo se ha realizado en el marco del grupo de investigación de referencia BFF 2002-02423, del Ministerio de Ciencia y Tecnología, cofinanciado por FEDER.

© Juan A. Estrada, 2005

© EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A., 2005

Henao, 6 - 48009 Bilbao

www.edesclee.com

info@edesclee.com

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sgts. del Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Printed in Spain

ISBN: 84-330-1963-5

ISBN eBook: 978-84-330-3312-3

Depósito Legal: BI-903/05

Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

ADVERTENCIA

ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

Para otras publicaciones visite

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: 4933

Homines dum docent discunt
(Los hombres, cuando enseñan aprenden)
Séneca, Epístola VII

Dos excesos: excluir la razón y no admitir más que la razón
Blas Pascal, Pensamientos 183

**A Pedro Cerezo, con ocasión de su pase a profesor emérito
tras una fecunda etapa de docencia e investigación.**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	11
1. DESDE EL MITO A LA FILOSOFÍA, LA CIENCIA Y LA RELIGIÓN	21
1. Origen y significado del mito	24
2. Distintas hermenéuticas del mito	27
3. La economía del mito: el surgimiento de la religión, ciencia y filosofía	33
2. DE LA TEOLOGÍA NATURAL AL DIOS DE LOS FILÓSOFOS	49
1. De la cosmovisión mítica a los primeros sistemas metafísicos	49
2. Del mito a la teología natural	63
3. El primer deísmo filosófico: el sistema aristotélico	81
3. LA FUSIÓN DE LA METAFÍSICA GRIEGA Y CRISTIANA	97
1. La fusión de la filosofía griega y cristiana	99
2. Del hombre a Dios	115
3. El significado del argumento ontológico	125
4. La metafísica y la ontoteología cristianas	133
4. DEL TEÍSMO CLÁSICO AL RACIONALISMO MODERNO	157
1. El primado del sujeto en la filosofía y en la ciencia	158
2. Una nueva metodología y otra concepción de la naturaleza	160
3. El giro cartesiano de la teología filosófica	166
4. Las consecuencias del sistema cartesiano	185
5. La reacción anticartesiana	203
Conclusiones finales	208
5. CRISIS Y RESTAURACIÓN DE LOS SISTEMAS TEÍSTAS	211
1. El empirismo y la Ilustración	211
2. La impugnación del teísmo filosófico	216
3. Crisis de la metafísica y restauración del teísmo	225
4. De la teología filosófica al Espíritu absoluto	242

6. DEL TEÍSMO ILUSTRADO A LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN	259
1. El materialismo antropológico: la religión como proyección	268
2. La apropiación marxista del materialismo	276
3. De la muerte de Dios a la afirmación del hombre	288
4. La religión como patología colectiva	313
7. CULTURA CIENTÍFICA Y TEÍSMO FILOSÓFICO	327
1. El hecho religioso en la cultura científica	328
2. La filosofía como terapia lingüística	336
3. La crisis de la metafísica y del teísmo	355
8. LA VIGENCIA DE LA PREGUNTA POR DIOS	375
1. Revisión de las pruebas: el Dios de los filósofos	376
2. La pregunta por Dios	400
3. El problema del mal	412
4. Conclusión final	425

INTRODUCCIÓN

“El Dios de los filósofos” responde a una tradición tan antigua como la misma filosofía. Ya desde los inicios surge “la pregunta por Dios” desde distintas perspectivas y con pluralidad de saberes, entre ellas el de las religiones, que buscan responder a cuestiones permanentes y universales, ya que no conocemos culturas sin creencias y prácticas religiosas. El hecho de que los instintos sean insuficientes para orientar la conducta humana, aunque la animalidad forma parte de nuestra naturaleza, y de que los valores sean creaciones históricas y culturales, que remiten a la libertad e inteligencia, lleva a imágenes del mundo o cosmovisiones, entre las que juegan un papel fundamental las religiones. Forman parte de los relatos, historias y narraciones a partir de las cuales la persona ha encontrado orientaciones, modelos, referencias y valores últimos para su identidad, su conducta y sus proyectos históricos. El ser humano es un creador de mitos, en sentido amplio, y vive de ellos.

Hay que partir del animal humano como un ser inseguro con preguntas fundamentales. En cuanto animal, participa de la conducta reglada del resto de los animales, bien adaptados a la naturaleza desde la dinámica de los instintos, y con una regulación de la conducta desde el binomio estímulo-respuesta. La cultura humaniza al animal, como afirma Adorno, y una perspectiva meramente conductiva es insuficiente para explicar los comportamientos. El hombre suple la inmadurez e indeterminación instintual con aprendizaje sociocultural. Es decir, desborda el campo de los instintos y se abre al de los valores. Necesita orientarse en el mundo, encontrar pautas de comportamiento y está marcado por la curiosidad y la capacidad reflexiva.

El mito es el primer paradigma sociocultural del hombre y, en cuanto tal, es insuperable y persiste en las sociedades científicas, que para-

dóxicamente han reencantado el mundo y generado nuevos mitos. Sirve de referencia permanente y fuente de inspiración para la ciencia, la filosofía, la estética y la religión que parten del saber global, holista y unitario, de las culturas míticas. En el mito, hay también reflexión, narración, acción comunicativa, praxis ritual, expresividad y normatividad. De ahí, la estabilidad, identidad y globalidad de la cultura mítica, en la que los componentes emocionales, intuitivos y naturales son tan determinantes como los cognitivos, sin establecer un dualismo entre el orden del saber y del sentir

En este contexto, se puede estudiar el saber filosófico, científico y religioso, que juntamente con el estético son integrales de la cultura. Inicialmente todos los saberes están mezclados e interaccionan entre sí, aunque la religión es el núcleo más primigenio del saber global por su doble apelación a la mente y el corazón, a lo cognitivo y a lo existencial. Responde a necesidades constitutivas del hombre, a las preguntas límites por el sentido de la vida y el significado de la muerte, a la búsqueda de normas que regulen la conducta y a la necesidad de motivaciones para afrontar el sufrimiento encontrar sentido a las experiencias plurales del mal. Podemos, por tanto, hablar de una conciencia religiosa permanente y no coyuntural de la humanidad, aunque no todas las personas la vivan con igual intensidad y algunos prescindan de ella, como ocurre con la filosofía, la ciencia y el arte. La persistencia de rituales, narraciones y creencias, a pesar de la diversidad de concepciones de la religión, se debe a necesidades humanas a las que responden las religiones, exista o no la divinidad. Por eso, la pregunta por lo divino, lo santo, o lo sagrado surge de forma diferente en todas las épocas y sociedades, a pesar de la pluralidad de concreciones y respuestas.

Si la religión es un componente fundamental de las sociedades y las culturas, para algunos la matriz de ambas, es también un objeto inevitable de la reflexión filosófica. Las religiones han mostrado su importancia histórica y sociocultural, por eso es inevitable que la filosofía se ocupe del hecho religioso e intente evaluarlo y criticarlo desde perspectivas diferentes. La ontoteología es la forma primera de la reflexión filosófica en Occidente. La filosofía griega es también teología, con una religión filosófica, la teología natural, que se impuso sobre la religión popular de raíces míticas y antropomórficas y sobre la religión civil estatal. La metafísica superó la crisis religiosa y se convirtió en el instrumento pedagógico y formador en la época helenista. Parménides, Platón y Aristóteles pusieron las bases de un sistema de comprensión

filosófico-teológico cuyo influjo dura hasta hoy. La búsqueda de los principios últimos del ser, y también del ser primero y último, desde el que se explicaba el sentido y el significado de toda la realidad, convergieron en un sistema esencialista y racional, basado en causas y marcado por el orden y la necesidad más estrictas. Triunfó plenamente la razón, a pesar del escepticismo antropológico de los sofistas, y se generó una filosofía no sólo superadora del mito sino también su heredera más radical. La pregunta religiosa por Dios dejó paso a la búsqueda racional de lo divino, definido en términos racionales más que antropológicos. Es el paradigma clásico que consagra al Dios de los filósofos, que ha servido de referencia constante a Occidente. Preguntar por Dios y por la razón llevó a la síntesis de un principio divino y racional, al mismo tiempo, desde el que se comprendía y explicaba el universo y el hombre, ofreciendo respuestas con pretensiones de ultimidad y demostrabilidad.

El cristianismo se apropió, transformó y completó este sistema. Pasó del esencialismo al existencialismo, se inspiró en el neoplatonismo y la estoa, y ofreció una comprensión global de la realidad desde la doble referencia a la razón y a la libertad, ambas comprendidas desde Dios. Se radicalizó la búsqueda de Dios, referente último del conocimiento, la moral, la felicidad y la libertad, desde la cual se ofreció una visión universal del mundo y del hombre. El logos personal divino se identificó con el teísmo de la teología natural griega, y la filosofía se mantuvo como aliado, precursor y crítico al mismo tiempo, de la plena revelación religiosa. El orden inmutable del destino fue desplazado por una providencia, inicialmente inmutable y atemporal, desde la que se explicaban todos los acontecimientos históricos y las estructuras del universo cósmico. Lo imprevisible y lo caótico fue relegado a mera apariencia como resultado de la finitud del conocimiento humano, y se expuso un universo creador con un saber y un orden jerárquico total, en el que se integraba la persona desde la doble vertiente de su naturaleza y de su identidad sociocultural.

El Dios de los filósofos persistió en el monoteísmo cristiano, con características aporéticas respecto al Dios que se revela en la creación y en el crucificado. La formalidad del misterio de Dios, por definición inalcanzable e inconceptualizable, dejó paso a un saber material cada vez más minucioso, basado en la analogía y la participación, perdiendo de vista el carácter hermenéutico e inevitablemente proyectivo de la concepción griega y cristiana. El Dios griego y cristiano, el de los filósofos

sofos y el de la teología, fueron uno mismo, desde una identificación global que sacralizó la racionalidad y plena inteligibilidad del ser. El Dios de la revelación, manifestado desde experiencias humanas como las de Jesús y Moisés, se identificó con el referente último construido por la racionalidad humana, como causa y explicación última del mundo. Apenas había posibilidades para el ateísmo, ya que el paradigma cultural llevaba inevitablemente a Dios, haciendo de la naturaleza (interpretada en clave griega, hebrea y cristiana) la segunda fuente de la revelación. Se podía criticar el uso de la religión y las tentaciones teocráticas del poder religioso y secular, así como impugnar determinadas representaciones de la divinidad, pero apenas había lugar para negar a Dios, porque implicaba poner en cuestión el sistema racional deductivo sobre el que se basaba la cosmología, la sociedad y la cultura. Había que creer en el Dios de la religión, pero se podía demostrar su existencia desde las pruebas filosóficas. De ahí la racionalidad del cristianismo.

El conocimiento autónomo de la naturaleza, el giro antropológico de la cultura y la expansión de las ciencias, así como una nueva metodología cognitiva, arruinaron la metafísica griega y cristiana y pusieron las bases para el incipiente ateísmo de la modernidad. El giro subjetivo de la filosofía transformó la pregunta por Dios, afectado ahora por la duda y la sospecha. El ataque nominalista al Dios racional, el subjetivismo de la mística moderna, la revalorización de la fe contra la razón y el giro a la interioridad reflexiva marcaron la modernidad e inauguraron un nuevo paradigma metafísico, el del mentalismo. El precio a pagar fue el del solipsismo, la infundamentación ontológica y la desnaturalización del sujeto. La funcionalización de la naturaleza hizo que se convirtiera en materia prima a explotar racional y técnicamente, perdiéndose la perspectiva metafísica contemplativa y deductiva de la etapa anterior.

La ruina de la escolástica, tras el periodo de adaptación y renovación de la escolástica tardía de matriz hispana, llevó consigo la creciente pérdida de plausibilidad y de credibilidad de la filosofía cristiana y de la misma teología revelada. El deísmo surgió como alternativa racional al teísmo cristiano y la teología natural perdió relevancia en favor de una hermenéutica antropológica, referida a Dios. Se preparó el camino para la crítica ilustrada al cristianismo en particular y la religión en general, poniéndose las bases del ateísmo ilustrado, en el que la humanidad progresivamente sustituía a Dios. Comenzó a desarrollarse una teodicea racionalista que justificaba a Dios ante la existencia del mal, un

nuevo esfuerzo por apuntalar la identificación del dios de los filósofos con el de la religión cristiana, aunque surgieron las primeras impugnaciones tanto de la teodicea como de la presunta demostrabilidad de la existencia de Dios.

La crisis de los sistemas teístas en la Ilustración favoreció un ateísmo sistemático y fundado filosóficamente. La filosofía primera dejó lugar a la teoría del conocimiento, desbancando al ser, desde una doble revalorización de la experiencia y los sentidos. Este nuevo planteamiento desbancó al racionalismo teísta, y Dios pasó de ser el referente último, demostrado por la razón, a un postulado práctico de ésta. Esta subjetivización de la referencia a Dios se radicalizó todavía más desde una metafísica universal de la subjetividad, identificando a Dios con la especie humana. Se pusieron las bases del ateísmo filosófico, aunque paradójicamente se mantuvieron muchos esquemas y predicados teológicos, ahora aplicados al hombre. Este desplazamiento llevó a desplazar la pregunta por Dios en favor del análisis de la religión como hecho antropológico y social. Ya no preocupaba la teología natural o filosófica (la cosmo-teología y la antropto-teología) sino la Filosofía de la religión, y las connotaciones políticas, económicas, morales y psicológicas de las creencias religiosas. La crítica de la religión fue determinante para la teoría del conocimiento, la filosofía de la historia y la antropología. No se creía en Dios pero había que indagar las necesidades, deseos y proyecciones inherentes a la pregunta por Dios, ya que éste no existía pero sí las religiones.

Esa pregunta por Dios ha sido objeto de reflexión de las corrientes filosóficas más determinantes de la actualidad, la filosofía de la ciencia, la del lenguaje, el pensamiento postmoderno y las corrientes postmetafísicas. Un denominador común es el intento de superar el paradigma de la conciencia y pasar de la muerte de Dios a la del hombre, es decir, tomar distancia de la Ilustración y sus diferentes humanismos. La hegemonía de la ciencia se dejó sentir en la filosofía, en contra de la metafísica, y el materialismo cultural generó un corte epistemológico que hacía inverosímiles las proposiciones tradicionales sobre el dios de los filósofos y también el de las religiones, aunque en sentido estricto no se probara su irracionalidad ni su inconsistencia lógica. De ahí el auge del agnosticismo religioso, del escepticismo epistemológico y del nihilismo metafísico, elementos característicos de la postmodernidad, que es tanto una consecuencia de la modernidad como una corrección fundamental de ésta. En este contexto se plantea la crisis de la filosofía, frag-

mentada en pluralidad de corrientes, escuelas e “ismos”, bajo los que se escondían presupuestos metafísicos, precisamente cuando se anunciaba el final de la metafísica. La dificultad de acabar con la metafísica sin recaer en ella muestra su carácter constitutivo, imprescindible en cuanto imagen del mundo y marco de orientación, aunque sea una construcción cultural, en última instancia infundamentada, aunque sí se pueda justificar como creencia global razonable y argumentable.

Las conclusión final es que la teología natural en cuanto ontoteología que demuestra la existencia de Dios ha concluido. Faltan los presupuestos metafísicos sobre el universo, el hombre y Dios que la harían posible. Permanece, sin embargo, la metafísica en cuanto hermenéutica global, cosmovisión o imagen del mundo, que sirve de orientación y de referencia. En este sentido podemos afirmar que la pregunta por Dios subsiste más allá de la ruina de la teología natural, y de la caída de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, que fracasan en cuanto demostraciones. Es la realidad misma del universo, con su increíble ajuste, sincronía y complejidad la que suscita la pregunta por Dios, para la cual no hay una respuesta última sino pluralidad de propuestas. El animal humano se interpela sobre la relación entre su conciencia y la realidad del universo, que le permite captar la realidad, aunque sea de forma fragmentaria, interpretativa y siempre limitada. Esta convergencia entre la realidad del universo y las estructuras del cerebro, que permiten orientarse y planificar, hace que persista la pregunta por Dios, cuestión límite y omnipresente en las culturas y épocas de la historia, aunque en forma diversa.

La pregunta por lo divino, lo sagrado, lo santo, lo sobrenatural, o, simplemente por Dios, se formula de forma heterogénea y es difícil encontrar un denominador común único para definir todas las religiones. Pero la vigencia y extensión de esta pregunta por Dios, aunque no demuestra su existencia, indica que está arraigada en la racionalidad humana y motivada por intuiciones, carencias y deseos que la hacen inevitable. El consenso universal no demuestra la existencia de Dios, pero sí que hay estructuras permanentes y problemas constitutivos para el hombre que explican por qué surgen las religiones y por qué la teología filosófica en sentido amplio es parte constituyente de la historia de la filosofía. La necesidad de valores y sentido, orientaciones y criterios morales para la conducta, hacen que surjan cosmovisiones a partir de las que se ubica e identifica el ser humano, dentro de las cuales se desarrollan respuestas a la pregunta por Dios. Esa imágenes del mundo tie-

nen componentes afectivos, imaginativos, desiderativos y motivacionales, que acompañan a las racionalizaciones, ideologías y doctrinas. Esto explica la pervivencia del mito a pesar del avance científico y filosófico, y la vigencia y capacidad de influencia de las religiones, aunque éstas vivan hoy un proceso de transformación y se desplacen al ámbito de la conciencia personal tomando distancias de las iglesias e instituciones sociales de lo religioso.

Dios pervive como hipótesis global, que puede ser explicada y argumentada, pero nunca demostrada. No hay demostración del teísmo, el cual convive con el ateísmo y el agnosticismo, los tres con presupuestos metafísicos indemostrables. Son tres formas de respuesta a la pregunta por el significado del universo y del hombre. Se ofrecen argumentaciones racionales para justificar la validez de la opción asumida, pero no demostrada. La libertad subsiste en la racionalidad, sobre todo al asumir valores con pretensiones de ultimidad y universalidad. Podemos hablar de razones y sin razones de las creencias, no sólo de la religiosa, sobre todo cuando se trata de cuestiones de sentido en la que los componentes no racionales tienen un peso fundamental, tanto a la hora de evaluar cuanto de optar por una cosmovisión.

En lo que concierne al teísmo filosófico occidental, el judeo cristianismo juega un papel fundamental. Ha servido de referente, crítico e inspirador, para la misma filosofía y sigue siendo un pensamiento que interpela y que da qué pensar a la filosofía. No se puede decir que ha sido invalidado por el avance científico, aunque sí ha tenido que distanciarse del teísmo filosófico tradicional, y transformar algunas de sus creencias básicas como las de la creación, revelación y salvación a partir de los avances científicos y culturales. Desde las diversas críticas e impugnaciones a la creencia en Dios, una vez asumido que las pruebas tradicionales no logran la demostración que pretenden, subsiste el problema del mal como el que intuitivamente más favorece el rechazo del teísmo, sobre todo del que se inspira en un Dios personal, como el judeo cristiano.

La conclusión de este estudio es que no hay explicación racional que pueda justificar y dar sentido a la variedad y complejidad del mal, omnipresente en el siglo XX. No hay una justificación racional última que despeje todas las preguntas sobre Dios, el hombre y el mal, ni un meta-relato que vincule a Dios, el mundo y el hombre en una síntesis explicativa. Podemos preguntar por Dios a partir de la existencia del mundo, pero no podemos explicarlo desde él, cuya identidad y naturaleza

se nos escapa. Hay que mantener la teodicea como una pregunta abierta, que permite captar el carácter fragmentario e incompleto de todo meta-relato, y que relativiza a todas las filosofías de la historia, incluidas las que se inspiran en las religiones.

Tras la teodicea hay una imagen armónica del universo, en la que el creador sirve de clave de bóveda para fundamentar la plena inteligibilidad del ser. Se trata de una concepción cristiana, que tiene un trasfondo griego, parmenideo-platónico. Por eso, la lucha por la teodicea no es tanto la defensa de Dios cuanto de una imagen sociocultural de él, que es la que se ha venido abajo. Las protestas contra el agnosticismo y el escepticismo de muchos refutadores de la teodicea esconden la defensa de una imagen racional del universo y de una concepción logocéntrica de Dios, en la que no hay lugar para las dudas, las preguntas sin respuestas, las impugnaciones y las críticas. Ni el Dios de los cristianos es equiparable al de los filósofos, ni la sabiduría de la cruz es homologable sin más con la griega, en contra de todas las onto-teologías. Las teodiceas no necesitan la fe porque tienen una explicación racional para todo lo que ocurre y repiten especulaciones idealistas evitando la confrontación con la realidad. Si ésta no encaja en el sistema explicativo que encierra en un todo el hacer y la intencionalidad divina, y la experiencia y necesidades humanas, ¡tanto peor para la realidad!

La teodicea es imposible y las pruebas de Dios han fracasado. No hay justificación última y universal de las experiencias y preguntas sobre el mal que hay en el mundo, ni un sistema que englobe sin fisuras el hacer de Dios, del hombre y del universo. El hombre sólo se justifica ante el mal luchando contra él, y la referencia a Dios como apelación, interpelación y referente, más buscado que alcanzado, mantiene abierta la pregunta por el sentido de la historia y permite relativizar el mismo progreso y sus realizaciones epocales. La tradición judeo cristiana no ofrece gnosis, es decir, conocimiento, ni explicaciones racionales de todo, sino que abre a un horizonte de compromiso, lucha y esperanza, en contra del conformismo positivista o el utilitarismo del egoísmo personal, o la resignación del escéptico. Por eso se puede creer en Dios y justificar racionalmente esa convicción, sin una teodicea resuelta y una visión universal que responda sin resquicios a todas nuestras preguntas.

No sabemos quien, cómo y qué es Dios, aunque le busquemos. Ni conocemos su esencia ni podemos demostrar su existencia. Filosóficamente, el teísmo realza la no divinidad del universo, el contraste entre

un absoluto buscado y la realidad que experimentamos, siempre relativa. La afirmación de la contingencia del universo es ya interpretación, y la pregunta por Dios mantiene esa radical limitación y finitud de la realidad, así como la insatisfacción ante todos los valores y realizaciones que experimentamos. Siempre estamos esperando a Godot, buscando a un Dios que nunca llega, ansiando que exista y comprometiendonos con la realidad a partir de ese deseo y creencia siempre inde demostrable. Al hablar de Dios no decimos tanto algo sobre él, cuanto sobre el hombre, el mundo y la historia.

Estamos en el campo de las interpretaciones y la filosofía sólo puede mantener al Dios de los filósofos diferente del de las religiones positivas, en una versión débil, post-metafísica y hermenéutica, en la que aparece como hipótesis global de sentido. Inevitablemente, esa referencia filosófica, más como pregunta última e hipótesis hermenéutica que como fundamentación racional, incide en las teologías y cuestiona los elementos dogmáticos, pre críticos y pre ilustrados, que subsisten en las religiones. La pregunta por Dios se mueve entre la metafísica, el dios de los filósofos, el sin sentido de los que niegan el significado y referencia alguna para la pregunta misma (ateísmo y agnosticismo) y las religiones, que remiten a experiencias particulares y contenidos positivos. La filosofía no puede validar una religión, pero sí evaluarla, analizar sus consecuencias y ver si sus representaciones son coherentes y consistentes con el saber cultural de partida. En última instancia, el saber filosófico siempre cuestiona a las religiones, subrayando el peligro idolátrico subyacente a cualquier representación de la divinidad, que fácilmente desplaza a la búsqueda de Dios.

El dios de los filósofos, precisamente porque es diferente del de las religiones, puede ser una hipótesis global para dialogar con ellas, pero sin caer en la pretensión kantiana e ilustrada de reducir la religión a los límites de la razón y sin huir de la confrontación crítica, reflexiva e impugnadora a la que hay que someter las metafísicas filosóficas y las creencias religiosas. En ese terreno se mueve la pregunta por Dios, cuestión última y pregunta permanente con respuestas penúltimas plurales, en las que hay lugar para la racionalidad argumentativa, la decisión libre de la creencia y la impugnación. La pregunta por Dios remite a la metafísica y a la religión, y se mueve en el ámbito de las cuestiones últimas, para las que sólo hay respuestas penúltimas y el sin sentido, no sólo de la referencia a Dios sino de la misma pregunta.

1

DESDE EL MITO A LA FILOSOFÍA, LA CIENCIA Y LA RELIGIÓN

En el principio era la palabra en cuanto discurso, narración, relato, historia, leyenda y fábula, es decir, el *mythos*, tal y como se comprende etimológicamente en la tradición griega. El mito es un discurso cercano a “epos” (palabra, plan, relato), mientras que el *logos*, por el contrario, tiene como sentido original “reunir, recoger, elegir” y sólo en un sentido derivado es una palabra o propósito (“decir, significar, enumerar”). Sin embargo, el *logos* se contrapuso a la realidad y acabó por equivaler a la misma razón, mientras que el mito permaneció como una ficción, con un sentido propio. Los mitos fueron el punto de partida para la tragedia griega y las epopeyas heroicas homéricas, que cuentan historias o leyendas¹, manteniendo siempre la diferencia entre palabra y concepto.

Los mitos surgen en todas las culturas y tuvieron su apogeo en las primeras civilizaciones urbanas, al comenzar el neolítico. Hay un “aire de familia” que emparenta a las culturas míticas entre sí, sin que haya una definición unívoca universal, como ocurre también con el concepto de religión². La concepción del mito que aquí desarrollamos es la de la cultura occidental, en su doble variante griega y hebrea. Aunque tanto el concepto de mito como el de *logos* provienen del griego antiguo

-
1. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, 1968, 362; 625, 718-19; H. STEPHANUS, *Thesaurus Graecae Linguae VI*, Graz 1954, 364-74; 1250-51; H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch II*, Heidelberg, 1973, 94-96, 133.
 2. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía III*, Madrid, 2236-39; B. VALADE, “Las mitologías y los ritos”, en *La antropología*, Bilbao, 1978, 362-78; W. RABERGER, “Mythos”: NHTg III, Munich, 1985, 163-74; H. FRIES, “Mito, mitología”: S M IV, Barcelona, 1973, 752-61.

y son empleados por Homero, la suerte de ambos ha sido muy diversa³. La filosofía ha tomado distancia del mito y se ha identificado progresivamente con el logos, quizás porque el primero es una creación anónima, inicialmente oral y testimonial, tradicional y popular, en la que se mezclaban los elementos cognitivos con los afectivos y valorativos, mientras que el logos está más vinculado a un esfuerzo activo de lectura racional o selección intelectual, que se inspira en la visión conceptual, contemplación y reflexión, contrapuesta a la palabra narradora.

Desde el siglo VI a. C., Jenófanes ve los mitos como “invenciones” moralmente reprobables, mientras que otros los ven como relatos divertidos, que son mentirosos aunque sean placenteros y agradables de escuchar. Los jónicos racionalizaron los mitos, los criticaron y buscaron su sentido oculto, viéndolos como alegorías⁴. Por el contrario, el logos es siempre un discurso razonable, respetable y sobre el que se puede dar cuenta (Pindaro)⁵. Esta acepción del mito como relato fabuloso, legendario y con valores más estéticos que cognitivos, es la que se ha impuesto socioculturalmente hasta hoy, sobre todo por el predominio de la razón sobre la creatividad imaginativa y afectiva, que es lo que luego intentó revalorizar el romanticismo, revalorizando los mitos. No cabe duda de que la estima occidental por el pensamiento crítico, abstracto, reflexivo y racionalista, propio de la filosofía y, en otro sentido, de la ciencia, ha dificultado una percepción del significado de los mitos.

El mito gozó del aplauso popular y fue un medio pedagógico de comunicación, como ocurre con las tragedias y los relatos de Homero, pero siempre encontró reservas por parte de los literatos, sofistas y filósofos, que recurrieron a la interpretación alegórica, ya desde el siglo V, para mostrarnos el “verdadero” pensamiento subyacente a lo supuestamente absurdo de sus formas narrativas. La implicación mítica entre

3. Una buena síntesis de las interpretaciones del mito es la que ofrecen W. BURKERT y A. HORSTMANN, “Mythos, Mythologie”: HWPh 6 (1984), 281-318; K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, 1985, 48-92. También, J. P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1983, 334-64; F. SCHUPP, *Mythos und Religion*, Düsseldorf, 1976, 49-88.

4. W. NESTLE, *Von Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1996, 126-31; *Historia del pensamiento griego*, Barcelona, 1975, 79-85.

5. Platón denomina “logos” a un mito que sea verdadero (*Gorgias* 523^a). Los mitos son las narraciones que se cuentan a los niños, y en general son falsos, aunque tengan un fondo de verdad (República 377a) y sean un instrumento pedagógico. (República 595b). Cfr., W. BURKERT, “Mythos, Mythologie”: HWPh 6 (1984), 281-82.

lenguaje narrativo y realidad dejó paso a la metáfora y a la afirmación posterior de que el ser se dice de muchas maneras⁶. Este carácter didáctico y pedagógico del mito fue defendido por los estoicos, epicúreos y neoplatónicos (Plotino, Porfirio, Proclo), que vieron en ellos un medio de hablar y representar las cosas divinas, ya que el lenguaje es inadecuado para hablar de los dioses, en contraste con la tradición anterior que los comprendía, como mera forma de resaltar las figuras de los héroes y grandes personalidades de la antigüedad.

Este distanciamiento crítico del mito no sólo es una característica de la filosofía antigua, sino que ha tenido amplia acogida en nuestros días. Se contraponen la irracionalidad de los mitos a la racionalidad de la filosofía y se ha visto la segunda como una superación de la primera en una línea cercana a Comte, la de una racionalización progresiva que dejó detrás distintas etapas irracionales. La crítica ilustrada a las ideologías potenció también la desmitificación, viendo a los mitos como meros componentes culturales de épocas pasadas, a los que se contrapuso una verdad objetiva, científica y sin historia (ni metafísica). El concepto de la ciencia (imparcial, neutral, sin intereses previos y ausente de valores, meramente objetiva) se impuso así como nueva mitificación sociocultural, impugnadora de los viejos mitos en los que veía sólo superstición, ilusión y alienación humana.

El afán desmitologizador se ha basado en las últimas décadas en la mitificación de la ciencia, que se constituyó en el saber por excelencia, haciendo de la racionalidad científica el paradigma mismo de la razón. Pero esta metafísica científicista es arbitraria y no atiende ni a las necesidades existenciales del hombre, que busca valores y significados que no puede ofrecer la ciencia, ni a la pluralidad dimensional de la razón⁷. La pervivencia sociocultural del mito en el arte, la literatura y la religión, muestra que responde a necesidades existenciales como la de dar sentido a la vida humana, ofrecer valores, generar identidad y dar cohe-

6. W. NESTLE, *Von Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1996, 1-3; 126-52; *Historia del pensamiento griego*, Barcelona, 1975, 79-96; E. CASSIRER, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, 1975, 143-56

7. Es lo que subyace al "cierre categorial" que propugnan Gustavo Bueno y Miguel Angel Quintanilla. Desde el paradigma de la racionalidad científica, el único válido, se descalifican las referencias que no encajen. Es una opción metafísica, tan injustificada y arbitraria como la que se rechaza. Cfr. M. A. QUINTANILLA, *A favor de la razón*, Madrid, 1981, 48. Análizo esta postura en "Racionalismo materialista y teología": IgVi 201 (2000), 85-106.

sión social, para la cual no hay respuestas posibles desde la ciencia y sólo de forma limitada y parcial desde la racionalidad crítico reflexiva de la filosofía⁸.

1. Origen y significado del mito

Hoy hay un interés creciente por la capacidad simbólica del hombre y se concientiza la importancia de los deseos y los elementos emocionales que impregnan a la misma conciencia intelectual. El mito da que pensar (Ricoeur) y no puede reducirse a mera creencia o a una visión primitiva y precientífica del mundo, sino que es un modelo de pensamiento simbólico que subsiste siempre. Todo ello ha llevado a una revalorización del mito, sus funciones y sus elementos constitutivos⁹. Desde una perspectiva genética y antropológica hay que subrayar la doble dimensión del "homo faber" y de animal sociocultural que habla, interpreta y se comunica. Del mismo modo que la tecnología artesanal proviene de un modelo de interpretación del mundo con una racionalidad de medios y fines, que fue el punto de partida para la ciencia y para la observación empírica, así también hay una relación interpersonal y con la naturaleza, que no está determinada por la perspectiva de la razón instrumental y manipuladora, sino por una dimensión desideológica, valorativa y de comunión.

El mundo de las cosas y de los objetos, que es lo propio de la ciencia, ha convivido siempre con una comprensión de la naturaleza como co-

-
8. Hay que distinguir entre los mitos primitivos, que responden a necesidades existenciales del hombre, y las mitificaciones actuales, que son intentos ideológicos de reencantamiento del mundo que se aprovechan de la fascinación por lo sagrado. El desencantamiento de la naturaleza por la racionalidad científico técnica ha ido acompañado de un reencantamiento del orden social, sacralizándolo ideológicamente para sustraerlo a la crítica racional. Una excelente síntesis es la que ofrece J. A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, 1995, 29-44.
9. G. KIRK, *El mito. Su significado y función en las diversas culturas*, Barcelona, 1973, 22-60; A. GRABNER-HAIDER, *Strukturen des Mythos*, Frankfurt, 1989; L. CENCILLO, *Mito, semántica y realidad*, Madrid, 1970; C. JAME, *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, Barcelona, 1999; L. DUCH, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, 1998; G. DEIFEL, "Wahrheit und Wert von Smbol und Mythos". ZKTh 112 (1990), 30-48; P. GÓMEZ GARCÍA, "El mito, ayer y hoy", en A. AGUIRRE (ed.), *Cultura e identidad cultural*, Barcelona, 1977, 175-80; A. DE WAELEHENS, "Le mythe de la desmythification", en E. CASTELLI (ed.), *Mito e fede*, Roma, 1966, 251-61; J. J. WUNEMBURGER, "La pensée mythique et ses présupposés philosophiques": RPFil 48 (1992), 497-510; A. ORTIZ-OSÉS, "La razón mitológica": RPFil 48 (1992), 551-66.

muni6n de sujetos, viendo a la naturaleza desde la proyecci6n de la subjetividad humana en lugar de ver al hombre desde la perspectiva objetivante de la naturaleza. En cuanto que la vida forma parte del universo que conocemos, y culmina en el hombre, hay que vincular lo natural y lo humano desde las dos perspectivas, y atender a los distintos grados de vida e incluso de conciencia de los seres naturales, en lugar de absolutizar la separaci6n entre lo humano y lo prehumano y ver la naturaleza desde una perspectiva meramente ffsica, objetivante y carente de vida. Por eso, en las primeras culturas imperaba el animismo, la compresi6n vitalista de los fen6menos y la praxis m6gica en contra de la compresi6n cientffico t6cnica de la actualidad, que es el resultado de otra proyecci6n antropom6rfica, la racionalista instrumental. De ahf, la importancia de la cultura mffica, en la que juega un papel esencial la identificaci6n afectiva, la imitaci6n normativa (la asunci6n de roles sociales) y la comunicaci6n y expresi6n personal, que son b6sicas para la est6tica.

El ser humano no es s6lo animal racional sino tambi6n animal de deseos, afectado y ubicado socioculturalmente. Se relaciona con la naturaleza y con los otros no s6lo desde una perspectiva pragm6tica y utilitaria, sino tambi6n desde la b6squeda de valores y significaciones que den sentido a su vida y sirvan para interpretar la realidad, supliendo la pobreza instintiva del animal humano y dando respuesta a su inseguridad y desfondamiento. Precisamente porque el hombre no tiene una orientaci6n innata ni autom6tica, sino que desborda la relaci6n estfmulo-respuesta, necesita de la sociedad, la polftica y la cultura para constituirse como persona y establecer un cosmos ordenado y jerarquizado en qu6 ubicarse. La cultura es el intento de humanizar al animal, como afirma Adorno, y las carencias y debilidad de nuestra naturaleza animal, la suplimos con la cultura, que es nuestra segunda naturaleza. Por eso estamos condenados a vivir de valores, significados culturales, y normas sociales, que complementen y canalicen la din6mica de nuestros instintos. La naturaleza humana es universal e id6ntica, en cuanto que tenemos todos el mismo c6digo gen6tico, pero variable en cuanto que cada cultura la encauza de forma diferente y evoluciona hist6ricamente. A esto responden el mito y la filosoffa, la segunda m6s universal y racional a la hora de valorar esas construcciones jer6rquicas, mientras que el mito vive relaciones valorativas concretas, evaluativas y desiderativas, que proyecta sobre la naturaleza y lo interpersonal.

El hombre mffico est6 dominado por la necesidad de constituir un cosmos universal con significado y sentido, desde la familia y el clan,

que actúan como micro sociedad referencial. De ahí se derivan reglas de comportamiento, vivencias y orientaciones para responder a la inseguridad fundamental de la naturaleza humana. Había la tendencia a homologar el universo desde el marco de valores vivido en la sociedad de pertenencia, es decir, desde la matriz jerárquica de la propia cultura, que se proyectaba sobre la naturaleza física y social. El mito aplica el significado básico vivido y experimentado socioculturalmente a los otros campos, ampliando así el universo significativo en que vive el hombre y garantizado la supervivencia identitaria del grupo de pertenencia¹⁰. Por eso, el mito es una creación colectiva, que pertenece a un pasado inmemorial y ofrece sentido global en el que se integran todos los saberes. El hombre de las culturas míticas tiene un porqué y para qué, está capacitado para ubicar los acontecimientos, evaluar los objetos y desarrollar el logos filosófico y científico, juntamente con la capacidad artística, el incipiente humanismo y una dimensión religiosa de la vida. El mito responde a la necesidad de significado y sentido para la vida humana.

El proceso de maduración humano depende de la inteligencia emocional, que, a su vez está vinculada a la expansión y creciente complejidad del cerebro, al desarrollo lingüístico y a una organización social y laboral cada vez más sofisticada, en la que el paso de la vida nómada de cazadores y ganaderos a la agricultura y vida sedentaria fue revolucionario. Las configuraciones axiológicas y los valores culturales dependen de la estructura laboral (de la racionalidad instrumental), de las ideologías sociales, de las creencias y de los valores. La ciencia y la filosofía son posteriormente determinantes para evaluar la plausibilidad, credibilidad y capacidad de cohesión de un modelo mítico, ya que al cambiar uno de los registros del comportamiento humano se incide en los otros. Por eso, el paso de una cultura ganadera y nómada a otra agrícola y sedentaria revolucionó el conjunto de valores culturales, las ideologías y las instituciones y costumbres que causaban la jerarquización grupal¹¹. Si el

10. M. CORBI, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Salamanca, 1983, 427-62.

11. J. L. ARSUAGA y I. MARTÍNEZ, *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*, Madrid, 1998, 163-65; 216-17; M. CORBI, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Salamanca, 1983, 45-54; E.M. WINKLER, "Stufen der Homimisation", en G. HASZPRUNAR y R. SCHWAGER, *Evolution. Eine Kontroverse*, Thaur, 1994, 95-106; R. KOLTERMANN, *Grundzüge der modernen Naturphilosophie*, Frankfurt, 1994, 226-32; S. MITHEN, *The Prehistory of the Mind*, Londres, 1996, 174-95.

aumento de volumen cerebral es determinante en el proceso de hominización, es probable que la capacidad racional y reflexiva de los pueblos primitivos estuviera menos desarrollada que la actual, tanto desde el punto de vista genético como por la forma de organización sociocultural. Progresivamente la capacidad cognitiva se fue haciendo más fluida e integradora, vinculando conciencia social, manipulación técnica de objetos, expresividad artística y creencias religiosas, proyectando todas ellas en seres no físicos. La inmadurez reflexiva y crítica estaría compensada por una intensa vida emocional, como ocurre también en personas con minusvalías y subdesarrollos mentales, la cual impregnaría de animismo la relación con la naturaleza y con los dioses.

La misma cohesión de grupos sociales poco numerosos reforzaría la cercanía emocional de sus miembros, agudizando los conflictos y creando un potencial de agresividad desde divergencias que no podían ser sólo racionales. Las tradiciones míticas responderían a las preguntas existenciales humanas con un mayor peso afectivo y sentimental que racional. Por eso, los mitos ofrecen narraciones sapienciales arquetípicas y no meros relatos históricos ni leyendas. No son mera protofilosofía, sino culturas holísticas, en las que la matriz es religiosa, la cual integra distintas carencias y perspectivas existenciales¹². Podríamos hablar de un “imaginario cultural” religioso y mítico, sin reducirlo a un mero conjunto de creencias y prácticas rituales, ya que en la cosmovisión religiosa se mezcla la ciencia, la política, la filosofía, la moral, etc.

2. Distintas hermenéuticas del mito

En la filosofía y en la teología cada vez interesan más los mitos. La aplicación del método histórico crítico a los textos religiosos, sobre todo los hebreos y cristianos, ha abierto muchos horizontes nuevos en la comprensión del hecho religioso, y del judaísmo y el cristianismo, generando un programa de desmitologización y reinterpretación. También en la filosofía ha cobrado interés la mitología griega, como punto de arranque para comprender a la misma filosofía clásica. En los mitos encontramos una forma de pensamiento y funciones sociales que pueden iluminar la crisis cultural que vivimos. Por eso, hay una gran discusión entre las distintas escuelas y corrientes filosóficas a la hora de evaluar los mitos.

12. R. SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama*, Münster, 1997, 64-67.

Quizás la contribución más decisiva en la revalorización del mito haya sido la de la fenomenología de la religión. Sobre todo, la de Mircea Eliade¹³, que resalta el carácter arquetípico, numinoso y atemporal del mito. El mito responde a la necesidad humana de identidad y sentido, cuenta una historia verdadera, que se representa ritualmente, que no ha sucedido nunca en cuanto hecho histórico, pero que acontece constantemente, ya que nos revela el sentido y significación de los acontecimientos históricos. Se busca el origen y realidad últimas de forma simbólica y no conceptual, a diferencia de la filosofía a la que prepara el camino. La eternidad se hace presente en la historia y hay una epifanía o manifestación de los dioses de forma ritual, simbólica y religiosa. El relato mítico es paradigmático ya que nos ofrece un sentido para escapar al terror de la historia, es decir, a la fugacidad del tiempo y de la vida. La inseguridad y la angustia caracterizan al hombre ante un universo enigmático, amenazante y caótico, de ahí la necesidad de relatos y rituales que ubiquen al hombre, respondan a sus preguntas y necesidades, y le ofrezcan identidad y cohesión social.

No hay una distinción entre leyes naturales y eventos históricos, sino que todo se interpreta desde los arquetipos o principios (archái) divinos globales y se expresan en viejas historias que dan sentido y significado. Las historias míticas cuentan lo que ocurrió "in illo tempore" y lo que siempre acontece¹⁴. Son pre-históricas, a diferencia de los cuentos y leyendas, y verdaderas, aunque no sean relatos de hechos históricos porque son atemporales. Son además relatos que se repiten siempre, ya que el tiempo no es lineal sino cíclico. En el mito no hay azar, sino necesidad y determinismo, ya que todo lo que acontece remite a entidades divinas, que se hacen presentes en lugares, espacios, acciones y personas sagradas. Por eso, los mitos contienen amplias teogonías, antropogonías y cosmogonías, como las que proponen Hesíodo o la Biblia hebrea, ya que los orígenes dan la clave de explicación de lo actualmente existente. Son relatos etiológicos, es decir, explican las realidades existentes al mostrar sus orígenes.

13. M. ELIADE, *Mito y realidad*, Barcelona, 1983; *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 1973; *El mito del eterno retorno*, Buenos Aires, 1972. También, G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid, 1976, 135-67; M. AGIS, "Mito y filosofía. En torno a Mircea Eliade": *Pens* 46 (1990), 337-44; M. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, "Homo religiosus y Homo symbolicus en las sociedades arcáicas": *Agora* 6 (1988), 133-44.

14. G. DUX, "Struktur und Semantik der Zeit im Mythos", en D. KAMPER y C. WULF (eds.), *Das Heilige*, Frankfurt, 1987, 528-47.

Al fusionar naturaleza y sociedad, lo humano y lo divino, el pensamiento mítico está condicionado tanto geográfica como histórica y sociopolíticamente, ya que integra un estilo de vida y lo hace comprensible, explicando su porqué y para qué¹⁵. Estos relatos y acciones rituales generan identificación, integración y empatía, ya que invitan a la participación activa y no a la contemplación neutra, como sucede en las acciones cúllicas de las religiones. El mito es una respuesta a la angustia del hombre y permite establecer una jerarquización espacio temporal de la vida. Por eso tiene una gran importancia la sacralización de personas, espacios, tiempos y acciones, que se contraponen a la profanidad de lo cotidiano. Se ordena cualitativamente el espacio, con lugares consagrados que sirven de centro referencial (ciudades, templos viviendas), y el tiempo, con fiestas y eventos que remiten a lo fundacional (el año nuevo) y constitutivo de la existencia humana (al paraíso original). Hay una meta que da sentido a la vida, los acontecimientos y las cosas, que narran los relatos míticos.

En el mito juega un papel relevante la narración y el ritual, sin que haya un consenso acerca de la prioridad de la acción ritual o la palabra doctrinal, que, en cualquier caso se interaccionan y complementan en una representación ocular basada en imágenes, gestos, ceremonias y repeticiones. Los mitos escenifican, son relatos que generan un “Happening” o forma de comportarse, por eso los rituales generan conceptos, abstracciones y creencias, junto a los códigos de conducta que imponen. El origen de los saberes y conductas, creencias y rituales, es siempre la experiencia viva y los mitos la recogen, la expresan y la repiten constantemente. El primitivo se expresa con danzas, acciones y gestos, antes incluso que con creaciones mentales y narraciones doctrinales, en las cuales juega un papel decisivo la memoria y la mimesis repetitiva¹⁶. El mito ofrece pautas de comportamiento, orientaciones cognitivas, explicaciones acerca del porqué y para qué de lo que acontece.

15. F. SCHUPP, *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf, 1990, 9-32, M. BÜTTNER, “Grundsätzliches zu den Schöpfungsmythen aus religionsgeographischer Sicht”, en H. H. SCHMIDT, *Mythos und Rationalität*, Gütersloh, 1988, 382-93; G. KIRCK, *El mito*, Barcelona, 1973, 243-66. He analizado la importancia de los elementos geográficos y del entorno natural en las distintas cosmologías en *Dios en las tradiciones filosóficas. I*, Madrid, 1994, 37-51.

16. G. WIDENGREN, *Fenomenología de la religión*, Madrid, 1976, 135-68; 189-234; L. CENCILLO, *Mito, semántica y realidad*, Madrid, 1970, 336-40; R. A. RAPPAPORT, *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, 1991, 22-24.

Esos contenidos cognitivos y afectivos se transmiten oralmente y de memoria, sólo en una etapa posterior se ponen por escrito, tanto en creencias y doctrinas de los relatos como en ceremonias, escenificaciones y rituales en los que participan todos los concernidos por el mito. De ahí, la tendencia a la repetición de ceremoniales y relatos, tanto más literales cuanto más sagrados se les considera y más mágica resulta la actualización. El malestar que sienten muchas personas ante las más pequeñas alteraciones de los rituales, especialmente de los religiosos, remite a la conciencia sacral y mágica subyacente a estos relatos.

El mito es palabra escenificada en imágenes con la que se celebran acontecimientos importantes como el ciclo de las estaciones, el nacimiento, eventos históricos, etc. Toda cultura tiene mitos ancestrales que recuerdan los orígenes de una sociedad y las mismas normas sociales remiten a experiencias repetidas, que luego se convirtieron en obligatorias. Por eso el derecho es de origen consuetudinario y el hacer las cosas porque siempre se han hecho así es una ley que se repite en todas las culturas. Sin embargo, el ritual es más conservador que las creencias, tiende a mantenerse aunque cambie el significado de la narración, aunque también hay resistencia a cambiar esta última, como ocurre a los niños con los cuentos. El mito tiende a la magia más que la doctrina abstracta, ya que actúa por sí mismo (“opus operatum”) y la literalidad del relato desplaza frecuentemente su carácter simbólico, que cuesta trabajo percibir. Por eso, la cultura popular es realista, sensorial e imaginativa, en contra de la perspectiva intelectual que es mucho más relativizante y capaz de comprender el significado simbólico de los mitos.

Las fiestas culturales constituyen una forma fundamental de expresión mitológica, ya que en ellas se hace presente la divinidad y se reproducen los acontecimientos que dan sentido a la vida. No se trata de historias que se narran, sino de acontecimientos que se actualizan, se viven y se reproducen de forma simbólica, participando en ellos. El mito es narración de los orígenes (protología) y anticipación de los tiempos finales (escatología), ya que el pasado vuelve a actualizarse y se repite en los rituales y narraciones mitológicas. De ahí, la importancia de tiempos, espacios, fiestas, rituales, símbolos y objetos sagrados que jalonan la vida humana y que remiten siempre a la comunión con los dioses (o con lo divino). Los mitos son narraciones arquetípicas y sagradas, que expresan la manera de entender la vida de las distintas culturas. A partir de ahí, surge un “cosmos”, es decir, una ordenación sagrada de todo lo existente.

Podemos hablar de una perenne actualidad del mito, ya que éste se mantiene constante como principio inspirador para la poesía, literatura, cultura, religión y el arte. En las sociedades modernas perduran muchos elementos residuales de la cultura mítica. Se ha procedido a mitificar la nación, sacralizándola y creando muchos rituales y símbolos numinosos (banderas, himnos, emblemas, cantos, fiestas, monumentos como el altar de la patria o la tumba del soldado desconocido, etc.), así como una presunta historia sagrada que nos da la esencia de la patria, de la etnia o del pueblo. Lo mismo ocurre en los medios de comunicación social, que reencantan el mundo y generan nuevos mitos que dan sentido al vivir colectivo, aunque suponen una mitificación de lo trivial (el deporte y el espectáculo) para ofrecer cauces a la necesidad de que la vida tenga significación y densidad. Se mitifica a la nobleza; se proponen héroes arquetípicos; modelos que suscitan identificación; se venden productos, que participan sustantivamente de la aureola mística de los que las poseen, etc.¹⁷. La inteligencia emocional, clave para comprender los mitos, subsiste en las mitificaciones modernas.

En toda sociedad encontramos valores, tópicos y referencias que no sólo son legitimados racionalmente, sino también afectivamente, por los que se sacrifican los individuos y con los que se identifican las colectividades. Los valores sociales de las sociedades míticas están en correlación con las convicciones personales y son el fundamento del orden social. Son como hierofanías secularizadas, códigos axiológicos encarnados que hacen posible la convivencia y que ofrecen sentido a los individuos. En cuanto cosmovisiones no son objetivables ni fundables, precisamente por su carácter de extrapolación y su pretensión de globalidad y universalidad. Son fecundas y eficaces, y abren horizontes de sentido con capacidad para integrar y orientar. Los mitos modernos y el reencantamiento del mundo, que ofrece la industria del espectáculo, son sustitutos secularizados de las viejas creencias de la tradición y la religión, que hoy han perdido fuerza y plausibilidad. Lo anecdótico de grandes personalidades del espectáculo, el deporte y la alta

17. Cfr., L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, Buenos Aires, 1973; L. CENCILLO, *Mito, semántica y realidad*, Madrid, 1970, 49-60; K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, 1985, 349-65; C. F. GEYER, "Rationalitätskritik und neue Mythologien": PhR 33 (1986), 210-41; J. A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, 1995, 34-40; P. CEREZO, "El claro del mundo: del logos al mito seguido de diez tesis (en el sendero de M. Heidegger)", en Fundación Juan March, *Nuevo romanticismo: la actualidad del mito*, Madrid, 1998, 35-80.

burguesía, cobra hoy un valor mítico y sustituye a grandes creencias, instituciones y personalidades del pasado.

Esta es una de las claves del sin sentido y falta de significado de la vida de mucha gente en las modernas sociedades secularizadas. Nietzsche captó que la erosión de las certezas, valores y creencias, produce escepticismo ante la verdad. En cambio, no valoró suficientemente la inseguridad que genera la reflexión destructiva, la cual hace posible el surgimiento de nuevas alternativas sustitutivas, tan absolutistas y cerradas como los mitos, aunque con mucha menor capacidad de irradiación y de plausibilidad¹⁸. La productividad material no puede compensar de la falta de sentido de la vida, que no sólo depende de las doctrinas y creencias racionales, sino que está determinada por necesidades afectivas y códigos de valores que inspiren, motiven, consuelen, den identidad y ofrezcan orientaciones. Es lo que ofrecía abundantemente la sociedad mítica y uno de los grandes déficit de las sociedades actuales¹⁹. Cuanto más destruimos los mitos, creencias y rituales que dan identidad y cohesión a la sociedad, tanto más expuestos estamos al sin sentido, el absurdo y el escepticismo nihilista, que es la otra cara de una mayor libertad crítica y reflexiva como la que ofrecen las sociedades modernas.

Por eso es explicable que muchas personas rehuyan la crítica destructiva que no es capaz de ofrecer alternativas ni sustitutos a lo que destruye, generando así una crisis cultural. No hay que olvidar tampoco, que hay una tendencia innata en el hombre a identificarse con las pautas establecidas, a integrarse en los esquemas de comportamiento de la colectividad, a identificarse con las creencias mayoritarias. Algunos incluso ven ahí una predisposición genética, en pro de la supervivencia y la cohesión social, que es por ello sumamente eficaz²⁰, mientras que la

18. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, 1973, 353-64. Ante la imposibilidad de un conocimiento sin intereses, Nietzsche pasa a descalificar el conocimiento como una ilusión que hay que superar. Se cierra así a la autorreflexión que evalúa la tradición de la que se vive, en la línea de Gadamer. Su reflexión sobre el conocimiento y sus ilusiones performativamente muestra la validez de la razón, a pesar de su finitud y limitación. Cfr., J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, 1966, 603-10.

19. L. KOLAKOWSKI, *La presencia del mito*, Buenos Aires, 1973; L. CENCILLO, *Mito, semántica y realidad*, Madrid, 1970, 9-26; D. IPPERCIEL, "La vérité du mythe": RPL 96 (1998), 175-97; O. FUCHS, "Entsicherung statt Entmythologisierung": US 45 (1990/91), 28-38.

20. E. O. WILSON, *Consilience. La unidad del conocimiento*, Barcelona, 1999, 361-62; *Sobre la naturaleza humana*, Barcelona, 1980, 261-63.

tendencia individualista, diferenciadora y crítico reflexiva, que antepone los intereses individuales a los colectivos y pone en peligro los intereses constituidos es minoritaria, y siempre tropieza con la reacción de las mayorías. Tendemos a la tradición y a la costumbre más de lo que pensamos, incluso en culturas que han legitimado la transgresión, aunque siempre más en el orden cognitivo (crítica de las ideologías) que en la praxis conductiva.

El hombre mítico vivía en una sociedad significativa, con valores universales plenamente aceptados, con roles sociales consolidados y no cuestionados, y una identidad simbólica bien adaptada a la estructura laboral y a las condiciones sociales, económicas y políticas. Esto es lo que se ha perdido hoy. La racionalidad instrumental ha colonizado el mundo de la vida, el marco axiológico ha sufrido un proceso de erosión y desintegración; los roles sociales tradicionales se han hecho implausibles e infuncionales, y las ideologías y creencias han perdido universalidad y capacidad de convicción. Por eso, ha aumentado la desorientación personal, la falta de cohesión social y la carencia de identidad. El exceso valorativo del hombre mítico, que se pagaba con un déficit reflexivo y crítico, así como con una escasa toma de distancia en favor de la ciencia y de la razón funcional, se ha invertido hoy bajo el paradigma de una racionalidad instrumental que se presenta también como fuente de valores y significados, pero que no responde a las necesidades humanas. De ahí, el descontento y malestar en las modernas sociedades impregnadas por la razón científico técnica y las compensaciones mágicas y neomitificantes que ofrece la sociedad.

3. La economía del mito: el surgimiento de la religión, ciencia y filosofía

En resumen, actualmente hay una valoración positiva del mito y se resalta la limitación y dependencia de la reflexión crítica respecto de la tradición anterior. Por un lado, se acentúa la concepción mítica como una forma primera de racionalidad, de carácter diverso al de la filosofía y la ciencia. Los mitos son historias ejemplares, sagradas, con una función testimonial, instauradora y participativa, ya que el que cree en el mito no lo percibe como tal ni es capaz de distanciarse reflexivamente de él, que es lo que hace la filosofía. Por otro lado, se niega que la filosofía sea una mera superación del mito, ya que parte de él y se inspira en esas tradiciones para desarrollar de forma crítica y reflexiva su propia

concepción del hombre, del mundo y de los dioses. Inicialmente no se distingue entre lo filosófico, lo científico y lo religioso, ya que en las culturas míticas hay un saber global y unitario, que fusiona todos los conocimientos, siendo Hesiodo un eslabón fundamental en el paso de lo mítico a la racionalidad filosófico-científica, sin que se rompa con el mito²¹. Se puede afirmar que la filosofía es una hermenéutica crítico reflexiva de la tradición mítica. Esta se mantiene porque responde a necesidades psicológicas, afectivas, lógicas e incluso ontológicas del hombre.

El mito es ya una primera forma de ordenación del mundo, un sistema experiencial coherente, que no separa lo material y lo espiritual como hacen las ciencias, sino que las unifica buscando en ellas lo divino, lo numinoso. El mito es historia sagrada en cuanto epifanía y manifestación de la alteridad divina, como revelación del sentido latente de la existencia humana. Las sociedades míticas ubican plenamente al hombre en un universo de sentido, que remite a la tradición y a los antepasados con los que se tiene una continuidad fundamental. No hay rupturas ni espacios neutros, ni hay una naturaleza objetivada, susceptible de ser explotada y reducida a materia prima, ni tampoco una historia autónoma en la que el hombre es el único protagonista que da sentido a lo que carece de él. La cultura está constituida por mitos que iluminan la vida colectiva y personal. Hay una “transfiguración de la realidad”, una metamorfosis que ofrece sentido y acentúa los elementos valorativos respecto a los descriptivos o instrumentales. No se busca tanto una ontología material ni unas leyes de la naturaleza, aunque en las sociedades primitivas se dan los primeros pasos hacia la observación científica y la preocupación racional filosófica, cuanto una ontología de lo numinoso y de lo trascendente que se trasparenta en las entidades naturales, en los acontecimientos históricos, y en las vivencias personales. Hay una plenitud de ser que puede manifestarse en el cosmos en su totalidad y en cada uno de sus elementos y partes²².

La orientación hacia el sentido y la salvación por participación e identificación, como ocurre en las celebraciones y rituales, es lo propio

21. J. MITTELSTRASS, *Neuzeit und Aufklärung*, Berlín, 1970, 15-32.

22. Cfr. K. HÜBNER, “Mythos.I. Philosophisch”: TRE 23 (1994), 597-604; *Die Wahrheit des Mythos*. Munich, 1985,21-47; “Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse”, en H. H. SCHMID (ed.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh, 1988, 27-41. También, C. LÉVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*. México, 1964.

de la cultura mitológica, que ofrece respuestas ordenadoras al caos y el sin sentido, que se vivencian como amenazas. La precariedad y contingencia de la vida humana encuentra una respuesta en estas narraciones. Son intentos de superar la angustia existencial, soteriologías axiológicas que ofrecen orientación y consuelo, y que reconcilian aspectos contradictorios de la realidad²³. Sus raíces son constitutivas y permanentes, por lo cual los mitos persisten, aunque se transforman y se adaptan a las innovaciones socioculturales. La doble dinámica de identificación afectiva y de imitación canaliza la necesidad de modelos que den sentido en las cosmovisiones míticas. Por eso, hay una relación estrecha entre el mito y la religión, ya que ambas buscan interpretar lo existente desde una clave misteriosa, trascendente, espiritual. Aunque la cultura mítica abarca toda la existencia y no se reduce a la religión, sino que impregna a la sociedad en su conjunto, ésta última es la tradición nuclear constituyente y la hermenéutica fundamental desde la que se edifica la sociedad mítica. Se busca lo último de la realidad, lo más real que es lo numinoso, lo sagrado, lo santo, lo normativo, lo que no cambia sino que da estabilidad y estabiliza más allá de lo variable de la cultura. A esto es a lo que llamamos divino, sustrato último de todas las religiones.

Sin embargo, no hay un concepto universal de religión, ni siquiera una terminología que se pueda aplicar a todas las tradiciones. El concepto de religión es muy amplio²⁴ con dimensiones fundamentales pero variables como el seguimiento de leyes o mandamientos divinos, la observancia de rituales y acciones culturales, la doctrina y veneración de los dioses, etc. Conceptos como ley, piedad, temor, latría, etc. se utilizan en las distintas tradiciones religiosas de forma análoga al de religión, porque son muchas veces equivalentes. Se puede hablar de un “aire de familia” entre las distintas concepciones religiosas, relacionadas, de

23. H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Francfort, 1979; L. DUCH, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona, 1998, 33-38.

24. U. DIERSE, “Religion”: HWdPh 8 (1992) 632-33; W. KERBER (ed.), *Der Begriff der Religion*, Munich, 1993; J. A. PRADES, *Lo sagrado*, Barcelona, 1998; J. HICK, *An Interpretation of Religion*, New Haven-Londres, 1989, 1-17; W. P. ALSTON, *Percieving God*, Ithaca-Londres, 1993, 255-85; B. MORRIS, *Introducción al estudio antropológico de la religión*, Barcelona, 1995. 13-17; A. FIERRO, “Filosofía y ciencias de la religión”, en *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*.I, Barcelona, 1992,42-44; A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la fe religiosa*, Estella, 1992, 27-38.

alguna forma, con la salvación del hombre, en la mayoría de los casos en referencia a fuerzas divinas o celestiales, personales o impersonales. Esto es lo que se subraya con “religio”: vincularse a Dios o a los dioses²⁵. Pero no se puede partir de la divinidad o de lo sobrenatural porque es un concepto que falta en algunas tradiciones, como el budismo. Ha tenido gran influjo la perspectiva psicológica, que ofrece cincuenta definiciones de la religión²⁶, la cual busca los fundamentos antropológicos que generan la religión, pero ésta es una concepción fundamentalmente occidental. También, ha sido muy influyente la perspectiva funcional que determina la religión a partir de sus aportaciones socioculturales²⁷, pero todas las perspectivas son parciales y dejan siempre fuera algunas dimensiones del fenómeno religioso.

La religión es el eje vertebral de la sociedad en las sociedades míticas. El mundo trasparente a la divinidad y sirve de modelo para la vida, desde la correlación entre el macro y el microcosmos. Todo tiene significado a partir de los modelos divinos que son los que dan valor y densidad a la vida. Hay una relación estrecha entre mito y religión, entre la dimensión misteriosa de la realidad y la fe que busca su sentido y valor oculto, desde el cual se interpreta la existencia humana. El mito sobrevive en la religión y no hay religiones sin elementos míticos, aunque no se reduzcan a ellos, porque también es receptiva de las aportaciones científicas, filosóficas y artísticas, con las que se interacciona

-
25. La vinculación con Dios, como explicación etimológica de “religio” es usual en la tradición cristiana, al menos desde Lactancio y Agustín (proviene de religare, atender; *Retract.* I,12,9). La tradición romana anterior se refiere a la atención cuidadosa de los ritos sagrados, a la veneración de los dioses (Cicerón) y al cumplimiento de obligaciones en sentido amplio. Por eso, los cristianos hablan de la “verdadera religión” (Ireneo, Tertuliano, Agustín, etc.), que como la filosofía aspira a la sabiduría y se distingue de las aberraciones de las religiones del imperio. Cfr., C. H. RASTCHOW, “Religion”: *HWdPh* 8 (1992) 633-37. Feil ha subrayado los cambios dados al definir lo que es religión. Las distintas comprensiones del concepto impiden hablar de la religión como algo continuo y constitutivo del hombre. Pero confunde la conceptualización con el hecho religioso mismo y parte de un presupuesto conceptual esencialista. La diferencia entre fe y religión es también cuestionable. Cfr., E. FEIL (Ed.), *Streitfall 'Religion'. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster, LIT, 2000, 25-26; 55; 91-92; 95; 115-16.
26. H. VON STIETENCRON, “Der Begriff der Religion in der Religionswissenschaft”, en W. KERBER (Ed.), *Der Begriff der Religion*, Munich, 1993, 114-15.
27. G. DUX, “Der Begriff der Religion in der Religionssoziologie”, en W. KERBER (Ed.), *Der Begriff der Religion*, Munich, 1993, 47-85.

constantemente²⁸. Podríamos decir que la primera religión natural es mítica ya que el hombre mitológico está obsesionado por la búsqueda de lo divino, espiritual y trascendente, que constituyen la dimensión última de la realidad, irreductible e insuperable al nivel ontológico. Se puede decir que el mundo está lleno de dioses y que el hombre mitológico trasciende la realidad buscandolos.

Por eso, mito y religión son conceptos emparentados y casi afines, aunque el mito tiene una dimensión animista y mágica que, al menos en parte, es superada en la evolución de las religiones, que tienden a una espiritualización y racionalización en la relación entre los dioses y los hombres²⁹. La intuición de que la realidad última, desde la que se explica el mundo, la naturaleza y los hombres, es espiritual, ya que el ser humano es la forma superior de vida, podría ser la clave desde la que explicamos los antropomorfismos de las religiones, como las occidentales, y también el animismo de las culturas míticas. A partir de ahí hay una jerarquización del mundo, la delimitación de ámbitos en torno a lo sagrado y lo profano, y la selección de determinadas realidades que sirven como “hierofanías”, es decir, como manifestación de lo sagrado. De esta forma, las realidades cobran densidad ontológica y significación para el hombre, según su grado de aproximación a lo sagrado, y se convierten en mediaciones y manifestaciones del misterio divino. El eje de lo sagrado y lo profano se convierte así en la estructura

28. Sobre la relación constitutiva entre mito y fe. Cfr. R. PANIKKAR, “La foi dimension constitutive de l’homme”, en E. CASTELLI (ed.), *Mito e fede*. Roma, 1966, 17-63; A. VERGOTE, “Mythe, croyance aliénee et foi théologique”, *ibíd.*, 161-76. También A. GRABNER-HAIDER, *Strukturen des Mythos*, Frankfur, 1989, 89-134; E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas II*, México, 1972, 289-319; J. MARTIN VELASCO, “El desarrollo de un logos interno a la religión en la historia de las religiones”, en *Corvención de fe y crítica racional*, Salamanca, 1973, 299-321.

29. El paso de la magia a la “religión” es constatable en el culto que tiende a acentuar los rasgos espirituales y éticos. Se pasa de una concepción sacrificial pragmática, en la que se da algo a Dios para recibir protección o aplacar su colera, a una ofrenda que acentúa la gratuidad, la acción de gracias y el reconocimiento de la divinidad, contra el utilitarismo que busca dominar al dios en función de los propios intereses. La magia se convierte en plegaria y la ofrenda material se espiritualiza en la medida en que deviene símbolo de comunión con la divinidad. Cfr., E. CASSIRER, *Filosofía de las formas simbólicas II*, México, 1972, 271-85; F. SCHUPP, *Glaube, Kultur, Symbol*, Düsseldorf 1974, 55-69; 241-57. También se da en la idea de culpa y pecado, pasando del tabú y la transgresión objetiva (la mancha) a la intencionalidad de la acción como responsabilidad ante Dios. Cfr., P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, 1969, 435-43.

básica de clasificación de la realidad, dotando a entidades naturales, sociales o antropológicas de significado para la vida en relación con el misterio divino que revelan. Cuando la arquitectura colonial española establecía las ciudades desde una plaza en la que se ubicaban la catedral y el palacio del gobernador, asumía este eje referencial en torno a lo sagrado divino y al poder profano, subordinado al primero pero autónomo, que ha servido de referencia a todas las épocas de la historia.

El caso occidental: del mito a la ilustración

Un conocido estudio de Gauchet muestra la importancia de la religión como heredera privilegiada de las tradiciones mitológicas, por una parte, y, al menos en Occidente, como la tradición que gradualmente lleva a una crisis de la simbiosis mítica entre dioses, hombres y mundo, por otra³⁰. Las sociedades míticas vivían de un orden dado por la tradición, por el pasado, actualizado en narraciones y rituales. Prevalcía el sentimiento de colectividad, de pertenencia a un pueblo y una tradición, respecto de la individualidad personal, y había una inteligibilidad del mundo no con vistas a su dominio práctico sino en función de la unidad e identidad colectiva. Lo que funda la sociedad es la realidad numinosa que la trasciende y que se actualiza en ella. La evolución hacia una sociedad urbana y un Estado es el primer paso para el desplazamiento de los dioses en favor de los hombres, ya que ahora hay personajes sagrados pero humanos, que regentan en nombre de los dioses y que pueden interpretar sus decretos. Ya no es sólo el pasado impersonal el que determina el orden social, sino que cobran valor personalidades actuales, que subjetivizan los principios divinos y modifican la tradición. El “más allá” comienza a usarse en función del “más acá”, y la alteridad divina se funcionaliza, porque las experiencias de lo sagrado generan religiones y éstas, al institucionalizarse, crean jerarquías y legitiman los valores e instituciones de la sociedad en que se vive.

El orden mítico se establecía desde la convergencia entre el orden social y su fundamento divino, pero la evolución de social tendió a la disociación entre ambos. Por un lado, hubo una subjetivación de lo divino, que se hizo cada vez más trascendente y espiritual, y una obje-

30. M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, París, 1985.

tivización de lo social, que devino cada vez más humano e immanente. En esta línea hay que entender la crítica profética hebrea a las idolatrías y a las representaciones de Dios, a partir de los siglos VIII y VII, con especial insistencia en la divinización del rey, del Estado o de las grandes potencias políticas³¹. También éste es el significado de la crítica filosófica, sobre todo sofista, a la religión política, mítica y popular, poniendo en primer plano los orígenes psicológicos, sociales y funcionales de las representaciones religiosas. La espiritualización de lo divino implica acentuar su trascendencia, tanto en la línea del creador de la tradición hebrea, como en la de las ideas divinas platónicas o el deísmo aristotélico. La multiplicidad impersonal de lo divino en la tradición mítica, dejó paso a una jerarquía y unidad divina constitutiva, tanto desde la tradición filosófica (teología natural) como religiosa (tendencia al monoteísmo), y ambas convergieron (Plotino). La variedad de manifestaciones de lo divino apela a una unidad última y en la pluralidad de dioses del panteón griego hay una tendencia a la unidad e incluso una jerarquización, que culmina en el monoteísmo. Hay una progresiva diferenciación entre el universo material y el ámbito de lo divino, aunque la divinidad se manifieste en el primero. El panteísmo mágico y las divinidades cósmicas dejaron paso a un dualismo ontológico que hizo posible la desacralización de la naturaleza y la espiritualización de las divinidades.

La espiritualización de la divinidad posibilitó la desacralización de la naturaleza y una aproximación instrumental al mundo, estudiando sus leyes y funcionamiento, así como una afirmación de su infundamentación y contingencia (como ocurre con la tradición platónica y gnóstica). Ya no se remite a los orígenes míticos del mundo, sino que se analiza éste por la ciencia y la filosofía. No se trata de respetar una tradición inmutable, ni un orden social inamovible, ni un curso natural al que imitar, sino que se pasó a dominar sobre la naturaleza. La negación del mundo se hizo posible desde la ascética interiorista, que busca a Dios despojándose de lo mundano, y desde la operatividad práctica, que lo pone al servicio del hombre (antropocentrismo bíblico y griego). Gauchet muestra, cómo esta distancia del Dios trascendente deja mayores ámbitos a la responsabilidad humana en la historia y promueve la subjetividad interior, tanto la racionalidad como la libertad.

31. J. L. SICRE, *Los dioses olvidados*, Madrid, 1979.

Cuanto más lejano está Dios menos impositiva es su voluntad y mayor espacio se deja a la interpretación y actuación humanas. Pasamos del fato y el destino a una providencia que reacciona ante la libertad humana (en la tradición hebrea) o a una divinidad que se comunica al logos humano, haciendo posible la convergencia entre saber, virtud y jerarquía social, que es el elemento preponderante en la tradición griega.

El hombre deja de ser parte de la naturaleza y de la colectividad. La individualidad se revaloriza desde su dualidad ontológica (cuerpo y alma en la tradición platónica, cuerpo espiritual en la hebrea), su autonomía cognitiva (que culmina en el filósofo) y moral (libertad responsable judía). Se ponen las bases de la superación del mero representante de la colectividad (hijo de un pueblo) y del sistema esclavista que cosifica. Hay una progresiva desdivinización del Estado, que cede el paso con la democracia urbana. Se valora su papel funcional como gestor de la colectividad y no como fundamento externo del orden social, dando mayor autonomía a los ciudadanos y preparando el terreno a la idea posterior de la soberanía popular, contrapuesta a la del soberano por gracia divina. La sumisión mítica deja paso al convencimiento respecto de las tradiciones de la polis y de la religión (ya que hay que percibir e interpretar la voluntad de los dioses), favoreciendo la crítica racional y la libertad individual y colectiva. Se prepara así el camino a la emancipación del individuo ante Dios y el Estado, que sería imposible en la sociedad mítica. De esta forma la evolución religiosa occidental, desde la doble raíz de la religión judía y la filosofía griega que convergieron en la síntesis cristiana, ha mediado como puente entre el mito y la ilustración.

El nombre y las imágenes religiosas no son meras representaciones, sino que actualizan la cosa que significan, ya que el pensamiento no se puede separar de la realidad ni en la línea platónica ni en la nominalista. Por eso, podemos hablar de una tendencia idolátrica en las religiones, ya que tienden a confundir sus representaciones de la divinidad con ella misma, a costa del carácter interpretativo de lo divino, de su trascendencia misteriosa, y de subestimar la fragilidad de la razón humana finita. Contra esto se alzan los profetas y, frecuentemente los intelectuales, que denuncian esa divinización de lo humano. La evolución ilustrada tiende a una progresiva autonomía de las formas simbólicas respecto a la conciencia mítica religiosa, que acaba convirtiéndose en un relato especulativo y conceptual, a costa de perder elementos afectivos

y emocionales, que forman parte de las funciones de la religión y de la comprensión cognitiva del mundo³².

Naturalmente, las tendencias a la mitificación y a la sacralización persisten, tanto en el ámbito religioso como político, a pesar de los intentos contrarios. Como la religión es la gran heredera y receptora de los mitos es en el ámbito religioso donde más se da la lucha entre la crítica ilustrada y la dinámica del mito que ofrece identidad y sentido. Las tensiones son constitutivas, permanecen en todas las etapas históricas y tienen especial relevancia en el cristianismo, que es la religión del Dios-hombre y del hombre-Dios: bondad de la creación contrapuesta a la negatividad del mundo (valle de lágrimas); negación espiritualista del mundo como alternativa a su absolutización atea; supremacía de la gracia pero necesidad de la libertad; llamamiento al más acá (construir el reinado de Dios) y vocación al más allá (la verdadera patria celestial); absolutez de la ley religiosa o prioridad de la conciencia personal; autoridad dogmática y fe interior anti fundamentalista; teocracia (sacralización de Iglesia y estado) y laicismo (crítica profética anti-idolátrica); autonomía en el foro interno y ambigüedad en el externo. Las tensiones y la bipolaridad son constantes en el judeo cristianismo, entre sus componentes míticos y proféticos. Por eso, hay una referencia constante de la religión a la filosofía y a la ciencia, sin dejarse absorber por ellas.

La eficacia antropológica y social de la religión

La religión es la matriz de las sociedades míticas, que responden a la necesidad de certezas existenciales con una valoración del mundo, de la historia y de la vida humana. Junto a la curiosidad científica y la reflexión racional filosófica, centradas ambas en la racionalidad inmanente de la naturaleza y de la historia, hay una búsqueda de trascendencia para dar respuestas al porqué y para qué de la vida, identidad y orientación en la praxis, y motivación e inspiración ante el gozo y el sufrimiento. El asombro del hombre ante la realidad deja paso al misterio, que es la categoría que privilegia la religión. Se busca una respuesta al sentido de la vida que no puede ser anti racional, pero que

32. Diferencian las palabras y las realidades, las imágenes y las cosas. En el ámbito religioso es crítica profética a la idolatría. La tradición iconoclasta siempre se ha dado en la religión, es una característica del racionalismo que sospecha de las imágenes. Cfr., E. CASSIRER, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, 1975, 77-96; 157-86; G. DURAND, *L'imagination symbolique*, París, 1968, 17-37.

no es, sin más, racional, ya que tiene componentes afectivos, intuitivos, imaginativos, desiderativos, etc.

El animal racional y cultural no tiene asegurada su pervivencia en base a las pautas que ofrecen los mecanismos de los instintos, que es lo que resaltan las antropologías behavioristas y las concepciones filosóficas biologicistas. Se apoya en la herencia cultural, en el aprendizaje de costumbres, reglas, narraciones, rituales, ceremonias, símbolos y prácticas, que le enseñan a ser humano desde la pertenencia a una cultura y sociedad. Lo primero es el nosotros constitutivo del que formamos parte, luego el desarrollo hacia un yo autónomo y personal (no autárquicamente individual), que es una meta a alcanzar y a la que llegamos siempre desde un frágil equilibrio entre nuestra dimensión social y la ansiada autonomía singular. Por eso, la hermenéutica cultural es el punto de partida en la construcción de una racionalidad crítica y reflexiva, que siempre vive alimentada por la tradición en que se desarrolla. Y esta dimensión colectiva, simbólica y axiológica es la que ofrece abundantemente la cultura mítica desde su ontología de lo sagrado.

Desde una perspectiva científica, la ontología mítica es contradictoria e irracional. Pero aproximarse a los mitos desde la racionalidad científica, sobre todo de las ciencias naturales, es un disparate, ya que implica someter el mundo del mito a una hermenéutica extraña, inadecuada, e inevitablemente reduccionista. En los mitos, se busca la comunicación y la comunión con la naturaleza, la sociedad y los dioses, más que la objetivación y el distanciamiento crítico al que lleva la ciencia y la misma filosofía. La ciencia y el mito tienen juegos lingüísticos heterogéneos e irreductibles entre sí, aunque hay elementos míticos en la comprensión científica y viceversa, observaciones científicas en los relatos míticos³³. La lógica científica se basa en el principio de no contradicción, es analítica y deductiva y busca síntesis unitarias. Por el contrario, la racionalidad mítica es contradictoria y expresiva, busca reflejar la variedad de dimensiones y registros de la realidad, y apela a lo misterioso y a lo sagrado. En el mito se mezclan elementos definitorios, evaluativos y descriptivos de la realidad, dando la primacía a lo expresivo y valorativo. Apela a la participación y a la experiencia, y recoge una herencia colectiva de carácter legendario e impersonal. Hay una racionalidad primera en esas narraciones que ordenan el mundo en referencia a fuerzas vivas no racionales, tras las que se esconde la conciencia

33. Así lo ha observado K. POPPER, *El mundo de Parménides*, Barcelona, 1999, 148-50.

de que el mundo es contingente, de que el azar es aparente y esconde un determinismo sobrenatural, y que el universo material es limitado y no abarca toda la realidad.

Por su parte, la filosofía surge en el contexto de las culturas míticas como un esfuerzo de apropiación, racionalización y reflexión, pero con pretensiones omniabarcantes y universales como la religión. No niega los mitos sin más, sino que los asume buscando su verdad y los interpreta desde una clave racionalista y conceptual. No es tanto una contraposición entre racional e irracional cuanto dos tipologías diferentes, autónomas y válidas en función de intereses heterogéneos³⁴, siendo la mitológica imaginativa, afectiva, simbólica, holista y sintética, mientras que la filosófica es más reflexiva y crítica, conceptual y abstracta, analítica y evaluativa. La filosofía parte de la razón como referencia fundamental desde la que es posible evaluar los distintos saberes, cuestionar las interpretaciones del mundo, indagar por el fundamento de las comprensiones culturales y relacionar entre sí las distintas disciplinas. Es una instancia globalizadora, unitaria, con pretensiones crítico reflexivas, que son las que hacen del sabio el representante tradicional del hombre emancipado y desarrollado.

La reflexión filosófica procedió a racionalizar los mitos, aunque seguía inspirándose en ellos. Surgió el cosmos (ordenado) y la física (naturaleza objetiva y dinámica), y se pusieron las bases de la metafísica y del pensamiento abstracto, que explicaban la identidad y el devenir, buscando los últimos principios constitutivos de la realidad. Se separó el orden natural y el sociopolítico, el cuerpo humano del alma o el espíritu, el hombre del mundo de las cosas. El misterio se convirtió en un problema, que se discutía en la plaza pública. Se pusieron las bases para la racionalización del mito y la secularización del saber religioso, facilitada además por el paso de una tradición oral y memorística a otra escrita y crítica. Homero y Hesíodo, recopiladores de mitos, se convirtieron así en los educadores del pueblo, en paralelo a la Biblia hebrea que fue la fuente de inspiración de la otra gran tradición que impregnó a Occidente³⁵. Inicialmente, sin embargo, apenas hubo espa-

34. F. STOLZ, "Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos", en H. H. SCHMID (Ed.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh, 1988, 81-107; K. RUDOLPH, "Mythos-Mythologie-Entmythologisierung", *ibíd.*, 368-81.

35. W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, 1957, 48-83. También, C. GARCÍA GUAL, "Mito, historia y razón en Grecia: del mito al logos", en Fundación Juan March, *Nuevo romanticismo: la actualidad del mito*, Madrid, 1998, 26-29.

cio para el escepticismo y el agnosticismo religioso, tampoco para el ateísmo. Colli ha mostrado de forma clara y pedagógica cómo se avanzó hacia el conocimiento y la filosofía, a partir de la mántica y la adivinación, profética y poética al mismo tiempo³⁶.

Luego se pasó a reflexionar sobre enigmas por resolver, lo cual fomentó el agonismo de los sabios que competían entre sí para clarificarlos. El enigma se convirtió en un problema y el agonismo en dialéctica, planteándose los principios de no contradicción, las disyuntivas que excluyen un tercero, y las categorías lógicas, abstractas y universales que hicieron posible la argumentación filosófica. Es ahí, donde ejerció un influjo determinante la sofística, que muestra el potencial destructivo de la dialéctica y de la palabra (retórica, demagógica, persuasiva y nihilista). Se impuso también la crítica reflexiva que distingue entre la realidad y apariencias, entre lo latente y patente, el camino del saber y el de la opinión (Parménides), preparando los diálogos socráticos y los tratados filosóficos.

Por el contrario, el saber religioso es existencial, no puede contradecir las leyes elementales de la ciencia y de la lógica racional, so pena de irracionalidad (como pretendía el “credo quia absurdum” de Tertuliano), pero no se queda en la razón porque busca una respuesta integral a las necesidades humanas, que desborda a la misma razón. En este sentido, la religión se dirige a la mente y al corazón del hombre, y rebasa el marco de la racionalidad reflexiva, crítica y realista de la filosofía y de la ciencia. Esta apelación bidimensional y compleja mezcla los elementos emocionales con los racionales, el deseo con la reflexión. De ahí su enorme potencial motivador, inspirador y generador de conducta, ya que saca lo mejor y lo peor del hombre. En esto supera a la filosofía, que se basa en la racionalidad y valora lo abstractivo y reflexivo, sin atender ni valorar la importancia de las necesidades emocionales, expresivas y existenciales del hombre, que son las que la religión, juntamente con el arte, canaliza y asume.

El saber religioso no es racionalista, se dirige tanto a la mente como al corazón, es susceptible de una crítica ideológica y también de una valoración reactiva con inevitables componentes emocionales. Ubica al hombre, ser arrojado a la existencia y necesitado de orientación ideo-

36. G. COLLI, *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, 1987; J. P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1983, 334-64; G. KIRK, *El mito*, Barcelona, 1973, 279-94.

lógica y valorativa. al mismo tiempo. Preserva, sin embargo, el carácter enigmático y misterioso del mundo y del hombre mismo, en contra de una objetivación científica o filosófica, a costa de la complejidad de la realidad. Por eso, Rappaport afirma que sin la religión el hombre no habría salido de la condición pre o protohumana, que los orígenes de religión y humanidad están conectados y que ninguna sociedad conocida ha carecido de religión, que “de algún modo es indispensable para la especie”³⁷. La evolución humana ha tenido uno de sus componentes en la religión, de tal forma que Wilson, padre de la sociobiología contemporánea, ve la identidad humana y religiosa como concomitantes y subraya el valor positivo de la religión, que habría aumentado la eficacia biológica y social del ser humano, hasta que finalmente entra en tensión con una concepción empirista y científica. “La predisposición a la creencia religiosa es la fuerza más poderosa y compleja de la mente y con toda probabilidad una parte inseparable de la naturaleza humana”³⁸. Esta predisposición es también una de las raíces de la función positiva que muchos dan a la religión, en cuanto que capacita para afrontar las situaciones duras de la vida y los sufrimientos, integrándolos en una cosmovisión de sentido. Las personas religiosas encuentran un apoyo en su fe a la hora de integrar experiencias difíciles o dolorosas, lo cual explicaría la pervivencia de la religión a pesar de las críticas y anuncios de su futura desaparición.

Si esta perspectiva es correcta, la religión pertenece constitutivamente a la identidad del animal humano, está presente en todas las épocas históricas y culturas conocidas, y pervive, más allá de si existe Dios o no, porque responde a necesidades humanas. Otra cuestión distinta es si todas las personas necesitan de ella; si hay saberes y experiencias que pueden responder en su lugar a esas necesidades personales y colectivas; y si son verdaderas, ya que por responder funcionalmente a necesidades y deseos humanos no tiene por qué ser verdadera. También se plantea el problema de si saberes que ocupan el lugar de las religiones y pretenden suplir sus funciones, no acaban convir-

37. El carácter constitutivo y no coyuntural de la religión es analizado en R. A. RAPPAPORT, *Ritual y religión en la construcción de la humanidad*, Madrid, 2000, 21-22; 38: “la religión es tan antigua como el lenguaje, o lo que es lo mismo, tan antigua como la humanidad”.

38. E. O. WILSON, *Sobre la naturaleza humana*, México, 1980, 238; 238-70; *Sociobiología, la nueva síntesis*, Barcelona, 1980, 577-80; *Consilience. La unidad del conocimiento*, Barcelona, 1999, 375-87.

tiendose en pseudo religiones o mitologías, aquejadas de los mismos problemas y patologías que se han dado en ellas. De la misma forma que la ontología científica tiene una precomprensión metafísica de la realidad, desde la que se interpretan y seleccionan los hechos significativos para la ciencia, así también hay otros hechos relevantes y claves intersubjetivas de interpretación. Einstein afirmaba que la ciencia sin religión está coja y que la religión sin ciencia está ciega, porque ambas instancias se refieren a dimensiones y percepciones diferentes de la realidad. Por eso, la ciencia no puede responder a todas las preguntas humanas, más aún, los problemas existenciales fundamentales persisten una vez que hubieramos resuelto todos los problemas científicos, como bien observó Wittgenstein.

Inicialmente no hay separación ni dicotomía entre los saberes. Se parte del asombro, la curiosidad, la fascinación y el miedo ante la realidad, que se busca comprender y valorar, y también analizar críticamente y aprovechar instrumentalmente. De ahí, los tres saberes, inicialmente mezclados e inseparables, que luego se diversifican y separan ³⁹. Por eso se puede hablar de los primeros filósofos griegos también como de teólogos, porque los ámbitos no están claramente definidos ni separados. Probablemente el primero de todos, el más original, es el saber religioso que se plantea el sentido de la vida y busca darle un significado, incluyendo a la muerte. El hombre es el animal religioso, además de ser el racional. Además, la religión ofrece códigos normativos para la conducta y motivaciones para abordar el sufrimiento. Apela a una dimensión trascendente y metahistórica de la realidad, más allá del universo físico y social a los que engloba, interpreta y fundamenta. Ofrece un marco axiológico integral y universal, por eso constituye el núcleo de la cultura mítica y es el mejor canal para su supervivencia cuando desaparecen las sociedades mitológicas. Por eso, podemos hablar de muerte de religiones concretas y de decadencia de creaciones artísticas específicas, pero, no es posible ignorar las necesidades existenciales, valorativas e intelectuales que llevan a la religión y a plantear el problema de Dios.

39. Juan A. ESTRADA, "Diferencias entre las funciones del lenguaje religioso, científico y filosófico", en Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, *Lenguajes sobre Dios*, Salamanca, 1998, 29-48; "Religión y mito: una relación ambigua": Pens 48 (1992), 155-73. También J. GÓMEZ CAFFARENA, "La metafísica en el horizonte actual de las ciencias del hombre": Pens 29 (1973), 331-46.

Este planteamiento se opone a una concepción positivista, comtiana, del desarrollo del logos. En cuanto que somos animal valorativo y no sólo racional, no es posible el triunfo definitivo de la racionalidad filosófica o científica sobre la sabiduría mítica, con componentes valorativos y axiológicos. El curso de la filosofía está marcado por un diálogo constante con las tradiciones culturales, y dentro de ellas con las creencias religiosas y las creaciones artísticas que responden a las necesidades valorativas del hombre. Las carencias instintivas del hombre, su indeterminación y su capacidad de imaginar, fantasear y crear, en función de los deseos son determinantes para la racionalidad y el mismo pensamiento (“wishfull Thinking”). No sólo estamos condenados a la libertad, aunque sea limitada y condicionada, y siempre permanezca la base biológica de nuestra animalidad. También estamos obligados a crear y participar en valores, cristalizados en la cultura, y que forman parte del proyecto de humanización del animal, como bien afirma Adorno. La creatividad depende de esos componentes emocionales y afectivos, irracionales. A partir de ahí surge el mito como proto-saber que mezcla la filosofía, la ciencia, el arte y la religión. Según este enfoque, el mito responde a necesidades constitutivas y no coyunturales de la conciencia humana, y pervive hoy, aunque transformado y de forma distinta a los inicios de la humanidad.

Lógicamente este saber está condicionado por la comprensión de la naturaleza, y determinado por las circunstancias geográficas, que dejan su huella en las distintas tradiciones mitológicas, ya que hay una correspondencia estricta entre el saber sobre los dioses, la naturaleza y los hombres, formando parte de un proto-saber global, unitario y de fusión, que es el que da estabilidad y coherencia a las narraciones míticas. Las distintas cosmologías y cosmogonías, dependen del entorno natural y geográfico, de observaciones científicas y racionales, desde las cuales se habla de los dioses y de su acción y significado. Junto a la religión, están las observaciones científicas que explican el mundo, captan sus leyes y revelan su funcionamiento, desplazando con técnicas de manipulación las prácticas mágicas. La observación analítica suple a la contemplación estética y religiosa, y la acumulación de informaciones es el núcleo de la tradición cultural.

Filosofía y ciencia son relevantes en la tradición jónica, mientras que religión y filosofía están mezcladas en las corrientes que provienen de Asia. La categoría religiosa por excelencia es el misterio, la filosófica el enigma, y la científica el problema, que son saberes racionales. Las

representaciones míticas (cosmogonías, teogonías y antropogonías) son suplidas por metafísicas (cosmovisiones, imágenes del mundo, sistemas ideológicos) y teorías científicas (paradigmas de comprensión funcional y estructural de la realidad, conjeturas y observaciones, hipótesis). La mayor rivalidad se da entre la filosofía y la religión, ya que ambas ofrecen sistemas globales que pretenden ubicar, inspirar y orientar. La filosofía es un saber crítico y reflexivo que se enfrenta al saber religioso. La ciencia erosiona ambos sistemas de creencias, renunciando a una visión universal en favor de un análisis inmanente de los fenómenos, con una metodología que acaba siendo arreligiosa y antimetafísica, aunque inicialmente la filosofía y la observación científica formaban parte de un saber común. Las tensiones se agudizaron cuando la ciencia se convirtió en el saber universal y la racionalidad científica en la piedra angular de la sociedad, como ha ocurrido desde el siglo XIX. Al aplicar la cosmovisión científica a todo, incluidas las preguntas existenciales del hombre, las cosmovisiones metafísicas y religiosas se hicieron culturalmente implausibles ⁴⁰. Y es que las categorías científicas de justificación empírica no encajan en las pretensiones metafísicas ni en las significaciones que ofrecen las religiones.

40. Es la postura de H. ALBERT, *Tratado de la razón crítica*, Buenos Aires, 1973, 152-88.

2

DE LA TEOLOGÍA NATURAL AL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

El trasfondo mítico es el punto de partida para la reflexión filosófica. La filosofía no surge como un pensamiento neutro y objetivo, sin condicionamientos. Por el contrario, parte de una cultura y de una situación dada, sobre la cual ejerce su reflexión evaluadora y sistemática. La crítica de las ideologías, en este caso de los poetas y tradiciones míticas, está compensada por la capacidad de inspiración del mito, como fuente de creación para la filosofía¹. Los mitos son las primeras racionalizaciones y aprehensiones de la realidad, y ofrecen síntesis interpretativas en las que se ubica el hombre. La filosofía pasa del pensamiento simbólico, que procede por una lógica de fusión, al analítico y deductivo del pensamiento abstracto.

1. De la cosmovisión mítica a los primeros sistemas metafísicos

Los mitos ofrecen un cosmos, es decir un universo ordenado en el que se integran lo divino, lo humano y lo mundano, y sirven de orientación global a la reflexión filosófica, aunque ésta lo critique y transforme. El paso de imágenes a conceptos; de narraciones ejemplares a secuencias históricas; de nombres que definen, jerarquizan y enmarcan la realidad, a observaciones científicas y reflexiones filosóficas, es gradual, discontinuo y desigual, según autores, corrientes y momentos históricos. La economía de fusión del mito continúa en la forma de meta-

1. El mito (de Er) “guardará nuestras vidas si seguimos sus enseñanzas. De acuerdo con ellas atravesaremos con felicidad el río del olvido y no mancharemos en modo alguno nuestra alma” (Platón, *República* X, 621 c). Platón valora positivamente la osadía de creer en los mitos (*Fedón* 114d), a pesar de su carácter de fábula.

físicas que unifican naturaleza, sociedad y hombre desde síntesis jerárquicas en las que los valores son sustancias universales, los seres entes cosificados y la realidad natural es racional y epifánica (se muestra al contemplarla). Es un mundo sustancial, de esencias y entidades objetivas, captadas por la razón, que genera ciencia y “episteme”, es decir, saber fundamentado desde principios últimos.

Las narraciones arquetípicas, inicialmente de tradición oral ², dejan paso a metafísicas de sentido, que ofrecen una visión global y armónica del conjunto. Surgen así nuevas imágenes del mundo, cosmovisiones que ofrecen reglas y ubican al hombre que pregunta, se asombra y siente miedo ante el caos, el sin sentido. Por eso, las filosofías tienen una dimensión existencial, lo cual las hace cercanas y rivales, al mismo tiempo, de las religiones, que constituían el eje vertebral de las sociedades tradicionales. Si la inteligencia emocional de las culturas míticas busca, sobre todo, identidad, orientación y salvación, estas tres necesidades perviven en los sistemas metafísicos aunque en éstos haya distancia crítica y reflexiva respecto al entorno y un lenguaje racional y abstracto. Asombrarse es el comienzo de la filosofía, que no es sólo un discurrir racional sino pasional (un estado del alma, un pathos) ³.

Las tipologías mitológicas son preludio de las escuelas filosóficas, en las que continúa el esfuerzo por la síntesis y una visión de conjunto unificadora y englobante. Por una parte, hay que dominar conceptualmente la naturaleza y conocer sus leyes, para que sirvan de inspiración normativa al ser humano, que es el microcosmos, el animal racional. Por otra, ambas se comprenden en relación con lo divino, que es el plano metafísico por excelencia, el que designa la realidad ontológica máxima, desde la que se interpreta el mundo y el ser humano. El porqué del cosmos no se explica inmanentemente a la realidad material, sino que se

2. El paso de la tradición oral a la escritura es lento, se difunde desde el siglo VI pero sólo se impone en el siglo IV. Platón critica a las escrituras, que son memorandum y mera opinión, carentes de sentido histórico y contrapuestas al verdadero saber. Los principios supremos de la sabiduría no deben ponerse por escrito y Platón relativiza sus mismos escritos. Cfr., G. REALE, *Platone. Tutti gli Scritti*, Milán, ³1991, XI-XXIV.
3. “Es propio del filósofo el estado del alma (‘pazos’) de asombrarse, porque no hay otro comienzo de la filosofía que éste”: (*Teeteto* 155d 2f). Esto lo recoge Aristóteles, “A causa del asombro comenzaron los hombres, tanto entonces como ahora, a filosofar” (*Metafísica* 982 b 10-18). Platón remite a la diosa Iris para representar a la filosofía.

recurre a lo divino e intelectual. Ya en la religión griega hay rasgos ontológicos y un intento de captar la realidad. Es lo que hace posible que Parménides vincule su pregunta filosófica por el ser con una revelación de la diosa, que le muestra el camino racional de la verdad, contrapuesto al de la “doxa”, es decir, al de la apariencia, sin que el concepto rompa radicalmente con el simbolismo mítico⁴.

Los dioses son fuerzas que actúan en el mundo y lo constituyen como una realidad viviente y dinámica. Los griegos combinan la divinización de fuerzas abstractas del cosmos (personificándolas) con una crítica filosófica a los antropomorfismos y representaciones⁵. Buscan las realidades verdaderas más allá del mundo contingente y cambiante, como la religión mítica, en una doble dirección, la de la religión popular con divinidades antropomórficas y la de la teología filosófica, que busca principios últimos constitutivos de la realidad. El mundo está lleno de dioses y hay que buscar los principios constituyentes del ser. El camino esencialista de la filosofía y de la episteme, corresponde a la búsqueda religiosa de lo divino, abriendo camino al Dios de los filósofos, que disuelve el mito y comienza la crítica de la religión. La bóveda celeste, que impresiona al hombre mítico, se convierte en objeto de observación y de reflexión, buscando conocer sus causas ordenadoras y elementos constitutivos.

El platonismo es la expresión más universal de esta búsqueda de la tradición griega. Esta persiste en buscar lo numinoso, que es lo que da sentido y produce orden, poniendo las primeras bases de una concepción filosófica de la religión. Pasamos así del cielo de la tradición mítica, con planetas y estrellas divinos, a la pregunta por los principios constitutivos del ser, desde los que se explica el origen de la naturaleza y del hombre. Platón es el que mejor transforma la intuición mítica en filosófica y los dioses en ideas divinas que culminan en el bien, simbolizado

4. Parmenides se eleva al saber filosófico y al concepto, no desde la abstracción sino desde un pensar concreto. Narra poéticamente cómo tiene acceso a la diosa, de la que recibe una enseñanza. La distinción entre el camino de la verdad y el de la opinión, no corresponde a la contraposición entre concepto y mito, sino al de razón y sentidos. D. DUBARLE, *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas*, París, 1986, 11-22; K. POPPER, *El mundo de Parménides*, Barcelona, 1999, 99-112.

5. Este es el marco filosófico-teológico en el que hay que encuadrar el planteamiento parmenideo del ser y la opinión. Cfr., H. SCHWABL, “Sein und Doxa bei Parmenides”, en H. G. GADAMER, *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, 1968, 391-422.

por el sol, mientras que Aristóteles defiende un sistema que culmina en el dios causa final⁶. Más que desacralización del universo, hay racionalización. La filosofía se inspira en la religión, aunque su crítica sea inherente a la reflexión filosófica. El parentesco entre religión y metafísica se da desde el principio, porque los sistemas son deudores de la teología que critican y los principios meta-físicos están emparentados con los dioses a los que derrocan y suplantán.

Causas y principios divinos en la tradición presocrática

En el pensamiento filosófico pervive la intuición básica de las tradiciones mitológicas, la conciencia de la contingencia e infundamentación del mundo, no tanto a nivel existencial cuanto de esencia o naturaleza. El caos tiene siempre relevancia hermenéutica, es un lugar existencial y tiene un sentido amenazante, porque es el desorden. La filosofía se distancia del mito en la búsqueda de principios racionales, constitutivos, últimos y universales para explicar la realidad. Comienza así un proceso de desencantamiento del mundo, que posibilita el desarrollo de la razón instrumental, de la comprensión científica técnica y de la cosmovisión filosófica del mundo, así como la primera crítica a las religiones. La búsqueda de lo divino, el ámbito de lo supra-lunar, es el reverso de esta creciente inmanencia de la reflexión filosófica, aunque se mantiene el esquema de los dos pisos, con un mundo verdadero y racional, y otro cambiante y aparente. La necesidad de sentido, orden y necesidad, así como el rechazo del azar, de lo cambiante e ininteligible sigue operando en la filosofía, como antes en el hombre mítico.

En cuanto que el mundo se va haciendo cada vez más profano, más necesidad hay de depurar la religión de sus connotaciones naturalistas y antropomórficas. La filosofía griega no sólo supera al mito, en el que se inspira, sino que se convierte en un sustituto de la misma religión, en cuanto que enseña a pensar y a vivir, mucho antes de la época helenística. Si la “fe mueve montañas”, también la confianza en el poder de la razón es generadora de sentido⁷, mucho más cuando se parte de una ontología que no sólo ofrece hechos, sino también valores, significación y orientación, como ocurría con la narración mítica. Se busca la unidad

6. H. BECK, “Triadische Götter-Ordnungen: Klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz”: ThPh 67 (1992), 230-45.

7. Así lo muestra en un brillante estudio R. ÁVILA, “Razón, virtud, felicidad. La crisis de la metafísica como crisis de la razón y de la fe”: RF 11 (1999), 43-76.

última que subyace a la pluralidad, y la necesidad que explica lo contingente. Se indaga por las causas necesarias, universales, atemporales y abstractas que explican lo que hay, a diferencia de la concepción mítica que recurre a la libertad o el capricho de los dioses, aunque también éstos están sometidos a una necesidad última⁸. La subjetividad del observador tiene que distinguir entre la episteme (ciencia) y el camino de la opinión, para traspasar el mundo de las apariencias y llegar a la realidad verdadera⁹. Se busca lo inmutable y constante en el flujo de las cosas, la necesidad que subyace al cambio, que se expresa de forma distinta en Heráclito y Parménides, ambos defensores de la distinción entre el mundo aparente y el verdadero. Se persigue la unidad en la pluralidad y en los conflictos, tanto en Parménides¹⁰ como en Heráclito¹¹. Los dos buscan traspasar el nivel de las apariencias fenoménicas para llegar al ser mismo, a la realidad originaria y constitutiva, más allá de lo que se percibe con los sentidos. A pesar de sus diferencias, ambos desconfían de la capacidad cognitiva de los sentidos en favor de la razón y ven la verdad como resultado del esfuerzo intelectual. La interpretación

-
8. J. VIVES, “¿Dios, principio de necesidad o interpelación absoluta de la libertad?”: RLT 4 (1987), 177-95; J. P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1983.
9. D. DUBARLE, *Dieu avec l'être. De Parménide à Saint Thomas*, París, 1986, 29-62; K. P. POPPER, *El mundo de Parménides*, Barcelona, 1999, 99-112.
10. “Es lo mismo el pensar y el pensamiento de que lo que es, es. Pues no puedes hallar el pensamiento sin lo ente, en lo que es como expresado. No es nada y no puede ser nada fuera de lo ente, ya que la moira lo ha encadenado a eso, para que sea una totalidad y algo inamovible”: (DK, *Parmenides*, 28 B 8, 34-38); “Es preciso que aprendas todo, tanto el imperturbable corazón de la verdad bien redonda como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera creencia. Sin embargo, no menos debes aprender también estas cosas, cómo las cosas que aparecen, cuando pasan a través de todo, deben lograr la apariencia de ser” (B 1,28-32); “Es necesario decir y pensar lo que es, pues es posible ser mientras a la nada no le es posible ser” (B 6). El parentesco con el mito es claro y la doctrina de los dos caminos tiene antecedentes religiosos.
11. Heráclito defiende la unidad de los contrarios, lo uno nace del todo y del uno nacen todas las cosas. cfr., DK, 22 B *Frag.* 10; 12;30; 49; 53; 58; 60; 88; 91, 103. En el devenir absoluto hay un logos unitario y una armonía última en el proceso dialéctico: “armonía invisible, mejor que la visible”: B 54. Hay que saber ver más allá de los cambios y elevarse, siguiendo la tradición de Jenófanes, a la contemplación de “la inteligencia que lo gobierna todo por medio de todo” (B 41). Heráclito tiende a relativizar la concepción valorativa humana (“Para dios todo es hermoso, bueno y justo, los hombres, sin embargo, aceptan una cosa como justa y otra como injusta”: B 102). Su concepción de que todo fluye, favorece el escepticismo (Platón, *Crat.* 440 a) y será utilizada por pirronistas y académicos.

religiosa del mundo se subordina a la ciencia y la filosofía. El devenir y la tensión heraclitiana se contraponen al ser inmutable parmenideo, ambos desconfiando del conocimiento sensorial por razones diversas en favor del logos que capta la realidad.

La filosofía presocrática mantiene inicialmente la preeminencia de la naturaleza como clave hermenéutica englobante, dentro de la que se encuadran los hombres, pero las representaciones antropomórficas dejan paso a las causas o principios del ser (agua, aire, apeiron, átomos...). La cosmo-visión está impregnada de alusiones a los dioses, ya que el mundo es una realidad viviente en la que operan fuerzas espirituales. Es lo que ocurre, sobre todo, en la tradición jónica (Tales, Anaximandro, Anaximenes), hasta que poco a poco se va dando un desplazamiento hacia la abstracción metafísica, tanto en los jonios como en los eleatas, los cuales cuestionan los sentidos, que nos engañan y dan primacía a la razón¹². Los jonios, por el contrario, pretenden una objetividad basada en la naturaleza, marginando el sujeto cognoscente y el papel de la subjetividad en la formación del conocimiento, centrándose en la estructura y componentes últimos de la naturaleza¹³. Hay preocupación por la totalidad y por un saber universal en el que se integra la pregunta por el orden y por el origen.

El "apeiron" (principio indeterminado) de Anaximandro, es una proposición filosófica alternativa al planteamiento mítico sobre el caos y la falta de orden. La teogonía filosófica sigue a la mítica y conoce un momento de esplendor en el siglo VI con la tradición órfica, que indaga el origen de dioses y hombres¹⁴. La razón busca sistemas de sentido que engloben al mundo y al hombre, con leyes universales de alcance ontológico y social. Por eso, la filosofía es metafísica, y ésta no es una disciplina particular de la primera, sino investigación del ser, expresada conceptualmente en cosmovisiones o imágenes del mundo. Demócrito y Leucipo buscan un principio material y no espiritual para explicar

12. La tradición eleática es la prehistoria de la metafísica. Lleva a ver el ser como la totalidad de los entes, al descubrimiento de la dialéctica, que piensa el ser mismo como logos, a la reflexión sobre el todo y las partes (lo uno y lo múltiple), y a la distinción entre el camino de la verdad y la opinión desde el predominio de lo objetivo (el ser) respecto de lo subjetivo (el pensamiento). Cfr., H. G. GADAMER, "Zur Vorgeschichte der Metaphysik", en *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, 1968, 364-90.

13. E. SCHRÖDINGER, *La naturaleza y los griegos*, Madrid, 1961, 61-76.

14. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, 1977, 34-39.

los fenómenos, aunque la intuición cultural predominante partía de la supremacía del espíritu sobre la materia. Son los primeros impugnadores materialistas a partir de una concepción dinámica de la naturaleza, la *Physis*¹⁵. Intuitivamente, se toma distancia del azar, que es irracional y por ello provisional, sin sentido. Se busca lo que determina a los fenómenos, su razón última a nivel lógico y ontológico, en la naturaleza y en la sociedad, en lo humano y en lo divino. Nada ocurre porque sí, los principios últimos explican lo que acontece. El amor a la sabiduría, es decir, la filosofía, exige no quedarse en la apariencia del cambio y de la heterogeneidad, sino llegar a la naturaleza de las cosas, indagando sus causas objetivas. Esto es lo que pretenden Platón y Aristóteles, manteniendo unidos hechos y valores, ontología y epistemología, como en la tradición mítica.

Se presupone siempre un mundo inteligible y ordenado, y una vinculación entre pensar y ser, que Parménides transforma en identidad. El ámbito del ser es inteligible y reducible a un pensamiento abstracto y universal, a costa de lo particular y de lo contingente que se sustrae a la racionalización. No hay pensar sin ser, ni un ser impensable, porque es lo mismo pensar y pensar el ser. El ser es eterno, es decir, ingenerado e imperecedero, por eso no se le pueden aplicar las secuencias temporales míticas. Es también unidad global, uniforme y perfecta, sin ningún tipo de relación. Esta concepción sirve de paradigma para toda la tradición posterior, a pesar de que no encontramos ningún fenómeno que sirva de legitimación a esta construcción metafísica¹⁶. Hay una equiparación estricta entre el nivel ontológico (contraposición absoluta entre ser y no ser) y el lógico (principio de contradicción) desde un mundo racional y lógico.

En la medida en que hay una descripción jerárquica del ser, se ofrecen pautas para la conducta, ya que la verdad y el bien convergen y son accesibles a la razón. Y es que el mundo está gobernado por un principio o fuerza (el apeiron de Anaximandro, el dios de Jenófanes, el logos de Heráclito, el nous de Anaxágoras), que es lo divino, transposición filosófica, en una causa última, de lo mítico. Se puede hablar de un principio divino de la naturaleza y un conocimiento humano que lo comprende (Anaxágoras). La filosofía dista de ser una mera gnosis intelec-

15. W. K. G. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*.II, Madrid, 1986, 485-89.

16. PARMÉNIDES, DK., 28 B 8. Cfr., Scott AUSTIN, *Parmenides, Being, Bounds and Logics*, New Haven, 1986, 65-95.

tual, ya que el camino de la verdad y el de la virtud coinciden tanto en los filósofos-teólogos, como en sus críticos sofistas¹⁷. Los problemas filosóficos se concentran progresivamente en la comprensión de la realidad, en la epistemología y en la ontología, desde la cual se deduce la antropología, la ética y también la misma religión, todas ellas convergentes en un mundo armónico, que es la traducción de la economía mítica de fusión. Inicialmente pervive la tendencia a identificar la génesis con la validez. El conocimiento del origen de los fenómenos permite captar su esencia y significado: el cómo y el porqué convergen. Las genealogías mitológicas dejan paso a la búsqueda de componentes de la realidad (agua, tierra, fuego y viento), del porqué se pasa al cómo, y el orden aparece desde la doble perspectiva sincrónica y diacrónica.

Facticidad y relevancia coinciden y se transmiten como síntesis totales y universales. No hay miedo a reducir la complejidad desde la búsqueda de los principios o causas primeras, ya que no se separa ser y sentido, contemplación teórica y vida correcta. La filosofía implica un discurso coherente, lógico y acumulativo, sistemático y, en última instancia, unitario porque lo engloba todo. Es una hermenéutica, en la que convergen la verdad y la validez, la interpretación del mundo y la pregunta por Dios. Pero es también episteme o conocimiento cierto y fundado, una metafísica en la que la pregunta por el ser es lo primero y desde ella se ofrece sentido y significación a partir de un principio divino necesario, causal y explicativo, que se infiere desde lo que hay. La lógica deductiva corresponde estrictamente a una realidad racionalmente ordenada. En esta búsqueda metafísica hay un proceso análogo al de formación de hipótesis científicas. Se simplifica la multiplicidad de causas y dioses en favor de un único principio explicativo último que no puede ser una mera causa inmanente y física, ya que la vía de los sentidos es aparente y errónea, según el planteamiento hegemónico, el

17. ANAXÁGORAS, DK 59 B 12: “todas las demás cosas tienen una porción de todo, pero la mente es infinita, autónoma y no está mezclada con ninguna, sino que ella es solo por sí misma (...) Es en efecto, la más sutil y más pura de todas, tiene todo el conocimiento sobre cada cosa y el máximo poder. La mente gobierna todas las cosas que tienen vida (...) La mente ordenó todas cuantas cosas iban a ser, todas cuanto fueron y ahora no son y cuantas serán”. Cfr., W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, 1977, 160-65; 172-81. La religión es filosófica, el conocimiento y veneración de lo divino coinciden (*modus cognoscendi et colendi*). Los filósofos cuestionan las representaciones populares de la divinidad.

parmenideo¹⁸. Se busca un mundo transparente y con sentido, siendo la razón la facultad espiritual por excelencia para llegar a conocerlo. Lo que asemeja al hombre y los dioses es la razón, la facultad ordenadora que capta la esencia de la realidad.

El problema está en esa correlación estricta entre pensamiento y ser, el prejuicio metafísico clave desde el que se establece el sistema filosófico. Como observó Nietzsche¹⁹, no sabemos lo que es el ser, y proyectamos sobre él una conceptualización, contraponiéndolo al devenir. Se establece un concepto supremo, primero y último, pero, al mismo tiempo, vacío de contenido. Hay que plantear, si la realidad y el ser se equiparan. Heidegger pregunta si el ser es pensable y definible, y, en caso de serlo, cómo sabemos si la distinción corresponde realmente a una característica suya y no es mera proyección racional²⁰. Cuestionan lo que sirve de presupuesto para la filosofía, la correspondencia entre realidad y ser, que no haya algo inconceptualizable y que el ser sea cognoscible, definible y comunicable. La fe en un universo racional e inteligible ha determinado a Occidente. Estos presupuestos son el punto de partida de la ontología tradicional y sirven para plantear la esencia y el papel fundacional de Dios, que se convierte en la clave de bóveda

18. Hay una correlación entre hermenéutica y metafísica, entre religión como búsqueda y la filosofía con las preguntas. La hermenéutica del sentido de la vida es la otra cara de la pregunta ontológica y epistemológica por el ser. Cfr., F. RICKEN, "Hermeneutik und Philosophie": ThPh 65 (1990), 69-73; E. CORETH, "Zu Hermeneutik und Metaphysik": ThPh 65 (1990), 74-78. También, L. P. GERSON, *God and Greek Philosophy*, Londres, 1990, 1-5.
19. Nietzsche impugna el concepto de ser al analizar "la razón en la filosofía" (F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, 1980, 45-47: "Lo que es no deviene, lo que deviene no es... Ahora bien, todos ellos (los filósofos) creen, incluso con desesperación, en lo que es. Más como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les reserva. 'Tiene que haber una ilusión, un engaño, en el hecho de que no percibamos lo que es'. (...) La otra idiosincracia de los filósofos no es menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero. Ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final ¡por desgracia!, ¡pues no debería siquiera venir!— los conceptos supremos, es decir los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora" (ibíd., 47).
20. "La distinción entre el ente (das Seiende) y su ser puede a veces tener importancia desde el punto de vista lingüístico y del significado. Se puede realizar esta diferencia en el pensamiento, es decir, en la representación y opinión, sin que corresponda algo a esta distinción Pero incluso esa distinción pensada es cuestionable, ya que permanece poco claro qué es lo que hay que pensar bajo el nombre de ser" (M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. 40: Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt, 1976, 34 (*Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1980, 69).

sobre la que se apoya este sistema onto-teológico. Nietzsche y, sobre todo, Heidegger, impugnan la distinción racional entre ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensar, ser y deber.

La alternativa es el concepto de verdad como desvelamiento o desocultamiento y la apariencia como manifestación necesaria del ser, como “fysis”²¹. Para Heidegger, Platón es el agente principal del olvido del ser y el causante de la metafísica del ente, que desplaza la verdad del ser que se muestra y revela, en favor del logos humano que capta la realidad óptica y determina su esencia. De la pertenencia originaria entre ser y ente, y de la manifestación del ser desde las cosas, pasamos a la yuxtaposición, en la medida en que identificamos el ser con la idea y lo alejamos del mundo de los entes. Es una ontología dualista que equipara el mundo de las ideas y el ser absoluto y verdadero. Así subsiste la tautología parmenidea (el ser es pensamiento, el ente en cuanto idea), aunque Platón reintroduce en el ser la diversidad de formas que excluía Parménides por la unidad compacta e indiferenciada del ser. El precio de esta racionalidad esencialista es devaluar el mundo empírico, el de los entes (que no son, por cambiantes), y convertirlo en mera apariencia en favor de un mundo verdadero trascendente, en la línea a la que apunta Nietzsche. La subjetividad valorativa desplaza al ser que se muestra como naturaleza. El lenguaje muestra lo que intelectualmente se ve, no lo que es, y objetiva el ser como tema del conocimiento. La verdad no es mostración del ser, sino que se subordina a la idea que se capta, desplazándose del ámbito natural al sujeto que percibe. El ser de las ideas es su esencia, que se ve, y el hombre tiene que esforzarse para captarlas intuitivamente²². El conocimiento se basa en una aprehensión esencialista y racional, a costa de devaluar el mundo empírico.

La ilustración griega: los sofistas y Sócrates

La inmutabilidad e inteligibilidad del ser es la que intentan impugnar los sofistas, sobre todo Protágoras con su canon humano de lo real y de lo pensable, de lo que es y de lo que no es, que pone el acento en

21. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. 40: Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt, 1976, 117-18 (*Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1980, 147-48). F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, 1980, 51-53 (cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula).

22. M. HEIDEGGER, “Platonlehre von der Wahrheit”, en *Gesamtausgabe. 9: Wegmarken*, Frankfurt, 1976, 203-38.

el hombre y sus construcciones²³. Pasa de una verdad que se impone a la razón, a verla como producida humanamente, subrayando las disociación entre la realidad y el pensamiento. Es un intento de meter la subjetividad en el marco de comprensión de la realidad, impugnando la pretendida neutralidad y objetividad del conocimiento del mundo. A su vez, Anaximandro, desde el principio de la indeterminación del ser, pone en cuestión el carácter fijo, estable y lógico de la realidad²⁴. En cuanto que se contraponen la intencionalidad de la conciencia y la referencia ontológica, se hace inviable la unidad de la metafísica. Surge el escepticismo a nivel epistemológico y la ausencia de fundamentación ontológica. Consecuentemente, se proclama la incognoscibilidad y el nihilismo ontológico por falta de fundamentación.

Es lo que plantean Gorgias, que niega el acceso ontológico, epistemológico, y comunicativo a la realidad²⁵, y Anaximandro que defiende lo infinito o lo ilimitado como principio del que deriva todo, o también Demócrito que postula la ausencia de finalidad del ser. En cuanto que no se parte de la equivalencia entre pensamiento y realidad, se hace inviable la metafísica realista. La subjetividad no es una dimensión integrada en la metafísica del ser transparente, sino que se contrapone a ella como elemento distorsionante que rompe la armonía epistemológica, ontológica y valorativa. La subjetividad humana rompe con la fusión mítica y presocrática. El carácter destructivo de esta tradición estriba en que puede devaluar los valores existentes, desestabilizando el orden sociocultural. También, impugna la validez del pensamiento y del lenguaje, dejando margen al agnosticismo y al escepticismo. Pero la crítica total se vuelve contra las mismas corrientes que la postulan, y fácilmente degenera en positivismo materialista y en una comprensión cínica del poder, que constituyen una nueva versión de la metafísica.

23. Ch. GRAVE, "Homo-mensura-Satz": *HwdPh* 3 (1974), 1175-76. Combina el relativismo de Heráclito, la idea parmenidea del mundo engañoso de la opinión y el atomismo de Demócrito y de Leucipo. Las versiones posteriores oscilan entre el individualismo y el antropomorfismo.

24. Es lo que Margolis llama tradición an-árquica, que se contrapondría a la árquica, de Parménides a Aristóteles. Cfr., J. MARGOLIS, "Métaphysique radicale": *ArPh* 54 (1991), 379-406. La ilustración sofista tiene precedentes en Jenófanes, Heráclito, Eurípides y Anaxágoras. Véase, E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1986, 171-94.

25. DK 82,B3: Nada es, en caso de que fuera no puede ser conocido, y en caso de que se conociera no puede comunicarse. Su tratado "Sobre la naturaleza o el no ser" está claramente dirigido contra Parménides.

La crítica sofista es una corriente ilustrada y una amenaza cultural que pone en cuestión el orden constituido, ya que rompe la vinculación armónica entre sujeto y realidad. Es también destructiva de la filosofía, cuando pone el acento en la deconstrucción y erosión más que en la construcción de alternativas culturales. Por otra parte, abre una perspectiva no aprovechada, la del efecto performativo del lenguaje y la del trasfondo subjetivo e incluso afectivo del discurso, en contraposición al racionalismo parmenideo y platónico. La antítesis entre saber y opinión se basa en la vinculación entre verdad, inteligencia y argumentación racional, que es lo propio de la filosofía. A esto se contraponen el orden engañoso de las palabras en el discurso, que resalta la subjetividad y el trasfondo afectivo de nuestras cosmovisiones, rechazando la adecuación de pensamiento racional y ser, y cuestionando indirectamente la razón pura desde las potencialidades del lenguaje. Sólo cuando se reivindique, ya con la crítica del romanticismo a la ilustración, la importancia de los afectos para la misma razón y sus representaciones, cobrará importancia esta dimensión, que Nietzsche vincula a la “voluntad de poder”²⁶.

Esto es lo que Sócrates intenta superar desde la dialéctica de la verdad, subyacente a la negación de verdades. La ilustración sofista, la crítica ilustrada presocrática, contraponen una filosofía de la cultura a la de la naturaleza. Da también la preferencia al saber práctico que busca capacitar para la vida (retórica, pedagogía, política, crítica) en contraposición al saber teórico fundamental de la gran tradición jónica y eleática²⁷. Los sofistas defienden la convencionalidad arbitraria del saber y del orden existente y se alejan de las reglas de vida que inspiró la cultura cohesionada y armónica del mito. Sócrates responde a esta impugnación desde una racionalidad moral y teórica que corresponde a la naturaleza y desde una reflexión sobre el significado y el uso correcto del lenguaje, ofreciendo una terapia para alcanzar la verdad²⁸. Esta tensión entre naturaleza y cultura se mantendrá luego como constitutiva de la filosofía occidental. El planteamiento socrático es también la base de la metafísica y epistemología realistas, a la que se contraponen una concepción cambiante, plural, contingente y absolutamente indetermi-

26. Remito al sugerente artículo de Álvaro VALLEJO, “Razón, seducción y engaño en la retórica antigua: la crítica platónica”, en VIII Jornadas sobre la Antigüedad, *Hirviendo palabras: la retórica en la Antigua Grecia*, Diputación Foral de Guipuzcoa, 2001, 13-22.

27. W. NESTLÉ, *Von Mythos zum Logos*, Stuttgart, 1966, 262-63.

28. J. MITTELSTRASS, *Neuzeit und Aufklärung*, Berlín, 1970, 38-54.

nada del ser, así como una crítica total a la razón, en la línea a la que apuntan, Nietzsche y Heidegger.

El antropocentrismo tarda mucho más en llegar, precisamente porque la aproximación al hombre es fundamentalmente objetiva, externa, en cuanto que busca definir y comprender las propiedades del animal humano, como parte de la naturaleza. El paso de una física antropológica, de la naturaleza humana, a una comprensión sociocultural del hombre en los sofistas es decisivo, ya que supone una revalorización del contexto social e histórico y del papel activo de la subjetividad. La preponderancia de la filosofía de la identidad está vinculada a una razón que se ajusta plenamente a la realidad y depende de ella. Al estar fundamentada y sustentada en el ser, que se muestra apofánticamente a la razón, no hay en ella peligro de subjetivismo, como ocurre con la filosofía de la conciencia. La concepción racional griega es más bien explicatoria y definidora de la realidad, desde el apriori de la verdad como correspondencia, y no subjetividad valorativa, como ocurre en la modernidad. Este realismo objetivo se opone al relativismo evaluativo de la modernidad e idealiza al hombre sabio y bueno, con excepciones como los sofistas²⁹.

En realidad, el proceso de espiritualización y de interiorización que se da en la filosofía, sobre todo en la ilustración sofista, se queda siempre a mitad de camino porque no puede desprenderse de un análisis objetivo del hombre, a pesar de su cuestionamiento de la subjetividad y el intelecto. Por su parte, el hombre se integra en un universo de necesidad, como muestra la tragedia, en la que el destino se impone a la libertad que es, en última instancia, ilusoria, ya que se impone lo que está predeterminado desde el ámbito superior de los dioses. No es el concepto cristiano de colisión entre la voluntad humana y la divina, sino el resultado del absolutismo arbitrario de los dioses, que hace inútil la protesta del sujeto trágico³⁰. El concepto griego de libertad es inte-

29. "Es absolutamente forzoso, Calicles, que el hombre moderado, según hemos expuesto, ya que es justo, decidido y piadoso, sea completamente bueno; que el hombre bueno ejecute sus acciones bien y convenientemente, y que el que obra bien sea feliz y afortunado; y al contrario, que sea desgraciado el perverso y que obra mal": *Gorgias*, 507c.

30. En la época arcaica se pone el acento en la futilidad de los propósitos humanos ante la arbitrariedad de los dioses, que luego se moralizan y ceden ante una justicia cósmica. Se impone la ley divina y se pasa del tabú, que actúa mecánicamente, a la conciencia de culpa. Pero se mantiene la idea de un destino o suerte individual sobre la libertad. Cfr., E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1986, 39-70.

rior y remonta a la psiqué homérica, que luego, con Pindaro, se integra en el dualismo jerárquico de cuerpo y alma, patrocinado por la tradición religiosa y filosófica órfica. Ambas acentúan la permanente identidad humana de la que deriva la autonomía del espíritu y la responsabilidad ética de controlar aquello que la perturbe³¹.

Socrates busca la libertad desde una concepción dualista que da el primado a lo intelectual respecto de las pasiones y sentimientos, pero le falta la autonomía histórica y la perspectiva de una finalidad o proyecto subjetivo que surge de la misma libertad. La identidad antropológica es objetiva y esencialista, viendo al hombre como parte integrante del cosmos, aunque sea el ente máximo, y no desde la relación interpersonal, que es la matriz de la concepción judeocristiana. Distingue entre la necesidad física de las leyes naturales, y la social, basada en normas y convenciones, que cuestionan los sofistas. Por eso, el hombre está integrado en el cosmos y orientado para el bien desde una necesidad lógico ontológica que deriva de la naturaleza (“Ens et bonum convertuntur”). Desde la estricta correspondencia entre ontología, epistemología y ética, la acción inmoral es fruto de un error intelectual e implica una transgresión de las leyes naturales y normas sociales, que idealmente se corresponden. El intelectualismo impregna la ética y moral griegas, basada en una visión armónica y esencialista de la naturaleza humana.

Se pone el acento en la ausencia de condicionamientos y coacciones, externas e internas, más que en la capacidad de autodeterminación. Se reflexiona teóricamente sobre el “ser de la libertad”, que es “vivir como se quiere”³², con libertad política (esclavitud) e intelectual (que la estoa transforma en libertad interior), más allá de los condicionamientos y presiones internas y externas. Protágoras avanza en la reflexión sobre la subjetividad y en la crítica a las representaciones mentales y al poder de sugestión del lenguaje, desbordando el esfuerzo ascético y pedagógico de Sócrates. Pero el trasfondo del ser como realidad natural, objetiva y consistente en sí misma limita el proceso de interiorización, sustantiviza la ética y objetiviza la epistemología. La subjetividad tiene como referencia una realidad externa desde la que orientarse, que

31. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, 1977, 77-92. Pitágoras y Empédocles introducen la división entre cuerpo y alma, sobre un trasfondo onírico y ético. Cfr., E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1986, 133-70; Q. HUONDER, *Gott und Seele im Lichte der griechischen Philosophie*, Munich, 1954, 81-98.

32. ARISTÓTELES, *República* VI, 1, 1317b.

sirve de plataforma al esfuerzo de interiorización. Según Hegel hay una concepción limitada del espíritu, ya que “la libertad griega es excitada por otra cosa”³³, en lugar de desplegarse desde sí misma. El antropomorfismo del mito, que tiende a proyectar la subjetividad en todas las realidades, vinculando lo cósmico y lo humano en comunión, se torna ahora en objetivación del hombre, visto más como un ente (aunque sea el máximo) que es parte de la naturaleza, que como conciencia interior diferente. La subjetividad sofista fracasa ante el objetivismo de trasfondo naturalista.

La tradición socrática, en la que el hombre se decide en función del bien, distingue entre las leyes de la naturaleza y las de la cultura, impugnando las convenciones sociales y dejando espacio a la libertad política e intelectual. La perspectiva sociocultural es más apropiada que la naturalista y física para captar la libertad e interioridad del hombre, que es la gran aportación sofista y socrática. Sin embargo, el escepticismo y convencionalismo de los sofistas, con su crítica a los conceptos morales y políticos, genera irracionalidad y un conflicto de intereses que se dirime en función del poder, lo cual genera la dura crítica platónica³⁴. Hay una creciente atención a la interioridad y subjetividad humanas, pero hará falta, sin embargo, la aportación judeocristiana, fundida con la griega en el helenismo³⁵, para que el proceso llegue a su culmen y se establezca un dualismo fundamental entre el ámbito humano, definido por la historia, y el de la naturaleza física, a la que pertenece en cuanto especie animal. El cosmocentrismo griego tiene como contrapartida el antropocentrismo cristiano, que, a su vez, se disuelve en el teocentrismo.

2. Del mito a la teología natural

Platón se inspiró en los mitos y se distanció de una concepción meramente dialéctica y racionalista de la filosofía. Desde los diálogos socráticos de la primera época, pasó a revalorizar progresivamente los mitos. Estos abordan cuestiones inaccesibles a la mera razón y tienen poder persuasivo, moral y exhortativo, no sustituible por el mero raciocinio. Su sistema se inspira en los componentes pasionales y afectivos

33. C. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, Madrid, 1985, 425.

34. A. VALLEJO CAMPOS, *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, 1993, 43-53.

35. M. POHLENZ, *Griechische Freiheit*, Heidelberg, 1955.

de los relatos míticos, que desbordan a la pura razón. De esta forma revaloriza las creencias míticas, basadas en experiencias religiosas, como la inmortalidad y la encarnación del alma que son parte fundamental de su sistema³⁶. Esta continuidad entre mito y filosofía permite repensar lo divino no en clave secuencial, narrativa y simbólica, sino desde la búsqueda de principios metafísicos: la razón de lo real, el ser de lo que es, la ontología racionalista. El antropomorfismo de los dioses deja paso al filósofo (Sócrates), que busca la causa primera, necesaria y suprema. Permanece la valoración común al mito y la filosofía de lo permanente, estable e inmutable como lo divino, las funciones explicativas y fundantes de la realidad y una concepción global del universo, cuya contingencia remite a principios divinos ordenadores³⁷. Es decir, valoraciones del mito perduran en la filosofía.

El esfuerzo platónico por la verdad se traduce en un juicio intuitivo correcto, del que deriva la concepción de la verdad como correspondencia. Lo que se presenta como ontología es una hermenéutica objetivante y sustancialista de la facticidad, desde la que el sujeto atestigua como verdadera la representación intelectual³⁸. Por su parte, Aristóteles rebaja el mundo trascendente de las ideas y las integra formalmente en el mundo empírico natural, rechazando la dialéctica ascendente platónica. El ser en sí no existe, ya que no es un género que abarque todo lo que es. Hay que buscar las esencias de las cosas, los primeros principios del ser, pero sin hipostasiarlos como Platón. De esta forma, la naturaleza (fúsis) se define como esencia, que es el ser del ente³⁹. La física es del ámbito de los entes y entender las cosas es captar su esencia, captar lo que significan las definiciones. Heidegger subraya que este proceso se da a costa del sentido inicial del ser, que se descubre ocultandose. El inicial descubrimiento como verdad (aletheia), se cambia desde un ser que es presencia que se manifiesta al hombre⁴⁰. El predominio del ente y lo

36. A. VALLEJO CAMPOS, *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, 1993, 316-23; "Maieutic, epôidê and myth in the Socratic dialogues", en *Plato. Proceedings of the V Symposium Platonicum*, San Agustín, 2000, 324-36.

37. L. BLAQUART, *Dieu bouleversé*, París, 1999, 11-28.

38. M. HEIDEGGER, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, 1999, 27-40.

39. "Conque la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, que es 'lo que es', viene a identificarse con ésta: ¿qué es la esencia?" (*Met VII,1*, 1028 b 4).

40. M. HEIDEGGER, "Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles, Physik B 1": *Gesamtausgabe. 9: Wegmarken*, Frankfur, 1976, 299-302; *Nietzsche II*, Pfullingen, 1961, 399-415.

natural del ser determinan la metafísica pero se mantiene la verdad como conformidad del juicio con lo enjuiciado. Hay una adecuación de entendimiento y cosa, desde la equiparación del orden ontológico y lógico. La actualidad deriva en esencialismo e inteligibilidad plena del hecho.

Tanto Platón como Aristóteles se mueven en el marco de una filosofía de la identidad y de una metafísica de la necesidad. El verdadero saber, la metafísica, trata siempre de lo permanente, de lo esencial, de lo necesario. Y el conocimiento es universal y suprasensible, es decir, hay que superar la inmediatez de lo empírico y de lo singular, lo contingente y relativo en favor de lo permanente y eterno, de lo suprasensible. Platón puso en primer plano el conocimiento intuitivo, desde la inmediatez y presencia de lo conocido al cognoscente, siguiendo la ontología eleática. Pero en el *Crátilo* se plantea el problema del lenguaje, a partir de la correspondencia entre pensamiento y ser. Por un lado, cobran importancia las palabras, y con ellas la etimología, que oscila entre la correspondencia y el convencionalismo.

La metafísica designa al mundo fenoménico como una copia del mundo inteligible, y como realidades designadas por el lenguaje. Pero la creatividad lingüística genera equivocaciones y el carácter convencional del lenguaje impide establecerlo como una mera reduplicación lógica de la realidad. Platón acaba aceptando que el conocimiento lingüístico es una mediación necesaria pero insuficiente para conocer el ser y que hay un conocimiento intuitivo y esencial al margen del lenguaje⁴¹. Pero, la prioridad está en la contemplación de las ideas y la racionalidad del ser, que es lo que impide el escepticismo contra las impugnaciones de los sofistas. La razón es receptiva y anamnética de un orden extramental, que es el que representa el ser parmenideo. Por eso, el conocimiento es un momento del ser, no el resultado de una actividad del sujeto, desde una perspectiva esencialista y racional. Platón, incluso establece una relación de parentesco entre las matemáticas y el conocimiento metafísico, ambos referidos al mundo de lo divino.

Los problemas surgen porque el ser se dice de muchas maneras (Aristóteles), lo cual exige un discernimiento y una comprobación de las proposiciones, para ver cuál es la que mejor se ajusta a lo que hay. La objetividad racional sería imposible desde la inconmensurabilidad de

41. *Cratilo* 437d-440e. Remito al análisis de J. GOLDSTEIN, *Nominalismus und Moderne*, Munich, 1988, 152-56; 224-30. El nominalismo pasa de una ontología racionalista a una de los signos lingüísticos.

perspectivas heterogéneas, sobre todo si no hubiera vinculación alguna entre la subjetividad y la realidad a la que se refiere. Pero esto entraría en contradicción con la consideración universal y objetiva de la razón humana en la época clásica, la cual se basa en la fusión e integración de naturaleza cósmica y humana, sin que haya espacio para oponerlas como absolutamente heterogéneas. La síntesis de Platón es la que culmina la intelectualización de la realidad, a partir de una ontología superior, la divina, que es la del mundo de las ideas, y por medio de un acceso cierto a la realidad, a partir del postulado de la preexistencia y pertenencia primera del alma al mundo de lo divino. Es la alternativa armónica, de raíz mítica y religiosa órfica, a la concepción alternativa judeocristiana del paraíso original y el subsiguiente mito de la caída, que revaloriza el papel activo de la subjetividad a costa de romper con su integración armónica en la naturaleza.

En cuanto que el hombre es el animal racional, que capta las esencias e ideas divinas, se contrapone al sujeto libre, que tiene una ambigüedad constitutiva, y que al pecar mete el desorden en la naturaleza y en la misma historia. El verdadero ser corresponde a las ideas, pero Aristóteles pone el acento en la actividad intelectual, más que en entidades estáticas de un rango ontológico superior. La esencia humana es espiritual y está constitutivamente orientada a lo divino-intelectual. Es la forma griega de afirmar que el hombre está hecho para lo divino y que tiene que relativizar el mundo cambiante de las realidades mundanas, desde la contemplación de las ideas divinas. Por eso no es posible plantear la pregunta por los errores de la razón como inherentes a la razón misma, que es lo propio de los escépticos. Se prefiere afirmar que hay desviaciones que oscurecen la comprensión intelectual de la realidad, lo cual lleva al control de las pasiones y a la disciplinización del cuerpo en la línea de la tradición socrática y platónica. Ni siquiera es viable la problemática moderna de Kant con su reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, porque se parte de la armonía entre razón y naturaleza, y no de las extrapolaciones de la primera cuando se deja llevar por su propia dinámica. El saber de la metafísica es fundamentado, consistente, universal y último, ya que la razón pregunta por el ser y desborda la preocupación por el ente al verlo desde el horizonte de sentido del ser.

Esta ontología determina el ámbito de lo divino. La religión mítica es antropomórfica y naturalista, ya que vive de la fusión de dioses, mundo y hombres en una síntesis armónica. Sin embargo más que hablar de

dios, hay que aludir a lo divino, que es un poder que se presenta de forma impersonal, natural y social⁴². Lo divino se mezcla con la realidad física y natural⁴³. Se pasa del singular al plural con facilidad, porque los dioses no son personas sino fuerzas, aunque se representen con rasgos humanos, que se mezclan e interaccionan de forma continua. Hay una ontología sagrada detrás de los hechos naturales y de los eventos históricos. Por eso, el mundo de lo divino es el ámbito de lo absoluto y necesario, y la transgresión del orden sagrado, que, por principio, es inmutable, desencadena el castigo. El tabú y el fatalismo son elementos determinantes de esta comprensión mágica y animista. El mundo de los dioses es el resultado de una evolución de lo sagrado, que se pluraliza y luego se jerarquiza en la tradición griega. Es probable que la evolución haya ido de una conciencia indeterminada, colectiva e impersonal de la divinidad, a la progresiva multiplicidad e individualización de dioses, para finalmente ir tendiendo a una jerarquización que culmina en el monoteísmo⁴⁴.

Pero no hay una teoría universal sobre el origen y estadios de la religión. La concepción de Frazer sobre la aparición madura del monoteísmo en algunas culturas y tradiciones no puede asumirse como un postulado universal. Probablemente no hay un modelo evolutivo que se diera en todas partes, aunque el esquema del pluralismo de los dioses, que lleva al henotismo (mi dios es mejor que el tuyo) para desembocar en el universalismo que postula la existencia de un único dios y la falsedad de los otros resulta convincente y atractivo, sobre todo cuando se reflexiona sobre las religiones bíblicas. La filosofía y la religión griega asume inicialmente el planteamiento mítico, ya que el mundo está lleno de dioses (Tales). Pero éstos se desplazan fuera de la inmanencia del cosmos, viéndolos como causas segundas trascendentes, que tienen funciones explicativas y regulativas (como ocurre con el “nous” de Anaxágoras). Comienza a distinguirse entre el mecanicismo de la natu-

42. Esta es la característica de la religión en Grecia, lo divino es un predicado pero se invoca a los dioses que tienen nombre propio. Kerényi ve la religión griega como un camino psíquico de liberación, rechazando la idea cristiana de salvación. Cfr., K. KERÉNYI, *La religión antigua*, Barcelona, 1999, 143-47; 197-205.

43. H. RIEDLINGER, “Gott und Natur. Zu den Anfängen der natürlichen Theologie und ihrer bleibenden Bedeutung”, en *Kann man Gott aus der Natur erkennen?*, Friburgo, 1992, 29-31.

44. Esta es la propuesta de E. CASSIRER, sobre la base de SCHELLING. Cfr., *Filosofía de las formas simbólicas II: el pensamiento mítico*, México, 1972, 23-27.

raleza y los principios últimos constitutivos del ser. Se pasa del asombro contemplativo ante la naturaleza, a la observación empírica que busca los porqués y los orígenes, principios y causas primeras, físicos y metafísicos al mismo tiempo. Son causas materiales que explican el cambio y la pluralidad del mundo, pero también, al menos desde Platón, entidades espirituales inmateriales (el alma, el número, el nous, etc.). Hay una transformación del animismo de las culturas míticas, pero no superación ni mera destrucción⁴⁵. Jaeger no teme hablar de “teología” de los primeros pensadores griegos, ya que los presocráticos desarrollan un saber con una dimensión teológica, física y metafísica al mismo tiempo⁴⁶. Hay un proto-saber global anterior a los saberes especializados posteriores.

La concepción platónica de lo divino

El concepto de “teo-logía” proviene de Platón, referido a las historias mitológicas de los dioses, pero la eleva a un rango superior al establecer la capacidad de la razón para indagar en la divinidad. Esta visión de Dios es determinante para Platón, Aristóteles y el estoicismo, y se mantiene en la teología natural posterior⁴⁷. El logos filosófico toma distancia de la mitología para subrayar la identidad de lo divino consigo mismo, calificándolos como verdadero ser y como Bien, aunque las historias populares son politeístas y no monoteístas. Es un concepto metafísico, que sólo en el platonismo medio y el neoplatonismo se mezcla con lo religioso popular y cultural⁴⁸. El concepto platónico de teo-logía (lo inteligible de lo divino, la doctrina sobre los dioses) implica un tratamiento racional de la divinidad, crítico con la teología mítica y propulsor de la idea del Bien. La gran alternativa filosófica a la cultura mitológica es la “teología natural” (“teología física”, que trata de la naturaleza de los dioses, y que es un concepto habitual de la tradición estoica). Por el contrario, la teología mítica de los poetas, la tradición popular de los mitos y de los dioses del panteón, y la religión política, favorecida

45. J. L. GÓMEZ MUNTAN, “Naturaleza y filosofía griega. De la Physis a la Metaphysis”: Pens 51 (1995), 353-67.

46. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, 1977, 7-23.

47. PLATÓN, *República* II, 379 a; ARISTÓTELES, *Metafísica* I, 3, 983 b 29; III,4, 1000 a 9; XII, 6, 1071 b 27; XII, 10, 1075 b 26; XIV, 4, 1091 a 34.

48. La historia del concepto ha sido analizada por O. BAYER y A. PETERS, “Theologie”: *HWdPh* 10 (1998), 1080-1085.

por los legisladores y el Estado, fueron objeto de crítica, primero por los filósofos griegos y luego por los cristianos⁴⁹. “Teología” es un concepto que está ausente en los escritos del Nuevo Testamento y en los autores cristianos del siglo II, a pesar de que el cristianismo se presentó en el imperio como la “verdadera filosofía”. Hubo que esperar a la Escuela de Alejandría, con Orígenes y Clemente, para que se hablara del cristianismo como la “verdadera teología” del logos divino y eterno, en el contexto de la helenización y asimilación de la metafísica griega⁵⁰.

La teología cristiana propuso la conciliación entre la fe revelada y la razón humana (“fides quaerens intellectu”). Esta problemática no se plantea en Platón porque la religión es filosófica y la teología natural es la verdadera religión, que no depende de la fe sino de la razón. El acceso a Dios se da desde la misma naturaleza y las vías o pruebas son en realidad formas de mostrar y de explicar qué y cómo es el mundo. La inmutabilidad, ausencia de cambio, unidad y simplicidad del ser, desde la perspectiva parmenidea, se transporta ahora al mundo de lo divino, que es el ser verdadero. Por eso, el dios de los filósofos es apático, indiferente a la historia y distante de los hombres, atemporal y eterno, universal e inmutable. Es un principio desde el que se explica el movimiento y la orientación del universo material y humano, pero no un ser personal con el que se puede tener una relación subjetiva. Es un Dios metafísico, de ahí su carácter abstracto.

Lo personal queda para los antropomorfismos de la religión popular y política. Una gran aportación de los sofistas fue poner las bases de una crítica psicológica y filosófica a la religión popular, que tuvo continuidad en la tradición posterior⁵¹. No es extraño que los mismos pensadores que impugnan la validez epistemológica y ontológica de la meta-

49. Es una división tripartita que remonta a los escépticos, recogida por S. Agustín en *De civ. Dei* 6,5 (CCSL 47, 170). Probablemente es el primero en hablar de Teología natural. Cfr., W. SCHRÖDER, “Religion bzw. Theologie, natürliche bzw. vernünftige”: *HWdPh* 8 (1992), 714-15

50. La religión política es criticada por Critias: los tiranos crearon la religión para reforzar su poder sobre el pueblo (DK 88 B25). El concepto de “teología natural” lo toma San Agustín de Varrón, que distingue entre tres géneros de teología, mítica (el mundo de los dioses tal y como es descrito por los poetas), política (religión oficial del Estado) y natural (la de los filósofos que investigan la naturaleza de lo divino), que es la verdadera. Platón la utilizó para distanciarse de las divinidades míticas y Aristóteles contraponen los teólogos (Hesiodo) a los filósofos. Cfr., W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid, 1977, 8-12.

51. W. K. G. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega. III*, Madrid, 1988, 38-63; 224-45.

física de sentido sean también los grandes críticos de la religión, porque es el sustrato de la primera. Jenófanes es el gran crítico de las representaciones antropomórficas de la divinidad y el gran valedor del deísmo filosófico que preparó el terreno a Aristóteles⁵². Con él conecta Protágoras⁵³, aunque éste no asume la génesis psicológica de Pródico, que, a su vez, cuestiona la existencia y esencia de los dioses⁵⁴. Se critican representaciones de la divinidad que están emparentadas con la religión popular y que aparecen faltas de fundamento racional, pero no se niega el ámbito de lo divino que se ha desplazado a la metafísica.

Del mundo a Dios

La primera teología occidental es la filosófica a partir de una religión cósmica e intelectual al mismo tiempo, que corresponde al dualismo en el orden del ser. Platón resalta este dualismo: la separación de las formas de las cosas materiales corresponde a la independencia del alma respecto del cuerpo. Por eso, el verdadero conocimiento es la reminiscencia, que remite a la preexistencia e inmortalidad del alma, y no la abstracción a partir de los objetos sensibles, ya que los sentidos nunca son un punto de partida para captar las formas divinas, que son objeto de contemplación y de reflexión del alma, opuesta al cuerpo. El dualismo entre formas y materia, se relaciona con el de alma y cuerpo, ambos se encuadran dentro de la distinción parmenidea entre ser auténtico y

-
52. "Existe un solo Dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento" (DK 21 B 23; B 24; 25); "Siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse para nada, ni le es adecuado el cambiar de un sitio a otro, sino que, sin trabajo, mueve todas las cosas con el pensamiento de su mente" (DK 21 B 26). Critica los antropomorfismos y representaciones de los dioses (B 11; 15; 16) y prepara el camino a la teología negativa de la trascendencia al subrayar lo limitado del conocer ("Ningún hombre conoce ni conocerá la verdad sobre los dioses y sobre cualquier cosa de la que hablo" B 34).
53. "Respecto a los dioses no puedo saber ni si existen, ni si no existen. ni si tienen forma. Pues son numerosos los obstáculos para este saber, su invisibilidad y la brevedad de la vida humana" (DK 80 B 4). La interpretación posterior le asocia al ateísmo de Demócrito. Lo único cierto es que rechaza un saber objetivo y cierto sobre los dioses, aunque ve la religión como un rasgo distintivo del hombre. Cfr., C. W. MÜLLER, "Protagoras über die Götter", en C. J. CLASSEN, *Sophistik*, Darmstadt, 1976, 312-40.
54. "El sol, la luna, los ríos y las fuentes, en resumen todo lo que favorece la vida, se tuvo en la antigüedad por dioses a causa de su utilidad", W. NESTLE, *Die Vorsokratiker in Auswahl*, Jena 1922, frag 7. Cfr., W. NESTLE, *Von Mythos zum Logos*. Stuttgart, 1996, 353-55; *Historia del pensamiento griego*. Barcelona, 1975, 126-28.

aparente, pensamiento y sentidos, verdad y opinión. El dualismo ontológico platónico es también epistemológico y antropológico. Sustituye los números pitagóricos por las formas y defiende que las cosas participen de las formas ideales, que no son pensamiento abstracto humano, sino realidades arquetípicas y paradigmáticas⁵⁵.

La filosofía platónica busca el ascenso intelectual y existencial al bien, con lo que establece una graduación jerárquica del ser, mientras que Aristóteles se centra en una metafísica inmanente del ser, buscando la fundamentación última del saber. La meta-antropología platónica, centrada en la cuestión del sentido, se convierte así en meta-física en la que la referencia a la divinidad se da desde la ontología del mundo contingente. Se corrige la filosofía de la identidad monista de Parménides con el planteamiento de Anaxágoras, que afirma la multiplicidad a partir del principio indeterminado original. Y es que el mundo no se explica por sí mismo, ni en referencia al azar, ya que la belleza y orden existente remiten a un principio racional superior explicativo, ubicado en el ámbito de lo divino. Hay una combinación de inteligencia y necesidad, con prioridad de la primera, cuya acción teleológica se impone a la causalidad mecánica, generando racionalidad y finalidad por medio de un demiurgo que atiende a las formas divinas eternas⁵⁶.

La cosmovisión cósmica es simultáneamente contemplación de las realidades divinas, siendo lo divino un concepto con el que se expresa la perfección, la realidad y la verdad últimas. La referencia a Dios está vinculada a una metafísica del ser a partir de la intuición de que el mundo no se explica por sí mismo. Su ordenamiento como cosmos exige superar el mundo material para remontarse a causas primeras, que Platón presenta como mundo de las ideas divinas. Lo divino es un predicado y no un nombre propio⁵⁷, hace referencia a lo necesario e inmutable. Esta es la expresión filosófica de la creencia popular en el destino (la moira, el fato, la anagké) y la versión teísta de las cualidades parmenídeas del ser. Se busca lo inteligible del ser, que es también lo necesario, el sentido de lo que hay tanto a nivel físico (cómo funciona) como metafísico (su jerarquía ontológica). Y para ello se privilegian los orígenes, la reminiscencia platónica, ya que no hay una concepción

55. FRANCIS M. CORNFORD, *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, 1968, 20-27.

56. A. VALLEJO CAMPOS, *Platón, el filósofo de Atenas*, Barcelona, 1996, 96-105.

57. U. WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Der Glaube der Hellenen. I*, Darmstadt, 1955, 17-19.

evolutiva y progresiva de la historia, sino una visión cíclica del devenir en el que no hay novedad ni una meta final.

De esta forma es posible combinar la percepción de la mutabilidad y evolución del mundo material con la búsqueda de una unidad necesaria, en la que no hay lugar para el azar ni la libertad. De lo divino se pasa a los dioses y de éstos a la idea divina suprema (el bien o el Uno en la tradición platónica y neoplatónica o el motor inmóvil en la aristotélica). Hay una tensión entre la dinámica trascendente del planteamiento platónico y aristotélico y el carácter inmanente de la primera causa respecto del universo, desde el que éste último está deducido. Surge así la teología como ciencia y filosofía primera, por medio del dios tapa-agujeros de la onto-teología, que es la clave de bóveda desde la que se explica y fundamenta el universo ordenado. Este es el punto de partida para toda la cosmo-teología ulterior que culmina en el deísmo del Ser supremo, arquitecto y ser necesario, que sirve de explicación para la inteligibilidad jerárquica del universo. Platón mantiene la pluralidad de formas divinas, desde las que explica el plural universo material, cuya variedad es imposible explicar desde un principio único, como pretende posteriormente Aristóteles y, sobre todo, Plotino⁵⁸.

Platón muestra la inteligibilidad del mundo desde el punto de vista del movimiento y de su constitución natural, explicando el mundo desde lo divino. La búsqueda presocrática de principios y la tendencia a la simplificación persiste en su teoría de las formas divinas, que culminan en el Bien⁵⁹. Platón busca un referente último e intemporal desde el que fundar la actividad intelectual y moral del hombre. La intuición intelectual del ser se sustrae al mundo cambiante de los sentidos, al camino de la opinión de Parménides, y el ser culmina en la idea del bien, que sirve de fundamento para la ética, la política y la misma naturaleza. Busca un bien trascendente, más allá de la variabilidad del mundo de los fenómenos: El Bien es causa final, y eficiente por medio del demiurgo, de las realidades cósmicas, porque todo se orienta hacia

58. J. MOREAU, *Le sens du platonisme*, París, 1967, 249-59; 373-81.

59. *República* VI, 507D-509D: "otro tanto dirás de la idea del bien, como causa del conocimiento y de la verdad (...) El bien no sólo proporciona a los objetos inteligibles esa cualidad, sino incluso el ser y la esencia. Pero en este caso tampoco el bien es la esencia, sino algo que está por encima de ella en cuanto a preeminencia y poder". Cfr., A. VALLEJO CAMPOS, *Platón, el filósofo de Atenas*, Barcelona, 1996, 44-77. El desarrollo de la teoría de las ideas ha sido estudiado por D. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, 1986; Juan A. NUÑO, *El pensamiento de Platón*, México, 1988, 80-133.

él, como muestra en El Banquete, el Fedón y, sobre todo, en La República⁶⁰. No es algo que se deduce del campo de la experiencia, sino que la ilumina y se proyecta sobre ella como el sol. De esta forma encuentra un fundamento permanente para la actividad humana y un referente que sirve de brújula al hombre inmerso en el campo de la experiencia. Deja también espacio abierto a un intelectualismo y espiritualismo supramundano, que es una constante de todas las tendencias posteriores platonizantes, desde las de la Académica y el neoplatonismo, hasta el agustinismo interiorizante e incluso la mística del ser de la filosofía tardía de Heidegger.

De la misma forma, recoge la tradición pitagórica y socrática, haciendo de la mente (*nous*) la esencia de la persona humana y también del demiurgo divino, el cual contempla las formas eternas y ordena el mundo⁶¹. Es decir, la realidad última no es el universo material y éste no se explica por sí mismo. De lo cambiante pasa a lo divino, prosiguiendo la tradición parmenidea: las formas trascendentes sirven para explicar a los entes materiales. Continúa así la distinción epistemológica entre el mundo de las apariencias y el de la verdad, que ahora cobra un valor ontológico. El conocimiento está referido a formas no sensibles, conciliando a Parménides con Heráclito, pero dando la prioridad al primero. La prioridad ontológica de las formas y el bien se complementa con la mente divina, eterna y esencial, que es la que piensa las formas⁶². Obramos racionalmente, en cuanto que nos orientamos al Bien con una

60. “Otro tanto dirás de la idea del bien como causa del conocimiento y de la verdad, Es ella misma la que procura la verdad a los objetos de la ciencia y la facultad de conocer al que conoce (...) el bien no sólo proporciona a los objetos inteligibles esa cualidad, sino incluso el ser y la esencia. Pero en este caso tampoco el bien es la esencia, sino algo que está por encima de ella en preeminencia y poder” (*República* 508c-509d). Lo último que se percibe en el mundo inteligible es la idea del bien, que es la causa de todo lo recto y hermoso que existe en las cosas. En el mundo visible produce la luz, en el inteligible la verdad y el conocimiento puro. Es un principio gnoseológico, ontológico y valorativo (*República* 517a-d; 519b-520a).

61. No es clara la postura de Platón respecto del *nous*. A veces parece que se identifica con el demiurgo (Leyes 631d5), mientras que otras es algo que lo tiene (Leyes 897b; *Timeo* 46e4). Cfr., L. P. GERSON, *God and Greek Philosophy*, Londres, 1994, 271.

62. Platón conserva la tradición mítica de los dioses, a los que transforma en ideas divinas, subordinadas a la idea del bien y contempladas por el *nous* divino, que, sin embargo, no es la causa de la existencia de las ideas. Cfr., L. P. GERSON, *God and Greek Philosophy*, Londres, 1994, 64-71. La teología capadocia, sobre todo, Gregorio de Nisa, se apoya en la distinción entre bien y *nous*, que pervive en Plotino, para identificarlo con el Cristo preexistente.

intuición intelectual. Nos orientamos, por tanto, al ser y al bien. Sin embargo, no es que Dios sea el bien, como afirma la tradición judía y cristiana, valorando la realidad ontológica del ser supremo, sino que el bien es divino. Se ponen las bases para la posterior crítica ideológica de las concepciones sobre el bien, en cuanto construcción humana. La divinización del mundo de las ideas tiene como contrapartida la posterior desabsolutización, explicandolas a partir del hombre.

Por eso, las pruebas o vías platónicas, más que demostraciones de la existencia de Dios, son mostraciones, inferencias para explicar el mundo material existente y articularlo con lo divino, que le da forma, significación y realidad. Nadie impugna lo divino, ya que hay que mostrar la articulación metafísica de cuanto existe y hacer comprensible y transparente la realidad. Así surge el argumento del movimiento, el de la causa eficiente y el del orden del mundo, que constituyen el núcleo de lo que conocemos como “argumento cosmológico”, juntamente con el de la contingencia y corrupción del mundo, y el de los grados de perfección del ser, que son las otras pruebas clásicas sobre la existencia de Dios⁶³. Tanto desde la perspectiva física, como desde la tendencia erótica y la actividad del conocimiento, que tiende a la idea suprema del bien, hay una tensión trascendente hacia las ideas divinas, desde las cuales todo cobra inteligibilidad y encuentra un fundamento o referente último. Platón rechaza el ateísmo y critica a los que ven a los dioses como meras convenciones humanas, por sus consecuencias nefastas para el individuo y la sociedad, ya que toda la sistemática filosófica reposa sobre esa ontoteología⁶⁴. El mundo de las ideas es la realidad verdadera, coincidiendo la necesidad lógica y ontológica, de la que se deduce la ética y la política, con la mediación práctica del filósofo rey.

63. Los principales pasajes de sus pruebas son: 1) la prueba del movimiento (*Leyes* X, 893b–896b); 2) la causalidad eficiente (*Filebo* 26 e; *Timeo* 27 c-28c; *Banquete* 205b; *Sofista* 265b); 3) el orden físico (*Filebo* 28 c-e; *Leyes* 966e-967a;967b); 4) la contingencia del mundo (*Fedro* 245 c-e; *Fedón* 72 c-e); 5) los grados de perfección del ser (*Banquete* 210b-211b; *Leyes* 597c). Cfr., Juan A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas. I*, Madrid, 1994, 63-66; J. M. DORTA, *En torno a la existencia de Dios*, Santander, 1955, 15-35.

64. La mayor de las cuestiones importantes es “pensar correctamente acerca de los dioses y consiguientemente el vivir una vida buena o todo lo contrario” (*Leyes* X, 888b). Algunos opinan que los dioses existen según las convenciones, y no por naturaleza, también lo honesto y lo justo varía según las legislaciones (*Leyes* X, 889b-890a).

Platón mantiene la vieja vinculación entre ideal moral y divinidad, la idea de una retribución final (que se expresa en los mitos del juicio a los muertos, en el Gorgias, Fedón y la República) y la semejanza entre el hombre y dioses por medio de la virtud y el conocimiento. De ahí, el componente totalitario del planteamiento platónico, subrayado por K. Popper⁶⁵. El fanatismo de la persona religiosa que conoce la verdad que le ha sido revelada por Dios y la impone a los otros, se convierte aquí en el fundamentalismo del filósofo que tiene la verdad, alcanzada por contemplación de lo divino, y que, por tanto, está capacitado para regir la sociedad humana. Esta metafísica del ser absoluto, divino, sirve luego de referente para la mística heideggeriana del ser, a pesar de sus críticas a Platón como eslabón fundamental en la formación de una metafísica del ente. La crítica heideggeriana al olvido del ser, en favor del pensamiento y las ideas, no es consecuente, porque mantiene al sacerdote filósofo al que se revela el ser desde una mística no racional. Persiste un trasfondo platónico, a pesar de las críticas a Platón.

El trasfondo de la especulación sobre el mal

Todos los intentos de la teodicea de justificar racionalmente el mal, e incluso integrarlo dentro de un supuesto plan divino, se basan en una visión armónica e idealista del mundo y la historia, que funcionalizan y neutralizan el mal. El trasfondo clásico de este planteamiento es la concepción griega del mundo como inteligible, que es la que perdura hasta hoy. Lo que ocurre puede ser explicado y remite, en última instancia, a causas y principios perfectamente determinables. Hay una visión de

65. El filósofo tiene el verdadero conocimiento, porque contempla el ser verdadero de las ideas, que es el que tiene un valor ontológico supremo (*República*, 474 C-477 A) y siempre está orientado hacia el ser inmutable (*República*, 484 A-485 B). A partir de ahí, concluye la necesidad de que los filósofos tomen el poder o que los que lo tienen se conviertan en filósofos (*República*, 498 C-499A). El filósofo comunica al Estado el orden ideal que contempla, fundado en la idea del Bien, que es mayor que la misma idea de justicia (*República*, 503 E-505 B). Cfr., A. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1967. Se unifica el nivel epistemológico, ontológico, ético y político. Hay una continuidad estricta entre el orden natural y social, entre los hechos y el deber. En última instancia, todos dependen del mundo divino de las ideas. Cfr., K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, 1957, 183-211; J. VIVES, ¿Dios, principio de necesidad o interpelación absoluta de la libertad?: RLT 4 (1987), 185-87; A. VALLEJO CAMPOS, *Platón, el filósofo de Atenas*, Barcelona, 1996, 142-72, F. CHÂTELET, *Platon*, París, 1965, 69-104.

conjunto del mundo que es coherente, sistemática y perfectamente inteligible. De ahí la posibilidad de una explicación global del orden y sentido del mundo, que es lo que pretenden los griegos. Pero todos esos sistemas globales intentan explicar lo que hay desde el paradigma de una correspondencia última entre realidad y pensamiento, por eso el mal tiene que ser inteligible.

Hay que dar una respuesta a la pregunta de por qué hay algo y no nada, que se torna ahora en por qué hay mal y no el bien. El mal puede ser explicado dentro de un sistema, es susceptible de ser dominado conceptualmente, que es lo que pretenden las metafísicas y las gnosias. En la medida en que el mal es conocido y queda definido, explicado e integrado en una cosmovisión, pierde parte de su capacidad impugnatoria y su fuerza destructiva. El mal es menos mal cuando lo vencemos conceptualmente y lo funcionalizamos al servicio del conjunto. Las estrategias son diversas y se repiten con nuevo ropaje desde los inicios de la filosofía occidental hasta hoy. La primera es explicar el mal como inherente a la realidad misma, como lo que está estructuralmente en los orígenes. Es lo que hacen las mitologías y las metafísicas que se inspiran en ellas, cuando remiten a la divinidad como causa del mal, sobre todo en la forma de dualismos maniqueos, en cuyo marco hay una lucha entre el bien y el mal. En cuanto que el mundo no se explica por sí mismo, sino que remite a principios meta-físicos, divinos e inteligibles, hay que achacar el mal a la divinidad. Pero entonces el absurdo y el sin sentido es el trasfondo de la existencia humana, con lo que paradójicamente triunfa el mal. Habría que resignarse a convivir con él sin poder evitarlo, bien en la línea del mito de Sísifo, que subraya la impotencia humana y el absurdo de la existencia, o en la versión prometéica, que pone el acento en la rebelión del hombre contra los dioses. La necesidad divina se impone inexorablemente.

En este contexto cobra significado la interpretación ontológica del mal que ofrece Platón. Rechaza que los dioses puedan ser agentes de mal, ya que la idea suprema del bien culmina las ideas divinas y de ellas no puede derivarse el mal. No puede tampoco caer en el maniqueísmo de dos principios superiores en lucha, porque contradicen a la perfección divina⁶⁶. En el campo fenoménico sí es posible graduar el bien, en

66. *Teeteto* 176 a; *Timeo* 30 a; *República* II,18, 379 c. Para lo concerniente al mal en la tradición platónica remito a mi estudio *La imposible teodiceia*, Madrid, 2003, 93-98.

la medida en que nos alejamos del bien supremo a consecuencia de las pasiones y la ignorancia. “Lo que nos corrompe es la injusticia, la desmesura y la sinrazón. Lo que nos salva es la justicia, la templanza y la prudencia. Estas virtudes tienen su morada en la potencia de las almas de los dioses, si bien es posible encontrar, alojadas en nosotros, algunas huellas de esas virtudes, muy débiles pero claras”⁶⁷. La materia original es causa de la imperfección y del mal en el mundo, a la que da forma el demiurgo. La materia es un no ser, algo cambiante e indeterminado que contrasta con la perfección del ser inteligible y pone obstáculos para la realización plena de las ideas en las cosas⁶⁸. Por eso, no teme hablar de un alma “que no puede hacer más que el bien”, a la cual contraponen el cosmos⁶⁹, radicalizando el dualismo de bien y mal.

Se diviniza el bien, denigrando el universo material, causa última del mal. De ahí, el carácter terapéutico y pedagógico de la filosofía para combatir el mal, en cuanto acción humana pervertida. El desorden político y personal (la rebelión de los ciudadanos o de las pasiones corporales contra el orden racional) es una causa del sufrimiento y justo castigo por las malas acciones humanas. El mal impregna y pervierte el alma, que, sin embargo, puede liberarse al contemplar las realidades divinas y sofocar las pasiones. Esta explicación es insuficiente para explicar el origen ontológico del mal, que no puede derivar del mundo de lo divino, porque sería una imperfección incompatible con la divinidad. El mal se da en el mundo, pero éste es una copia del celestial y no puede ser malo en su conjunto, como pretenden los gnósticos. El mal se convierte en el gran obstáculo para esta ontología del ser positiva y optimista, a pesar de la abundante experiencia fenomenológica del mal. Es el problema que intenta resolver la posterior tradición neoplatónica, desde la definición del mal como carencia de bien. La materia, que en sí misma no es mala, supone una deficiencia en la perfección del ser.

67. *Las leyes* 906 a; *Teeteto* 176 a; 210 c; *Timeo* 86 d

68. *Timeo* 30a; 48a; 50d; 52b; 56c; 69b; *El Político* 269d; 273b: “el fallo se encontraba en los principios corporales que entran en su constitución, en los caracteres heredados de su naturaleza primitiva, ya que ésta conllevaba un amplio desorden, antes de llegar al orden cósmico actual. De su ordenador recibió todo lo que en él hay de bello, mientras que de su anterior constitución manan todos los males e iniquidades que tienen lugar en el universo”.

69. *Leyes* 896e; 898c; *Epinomis* 988d-e. Remito al estudio clásico de F. BILLICH-SICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes I*, Viena, 1955, 27-55.

Hay una gradualidad ontológica: el ser material implica una privación de bien, una limitación insuperable porque lo material se opone a la perfección de la forma⁷⁰.

Los gnósticos establecieron un dualismo entre el mundo material malo y el divino, entre lo terreno y lo celestial, lo corporal y lo espiritual. La caída del alma en el mundo malo tenía como contrapartida su retorno al ámbito divino, en que se superaba el mal. Esta ontología de los dos pisos se tradujo en una jerarquización del ser en la metafísica. La materia, eterna como los dioses, era mala en cuanto grado inferior del ser, en cuanto ser menor que impedía el superior. El mal quedaba definido como carencia de ser, como lo que tenía menos valor porque ser realidad inferior. En realidad, el mal se debería a un bien menor, la materia como entidad ontológicamente inferior. Es el argumento ontológico al revés, porque establece una correspondencia entre valor y ser. Si Dios es el Sumo Bien, tiene que existir siempre o deja de serlo, luego el ser menor tiene poco valor y es causa de mal en cuanto impide que haya otra realidad superior. Se vence idealistamente el mal, según el esquema de que sólo lo divino-inmutable es bueno, lo demás deja de serlo porque no es divino sino cambiante. De la misma forma que se denigran los sentidos, desde un intelectualismo divinizado, se rechaza la materia. Es un esquema que luego adoptaran filosofías de inspiración cristiana, y que provocará el rechazo de Nietzsche.

Es una interpretación racional, que parte del presupuesto de que el mundo es bueno (y el mal carencia), a lo que se puede contraponer lo contrario, que el mundo es malo y el bien una carencia de mal. Naturalmente ambas son interpretaciones, basadas en la experiencia personal de cada interprete, y remiten a la biografía y al lugar social desde dónde se interpreta. Depende de cómo le haya ido a cada cual. El mal persiste tal cual, lo que cambia es la interpretación por la que optamos. Los platónico-agustinos, se contentan con idealizar la realidad y ven el mal como mera privación, para que no se rompa la ontología de los trascendentales del ser (uno, bueno, verdadero y

70. "Si el mal existe, existe entre los no seres, siendo como una especie de no ser (...) Este no ser es todo lo sensible" (Plotino, *Eneadas* I,8,3,1-17.311-12). Los cuerpos son malos en cuanto que poseen una forma inauténtica, son un mal de segundo orden (I,8,4, 1-5). Plotino radicaliza, al identificar el ser con el Uno. De este monismo no puede derivar el mal.

bello) y la correspondiente epistemología soberana de certezas fundamentadas y racionales.

Estos antropomorfismos funcionalizan el mal y minusvaloran la amplitud y densidad del mal que hay en el mundo, que no siempre es carencial y excepcional (como, por ejemplo, la ceguera respecto de la vista). Los mismos mitos religiosos hablan de una fuerza omnipresente del mal, a veces personalizándola como demoníaca, que no es mera carencia sino entidad con densidad ontológica. Es lo que tradicionalmente se ha llamado “*mysterium iniquitatis*”, aludiendo a una realidad maligna que supera la mera intencionalidad individual y los meros aspectos carenciales. Más allá de los elementos míticos y simbólicos de estas afirmaciones, aluden a la experiencia del mal como algo tan real y eficaz, que no puede ser mera carencia excepcional en un mundo en el que domina el bien. Por eso, la metafísica griega es idealista y minusvalora el mal.

El ámbito de lo divino es la clave de bóveda de la armonía del sistema. El demiurgo es la causa necesaria y el modelador del devenir cósmico: tiene como modelo “lo que es idéntico a sí”, el ser eterno y uniforme, objeto de intelección y de reflexión, para desde ahí ordenar el mundo y hacerlo inteligible y bello, apartando toda la imperfección de la entidad sobre la que trabajaba. De este modo surgió un mundo orgánico, vivo, imperfecto por su propia constitución material, pero reflejo del mundo de las ideas que le sirvió de modelo. Es una mezcla de “necesidad e inteligencia”, que nos recuerda las cosmogonías en las que los dioses ordenaban el caos y daban forma al universo. Este es también un elemento del panteísmo inherente a la filosofía griega. El mito de la caída, con el que explica la condición humana, completa esta concepción de un mundo contingente e imperfecto, contrapuesto a la pureza de lo inteligible, que culmina en el Bien supremo⁷¹. Es un esquema racional que tiene como trasfondo el sustrato mitológico. El peligro del espiritualismo desmundanizante está en la concepción trascendente del Bien, que está en un nivel ontológico superior. Platón contrarresta esta ten-

71. *Timeo*, 27 c-31 d; 47 e- 48 e; “El nacimiento de este mundo tuvo lugar por una mezcla de esos dos órdenes, la necesidad y la inteligencia. Con todo, la inteligencia ha dominado la necesidad, ya que ha conseguido persuadirla de que orientara hacia lo mejor la mayoría de las cosas que son originadas”: 48 a. J. M. CROMBIE, *Análisis de las doctrinas de Platón. II*, Madrid, 1979, 249-68.

dencia con la filosofía pedagógica, la paidea, fruto de la contemplación y de una ética intelectualista, que ve el pecado como error.

Sin embargo, no todos aceptan la afirmación platónica sobre la bondad de los dioses. Epicuro afirma que los dioses son indiferentes respecto del mal y el sufrimiento humano, en contra de la opinión estoica y la religiosidad popular. Los dioses se desprecupan de los hombres y son permisivos ante el mal. La separación entre el ámbito divino y humano, subrayado por Aristóteles, se une a la impasibilidad de la divinidad griega, para criticar los antropomorfismos de la religión popular ⁷². En este contexto plantea el problema del mal de forma aporética, que marca a toda la tradición posterior: “O bien Dios no quiere eliminar el mal o no puede; o puede pero no quiere; o no puede y no quiere; o quiere y puede. Si puede y no quiere es malo, lo cual naturalmente debería ser extraño a Dios. Si no quiere ni puede, es malo y débil y, por tanto, no es ningún Dios. Si puede y quiere, lo cual sólo es aplicable a Dios, ¿de dónde proviene entonces el mal o por qué no lo elimina?” ⁷³. La contradicción de un mundo imperfecto, en el que existe el mal, impide afirmar al Dios bueno y omnipotente como origen (único) del mundo. Epicuro plantea una problemática que es la piedra angular de la anti-teodicea.

72. Epicuro, *Epistula ad Menoecum* 124,7; 134,7-8, en *Opere*, Turín 1960, 108;116 La crítica de Epicuro (342-271) se dirige contra los dioses mitológicos y las divinidades astrales. Rechaza que la divinidad intervenga en el cosmos, como afirman los filósofos y los dioses de la religión popular. Cfr., C. GARCÍA GUAL, *Epicuro*, Madrid, 1981, 65-77; C. GARCÍA GUAL y E. ACOSTA, *Ética de Epicuro. La génesis de una moral utilitaria*, Barcelona, Barral, 1974, 91; 101; J. M. RIST, *Epicurus: an Introduction*, Cambridge, 1972, 140-63.

73. Recogido por Lactancio, *De ira Dei*, 13, 20-21 (*Sources chrétiennes* 289, 158-60). Cicerón alude también a la indiferencia de los dioses con el trasfondo de Epicuro, aunque no lo cita directamente: CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses* III, 79-95, (trad. de P. Samaranch), Buenos Aires, 1982 ², 266-78. Influye en la tradición cristiana a través de Boecio: “Por lo cual, uno de tus familiares preguntó sin agravio: “Si Dios existe ¿de dónde viene el mal?, pero, ¿de dónde proviene el bien si no existe?” (*Philosophiae Consolatio* I,4,30). Luego la asume D. HUME en sus *Diálogos sobre la religión natural*, Buenos Aires, 1973, 128-30: “El único método de apoyar la benevolencia divina, y éste es el método que yo adoptaría sin reservas, consiste en negar absolutamente la miseria y la injusticia humanas (...) ¿Por qué existe siquiera un mal en el mundo? Ciertamente que no es debido a la casualidad. Entonces proviene de alguna causa ¿Proviene de la intención de la deidad? Pero El es perfectamente benevolente. ¿Es este mal contrario a su intención? Pero El es todopoderoso”.

3. El primer deísmo filosófico: el sistema aristotélico

El sistema aristotélico se define por la universalidad del ser y la búsqueda de las causas de los cambios⁷⁴. Recupera buena parte de la tradición naturalista griega, sin abandonar por ello el interés metafísico de Platón. El mundo platónico de las ideas deja paso al interés por las cosas individuales, que permite el conocimiento de lo general y captar las esencias de las cosas. Aristóteles es antiplatónico en su revalorización del mundo fáctico, bajando las ideas a los fenómenos y revalorizando el mundo de los sentidos como fuente del conocimiento. Sin embargo, sigue manteniendo la superioridad del conocimiento racional y llega a los principios a base de abstraer de lo sensorial. Las ideas sustanciales platónicas se transforman ahora en núcleos esenciales de las cosas, claramente diferenciadas de los accidentes, que permanecen invariables y posibilitan la identidad estable de los fenómenos y su comprensión racional. Se sigue buscando lo idéntico a sí mismo, lo incambiable, como única fuente segura del conocimiento. La necesidad del ser se establece a partir de las causas que lo producen y este conocimiento es universal, nos da las raíces últimas de la realidad. Aunque se parte de lo concreto y singular, se busca lo general.

La estructura del mundo es universal y racional, por eso, la metafísica es ciencia de lo general, aunque se parte de observaciones particula-

74. O. GIGON, "Aristoteles/Aristotelismus I": TRE 3 (1978), 726-68; P. AUBENQUE, "Aristoteles und das Problem der Metaphysik": ZphF 15 (1961), 321-33; *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, 1987; W. JAEGER, *Aristóteles*, México, 1984; G. REALE, *Storia della filosofia antica II*, Milán, 1981, 254-308; *Introducción a Aristóteles*, Barcelona, 1992, 61-68; *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, 305-20; T. CALVO MARTÍNEZ, *Aristóteles y el aristotelismo*, Madrid, 1999, 33-38; I. DÜRING, *Aristóteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966; W. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, VI, Madrid, 1993; E. GILSON, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, 1951, 45-73; E. BERTI, *La filosofía del primo Aristotele*, Milán, 1997; T. MELENDO, *La metafísica de Aristóteles I-II*, Pamplona, 1997; A. FOUILLÉE, *Aristóteles y su polémica contra Platón*, Buenos Aires, 1948; J. MOREAU, *Aristóteles y su escuela*, Buenos Aires, 1972; J. BRUN, *Aristóteles y el liceo*, Buenos Aires, 1963; V. GÓMEZ PIN, *El orden aristotélico*, Barcelona, 1984; J. FOLLON, "Le concept de philosophie première dans la Métaphysique d'Aristote": RPL 90 (1992), 387-421; G. GERARD, "De l'ontologie à la théologie": RPL 90 (1992), 445-85.

res. En última instancia reina la necesidad⁷⁵. Es también, el punto de partida para las categorías y para un sistema que engloba los individuos y las especies, que culminan en el ser universal de todos los entes como objeto de la filosofía. De esta forma surge un sistema trasparente, racional, lógico y ordenado, que lo engloba todo. El cosmos, en cuanto ser ordenado, necesita un principio fundante. “Hay una ciencia de lo que es, en tanto que *es* y en tanto que *es separado* (...) se ocupa de lo que es separado e inmóvil, si es que hay alguna entidad tal, quiero decir, separada e inmóvil, algo que tratamos de demostrar. Y si, entre las cosas que son, existe una naturaleza tal, allí estará seguramente lo divino, y ella será principio primero y supremo”⁷⁶ Ciencia del ser y de lo divino, por tanto.

El orden cósmico es el referente fundamental, inteligible y necesario, uno y plural, eterno y en movimiento constante. No es el resultado del azar sino que tiene causas primeras (etiología) y últimas (ontología), inmanentes (metafísica) y trascendentes (teología). Surge la metafísica como pregunta por el ser de los entes y por la esencia de cada ente, aunque todavía persisten rasgos de la vieja concepción mítica naturalista⁷⁷.

75. “Si no hay nada aparte de los individuos, nada habrá inteligible, sino que todas las cosas serán sensibles, y no habrá ciencia de nada, a no ser que se llame ciencia a la sensación. Pero, además, tampoco habrá nada eterno ni inmóvil (pues las cosas sensibles, todas, se corrompen y están en movimiento). Por otra parte, si nada hay eterno, tampoco es posible que haya generación” (*Metafísica* III, B 999b 1-5; *Física* V, 2, 225b 1-15). Para un análisis de la subordinación de lo particular a lo general en Aristóteles, remito a J. GOLDSTEIN, *Nominalismus und Moderne*, Munich, 1988, 156-59.

76. *Metafísica* XI, 1064a 30-38; “Cabe plantearse la aporía de si la filosofía primera es acaso universal o bien se ocupa de un género determinado y de una sola naturaleza (...) Así pues, si no existe ninguna otra entidad, fuera de las físicamente constituidas, la física sería ciencia primera. Si, por el contrario, existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior y filosofía primera, y será universal de este modo: por ser primera. Y le corresponderá estudiar lo que es, en tanto que algo que es, y qué es y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es” (VI,1, 1026a 23-32). La teología estudia lo que es y en cuanto que es separado, la ousía primera vinculándose a la ontología. La teología es la ciencia primera, no una presunta ontología como metafísica general aristotélica. La pluralidad de sentidos del ser remite a la ousía como sentido primero y como esencia primera. La teología es universal por ser primera. Remito a Tomás CALVO en su “Introducción” a Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, 1994, 34-52

77. “Todo lo que es por naturaleza tiene algo de divino” (*Eth.Nic.* VII, 13. 1153 b 32). Se mantiene el marco parmenideo platónico. El objeto de la Metafísica como ciencia es buscar los principios de las cosas que son en cuanto que son (*Metafísica* VI, 1025 b), pero “si existe alguna entidad inmóvil, ésta será anterior y filosofía primera, y será universal de este modo, por ser primera” (1026 a).

Esta ciencia del ser, que privilegia lo fáctico, es también ciencia de las causas y culmina verticalmente en una causa última incausada y necesaria, desde la que se explican todos los cambios. Horizontalmente lleva a distinguir entre causa material y formal, y entre causa eficiente y final. De esta forma la metafísica tiene una doble orientación, el ser de los entes y el ser último y primero del que trata la teología. La metafísica aristotélica no está acabada, precisamente por la importancia que concede al ámbito fenomenológico⁷⁸. Por un lado, está la esencia divina separada, por otro el ser de las cosas, sin que expresamente se vinculen ambos, a pesar de la congruencia de esa articulación, que es la que se impone en la interpretación posterior. El ser en cuanto tal, en la línea parmenidea y platónica, se aplica indistintamente al ser divino y al ser de las categorías. En el ámbito fenoménico parte de la multiplicidad y variedad del mundo sensible y busca a posteriori su unidad (su ser común, la forma actual como unidad inteligible), en sentido inverso a la derivación a priori parmenidea de la pluralidad desde el uno. Como los atomistas, parte de una pluralidad inicial, eterna y no originada, y busca la forma actual, el ser permanente e inmutable que se expresa de forma plural y diferenciada en las cosas sensibles.

No hay en Aristóteles una ontología del ser en abstracto (el concepto de ser), sino del ser separado (el ser en cuanto ser divino), al que corresponde la filosofía primera. Se puede hablar, sin embargo, de una ontología (ciencia del ser en cuanto ser) en cuanto que estudia la pluralidad de sentidos del ser, la esencia y el principio de no contradicción, que inciden en el ser en cuanto ser. La ontología expresa es la del ser primero, la de la ousía divina, que es primera, tanto respecto de las entidades del mundo sensible cuanto de todos los sentidos del ser. La esencia divina es universal por ser primera y las entidades remiten expresa-

78. Sigo la interpretación de J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, ³1978, 455-73. Rechaza a Jaeger, que ve las sustancias separadas como la versión aristotélica de las ideas platónicas (pg. 472). Para Owens son el resultado de un análisis del mundo sensible, en la que la forma actual es la primera instancia. El significado de la sustancia es la "forma" separada o divina. El ser es lo divino (lo que permanece y no cambia) y se conoce desde las cosas sensibles, como acto o energía. Las cosas sensibles tienden a la permanencia e imitan al ser divino. El ser en cuanto ser es la sustancia, la forma actual y el ser divino, aunque Aristóteles deja incompleta la metafísica y no explica todo el ser desde el divino. Véase también, G. REALE, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milán, ⁴1984, 305-18. Para Reale la metafísica se mueve en el doble horizonte de las esencias y de la teología.

mente a la divina en cuanto causa final del movimiento. Implícitamente parece que toda la metafísica aristotélica apunta a la convergencia estricta entre ontología (las entidades dependen de la entidad suprema) y gnoseología (el conocimiento de las entidades sensibles remite al conocimiento de la entidad primera), aunque sólo afirma claramente que el movimiento y orden del universo remiten a la causa final divina⁷⁹. Es una interpretación que lo abarca todo, haciéndolo depender del ser divino.

El hombre sólo conoce el ser como ser desde el mundo sensible, que tiende a imitar el mundo de lo divino y a alcanzar la permanencia e inmutabilidad propia del ser, que es lo que no cambia (Parménides). No se parte del mundo inteligible de las ideas platónicas, ni de su teoría de la participación, que articula lo divino y lo mundano, sino de lo mundano para vislumbrar el ser universal, presente en todos los seres y causa final de todos ellos, aunque nunca lo identifica como requería la primera parte de la metafísica (Libros A-E 1). La ciencia de la sustancia divina es también ontología general del ser, cuando se identifica el ser divino y el ser categorial, que es lo que ocurre en la tradición posterior. Hay que pensar a Dios desde el ser y viceversa, es el ser perfecto y necesario, el ser incausado (ens a se). Aristóteles asume el principio parmenideo de contradicción (el ser es y lo que no es no es) y, al mismo tiempo, subraya que el ser, en cuanto tal, se dice de muchas maneras contra una concepción simplista e indiferenciada del ser⁸⁰. Mantiene la tensión entre la unidad (“lo que es y lo uno se dicen de la misma forma”) y lo que se dice de muchas formas, aunque no da el paso de cuestionar la tautología parmenidea entre ser y pensar, o entre ser y conocer, por la incompleta transparencia racional del mundo.

79. Tomás CALVO, “Introducción” a Aristóteles, *Metafísica*, 41-47. Calvo indica que se puede hablar de una ontología, ciencia del ser en cuanto ser, en Aristóteles y no sólo de ontología como teología (como propone Owens). Calvo distingue entre lo que expresamente dice Aristóteles y lo que implícitamente se deduce de su metafísica. A su vez, Owens subraya el carácter incompleto de su metafísica. No hay una naturaleza definitiva en la ontología sensible que permitiera hablar de ontología como ciencia del ser, pero se puede deducir que el ser de las entidades separadas y el ser expresado en las cosas sensibles son equivalentes (aunque Aristóteles no dé ese paso). Cfr., J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1978, 458; 470

80. Aristóteles, *Metafísica* IV,2, 1003b 22-1004a1; X,1,1052 a 15-1052b 19; X,2, 1053 b 25.

La devaluación ontológica del mundo material persiste indirectamente, porque la materia que individualiza es lo que impide la inteligibilidad, que es lo que hay que alcanzar. Aristóteles rompe con la pasividad del sujeto y con la inmediatez del conocimiento, aunque la inducción sigue jugando un papel en el conocimiento⁸¹. En este sentido ofrece posibilidades para una recuperación de la subjetividad humana y del carácter hermenéutico de toda ontología. Sin embargo, esta posibilidad queda truncada porque se mueve en el mismo campo ontológico, el parmenideo, que Platón, aunque no hipostasie el mundo de lo inteligible y desplace el intuicionismo en favor del proceso de conocimiento. El esencialismo aristotélico sigue siendo deudor de la metafísica de la necesidad platónica y eleática. De esta forma prepara la doctrina medieval sobre ser y unidad (“ens et unum convertuntur”), que unifica lo que es y viceversa, dentro del marco de los trascendentales del ser (“quodlibet ens est unum, verum, bonum”). El ser como fuente de valores es la base de la doctrina clásica de los trascendentales del ser⁸².

Estos son aquellas determinaciones esenciales del ser que captamos de forma inmediata y necesaria, y que siempre le acompañan en todas sus manifestaciones (porque le trascienden: unidad, verdad, bondad). Son predicados que expresan la cognoscibilidad y lógica del ser, que forma un todo armónico penetrable por la razón. A partir de ahí se ponen las bases de la doctrina sustancialista de la analogía entis, dentro de la cual se integran el ser finito y el infinito (el *summun ens*). Dios entra así a formar parte de un sistema basado en el ser. La metafísica deviene onto-teología y la doctrina del ser encierra todo en un sistema, del que forman parte el dios aristotélico y el mundo del devenir⁸³. Parte de la contingencia del mundo de los entes que necesita fundamentación ontológica y lógica, a las cuales sirve la referencia divina.

81. “Es evidente que necesariamente llegamos al conocimiento de los principios por inducción, pues es el modo como la sensación produce en nosotros el universal” (*Analíticos Seg.*, II, 19, 100b 4; *Tópicos*, I, 11, 105a 13-19). Forment subraya el proceso activo del conocimiento contra las críticas heideggerianas al carácter intuitivo del conocimiento. Pero el esencialismo aristotélico, se enmarca en la ontología eleática, de la que deriva, y de la que forma parte la intuición. Cfr., E. FORMENT, *Lecciones de metafísica*, Madrid, 1992, 105-15; 138-44.

82. TOMÁS DE AQUINO, *De ver.* 1,1; 21,1; I. Kant, KrV B113

83. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe.33: Aristoteles, Metaphysik I 1-3*, Frankfurt, 1981, 30-31; 46-48.

Aristóteles defiende una metafísica del ser y no del bien, aunque acepta la convergencia de ambos⁸⁴, acentúa la inmanencia (la forma actualiza la materia y determina el ser sustancial) y busca las causas eficientes y finales del movimiento (en una línea cercana a los jónicos). En última instancia todo lo subordina a la Causa final última, trascendente (como Platón) e inmóvil (como el ser verdadero parmenideo) de la metafísica. Busca lo universal en lo concreto y remite el mundo fenoménico al ser necesario, motor inmóvil del que dependen el cielo y la naturaleza⁸⁵. Es un Dios intelectual, en el que cristaliza el ser parmenideo, que, sin embargo mueve el mundo fenoménico. Es la mejor expresión del dios de los filósofos, pensamiento de pensamiento, que funda el orden ontológico y epistemológico. Las ideas divinas se transforman en formas inmanentes a la materia, pero lo eterno no es integrable en la naturaleza corruptible⁸⁶. Dios funda un orden, al que supera, pero ese dios es un concepto y tiene una esencia intelectual. Es la versión griega del logos divino.

De este modo puede presentar una alternativa a la problemática del mal en Platón. La forma actual de la materia la priva de un bien superior, y ahí está el mal. El hilemorfismo vincula forma y materia, y el mundo material participa del bien, en contra del dualismo ontológico platónico. No se trata de una realidad ontológica mala en sí misma, sino de una consideración formal y moral, de una deformación estética y ética, sin que se puede referir el mal a Dios porque éste está más allá del campo de lo mundano. La indeterminación y plasticidad de la materia hacen posible los cambios y fijan a la forma, posibilitando el mal. No

84. "El primer motor existe necesariamente y en cuanto que existe necesariamente, su modo de ser es bueno y en este sentido es primer principio" (*Metafísica* XII,7, 1072b 10-13); Dios es actualidad y causalidad en la que se da el bien. "En todas las cosas el Bien es principio por excelencia", y bien y entendimiento son la misma cosa: *Metafísica* XII, 10, 1075b;

85. "Y puesto que hay algo que mueve siendo ello mismo inmóvil, estando en acto, esto no puede cambiar en ningún sentido (...) Se trata, por tanto, de algo que existe necesariamente. Y en tanto que existe necesariamente, es perfecto, y de este modo es principio (...) De un principio tal dependen el universo y la naturaleza" (*Metafísica*, XII,7, 1072 b). Cfr., J. VIVES, "¿Dios, principio de necesidad o interpe-lación absoluta de la libertad?": RLT 4 (1987), 187-91; J. M. LASO GONZÁLEZ, "Análisis de las aporías teológicas del libro XII de los *Metaphysica* de Aristóteles": NatGrac 16 (1969), 3-36; S. MAÑERO, "La trascendencia del dios aristotélico en sus comentarios griegos"; RF 26 (1967), 115-44.

86. J. OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1978, 416; 433-34. La forma sensible es individual, pero potencialmente universal, se encuentra en cada cosa concreta, pero es la esencia y causa del ser de esa cosa.

hay mal fuera de las cosas, aunque la materia en sí misma no es principio del mal, pero si es co-causa y condición necesaria para que se dé el mundo y hay en ella resistencia respecto de las formas, impidiendo así la plena realización de las ideas⁸⁷. Mitiga así el concepto gnóstico del mundo material y de la finitud como fuentes del mal. En cuanto que el mundo es material, es inevitable que haya mal, que luego Leibniz transforma en la afirmación de la imperfección del mundo, que hace inevitable el mal para el mismo creador. El influjo platónico pervive a pesar de la rehabilitación del mundo material y de que el mal es más privación formal de bien que entidad en sí misma. que es un índice del idealismo armonizante y optimista con el que se enfoca el mal. La exculpación de Dios es más fácil que en Platón, ya que Aristóteles acentúa la lejanía e indiferencia del dios trascendente⁸⁸.

El inmanentismo animista se convierte ahora en dualismo trascendente, que Aristóteles indirectamente radicaliza al ahondar, inconsecuentemente, la distancia entre el motor divino y la realidad material del universo, ya que de este modo resulta difícil comprender como el ser divino puede ser causa final del mundo sublunar⁸⁹. Las sustancias eternas platónicas han sido sustituidas por el motor eterno y actividad pura, que sirve para explicar el mundo contingente e imperfecto. Lo mueve todo sin ser afectado ni alcanzado por ello, aunque en la física se presenta a Dios como causa primera eficiente desde la que se explica el movimiento⁹⁰.

87. "El mal no existe fuera de las cosas, ya que, por su naturaleza, el mal sigue a la potencia. Por tanto en las cosas que existen desde el principio y en las eternas no hay mal alguno, ni error ni corrupción, pues también la corrupción es un mal" (*Metafísica* IX,9, 1051a); *De part. an.* I,1; II,9; IV,2; *De gener. an.* III,1.

88. F. BILLICHSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes I*, Viena, 1955, 56-60.

89. *Eth.Nic.* 1153b 32: "porque todas las cosas tienen por su naturaleza algo divino en ellas".

90. La causa eficiente es la determinante en su física. Cfr., *Física* VII,1, 241b-242b: "Lo que está en movimiento debe ser movido por algo (...) Por eso la serie debe llegar a un final y debe haber un primer motor y un primer movido"; VIII, 5, 256a: "O el que se mueve no es responsable por sí mismo del movimiento, y entonces hay que referirlo a algo que lo mueve, o es el mismo responsable del movimiento; VIII, 5, 258b: "Por lo que se ha dicho es evidente que lo que primeramente genera el movimiento es inmóvil". Un resumen de su comprensión del movimiento por el primer motor está en *Física*, VIII, 3-7. Cfr., J. OWENS, "The Reality of the Aristotelian Separate Movers": *RMet* 3 (1950), 319-37; W. JAEGER, *Aristóteles*, México 1984, 392-419; L. P. GERSON, *God and Greek Philosophy*, Londres, 1990, 82-89; S. MAÑERO, "Sobre la teología de Aristóteles": *Augustinus* 9 (1964), 365-83. J. M. LASO GONZÁLEZ, "Dos concepciones del motor inmóvil incompatibles entre sí": *RF* 25 (1966), 379-414.

En tanto en cuanto se parte de un movimiento eterno hay que inferir la causa primera, que es acto puro. De esta forma se recurre a un principio explicativo último, que se identifica con la divinidad. La filosofía primera es teología, ya que estudia la naturaleza del ser, que coincide con el ser divino. Por eso, no es una teología regional, la del ser divino, contrapuesta a una ciencia ontológica del ser. No hay un dualismo del ser suprasensible y en cuanto ser, de teología y metafísica, sino un sistema único⁹¹.

Por eso, su metafísica es, al mismo tiempo, ciencia del ser sustancial y teología natural, ciencia de los primeros principios del ser y filosofía primera⁹². Desde la necesidad divina se explica el orden mundano y la filosofía es ciencia del ser y ontología teológica. De esta manera, se mantiene el principio de que la realidad tiene unas estructuras captables por la mente humana. La yuxtaposición jerárquica de lo divino y lo mundano permite mantener la perfección autárquica del ser divino, inafectado por el mundo e indiferente a él, y la imperfección del mundo,

91. Esta es la línea que defiende P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, 1972. Capta el carácter aporético incompleto de la metafísica aristotélica (pgs. 13-16), pero busca resolverla con una diferencia radical entre teología y metafísica (ontología del ser en cuanto tal), en contra de los intérpretes griegos de Aristóteles. Aubenque subraya la heterogeneidad absoluta entre Dios y el mundo sensible, la ciencia teológica de lo inmutable y la ontología del mundo sensible, sin que la teología pueda ser ciencia fundante, a pesar de ser filosofía primera. La estructura de la metafísica aristotélica es aporética, no deductiva ni sistemática. Según Aubenque la filosofía primera es una parte de la ciencia del ser en cuanto ser, sin equipararlas, porque no puede ser ciencia universal y ciencia de un género particular de ser (pgs. 35-37; 43). Hay una teología o filosofía primera (la de los seres separados e inmóviles), yuxtapuesta a las ciencias físicas y matemáticas, que son los seres separados móviles. Hay preeminencia de la teología respecto de las otras ciencias, pero se contraponen a la del ser en cuanto tal, que es superior a la teología (que sería regional). El libro K, que identifica el ser en cuanto ser y el ser divino, se califica de inauténtico. Owens propone una teología ontológica del ser divino, el ser en cuanto ser, diferente de la ciencia de los primeros principios de Aubenque (distinguiendo filosofía primera y metafísica, que aporética y dialéctica, ciencia sin nombre y no de lo suprasensible).

92. La discusión acerca de la unidad de la ciencia metafísica, suscitada por Jaeger, que defendía la incompatibilidad entre la perspectiva ontológica y la teológica, la resuelve Reale. Si no hubiera un motor inmóvil, pensamiento de pensamiento, la física sería la filosofía primera y universal. Pero porque existe como sustancia primera (*Metafísica* 1526 a 10-23), la metafísica es ciencia primera y universal, que trata del ser, principio universal de todos los seres. Cfr., G. REALE, *Aristóteles. La metafísica. I*, Nápoles, 1968, 504-5; W. JAEGER, *Aristóteles*, México, 1983, 249-56. Cfr., R. PASCUAL, «Lo separado como objeto de la metafísica»: *Alpha Omega* 1 (1998), 217-42.

atraído por él, pero tan eterno como el primero. La autosuficiencia divina es un modelo para la humana: “el hombre más feliz será el que menos necesite de amigos, excepto en las cosas en que le sea imposible llegar a la autosuficiencia. Por tanto, quien ha llegado a la vida perfecta, conviene que tenga los menos amigos posibles, cada vez menos, y que no se preocupe de tenerlos”⁹³. El argumento físico-cosmológico se convierte así en patrón para la conducta humana, no muy lejos de la concepción platónica del filósofo rey, a pesar de su apego a la democracia y su distanciamiento de la política platónica. Según la concepción de Dios así también la del hombre, ambas resultado de una interpretación metafísica.

El Dios autárquico y absoluto que caracteriza al deísmo aristotélico aparece como indiferente al mundo y supremamente distante de él. Es nous, pensamiento de pensamiento, volcado en sí mismo, esencia espiritual e intelectual, siempre idéntica a sí misma⁹⁴, claramente diferenciada de las divinidades menores de estrellas y planetas celestiales que tienen un movimiento circular y no la inmovilidad perfecta del motor

93. *Ética a Eudemo* VII, 1244b. La amistad está motivada por el placer o el interés común, y, por una simpatía mutua por las virtudes del amigo (*Eth. Nic.* VIII; IX; II; *Eth.Eud.* VII, 1-12; *Mag.mor.* II, 11-17). El ideal de autarquía se impone a la necesidad del complemento. La amistad deriva más de la imperfección humana que de un ideal válido en sí. Cfr., J. Vives, “El ídolo y la voz. Dios y su justicia”, en *La justicia que brota de la fe (Rom 9,30)*, Santander, 1982, 78-83.

94. Aristóteles resume su concepción divina en *Metafísica* XII, 6-10. En el capítulo sexto afirma que hay una entidad primera, causa del movimiento eterno (1071b2-11), eternamente activa, esencialmente en acto e inmaterial (1071b12-22), con anterioridad del acto sobre la potencia (1071b22-1072a7). En el capítulo séptimo muestra que esa entidad primera mueve como causa final, como el bien deseado y querido (1072a19-b4), es inmutable y necesaria (1072b4-13), con una actividad intelectual de eterna intelección (1072b13-30), y es inmaterial e imparable (1073a2), separada de las cosas sensibles. En el octavo, propone una pluralidad de entidades inmóviles e inmatrimales en correspondencia con la pluralidad de las esferas celestiales (1073a14-b3). Tras afirmar la unicidad del universo remite a los mitos primitivos que hablan de los dioses celestiales (1074b14). El capítulo nueve está dedicado a mostrar que la actividad de la entidad primera es la autointelección, permanente autoconocimiento, pensamiento de pensamiento (1074b15 - 1075a10). Finalmente, en el capítulo diez, se pregunta si el bien del universo es inmanente o depende un principio superior trascendente, articulando ambas afirmaciones (1075a11-25) y tras discutir distintas teorías sobre el bien, afirma la unicidad del principio supremo que es causa del orden del universo (1075a25-1076a). Remito a la síntesis y notas a pie de página que ofrece la excelente traducción de Tomás CALVO MARTÍNEZ, Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, 1994.

supremo. No se entiende cómo es posible la relación entre el hombre y la divinidad, sin que ésta pierda su autarquía e impasibilidad. Pero por otro lado, como en Platón, lo divino sirve de modelo para la conducta humana, con toda la carga de autarquía que proyecta el ideal de perfección como inmovilidad e inmutabilidad. El concepto de dios como pensamiento de pensamiento consagra también la preferencia ontológica del espíritu sobre la materia en su versión intelectual. La facultad intelectual es lo supremo, tanto en la divinidad como en la humanidad, poniendo las bases de Occidente. No es un dios relacional y comunicativo. Tampoco puede amar, como ocurre en Platón⁹⁵, ya que es mera autoconciencia centrada (pensamiento de pensamiento) sin referencia intencional alguna.

Es un ser necesario y cerrado en sí mismo, que prepara el camino a los deísmos ilustrados. Sin embargo, Aristóteles compara el motor inmóvil, que todo lo pone en movimiento, con el amado que despierta el amor del amante y con lo conocido que pone en marcha el proceso del cognoscente, para postular que el ser moviente tiende a asemejarse al motor inmóvil, al que se dirige también el que busca conocerlo. Toda la actividad es teleológica y Dios es la meta última de todas ellas. De esta forma surge una jerarquía de esencias, en la doble dimensión epistemológica y ontológica, que permanece como modelo a lo largo de la Antigüedad, hasta que se cuestione en la modernidad. La sabiduría es conocimiento global, teología y gnoseología. El hombre conoce al ser divino, en cuanto que se refleja en las cosas sensibles, como forma actual de las cosas, de ahí la equivocidad del ser, sin preguntarse por su existencia.

El viejo concepto platónico del bien, así como la idea del alma como principio que se mueve a sí mismo, resurge aquí indirectamente, a pesar de que ha habido un desplazamiento de la metafísica del bien, es decir del valor, hacia la del ser, cuyos fundamentos últimos se buscan más allá de la física. Hay una meta final perfecta a la que se dirige el movimiento cósmico y la actividad humana, y Dios, en cuanto ser espiritual último es el que todo lo atrae hacia sí⁹⁶. A pesar de la preocupación por

95. El amor para Platón es eros, lo cual implica indigencia y tensión, que es incompatible con la perfección divina (*Banquete* 202 c-e). Es un “demonio”, intermedio entre los dioses y los hombres (*Banquete* 203a). La inclinación o atracción por el igual es la más saludable y duradera, mientras que la que surge por la desigual es la más pasional. El eros es el que determina la tensión trascendente. En el Fedro ve el eros como una locura, que recuerda al alma el mundo de lo divino (*Fedro* 250e-253c). Cfr., H. KUHN y K. H. NUSSER, “Liebe”: *HWdPh* 5 (1980), 291-94.

el mundo empírico y las múltiples observaciones naturalistas de Aristóteles, se mantiene la metafísica jerárquica de raíz platónica, con una ontología superior y otra inferior y con un claro primado de la tensión vertical, hacia Dios, respecto de la praxis mundana. El sistema parmenideo alcanza así una formulación clásica, ya que toda la realidad depende en última instancia de un pensamiento de pensamiento desde el que se explica y fundamenta todo. El contenido supremo del conocimiento es Dios. Las categorías teológicas, así como la ontología sustancial y unitaria platónica, se integran en Aristóteles desde una autorreflexión del pensamiento sobre su propia absolutez, sistematizando la lógica y el idealismo en una metafísica de sentido en la que domina la razón y la subordinación del ser al pensamiento.

Lo genéticamente primero, el mundo material conocido, se subordina a la forma conceptual, que es lo primero válido ontológicamente. El concepto pasa a ser la realidad de Dios, a costa de su existencia⁹⁷. Aristóteles lucha contra la ontología parmenidea desde una revalorización del cambio y el dinamismo del mundo, relegando a Dios el ser parmenideo. En el momento en que se cuestione que Dios sea algo más que pensamiento (sería pensamiento tan sólo) se acabaría en el ateísmo como contrapunto a una metafísica acósmica. El supuesto principio del mundo, a consecuencia de su esencia puramente metafísica, sería principio únicamente de sí mismo. Al caracterizarlo como causa final, se plantea el problema de la relación entre la causa final y lo causado, en lugar de la vinculación platónica entre idea (divina) y cosa que la copia. Del Dios que es puro pensamiento deriva el acomismo, desde la cosmología se acabaría en el ateísmo, y se encierra a Dios en la determinación del pensamiento (sin abrirse a la posibilidad de que fuera impensable)⁹⁸. Es una gran construcción intelectual que deja el paso abierto a las deconstrucciones posteriores.

96. "¿Cuál es pues la definición de eso que lleva el nombre de alma? ¿Tenemos acaso alguna otra que la ya indicada: el movimiento que se mueve a sí mismo?" (Leyes X, 896a). La imposibilidad del regreso indefinido la desarrolla en Fedro, 245 c-e; Leyes X, 894e-895a. Cfr., D. SCHLÜTTER, "Gottesbeweis": HWdPh 3 (1974), 821; O. GIGON, "Aristoteles /Aristotelismus I": TRE 3 (1978), 748. Para las diferencias entre la concepción platónica y aristotélica, cfr., S. Menn, Aristotle and Platon on God as Nous and as the Good": RMet 45 (1992) 543-74.

97. T. ADORNO, *Nachgelassene Schriften. Bd. 14. Metaphysik*. Frankfurt, 1965, 122-51.

98. Remito al análisis de F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Salamanca, 1997, 94-95.

En conclusión, la teología filosófica consagra una hermenéutica optimista, lógica, e intelectual. El saber epistémico, es decir, cierto y fundado, que ofrecen la filosofía (en cuanto filosofía primera y ontoteología) y la ciencia, volcada en la observación de los fenómenos, pasa por la indagación de los principios, causas y esencias. El ser es inteligible, se presenta como una naturaleza objetiva abierta a la mente humana, que es la que describe, clasifica, ordena y jerarquiza en base a la realidad misma. En ella culmina la versión idealista del mundo, desde una comprensión deductiva, racional y jerárquica unitaria⁹⁹. La economía de fusión del mito pervive en los sistemas filosóficos platónicos y aristotélicos, ambos parmenideos porque fusionan la interpretación racional del mundo con la realidad ontológica en un sistema armónico, unitario y convergente, que abarca lo divino, lo natural y lo humano. La cosmo-teología es onto-teología. La pregunta por la esencia y principios últimos de la realidad, se equipara a la búsqueda de Dios, que es objeto del pensamiento humano y parte de un sistema englobante. Lo divino en sí mismo es también lo que nosotros conocemos, lo primero en el orden ontológico y cognitivo, referente explicativo del sentido y orden del cosmos.

Este sistema se basa en un fundamento divino. Surge el dios de los filósofos como garante de un saber total, sistemático y unitario desde una perspectiva naturalista que impregna la antropología y la misma teología. Es también un saber ordenado y jerárquico, reposando ambos sobre la causa divina como clave de bóveda del paradigma comprensivo. La correspondencia última entre realidad y razón se completa con una absolutización de ambas desde la referencia divina. Por eso, creer en el dios de la teología griega implica, al mismo tiempo, afirmar la racionalidad última de la realidad. La pregunta por lo divino se resuelve desde un sistema que diviniza la razón y el pensamiento, deduciendo a dios como fundamento que explica lo que hay. La intuición mítica acerca de la contingencia del mundo físico, que lleva a buscar a los dioses detrás de los fenómenos, se convierte aquí en un siste-

99. Para Platón, descubrimos la realidad reconstruyendo el ordenamiento de las cosas y el entramado de los principios que en orden metódicamente ascendente alcanzan al fundamento supremo. “El método logra la racionalidad absoluta a la que aspira el programa platónico” y es “un sistema cerrado sobre sí mismo que no deja ningún cabo suelto”. Cfr., A. VALLEJO CAMPOS, *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla, 1993, 60-62.

ma estricto que ofrece respuestas a la pregunta por lo último y fundamental. Es el dios de los filósofos, creación de la mente humana para resolver el problema que plantea el mundo cambiante, y la necesidad intelectual de encontrar una fundamentación.

De ahí, el reforzamiento mutuo de cosmología, antropología y teología, así como la interacción sistemática entre saber teórico (contemplativo, esencialista) y el práctico, entre epistemología y ética. La realidad es objetivada y tematizada, a costa de lo histórico, del cambio y la evolución, de la alteridad y lo heterogéneo. Lo idéntico se impone a costa del acontecimiento y la mismidad reposa sobre un orden inmutable, fijo y estable. La razón lo engloba todo, y Dios es la última expresión de ese orden, a costa de una violencia conceptual sobre la realidad, que es el punto de partida para los desarrollos posteriores de la ciencia y de la técnica. No hay conciencia de que el ser es interpretado, porque, en última instancia se corresponden ser y racionalidad, que capta la esencia de la realidad. Es una metafísica omnicomprensiva que ofrece sentido, inteligibilidad y credibilidad. La armonía englobante del mito deja paso a una síntesis preestablecida de identidad, estabilidad y sentido, porque el ser ha sido racionalizado. Lo que se muestra es lo que se comprende, siendo Parménides, Platón y Aristóteles referentes fundamentales de este paradigma, que marca a Occidente, no sólo su teísmo filosófico sino también su confianza en la razón.

Por la razón llegamos a un conocimiento fundamentado, siendo Dios el referente último y la clave de bóveda sobre la que reposa toda la interpretación. Se pasa de la religión popular, con raíces míticas, sensibles y políticas, a una teología filosófica basada en la episteme, es decir, en un conocimiento básico sistemático. Las pruebas son en realidad vías a través de las cuales vinculamos el orden ontológico superior, el ámbito de lo divino, con el inferior. Por eso llegamos a lo divino, en contraposición a los dioses antropomórficos de la religión popular. El dios de los filósofos, cuya expresión máxima es el motor inmóvil aristotélico, se ofrece como alternativa a las divinidades vulgares del pueblo. Surge así una filosofía con funciones de religión, en la que el dios no sirve tanto para responder a necesidades vitales y existenciales, cuanto para fundamentar un orden inteligible del mundo desde la metafísica de valorativa platónica (que culmina en la idea de bien) y la del ser aristotélica (que cristaliza en el pensamiento de

pensamiento). Detrás de esos sistemas está la necesidad humana de dar un significado al mundo y su propia existencia y la sobrevaloración de lo racional e inteligible. El dios de los filósofos es el de los intelectuales, ajenos a las necesidades sensoriales, afectivas y existenciales de la religión popular.

La crisis de la metafísica griega

Naturalmente, esta superación de la religión popular, a base de un intelectualismo radical, sólo puede satisfacer a un grupo humano especulativo y minoritario, muy alejado de las necesidades vitales. El declive de la religión popular, en buena parte causado por la misma teología filosófica, sobre todo por la ilustración sofista, crítica con los mitos de la religión, apareja una pérdida de sentido colectivo y una crisis de identidad. El pueblo no puede suplir las necesidades existenciales, a las que responden los mitos religiosos, con una especulación abstracta que lleva al dios de los filósofos, muy alejado de los dioses del panteón grecorromano. El camino esencialista de la filosofía no puede equipararse al experiencial de la religión, ya que la respuesta de la teología filosófica va dirigida a la mente y se basa en una interpretación metafísica que no responde a las necesidades vitales personales. La teología natural es una alternativa a las religiones míticas, con elementos crítico reflexivos que suponen un paso adelante en la desmitificación de la religión.

El precio es el intelectualismo de la religión (y con ella de la moral, de la política, del hombre y de la misma cosmología) que comienza a ser doctrina sistemática dirigida a la inteligencia. No hay que extrañarse de que después de la época de los grandes sistemas metafísicos, que marca el apogeo de una religión filosófica, racional, venga una reacción anti-intelectual y el resurgimiento de una religión mística y cultual, del irracionalismo y el reencantamiento del mundo. Esto es lo que prepara el terreno al cristianismo, que se alía con la metafísica en su crítica a la religión política y mitológica, y, al mismo tiempo responde a necesidades que no encuentran respuesta en la teología filosófica. La sistemática filosófica no puede sustituir a la religión, que no sólo se dirige a la cabeza sino también al corazón, ya es inteligencia emocional y no mera reflexión analítico-deductiva. El paso del mito a la filosofía es decisivo para la fundamentación de la racionalidad crítica y reflexiva, y consagra el intelectualismo como hermenéutica básica del mundo, pero genera

reactivamente escepticismo e inseguridad, ya que no responde a las necesidades pre e irracionales de la cultura y del hombre¹⁰⁰.

La estoa, el epicureísmo, el neoplatonismo y el gnosticismo son las grandes instancias mediadoras entre religión y filosofía. Esta se hace más popular, más cercana a la gente, más proclive a la alocución que al diálogo crítico. El filósofo deviene un predicador, sustituyendo a la religión como instancia educativa del pueblo, insistiendo en los aspectos terapéuticos y pedagógicos de la filosofía, y poniendo el acento en el dominio de las pasiones y la conquista de sí, desde una moral intelectual que privilegia el error sobre la responsabilidad. Se intenta suplir el vacío dejado tras el desprestigio de la religiosidad popular, de raíces míticas, y establecer un puente entre la preocupación filosófica de fundamentación y la pregunta existencial por una divinidad que salve y guíe. De ahí las incursiones de la filosofía en el terreno de la mística, cuyo máximo exponente es Plotino. Esta doble orientación hace difícil delimitar los componentes filosóficos de una religiosidad intelectualizada y los elementos religiosos de una filosofía populista y pedagógica.

El helenismo anterior y posterior al cristianismo pertenece a una época en que la religión convive pacíficamente con las corrientes filosóficas, con una interacción creciente entre ellas. Pero las escuelas filosóficas son demasiado racionalistas para las necesidades existenciales y vitales y demasiado míticas para las exigencias de una racionalidad crítica e ilustrada. De ahí, que progresivamente aumenten las tendencias escépticas y una sensación de inseguridad, afianzada por las crisis económicas y socioculturales del imperio romano. La cultura helenista está marcada por la decadencia de los grandes sistemas metafísicos y la crisis global de la religión griega, dejando un espacio abierto para el cristianismo que se presenta simultáneamente como verdadera filosofía y como revelación, basada en la experiencia.

La apologética de la cosmo-teología es también defensa de un paradigma cultural. Al hundirse lo segundo, arrastra consigo lo primero, que es una hipótesis construida por la mente humana al servicio del sistema metafísico. Esta implicación llega hasta el mismo siglo XX y la muerte del Dios de los filósofos arrastra consigo la del universo y el

100. La edad de oro es la del individuo que usa conscientemente la tradición, en lugar de someterse a ella. La religión racional se mantiene con los estoicos y epicúreos, con tendencia al escepticismo. Cfr., E. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1986, 221-50.

hombre que se habían concebido en conexión con ese paradigma. El escepticismo respecto al dios metafísico, de raíces parmenideas, redundaba en desconfianza respecto la razón y sus representaciones del mundo y del hombre, abriendo paso al deconstruccionismo postmoderno tras la crisis generada por las filosofías de la sospecha. Permanece la pregunta de si el derrumbe de este paradigma filosófico y de la concepción de Dios que representa, no arrastra al Dios de las religiones, y en concreto al dios judeo cristiano que históricamente se vinculó al de la metafísica griega.

3

LA FUSIÓN DE LA METAFÍSICA GRIEGA Y CRISTIANA

La inteligibilidad del ser cobra nuevo significado con la integración del pensamiento cristiano con la filosofía griega, y tiene en Agustín, Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino sus mayores representantes. Desde el teocentrismo creador, la investigación por el ser se convierte en teología racional y la ontoteología se convierte en metafísica especial, superpuesta a la general y que le sirve de fundamento. La pregunta por Dios es la de la filosofía primera, porque la metafísica general se construye desde un principio teísta, ontológico y lógico. La concepción platónica de la filosofía como iniciación a los misterios, reinterpretando los viejos mitos, favorece la convergencia de la teología cristiana con la filosofía en la época helenista. El cristianismo no sólo es influido por las religiones místicas del imperio romano, sino, sobre todo, por la teología filosófica. La filosofía helenista es la gran educadora del pueblo cuando el cristianismo irrumpe en el imperio, rival y apoyo para la inculturación cristiana. Los diálogos socráticos dejan paso a las diatribas, alocuciones a las masas que tienen gran influjo en la población, aunque aporten poco a la filosofía, y los estoicos, cínicos y epicúreos se convierten en grandes predicadores populares, con amplio predominio de la retórica, y los grandes interlocutores del cristianismo, más que los funcionarios y sacerdotes de las religiones. La filosofía moral sustituye a la religión popular, cada vez más debilitada por la decadencia de los dioses nacionales, y prepara una confrontación global entre el cristianismo y la filosofía¹. Se ponen las bases de la cultura

1. P. WENDLAND, *Die Hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübinga, 1972, 53-96; 163-87; J. DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961, 41-72; J. PÉPIN, *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, Londres, 1986, 131-52; L. R. DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, 1975, 137-79.

occidental, a partir de una fusión que da respetabilidad cultural al cristianismo, presentado como verdadera filosofía, y que posibilita también la supervivencia de la filosofía griega, una vez pasada la época clásica.

Los filósofos son educadores, reformadores morales y consultores del espíritu, mientras que el cristianismo no se conforma con ser una concepción religiosa y se presenta como una cosmovisión global del mundo, los hombres y la divinidad, como la verdadera filosofía. La popularización de la filosofía es el reverso de la intelectualización de la religión, y ambas favorecen la recepción de la teología natural por el cristianismo, fusionandola con la teología revelada. Las mismas escuelas filosóficas sirven de referencia para la misión cristiana con su propaganda educadora, la competitividad de escuelas rivales y su afán proselitista, que hace del cristianismo un peligroso rival. Las viejas escuelas filosóficas veían a sus fundadores como héroes y personalidades con un saber casi religioso, y un estilo de vida ascético y ejemplar que suscitaba veneración entre los discípulos, lo mismo que los cristianos respecto de sus héroes y apóstoles. Las listas de maestros filosóficos y discípulos, sobre todo los gnósticos, sirvieron de inspiración a los cristianos para establecer su propia jerarquía por sucesión apostólica.

La sabiduría filosófica sirvió de trasfondo para la teología judía, ya desde Filón, y luego para la cristiana, sobre todo de tradiciones como la órfica, el pitagorismo, el platonismo y los estoicos. La convergencia entre la teología filosófica y el creacionismo cristiano facilitó la interacción entre cristianismo y helenismo, y la recepción de Platón. Las tradiciones culturales religiosas y las filosóficas especulativas se mezclaron en los neopitagóricos, el platonismo medio y el neoplatonismo, y luego en el cristianismo. La controversia anticristiana, por ejemplo de Celso, facilitó la transformación de la filosofía antigua en contemplación mística y religiosa de Dios en la línea de Plotino, Porfirio y Proclo². Pensar fue un ejercicio de la razón y un acto religioso dirigido hacia la misma divinidad, en la línea de Séneca, sólo adora a Dios el que lo conoce (“Deum colit qui novit”), y de la agustiniana, que vincula la religión cris-

2. O. BAYER y A. PETERS, “Theologie”: HWdPh 10 (1998) 1081; W. SPEYER, “Hellenistisch-römische Voraussetzungen der Verbreitung des Christentums”, en J. BEUTLER (ed.), *Der neue Mensch in Christus. Hellenistische Anthropologie und Ethik im Neuen Testament*, Friburgo, 2001, 31-33; T. SCHMELLER, “Neutestamentliches Gruppenethos”, *ibid.*, 124-29; J. M. RIST, *Platonism and its Christian Heritage*, Londres, 1984.

tiana a la filosofía³. Desde el principio filosofía y cristianismo fueron rivales y compañeros, con influjos mutuos que fecundaron a ambos y facilitaron la crítica, interna y externa, y el anti-fundamentalismo en la línea de una religión filosófica, inspiradora de sistemas metafísicos.

1. La fusión de la filosofía griega y cristiana

La creencia en el carácter contingente y finito del cosmos subyace al mito, que remite a seres divinos desde los que explica los fenómenos naturales, y a la metafísica griega, que busca los principios constitutivos y últimos del ser en el ámbito divino supra-lunar. El mundo es una mezcla de necesidad y razón (Platón) y la búsqueda de causas es una forma de indagar el porqué y para qué del mundo, desde un esquema basado en la necesidad e inteligibilidad de lo que hay, deducido de la física natural. Las cosas tienen un porqué, que hay que buscar en el ámbito de lo divino, que es, a su vez, racional e inteligible. No es el azar ni la suerte el origen de los acontecimientos, sino que remiten a una inteligencia divina. Este es también el punto de partida de la concepción bíblica, que añade la libertad, la creación y la historia. La separación entre la divinidad y el cosmos se radicaliza a partir de Dios como realidad trascendente que no se puede ni identificar, ni siquiera determinar a partir de las realidades cósmicas, que dependen de él en su esencia y existencia.

El teísmo filosófico, platónico y aristotélico, se equipara a la teología del Dios creador de la tradición hebrea, ya desde Filón de Alejandría⁴, de la misma forma que el logos divino se identifica con la personalidad divina, que se presenta encarnada en el judío Jesús de Nazaret. La identificación de lo divino y de lo humano (dogmas cristológicos), así como la onto-teología del ser corresponden al mismo principio: lo divino es racional (pertenece al pensamiento en Platón y Aristóteles), y espiritual (se dan en el ámbito personal de la teología judeocristiana). Los problemas de la metafísica cristiana vienen dados por la necesidad de uni-

3. Busca y encuentra la verdad al vincularlo todo a Dios que es el que da la sabiduría. Es esencial la convicción de que no hay en absoluto desacuerdo entre la filosofía, es decir, la búsqueda filosófica, y la religión (*De vera religione*, V,8; *De civ. Dei* XII, 21).

4. E. STAROBINSKI-SAFRAN, "Exode 3,14 dans l'oeuvre de Philon d'Alexandrie", en *Dieu et l'être*, París, 1978, 47-55. Una buena síntesis de la equiparación entre las dos concepciones de Dios es la que ofrece J. L. BLAQUART, *Dieu bouleversé*, París, 1999, 51-94.

ficar los principios divinos desde los que se explica el mundo en los griegos con la concepción personal de Dios en la historia en los hebreos. Su primera concepción es la del Dios libertador, que saca al pueblo de la esclavitud de Egipto, y ese Dios de la experiencia histórica se identifica con el creador del universo (2Mac 7,28). La tardía teología hebrea critica las especulaciones de los presocráticos sobre el fuego, el viento, el aire, etc. como principios últimos de constitución del universo, en lugar de recurrir a su Dios, histórico y creador (Sab 13,1-9)⁵. La libertad del creador desplaza el interés de la naturaleza a la historia, de un mundo de esencias a la pregunta por su existencia, y de la imitación de la naturaleza a la autonomía y responsabilidad del sujeto. Por otro lado, la convergencia de teología natural y cristiana identifica al Dios de los filósofos y el de la religión.

Hay tensión entre el principio racional del logos y la libertad histórica del ser personal y un desplazamiento desde el sentido de la naturaleza al significado del evento; desde el determinismo de leyes y principios esenciales, a relaciones interpersonales y acontecimientos, vistos como providenciales. La meta-física naturalista e intelectual griega se mezcla con la teología de la historia, combinando el arquetipo divino filosófico y el ser relacional al que se dirige la religión judía. El teísmo universalista, abstracto y esencialista de los griegos, contra los antropomorfismos del mito, se equipara el Dios misterioso, personal y libre de los hebreos. La ontología griega sirve de marco para el discurso racional sobre un Dios providente. El ser pasa a definir a Dios, aunque sea su obra, y la unidad de esencia divina precede la comprensión trinitaria personalista cristiana. Se impone el sustancialismo filosófico (una esencia divina en tres personas) a costa de la relación de alteridad del judío Jesús con Dios, desde la que se revela la identidad de éste. La teología parte de la especulación filosófica y la Biblia se compatibiliza con la gnosis y la metafísica. De ahí, las tensiones y aporías al determinar la esencia y naturaleza divina en las controversias trinitarias y cristológicas. Se equipara el dios de los filósofos con el de los cristianos y se utilizan las reflexiones filosóficas acerca de la naturaleza divina para explicar el ser divino de la concepción hebrea cristianizada. El Dios de las religiones, judía, cristiana y luego islámica, y el de la filosofía, griega y cristiana, se equiparan y corre-

5. J. SCHMIDT, "Zum Begriff der Schöpfung- theologisch, philosophisch": ZKTh 123 (2001), 129-42. Hago un análisis de la concepción hebrea de la creación en *La imposible teodicea*, Madrid, 2003, 60-65.

lacionan. De ahí el destino común de ambos y la pérdida de plausibilidad del primero cuando se cuestione al Dios de los filósofos.

Desde el teocentrismo se postula la creación y el antropocentrismo (el hombre como imagen y semejanza de la divinidad), en correspondencia con la teología natural y la antropología racional griega. La idea de pecado altera la convergencia entre ser y bien, desplaza la referencia a la naturaleza en favor de la historia, que deja de verse como un ciclo natural en favor de la evolución y teleología. Sin embargo, se mantiene la concepción griega del mal como carencia de bien, es decir, la perspectiva ontológica idealista, a la que se yuxtapone una visión moralista del mundo a partir de la teoría del pecado original. Pasamos así de una comprensión natural determinista a otra no determinable. La libertad juega aquí el papel fundamental junto al logos griego, conjugando la heteronomía ontológica entre el creador y su criatura, y la autonomía epistemológica y práctica de la conciencia que se decide. Surge así la decisión responsable de la experiencia histórica contra la necesidad y el destino impersonal griego, cambiando la tragedia, confrontación entre el agente divino y humano, y el conflicto esencial entre el bien y el mal por lo personal.

La creación no es un principio temporal, ni una proposición secuencial sobre los orígenes, sino afirmación de dependencia ontológica, atestación de la creaturidad (finita y contingente) que lleva a la posterior pregunta de por qué hay algo y no nada. La infundamentación existencial del hombre, que se expresa en la angustia y hace posible la libertad, se convierte ahora en un postulado universal y global, modificando el planteamiento griego del animal racional en favor de la voluntad. La realidad del universo plantea la pregunta por su origen y fundamento último, desde una valoración de la contingencia en clave existencial, yendo más allá de los griegos que se preguntan por el orden y sentido de una materia eterna. El principio creacionista niega que el orden y la existencia del cosmos se deban a él o a alguna de sus partes, y contrapone la plenitud y necesidad del Dios eterno a la finitud y temporalidad del mundo. No se trata de una secuencia entre eternidad y luego existencia histórica, que temporaliza la primera y la antepone a la segunda, sino de cómo el creador se hace presente en el universo, que depende de él totalmente. Hay que dejar abierta la pregunta por el significado del mundo y buscar un referente más allá de lo físico. Por eso, la metafísica ontoteológica cobra una nueva extensión y significación. El concepto de la nada, equívoco y plural en la primera reflexión cristiana, establece

una ruptura radical entre Dios y lo creado (el mundo), y, en principio, hace inviable la metafísica deductiva griega.

El punto de partida judeocristiano no es la búsqueda de los principios constitutivos del ser, como ocurre en los griegos, sino de acontecimientos que explican en qué consiste la identidad humana. Más que la naturaleza de las cosas se muestra el sentido de un proyecto personal y una esperanza trascendente. Se narra una historia simbólica, con claros elementos míticos, que revela las condiciones de la existencia libre humana, no de las cosas. Por eso, el acento se pone en el carácter relacional del hombre, orientado al tú divino y a los otros humanos, en contra del ideal autárquico y solipsista de la concepción griega. No se trata de una naturaleza humana objetiva, que tiende a imitar a la naturaleza, sino de un sujeto que trasciende lo natural y que supera la moral intelectual de raíces socráticas. Desde una teología narrativa se ofrece una interpretación de los acontecimientos, que no se deduce inmanentemente de ellos mismos ni se puede equiparar a una ciencia de los principios. Se narran secuencias temporales, basadas en una protohistoria original y arquetípica, que explica el significado de lo que hay. Es lenguaje simbólico que intenta expresar lo que se escapa a lo conceptual y objetivable, inevitablemente temporal y espacial. No ofrecen información sobre situaciones fácticas, susceptibles de ser analizadas, sino significados salvíficos sobre la vida humana, aunque, al mezclarse con la filosofía se pierde de vista su carácter no científico, ni empírico, viéndose como un saber global que completa a la primera.

La referencia a Dios se plantea inicialmente no tanto desde la constitución de la realidad, metafísica del ser, cuanto desde el sentido de la vida. De manera análoga a la filosofía griega, se rechaza que el mundo se explique por sí mismo, o por mero azar, y se remite a un principio superior, creador, espiritual y personal, rompiendo con el determinismo impersonal griego⁶. La tradición judeo cristiana parte de un principio antropológico, no cósmico, ya que entiende la naturaleza desde el hombre, el ser superior (Gén 2,5.7.16.19-20), y no a la inversa. El hombre no

6. A pesar de que Platón rechaza una explicación inmanente del mundo y remite a un principio divino racional, intenta siempre conciliarlo con la necesidad (*Timeo* 48 a: “El nacimiento de este mundo tuvo lugar por una mezcla de esos dos órdenes, la necesidad y la inteligencia. Con todo la inteligencia ha dominado la necesidad, ya que ha conseguido persuadirla de que orientara hacia lo mejor la mayoría de las cosas que son engendradas”) y rechaza atribuirle rasgos personales, como los de la religiosidad popular.

está dominado por la naturaleza y condenado a imitarla, como en la tradición aristotélica, sino que se relaciona libremente con ella y es creado como co-creador respecto de una naturaleza que se le somete. Hay una articulación estricta entre el cosmos y el hombre, pero no una integración del segundo en el primero en la línea del microcosmos de la tradición filosófica.

Lectura metafísica del postulado de la creación

La concepción hebrea sufre una metamorfosis al desarrollarse en la cultura griega y Filón procede a una helenización sistemática⁷. Los símbolos bíblicos se leen desde la teología natural y cobran un nuevo significado. El caos y las tinieblas del relato del Génesis, simbolizan la ausencia de sentido y de orden, son una amenaza que está en relación con la angustia humana. Se inscriben dentro de la percepción de que el mundo es conflictivo y de que subsisten fuerzas destructivas y hostiles. Por eso, la palabra de Yahvé crea sentido, orden, seguridad y estabilidad (Gén 1,1-31). El mito bíblico pone en los orígenes mismos de la vida, lo que luego se presenta como promesa y esperanza al final de ésta, a la divinidad. Se afirma el sin sentido inmanente de lo que hay, ya que se apela a un principio trascendente y a una necesidad constitutiva de salvación, aunque el hombre y la creación sean globalmente buenos, en contra de la gnosis. Esta es la versión cristiana de la condición trágica del hombre, a diferencia del mito de Sisifo o de Prometeo.

Sin embargo, estos relatos cobran un significado ontológico al ser leídos desde una óptica filosófica⁸, ya que el cristianismo se presenta como la verdadera filosofía y se apoya en la concepción de Plotino sobre un saber perenne, accesible a todos. El platonismo medio domina a comienzos de nuestra era, sobre todo en los siglos II y III, y plantea si el cosmos ordenado tuvo un comienzo temporal o no. El principio plotiniano de unidad, del que emana tanto el mundo platónico de las ideas como el material, prepara el camino al creacionismo cristiano. Por su parte, las tradiciones judías carecen de un planteamiento sistemático, mucho más de uno metafísico, aunque hay una afirmación puntual de la época helenista que afirma que todo viene de Dios en una línea cercana

7. A. GESCHÉ, "L'homme créé createur": RTL 22 (1991), 153-84; R. SCHAEFFLER, "Aussagen über das, was «Im Anfang» geschah. Von der Möglichkeit sie zu verstehen und auszulegen": *Communio* 20 (1991), 340-51.

8. H. GEHRKE, "Kosmos und Schöpfung": NZStH 35 (1993), 71-84.

al postulado metafísico de la creación de la nada.⁹ El problema se presenta a partir del siglo II, a causa de las crecientes preocupaciones cosmológicas y de las tensiones que crean el gnosticismo y el maniqueísmo, ambos devaluadores del mundo físico. En la confrontación entre la fe creacionista hebrea y la filosofía griega, el problema fundamental no es el del comienzo del mundo, sino el de su orden y sentido.

Las corrientes gnostizantes del cristianismo, representadas por Marción, contraponen al dios demiurgo (Yahvé) que ordena la materia preexistente y el dios espiritual que crea el mundo celestial por su palabra. El maniqueísmo asume el proceso de graduación gnóstico, que explica el paso de lo uno sustancial a lo múltiple como una corrupción, fruto de la caída de los dioses (como defienden los valentinianos y Basilides, que es el único que se acerca a la idea de creación de la nada). Para los griegos la referencia a la divinidad permite fundamentar el mundo terreno y darle significado, mientras que los gnósticos, invierten y negativizan la relación entre ambos. Hay un rechazo del mundo y de la armonía estoica, haciendo de la finitud y contingencia la clave para el mal¹⁰. La gnosis pone el acento en la salvación a base de una dramatización cósmica e histórica, que parte de la caída de dioses y hombres. El cristianismo oscila entre el menosprecio gnostizante del mundo, la fuga mundi espiritualista, la admiración estoica y el dualismo platónico, al que da un sentido operativo y pragmático. Desde la perspectiva de la helenización platonizante se contraponen el mundo del más acá al del más allá, la temporalidad histórica a una eternidad que viene después, el devenir de la

9. Mac 7,28: "reflexiona que Dios no ha creado esto de algo existente y que también el ser humano se ha originado de esta forma". El segundo libro de los macabeos está escrito en griego y narra los acontecimientos de los años 175-161 a. C. desde la perspectiva del judaísmo tardío. Se escribe en el contexto de la confrontación entre la fe hebrea y la cultura helenista. Por el contrario, en el libro de la sabiduría se acepta la creación en cuanto ordenación de una materia caótica, probablemente con un trasfondo estoico (Sab 11,7: "creó el mundo de la materia informe"). Las referencias a "crear" abarcan tanto el sentido fuerte de "hacer, producir" como en el más débil de "configurar, plasmar, modelar. El pensamiento hebreo es concreto y se centra en el actuar divino, sin que haya una reflexión de tipo filosófico de la que se pueda derivar el "de la nada". El concepto de creación hay que verlo más bien como protología abierta a la acción salvadora de Dios, como presupuesto de la escatología. Cfr., H. REINELT, "Creación": CFT 1 (1966), 326-331; W. KERN, "Interpretación teológica de la fe en la creación", en *Mysterium Salutis* II/1, Madrid, 1969, 560-73; J. MOLTSMANN, *Gott in der Schöpfung*, Munich, 1985, 85-92; F. SCHUPP, *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf, 1990, 179-99; 515-27

10. F. SCHUPP, *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf, 1990, 220-30.

historia a la inmutabilidad divina. En este marco se integra la concepción griega del cuerpo humano, con un alma incorruptible que tras el peregrinaje histórico desemboca en el mundo de ultratumba.

Persiste, sin embargo, aunque progresivamente marginalizada, la corriente escatológica que plantea la posible anticipación de la plenitud divina en la historia a partir de un comportamiento interpersonal, que actualiza el reinado de Dios. Dios permanece como un misterio y es el gran desconocido, pero la relación personal, individual y comunitaria, posibilita que Dios se haga presente en el momento histórico, desde la doble referencia al modelo de Jesús y la experiencia del Espíritu. De ahí, la dimensión mesiánico profética que posibilita una teología de la historia en clave de experiencias de Dios, que, siendo interpersonales y humanas, hacen posible anticipar ya la plenitud divina. Esta teología de la historia es determinante para las corrientes críticas y utópicas que genera el cristianismo, pero es desplazada por la versión neoplatónica del cristianismo helenizado. El mundo se niega prácticamente, porque hay que transformarlo para edificar en él el reinado de Dios, que es la forma de anticipar la plenitud de la eternidad. Las tendencias escapistas persisten, sin embargo, por la contraposición entre el mundo malo y la búsqueda espiritual de Dios, e inciden mucho en el monacato, muy influido por la cultura helenista y el pesimismo oriental. Otras corrientes cristianas se acercan más al neoplatonismo y la estoa. Inicialmente no hay oposición entre la concepción platónica del *Timeo* y la cosmogonía bíblica (por ejemplo, en Justino), aunque se resalta la omnipotencia divina. Para salvar la plena trascendencia afirman que el mundo material y el espiritual provienen de Dios (“cielos y tierra”), pero sin que inicialmente rechacen las versiones filosóficas sobre un principio ordenador de una materia siempre existente.

Hay un plan del Dios creador-ordenador que sirve de esquema básico para la teología posterior. Es decir la historia, una economía de salvación, encuadra la creación como proto-logía que ilumina los principios del ser humano, e indica el origen y finalidad de cuanto existe. El cristianismo, como el judaísmo, no tienen inicialmente intereses especulativos, mucho menos cósmicos, sino que desarrollan el postulado de la creación como un presupuesto reflexivo para explicar el plan de salvación. Inicialmente, se asume el planteamiento griego de la materia preexistente y un principio unitario divino. Pero, desde la segunda mitad del siglo II, el caos significa la materia informe primordial sobre la que Dios ordena el mundo (es decir, crea un cosmos) y para no redu-

cirlo a un mero demiurgo se añade el “ex nihilo” (la materia surge desde lo que no es, sin que haya un sustrato previo, por una acción libre de Dios). Taciano, Teófilo de Antioquía e Ireneo de Lyon van dando pasos en la línea de interpretar la creación ontológicamente, “desde la nada” o el no-ser, utilizando la expresión para mostrar la radical dependencia de todo lo que existe. “La nada” cobra así un significado metafísico, que desborda la intencionalidad inicial del mito y remite al problema de por qué hay algo y no nada, desabsolutizando el universo en que vivimos. Es problemática la contraposición entre la nada y eternidad, porque facilita el entender la creación en términos temporales más que ontológicos (Dios como origen histórico de la creación y no como el referente indirectamente postulado desde su contingencia), así como la reciprocidad entre Dios y mundo, que lleva a hablar del mundo desde la voluntad e inteligencia divina, a costa de tomar posesión racional de Dios.

La cercanía del creacionismo bíblico al planteamiento de la teología natural se explica, afirmando que los filósofos griegos han copiado y deformado, al mismo tiempo, la verdad bíblica¹¹. La teoría de que los grandes pensadores griegos se han inspirado en las escrituras bíblicas más antiguas, no sólo permite asumir la filosofía griega dentro de la cristiana, sino que además ofrece al saber filosófico una legitimación superior, lo eleva de categoría y lo acerca a la revelación teológica. Se ponen también las bases del posterior principio escolástico de la fe que pregunta al intelecto. Lo que se quiere salvar es la trascendencia absoluta de la divinidad, no explicar el universo, aunque inicialmente no se distingue entre planteamiento filosófico y afirmación teológica. La idea de la creación de la nada sólo se impone gradualmente. La idea de una materia preexistente a la acción divina se da desde Justino y en el siglo III hay autores, como Atenágoras o Clemente de Alejandría, que siguen

11. TACIANO, *Oratio ad Graecos* 5,3 (PG VI, 818): el logos divino ordena la materia y la transforma en cosmos ordenado, pero esa materia no es sin principio, porque sería divina, sino producida por Dios. (“non enim caret initio materia, quemadmodum Deus (...) verum creata est, nec ab alio facta, sed a solo universorum opifice producta”); Teófilo de Antioquía, *Ad autolyicum*, II,4 (PG VI, 1051: *Quid autem magni esset, si Deus ex materia subjecta mundum faceret? (...) Dei autem potentia in eo spectatur, ut ex nihilo faciat quaecunque voluerit*); IRENEO DE LYON *Adversus haereses*, IV, 20,1 (SC 100/2, 624-26: “ipse a semetipso substantiam creaturarum et exemplum factorum et figuram in mundo ornamentorum accipiens”); II,30,9 (“Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate et disposuit et perfecit omnia et es substantia omnium voluntas eius”) (SC 294,318-20).

hablando de la materia preexistente de la que surgió la creación, desde un marco platonizante. El paso de la esencia a la existencia del universo se da por la preocupación de asegurar la trascendencia y exclusividad de Dios y evitar que éste forme parte de un sistema englobante. Se resalta su diferencia con atributos negativos y positivos¹², que permiten hablar de Dios en términos de analogía y participación, al mismo tiempo que se relativizan todas esas afirmaciones como inadecuadas.

El lenguaje sobre Dios

El problema mayor está en que se persiste en hablar de Dios con el lenguaje esencialista y naturalista griego, aunque se parte de la relación personal entre Dios y el hombre¹³. El ser idéntico a sí mismo parmenídeo, asumido por Platón, sirve de trasfondo para comprender la revelación bíblica de Ex 3,14. En el poema de Parménides el ser es, en presente de indicativo y en tercera persona, en cambio, en el relato hebreo sólo se habla en indicativo de primera persona, es la respuesta a la pregunta por el nombre de Dios (“Yo soy me ha enviado a vosotros” (Ex 3,14-15), en el sentido bíblico de un dios que acompaña a su pueblo)¹⁴. Los griegos leen la cita según la traducción de la septuaginta: “Yo soy el que soy” (ὁ ὢν), y no como “lo que es” (τὸ ὄν). Esta es la línea que luego sigue el argumento ontológico cuando afirma que la existencia, el ser, no es algo que se añade a Dios, sino que es algo inherente al concepto mismo de Dios. El problema está en interpretar lo que es una revelación personal, que pone el acento en la interpelación existencial desde la que se entiende el envío, como una afirmación ontológica que revela la naturaleza de la divinidad, en la línea parmenídea o del esencialismo aristotélico.

12. Me baso en el excelente estudio de G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo*, Berlín 1978. Una breve síntesis es la que ofrece J. FANTINO, “L’Origine de la doctrine de la création ex nihilo”: RSPT 80 (1996), 589-602.

13. W. PANNENBERG, “Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie”: ZKG 70 (1959), 1-45; Ch. STEAD, “Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie: W. Pannenberg’s These neubedacht”: ThR 51 (1986), 349-71; A. M. RITTER, “Platonismus und Christentum im Spätantike”: ThRv 49 (1984), 31-56; C. J. DE VOGEL, “L’acceptation de la notion philosophique de Dieu comme problème doctrinal de la théologie chrétienne des premiers siècles”: ScrTh 11 (1979), 929-52; R. FRANCO, “Filosofía griega y cristianismo antiguo: opiniones recientes”: Comp. 34 (1989), 257-80.

14. S. BRETON, “Est-Je suis. Parménide ou Moïse”: RPL 98 (2000), 235-49.

Desde el siglo IV se utiliza la cita como expresión que descubre la esencia divina y se identifica con el Dios bíblico (Atanasio, Efraín, Hilario de Poitiers, Gregorio Nacianceno, Cirilo de Alejandría, Juan Damasceno, etc.). Agustín es el que más refuerza la convergencia del dios de los filósofos y de los cristianos (en oposición al planteamiento de Pascal, que remite a los personajes simbólicos de la historia). Se resalta el “es” como permanencia en la identidad y ausencia de cambio, desde el marco de la inmutabilidad divina propuesta por Aristóteles. Ser es en sentido absoluto el nombre de Dios, que, platónicamente, se contrapone a lo que ha llegado a ser. Los cristianos designan a Dios como “el que es” (personalizándolo), no como “lo que es”, pero la reflexión se desarrolla en el marco del absoluto griego (“Yo soy el que es”)¹⁵, poniendo en primer plano la inalterabilidad e impasibilidad de Dios. Esta es también la concepción de Tomás de Aquino, que propone el nombre “El que es” como el nombre propio de Dios, el nombre en grado sumo en cuanto que no es un nombre particular sino el ser mismo, que coincide con su esencia. Dios es el ser supremo en cuanto acto, es pura actualidad, que no puede ser identificada con ningún ente singular o concreto, pero que revela el campo de la ontología y no el de la relación personal e histórica entre el hombre y Dios¹⁶.

Aunque el ser platónico no es algo abstracto, a lo que se llega especulativamente desde lo empírico, sino entidad real, originaria y causal que sirve de modelo referencial al mundo, está en tensión con la concepción bíblica del dios de la historia, que reacciona a los comporta-

-
15. Un estudio detenido de los comentarios al libro del Éxodo y la ontología platónica hasta san Agustín puede encontrarse en la obra colectiva *Dieu et l'être*, París, 1978, 87-104. Para la época medieval puede consultarse, A. DE LIBERA y E. ZUM BRUNN (eds.), *Celui qui est*, París, 1986. La diferencia fundamental está en el sentido histórico o natural desde el que se llega al ser divino. Cornelia J. de Vogel defiende la compatibilidad de la concepción hebrea y griega (el concepto de Dios cristiano y platónico se encuentra potencialmente en el Éxodo y el ser absoluto pasa de la filosofía griega, por ejemplo de Plutarco, a Filón y el cristianismo, a partir de la mediación de Platón y Plotino). Por el contrario, Gilson acentúa la tensión entre las dos tradiciones. Cfr., C. J. DE VOGEL, “Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte”, en E. ISELOH y P. MANNS (eds.), *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden, 1958, 527-48; E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, 1981, 47-63; *Le thomisme*, París, 1942, 120-33.
16. ST I, q.12, a.11; CG I, c. 22: “Deus autem est per se necesse esse, ergo Deus est suum esse. (...) Unde relinquitur quod ipsum esse est sua essentia vel natura”. Dios como el “ipsum esse” y como acto puro es la traducción de Ex 3,14: la existencia de Dios es su esencia (ST I,13,11; SCG I, 22; *De potentia* 2,1).

mientos humanos. El planteamiento griego prioriza la ontología de lo necesario, universal y esencial respecto de lo cambiante, lo singular concreto y lo temporal. En cambio, el paradigma cristiano parte de la relación histórica interpersonal, individual y dinámica, en contra de la traducción esencialista de Dios (Yo soy el que soy: Ex 3,14). Al asumir las categorías griegas, se desplaza esta referencia histórica, que se entiende más en clave de libertad que de racionalidad, de acción más que de pensamiento, de existencia más que de sustancias. Esta aporía marca todo el desarrollo teológico y sus consecuencias llegan hasta nuestros días. Es el trasfondo que lleva a ver la apatía y la inmutabilidad como un principio de la divinidad¹⁷, mientras que en los hombres superiores se da de modo relativo, en cuanto que controlan las pasiones. Responde a la concepción parmenidea y platónica del ser, aplicada ahora a lo divino.

Por el contrario, en la religión romana se habla de dioses pasionales, mientras que la tradición hebrea desconoce una apatía por principio para la divinidad, aunque si hay afirmaciones que asumen que Dios está por encima de las pasiones, sin que ni la Biblia ni los autores posteriores (como Filón de Alejandría), logren mediar entre ambas posturas, ya que hay una tensión irreconciliable entre la incambiabilidad divina, exigida por la teología filosófica, y el postulado de un Dios que se revela en la historia y se encarna en una persona¹⁸. A comienzos de nuestra era los autores cristianos se centran en la ausencia de dolor en Dios, lo cual choca con la idea de la encarnación y favorece el docetismo, es decir, que Cristo, sobre el que se reflexiona desde el Verbo encarnado y no

17. H. FROHNHOFEN, *Apatheia tou Theou. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos*, Frankfurt, 1987. La apazeia, entendida como inmutabilidad, no sólo indica la identidad permanente de Dios sino su perfección y dinamicidad en cuanto acto puro y ser subsistente. La permanencia divina no es la de una roca que permanece inalterable, sino la de un ser que es perfecta gratitud y amor en todas las circunstancias. No es algo estático sino actualidad del que, como puro ser, posee todas las perfecciones. En cuanto acto y ser puro no puede adquirir ninguna perfección por cambio o actualizando un potencial determinado. Esto es lo que subraya T. G. WEINANDY, *Does God suffer?*, Notre Dame (Indiana), 2000, 122-24. La perspectiva para hablar de la impassibilidad de Dios es la teología natural, la del motor inmovil, y no la histórica de un ser relacional. Por eso, la tradición posterior rechaza la idea de evolución e historia como inherente a la divinidad. El lenguaje naturalista de Dios como causa primera se impone. La desviación inherente a este planteamiento ha sido estudiada por R. HEINZMANN, "Metaphysik und Heilsgeschichte": MThZ 53 (2002), 290-307.

18. F. MEESEN, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes*. Friburgo, 1989.

desde el judío Jesús, sólo aparentemente tuvo existencia humana. Al hablar del logos divino e identificarlo con la figura histórica de Jesús, no hay más remedio que personalizar a la esencia divina, de ahí la concepción trinitaria del monoteísmo, siempre amenazado de triteísmo o politeísmo larvado, y de vaciar de humanidad, es decir de cambio y devenir, al sujeto cristológico, que es el logos divino que asume una naturaleza humana. Es una construcción llena de tensiones que intenta conciliar dos esquemas, el helenista y el hebreo, que son difícilmente conciliables. Los problemas se plantean a lo largo de la historia y se radicalizan cuando el esquema griego y hebreo se contraponen, en lugar de afirmarse en una síntesis.

El logos no sólo es un punto de unión entre la filosofía y el mito, sino también entre la filosofía y la teología judía y cristiana. Heinze ha estudiado cómo desde el siglo II, con Justino y los teólogos de la Escuela de Alejandría (Clemente y Orígenes), se da una mezcla entre la concepción johanea del logos (Verbo divino preexistente que se identifica con Cristo) y la filosófica, especialmente la estoica y neoplatónica¹⁹, siendo Filón de Alejandría uno de los precursores de esta fusión, que posibilita un cristianismo griego. La contraposición entre el logos personal cristiano y el cósmico griego se atenúa, a partir del desarrollo que lleva a ver el logos no como razón en el mundo, sino como realidad espiritual por encima del mundo, que puede ser personalizada e identificada con un personaje histórico. No es que Dios se haga hombre, sin más, sino que su logos divino se encarna en una persona, que se revela como hijo de Dios. El trasfondo sapiencial, helenista e incluso gnóstizante del himno al logos, que constituye el capítulo primero del evangelio johaneo, deja paso a la especulación racional y a las construcciones de la teología natural, fusionando ambas tradiciones a costa del sentido genuino de ambas.

Muchos de los problemas de la teología cristiana radican en que se parte del monismo absoluto de la tradición hebrea y simultáneamente de la teología natural griega, sobre todo de la versión neoplatónica representada por Plotino y Porfirio, intentando integrar en ambos esquemas

19. Eusebio de Cesarea habla de cómo los platónicos y Heráclito se refieren al logos, que hay que identificar con el cristiano: Eusebio DE CESAREA, *Praep.ev.* XI, 19. También, Augustinus, *Civit. Dei* X, 29, 450-51. Cfr., M. HEINZE, *Die Lehre von Logos in der griechischen Philosophie*. Darmstadt, 1984, 330-33; H. DÖRRIE, "Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile de saint Jean (Amélius chez Eusèbe)", en *Epektasis, Mélanges JeanDanielou*, París, 1972, 75-87.

la cristología, que afirma la divinidad de Jesús. Las especulaciones del judaísmo tardío sobre la sabiduría divina, desde la que se puede hablar de la actividad creadora, hacen de ella una figura preexistente, una realidad subsistente que permite aludir a la actividad de Dios sin nombrarlo. Esta sabiduría preexistente se identifica con el logos divino y cósmico de la filosofía griega, y a su vez ambos convergen con la persona histórica del judío Jesús, visto a la luz de la resurrección e identificado como Cristo, mesías e Hijo de Dios²⁰. No cabe duda de que este esquema tensiona más la dialéctica de trascendencia e inmanencia divina, para los hebreos y luego para los musulmanes a costa de lo primero, y abre espacio para una transformación del hombre Jesús desde una especulación filosófica teológica sobre el logos divino.

Hay que distinguir, sin embargo, entre el personaje real histórico, el judío Jesús, y las confesiones posteriores de fe de las comunidades. Se recurre a la tradición hebrea y griega para explicitar la absolutez y la significación divina de Jesús. De ahí, los títulos cristológicos, especialmente los que recurren a figuras divinas tradicionales (sabiduría, logos, preexistencia creadora, etc.) que ahora se identifican con Cristo triunfante, sentado a la derecha del Padre, alfa y omega de la historia. Son formas culturales religiosas para expresar el significado divino de Jesús, repensado desde la resurrección. Los cristianos asumen que Dios se ha hecho presente en la historia de Jesús, que es el “Dios con nosotros” (Enmanuel) y que en él está presente el espíritu divino (el Espíritu Santo). Ya en los textos fundacionales cristianos, los escritos del Nuevo Testamento, se emplea una cristología descendente y otra ascendente para hablar de la presencia de Dios en Jesús, a partir de la teología de la encarnación, de la resurrección y de la ascensión o exaltación, que son formas de expresar la identidad entre Jesús y Dios. El punto de partida es Jesús, su vida y muerte, y la cristología es confesión de fe de la comunidad a partir de la proclamación de la resurrección.

La hermenéutica de la ortodoxia posterior parte, sin embargo de la encarnación del Verbo, sobre el que comienza a reflexionarse con las

20. Los libros sapienciales de la Biblia mezclan la influencia helenista y la hebrea. La idea de una sabiduría divina preexistente es clave para comprender los textos bíblicos. Cfr., J. E. BRUNS, “Some Reflections on Coheleth and John”: CBQ 25 (1963), 414-16; R. E. BROWN, *The Gospel according to John I*, Garden City (N.Y.), 1966, CXXII-CXXVII; 4-27. Análisis algunas implicaciones teológicas y filosóficas de este planteamiento en Juan A. ESTRADA, *Razones y sin razones de la creencia religiosa*, Madrid, 2001.

categorías de la especulación filosófica griega y a partir de los atributos del ser divino de la teología natural. Se parte de una concepción filosófico-teológica de la naturaleza divina, la griega, y se vincula esa especulación con la hermenéutica cristológica, que intenta explicar el significado divino de Jesús, a la luz de su muerte y del anuncio de su resurrección. El postulado es la encarnación del Dios preexistente en una naturaleza humana cuyo sujeto es Dios mismo. El personaje histórico es revestido de los títulos divinos y esto genera una hermenéutica cristológica en la que la divinidad acaba siendo la protagonista (el sujeto es el Verbo divino) aunque asuma una naturaleza humana. El monofisismo pasa así a ser la herejía latente de este planteamiento, que lleva consigo un tri-teísmo larvado que se ha impuesto mayoritariamente en la conciencia de los cristianos. Se mantienen fórmulas oficiales, que mucha gente no entiende, para, en realidad afirmar contenidos incompatibles con el monoteísmo (en Dios hay tres sujetos de acción distintos, que es lo que entendemos como personas) y con las cristologías del Nuevo Testamento (el significado y origen divino de Cristo resucitado desde la vida humana del personaje histórico).

Se comienza a reflexionar desde la persona divina del Verbo, para integrar en ese marco la historia jesuana, a costa de una devaluación inevitable del Jesús terreno. Una concepción trinitaria del monoteísmo judío precede a la cristología, que se desarrolla a partir de las especulaciones sobre la segunda persona de la Trinidad, al margen de la personalidad histórica de Jesús con la que luego se conecta subordinándola a la primera. La concepción judía estaba orientada a la historia, con una primacía de las relaciones entre el hombre y Dios en un contexto monoteísta estricto. En este marco la idea de "Hijo de Dios" tenía un significado de exaltación y de entronización de la persona, expresado con un lenguaje simbólico y personal. En cambio, las cristologías helenistas, ya germinalmente presentes en el Nuevo Testamento, tienen menos interés por la historia y se orientan a la naturaleza humana y divina del resucitado. Los textos helenistas que acentúan la identidad entre el Verbo divino y Cristo resucitado tienen un trasfondo cultural y salvífico, sin especular filosóficamente sobre la preexistencia celestial. Por el contrario, desde la resurrección y exaltación de Cristo, vencedor de la muerte, se proclama que siempre estuvo en Dios y que el plan de salvación existía desde la creación. La paternidad y filiación son esquemas que se aplican a la divinidad, expresada como ser personal, aun-

que siempre es un lenguaje analógico y que tiene que ser relativizado e incluso negado, como recuerda la teología negativa.

Son dos esquemas culturales y teológicos distintos, que se fusionan en las cristologías posteriores, centradas en la persona divina, con predominio de lo helenista sobre lo hebreo, como consecuencia de la inculcación del cristianismo en la sociedad grecorromana²¹. Se afirma la humanidad de Jesús, pero no se puede pensar esa humanidad, porque se plantea desde la divinidad misma como sujeto personal. No se afirma al Dios encarnado desde la personalidad humana, siendo indiscutiblemente hombre en él nos encontramos con la plenitud de Dios, sino que el sujeto divino desplaza al humano aunque asuma su naturaleza o esencia humana. De hecho la hermenéutica cristológica, tal y como se entendió, acaba desplazando la persona humana en favor de la persona divina. Por eso, ha habido siempre un foso entre las afirmaciones dogmáticas oficiales y la comprensión de los cristianos, comenzando por los mismos eclesiásticos. Las categorías estáticas, esencialistas y naturalistas de la filosofía griega no eran aptas para expresar el dinamismo que implica el paso de Jesús al Cristo de la fe.

El respeto a la singularidad de Jesús está limitado por el hecho de que no se parte de él, sino del Dios encarnado. Es decir, no es la historia sino la teología especulativa el punto de partida. Como se busca asegurar la identidad y significación divina de Jesús, que es lo que negaban judíos y griegos, a partir de una concepción filosófica que parte del sujeto y de dos naturalezas, se impone el sujeto divino a costa del humano. La naturaleza divina, que es la forma inadecuada pero inevitable de las categorías filosóficas helenistas para hablar de Dios, desplaza a la contingencia histórica, que es lo propio de la antropología hebrea. Esto, que se hace con múltiples distinciones y diferencias en las complejas formulaciones dogmáticas, cobra un significado claro y preciso en la religiosidad vivida y en las formulaciones populares. Jesús es Dios, sin más, y su clave la encarnación y resurrección, no su vida histórica, sus hechos y actitudes, que pierden importancia.

21. Remito al excelente estudio de K. J. KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*. Munich, 1990. También, J. HABERMANN, *Präexistenzaussagen im Neuen Testament*, Frankfurt, 1990. Una crítica global, a mi juicio poco convincente, a este planteamiento es la que ofrece M. GERWIND, "Jesus der ewige Sohn Gottes?": *ThuGl* 91 (2001), 224-45.

La ambigüedad de las categorías griegas aplicadas a Jesús no sólo produjo una helenización del cristianismo sino una imagen ambigua de Dios a partir de la concepción naturalista predominante en la teología cristiana. Es verdad que las formulaciones oficiales del dogma, a pesar de la naturalización, estaticidad y sustancialismo que llevan consigo, intentan mantener la doble perspectiva humana y divina de Cristo, no mezclar la humanidad del persona histórico con su identidad (significación) divina, y distinguir entre el sujeto histórico y lo que se dice acerca de él, es decir, su significado cristológico. Pero lo inadecuado y parcial de esas formulaciones se impone. Se mantienen como fórmulas vacías y de contenido incomprensible, afirmando que son un misterio, o como base de unas imágenes de Dios que no corresponden a su intencionalidad y tienen consecuencias antropológicas, sociales y eclesiales negativas.

El problema está en la metafísica de las naturalezas, no en el significado humano y divino que el cristianismo achaca a la persona de Jesús. Se podría elaborar la cristología de manera que la humanidad fuera el pivote fundamental, una persona humana con significación divina desde el significado de la resurrección que retrospectivamente se refiere a los orígenes y a la eternidad del plan divino. La trascendencia se haría presente en la inmanencia humana sin alterarla materialmente porque los escritos del Nuevo Testamento ofrecen una identidad y un significado, nunca quieren explicar *cómo* lo divino se hace presente en la historia de Jesús y no tienen una perspectiva naturalista (centrada en la esencia de la naturaleza humana, o en su realidad física y material) sino simbólica e histórica. Lo trinitario se integra también dentro de un marco monista y naturalista en el que difícilmente pueden encontrar cabida. De ahí las tensiones constantes y la inevitable limitación de todas las fórmulas trinitarias y cristológicas, que oscilan entre el triteísmo, el modalismo y el monofisismo. Por eso, el gran problema filosófico teológico de los pensadores cristianos es conciliar el absolutismo griego, que exige la *apatheia* divina, y la afirmación de la divinidad de Cristo²². Se man-

22. Es lo que hacen algunos autores como Orígenes que mantiene la impassibilidad e inmutabilidad divina, contra los estoicos, pero es sensible ante la acusación de Celso, de que si Dios es incambiable no pudo encarnarse y de que el sufrimiento afecta a Dios (Orígenes, *C.Cels.* II,16; 36). Tertuliano es entre los autores latinos el más receptivo a la idea de que, aunque Dios cambie, permanece siendo él mismo. Está influido por la tradición estoica y las pseudo clementinas, y busca integrar los cambios de la humanidad de Cristo dentro de la inmutabilidad divina (Tertuliano, *Adv. Marc* III,7,6: 8,3-4). Remito al completo estudio de H. FROHNHOFEN, *Apatheia tou Theou*.

tiene lo primero, impasibilidad de la divinidad y se busca integrar en ella lo segundo, a costa de una especulación alejada de la realidad histórica del personaje fundador.

El concepto bíblico de fidelidad de Dios, que es la base de su concepción como providencia, se transforma como incambialidad de su ser y necesidad atemporal de sus acciones. Es la causa que actúa necesariamente, según los presupuestos de la ontología platónica y del dios aislado y sin relaciones del teísmo aristotélico, que no es afectado por nada. Como Dios no puede cambiar, ya que sería una imperfección y una mácula a su perfecta racionalidad, hay una tensión con las afirmaciones cristianas acerca de su gratuidad, misericordia e interacción libre con el hombre. Sólo aquellos que acentúan la libertad sobre su naturaleza esencial pueden abrirse a la idea de un dios que es afectado por los sucesos históricos contingentes, aunque esta idea está limitada por un platonismo unificado y poco diferenciado, que es la gran corriente que sirve de trasfondo a los grandes teólogos latinos y griegos y que perdura hasta el medievo²³. Agustín y Ambrosio son los grandes mediadores entre la teología filosófica griega y la concepción judeo cristiana.

2. Del hombre a Dios

San Agustín (354-430) es el gran maestro de la era clásica y, juntamente con Tomás de Aquino, del medievo en la Europa de lengua latina. Agustín se mueve en un primer momento entre el maniqueísmo y el neoplatonismo, luego entre éste y el cristianismo, y finalmente entre

Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos, Frankfurt, 1987. También, F. MEESSEN, *Unveränderlichkeit und Menschwerdung Gottes*, Friburgo, 1989; G. WATSON, "The Problem of the Unchanging in Greek Philosophy"; NZSTh 27 (1985), 59-70.

23. Se trata de una recepción crítica en la que hay espacio para la confrontación, porque siempre hay tensión entre la ontología griega de lo divino y la historicidad hebrea. El platonismo es un movimiento cultural y religioso, que los cristianos asumen globalmente, poniendo el acento en sus coincidencias con el cristianismo. Dörrie defiende que lo utilizan sin que afecte a lo sustancial de la fe, pero ese esencialismo minusvalora que lo griego implica una metafísica logocéntrica y naturalista y que ese enfoque determina la concepción relacional de Dios. Cfr., H. DÖRRIE, "Was ist Spätantiker Platonismus?"; ThR 36 (1971), 285-302; "Die andere Theologie"; ThPh 56 (1981), 1-46; E. P. MEIJERING, "Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter"; ThR 36 (1971), 303-20; F. RICKEN, "Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus"; ThPh 44 (1969), 321-42.

donatismo y pelagianismo por un lado, y concepción trinitaria y arriana por otro. La polémica está en el centro de su producción filosófico-teológica, lo cual le obliga a cambiar constantemente de frentes, según la controversia determinante en cada momento, no sin tensiones internas para su propia doctrina que le llevan a las “retractaciones” respecto a posturas anteriores. La convergencia entre la metafísica griega y la experiencia religiosa de tradición bíblica, lleva a pasar del tú divino a los atributos metafísicos de la ontología clásica, desde una jerarquía del ser que culmina en Dios como su origen y meta última, sin diferenciar la concepción metafísica y cristiana de Dios. De ahí, las tensiones de su pensamiento²⁴.

Su trayectoria intelectual está marcada, desde el comienzo, por la desconfianza respecto a las posibilidades cognitivas de los sentidos y la búsqueda de Dios a partir del hombre más que del cosmos. La lectura de Cicerón le lleva a una filosofía que busca la felicidad y el bien, que es la verdadera sabiduría²⁵. En su biografía intelectual combina la búsqueda filosófica y religiosa, el afán por la verdad y la praxis ascética de virtudes, el entusiasmo inicial por el gnosticismo y el influjo permanente del platonismo (sobre todo de Plotino). De ahí, su dualismo epistemológico, ontológico y teológico, a pesar de su conversión del maniqueísmo. Platón es el mayor de los filósofos, por su valoración del mundo inteligible y su concepción del mundo sensible como copia del primero²⁶, y el cristianismo ofrece el camino recto, en cuanto que es el resultado de la revelación del Dios trascendente. El Dios de los filósofos corresponde estrictamente al cristiano de la experiencia histórica. La cosmo-teología platónica se completa con una antropo-teología,

24. Remito al análisis que ofrece J. S. O'LEARY, *Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics and Christian Tradition*, Minneapolis, 1985, 165-202.

25. *Conf.* III,4,7; VIII,7,17; *De beata Vita* 1,4; Solil. I,10,17). Para todo lo concerniente a su evolución espiritual e intelectual sigo la exposición de A. SCHINDLER, “Augustin/ Augustinismus. I”: TRE 4 (1979), 646-98. También, cfr., E. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, París, 1931.

26. *Contra Acad.* III, 17, 37: “Platón pasa por haber elaborado la filosofía perfecta” y resalta la importancia de su doctrina de los dos mundos, inteligible y sensible; 18,41: “la doctrina de Platón, la más pura y luminosa que exista en la filosofía, expulsó las tinieblas del error y brilló principalmente en Plotino”. Junto a Platón destacan Plotino (*Conf.*V, 18,41) y Porfirio (*De civ.Dei* X,23). Agustín asume la teoría platónica de las ideas, pero la integra en su concepción de Dios que crea el mundo según sus razones eternas (*LXXXIII. Quaest.*, qu. 46,1-2:CCL 44a, 70-73).

que remite a Dios como “causa de la existencia, razón de la inteligencia y norma (ordo) de vida. Tres aspectos de los cuales, el primero se refiere a la parte natural de la filosofía, el segundo a la racional y el tercero a la moral”. Dios es el fundamento, sin el cual no subsiste ninguna naturaleza, no se instruye ninguna doctrina y no es útil ninguna conducta²⁷. Agustín continúa la tradición que considera a Dios como el bien supremo, desarrollando una ontología de los valores filosófica y teológica que luego tiene continuidad en Anselmo de Canterbury y llega hasta Tomás de Aquino. Por eso, el cristianismo es la verdadera filosofía²⁸ y hay una interacción entre el comprender para creer y creer para comprender²⁹, ambas en un contexto eleático, en el que Dios es el verdadero ser desde el que hay que comprenderlo todo.

La onto-teología sirve de marco para integrar la búsqueda de Dios en una doble forma del mismo conocimiento, el de Dios y de uno mismo, ya que Dios es inmanente a la subjetividad interior³⁰. El repliegue sobre sí y la autoafirmación de la conciencia reflexiva son la otra cara de la búsqueda de Dios (“En el interior del hombre, se encuentra la verdad”). La gran amenaza a la identidad viene desde dentro del hombre, no es algo exterior a él, ya que hay una heteronomía ontológica del hombre abierto a una alteridad divina. De ahí, el carácter relacional de la persona, no tanto por abierto al otro ser humano, cuanto a un ser trascendente que es también inmanente a la realidad humana que fundamenta. El teocentrismo fundamenta el antropocentrismo y el problema del hombre es la ordenación correcta de la vida y el sentido de ésta, en línea con la búsqueda griega de orden. Por eso, el principio socrático de conocerse a uno mismo se dirige a la hondura de la subjetividad personal, buscando en ella al mismo Dios. No es una demostra-

27. *De civ. Dei*, VIII,4.

28. *De vera rel.*3,3.

29. Parte de la biblia, “si no creéis, no comprenderéis” (Is 7,9); “buscad y hallaréis” (Mt 7,7). Pero el que se queda en la mera fe es que todavía no ha encontrado plenamente, ya que la fe es la que busca pero el entendimiento es el que encuentra (*De Trinitate* XV,2,2). La inteligencia es la recompensa de la fe (“Intelligere vis? Crede... Si non intellexisti, inquam, crede. Intellectus enim merces est fidei. Ergo noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas”: *In Joan. Evang.*, XXIX,6). La fe consiste en pensar con asentimiento a la autoridad divina (“ipsam credere nihil aliud est quam cum assentione cogitare”: *De spir. et litt.* 31,54). Estos y otros textos son comentados por E. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, París, 1931,37.

30. *De magistro* 1,1: PL 32,1195; *De Trinitate* IX, 1,1; *Conf.* III,6,11.

ción de la existencia de Dios sino una hermenéutica de la subjetividad en clave teísta. Es un proceso de interiorización en el que se mezcla el conocimiento y la libertad, la búsqueda divina y la toma de distancia de las cosas mundanas, el gozo de Dios y el uso de las cosas, la interioridad y la desmundanización. Es una dinámica en la que se conjuga la memoria con la toma de conciencia biográfica, ambas integradas en esa aspiración a la divinidad. El hombre es memoria de sí que encuentra a Dios en el recuerdo mismo, con una subjetividad dinámica, iluminada por Dios pero contrapuesta a la pasividad de la reminiscencia platónica³¹. Al recorrer la propia biografía se toma conciencia de la presencia de Dios en ella, correspondiendo las facultades de memoria, inteligencia y voluntad a la misma Trinidad divina, presente en la subjetividad humana³².

A su vez, la teoría agustiniana de la iluminación se integra dentro del creacionismo divino³³ y es la base para la tensión ascendente propia de la tradición platónica y cristiana. Conocimiento y amor son las mediaciones para pasar de las cosas terrenas a su fuente última que es Dios, y ese conocimiento es una visión. De la misma forma gracia e iluminación son intercambiables y capacitan al hombre para juzgar adecuadamente, en tanto en cuanto se mantiene la orientación hacia Dios. Hay una tendencia natural del hombre hacia Dios, tanto desde el camino del ser como el del pensar, combinando los elementos parmenídeos con los platónicos, sobre todo plotinianos³⁴. Tendemos hacia Dios porque previamente lo conocemos por hacerse presente en nuestras estructuras subjetivas. El fundamento trascendental y el trascendente convergen en una misma realidad. Agustín logra una genial síntesis entre la mística, la filosofía y la teología, como Plotino, y su marco interpretativo se impone como plausible y convincente, de tal modo que se identifica con la ontología desde un estricto realismo metafísico.

En realidad, se mantiene la identificación entre el orden del conocimiento y el de las esencias (“ordo essendi= ordo cognoscendi”), y entre el “primum ontologicum” (que es la causa primera y la fuente del ser) y

31. *Conf.*X, 8,14; 17,26; 24,36; *Soliloquia* II, 20; *De Trinitate* IX, 12. He analizado la concepción teísta de la identidad en San Agustín en “Del primado del cosmos al descubrimiento de la subjetividad interior”, en P. GÓMEZ (ed.), *Ilusiones de la identidad*, Madrid, 2000, 200-204.

32. E. SCHADEL, “Geistinnerlichkeit als Trinitätsanalogie”: *Prima Philosophia* 9 (1996), 71-76.

33. *Conf.*VII, 9,13; 10,16.

34. E. GILSON, *Introduction à l'étude de St. Augustin*, París, 1931, 103-24.

el “*primum cognitum*” (conocimiento descendente desde la iluminación divina). “*Cogito ergo Deus est*”, mientras que la posterior tradición tomista concede a Dios la primacía ontológica pero es lo último conocido³⁵. El conocimiento del ser no es el resultado del esfuerzo del intelecto, sino un dato inherente a la mente humana desde un apriorismo cognoscitivo y ontológico: todo ser remite a Dios como su fundamento y las verdades mentales remiten a la verdad divina absoluta. Se pasa de la forma mental inmanente a su origen trascendente. La razón está regida por verdades eternas, que la dominan y que no pueden ser transformadas porque derivan de la verdad divina. Al afirmar el bien, la verdad o la justicia, se postula indirectamente la realidad ontológica de la que dependen, comenzando por los números cuya verdad se impone a los espíritus hasta culminar en la sabiduría suprema. Las verdades contingentes remiten a la perfecta como fundamento, en un sentido claramente platónico y plotiniano. Más que una demostración, ofrece una exposición inductiva de la existencia de Dios como ser superior al espíritu, al que ilumina, La verdad que hay en el hombre le rebasa, del mismo modo que el ser que subyace al vivir e intelegir remite al ser supremo³⁶. En última instancia el trasfondo es parmenideo, ontoteológico y de una radical convergencia de los trascendentales del ser (uno, bueno, verdadero y bello) explicados a partir de Dios.

El elemento clave de su trayectoria biográfica e intelectual son las preguntas irresueltas, que le llevan a un cambio constante de las doctrinas buscando respuestas satisfactorias que no encuentra. De ahí el apre-

35. S. Agustín, *Confesiones* X,11,18; X,24,35; X,26,37; XI,3, 5. Cfr., O. N. DERISI, *Actualidad del pensamiento de San Agustín*, Buenos Aires 1965, 86-91;101-104; J. PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Barcelona 1972, 45; 43-60. Sobre la prueba noética, F. VAN STEENBERGHEN, *Dieu caché. Comment savons nous que Dieu existe?*, Lovaina-París, 1966.

36. “*Ecce quantum spatium sum in memoria mea quaerens te, domine, et non te inueni extra eam (...) ubi enim inueni veritatem, ibi inueni Deum meum, ipsam veritatem, quam ex quo didici, non sum oblitus*” (*Conf.* X,24,35); *De lib.arbitrio*, II, 3,8; 6,14; 9, 27; 10,29; 11,32; 12,33: “no podrás de ninguna manera negar la existencia de la verdad inmutable, que contiene todo lo que es inmutablemente verdadero (...) se presenta y ofrece en común a todos los que ven las verdades inmutables como una luz maravillosamente pública y secreta a la vez”; 15,39; *LXXXIII. Quaest.*, qu. 45,1; 54, *De vera religione*, XXIX, 52-XXXI, 58. Sobre las implicaciones ontológicas y epistemológicas de la prueba noética de Dios remito a mi estudio *Dios en las tradiciones filosóficas. II*, Madrid, 1996, 51-57. También, F. CAYRÉ, *Dieu présent dans la vie de l'esprit*, París, 1951, 29-45.

cio por la duda como la postura académica más sensata e inteligente³⁷. A partir de ahí, es posible afirmar la existencia falible: “Si me equivoco existo”, con lo que parte de una concepción contingente del hombre. Lo más evidente es la propia existencia³⁸. Esta se define desde la doble dinámica del conocimiento y del amor, con una concepción mucho más integral y completa de la existencia humana que la del cogito cartesiano³⁹, y desde una dinámica platónica y cristiana al mismo tiempo (“Deum et animam scire cupio”). La jerarquía del ser corresponde a la del conocimiento, bajo la supremacía del alma, que es una esencia racional, sobre el cuerpo y los sentidos⁴⁰. La búsqueda de la felicidad se integra en un orden objetivo, en función del cual se da el conocimiento, iluminado por Dios, y la fuerza de la voluntad, animada por la gracia, unificando el saber y el querer, así como la felicidad y el gozo de Dios. Dios es el bien y felicidad supremos y la visión de Dios es la meta para el hombre virtuoso que busca la felicidad. Agustín representa de forma ejemplar el teísmo cristiano, en su doble modalidad axiológica y henológica del bien único, del cual deriva un antropocentrismo radical basado en el conocimiento y la libertad⁴¹. El ansia de felicidad es lo que conocemos como prueba eudemológica: el deseo y la búsqueda se dirigen a Dios, aunque el hombre no lo sepa y se pierda en las cosas y los seres intramundanos. De ahí la apertura e insatisfacción del hombre, que está hecho para Dios y sólo descansa en él⁴², y el carácter abierto de la historia, complemento de su antropología dinámica.

El núcleo del yo humano es el ser espiritual cognoscente, es decir, el alma platónica, que es la versión agustiniana del hombre como animal racional. La persona humana se orienta y dirige hacia la verdad, que no puede alcanzar por su falibilidad, y esa verdad es Dios mismo, al que

37. *Conf.* 10,19; 14,25; *De beata vita* I,4; *De ut.cred.* 8,20).

38. “no podrías ciertamente estar equivocado si no existieras” (*De lib. Arbitrio* II, 3,7); *De civ. Dei*, XI, 26: “si enim fallor sum; nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor”.

39. *De civ. Dei* XI, 26; *De Trinitate*, X,10,14; *Conf.* VII,10,16; *De lib. arbitrio*, II,3.

40. *Contra academicos* I,2,5: lo que hay mejor en el hombre es la parte del alma, a la que el resto del hombre tiene que obedecer. “Esta parte del alma puede llamarse espíritu o razón”: III,12,27: “yo estimo que es en el alma donde reside el soberano bien del hombre”

41. R. LORENZ, “Gnade und Erkenntnis bei Augustin”: ZKG 75 (1964), 21-78.

42. *Conf.* I,1,1; “trasciende todo, trasciéndete a ti mismo” (*Sermones*, 2,3).

estamos orientados y dirigidos, ya que estamos hechos para Dios y sólo podemos descansar en él. De esta forma articula experiencia y ansia existencial de Dios con el conocimiento que se dirige a la verdad suprema, que es también el ser divino. De nuevo converge la ontología y la teología, pensamiento y ser que son idénticos en Dios, verdad única y eterna. La verdad divina es captada desde la doble modalidad ontológica y lógica, ya que Dios es principio de la existencia y del pensamiento. La verdad es necesaria, en su doble modalidad trascendental y trascendente, como necesidad lógica y realidad absoluta, y se identifica con el dios cristiano⁴³.

El estricto teocentrismo agustiniano, que remite a Dios como fundamento último de todos los órdenes, es el que hace acuciante el problema del mal⁴⁴. No puede aceptar ningún principio ontológico dualista, contra el maniqueísmo⁴⁵, tampoco puede asumir plenamente la tendencia que vincula el mal a la materia, ya que toda la creación es buena y remite a Dios. Tiene que buscar una solución integrable dentro de una ontología monista, ya que todo deriva de Dios en cuanto obra creadora. De ahí, las afirmaciones en las que define el mal como carencia de bien, como ausencia del bien debido⁴⁶, que se completan con propuestas tradicionales como el carácter pedagógico y punitivo del mal que sufrimos⁴⁷ o la contribución del mal particular a la hermosura del conjunto de la

43. J. ROHLS, *Theologie und Metaphysik*, Gütersloh, 1987, 26-34.

44. Unde malum?: *Conf.* III, 7,12; VII,5,7; 7,11.

45. “según ellos, en efecto, la sustancia del mal emanando de un principio contrario se revuelve contra Dios y Dios no habría podido resistirla sino hubiera mezclado con este principio de revuelta una parte de su propia sustancia(...) tal es la doctrina loca e inmundada de los maniqueos” (*De continentia*,V,14); “Un Dios bueno ha creado lo que es bueno”, como confirma Platón. Los que objetan que hay males no atienden a la belleza que aportan al universo y la utilidad que les sacamos y las desgracias que generan cuando los usamos incorrectamente. Se equivocan cuando los atribuyen a Dios, sin ver que sólo el hombre puede actuar mal (*De civ. Dei*,XI, 22-23).

46. “¿Qué es pues aquello que llamamos mal, sino privación de bien?” (*Enchir.* III,11). En la parte tercera del Enciridion (III,10-15) sintetiza su concepción del mal, su razón de ser y naturaleza, la jerarquía ontológica de los seres y la prioridad ontológica del bien sobre el mal. También, *Conf.* III, 7,12: “no sabía que el mal no es más que la privación de bien, en el límite de la pura nada”; VII,12,18; *LXXXIII. Quaest.*, qu. 6; 21.

47. *De natura boni*, IX,9. El orden racional exige que sufran justamente los que han gozado con el pecado.

creación⁴⁸. Hay que atender a la unidad y belleza del conjunto y el alma debe centrarse en ella misma para captar esa globalidad. La providencia divina saca bien del mal. La tendencia es clara, la de relativizar el mal desde una concepción optimista y positiva, en la que sobrea abunda el bien, y quitarle densidad ontológica al definirlo como mera carencia y como elemento funcionalizado al servicio de la totalidad. Se mueve en el horizonte de Plotino, que pone el acento en el origen moral del mal desde una jerarquía de niveles ontológicos de bien⁴⁹.

Naturalmente, esta propuesta no basta para justificar y funcionalizar la gran cantidad de mal que hay en la experiencia humana. La solución la encuentra en la antropología, que desarrolla en clave antipelagiana⁵⁰. Por un lado, concede un espacio autónomo a la libertad que es capaz de pecar⁵¹, aunque, por otro, la salvación depende de la predestinación divina y no es el resultado de ninguna obra humana (contra los pelagianos). El hombre es incapaz de salvarse, pero puede condenarse y el pecado está en la desviación que lleva a gozar de las criaturas, en lugar

48. Hay que respetar la plenitud de la creación, con su orden jerárquico de seres, sin negar los seres inferiores y los que tienen menor nivel ontológico. El mal y la imperfección particular contribuyen al bien universal. Pero no es que el mal y los pecados sean necesarios al bien del universo, sino las almas que pecan y son desgraciadas (*De lib. arbitrio*, III, 9,24; 26). Agustín es indiferente al sufrimiento humano con tal de salvar la obra divina: “cuando éstos que no pecan no conocen la dicha el universo es perfecto, como cuando los que pecan conocen la desgracia, el universo no es menos perfecto”. Con tal que no falten las almas, que comprendan toda la naturaleza, el universo es perfecto y pleno. “Pues ni el pecado ni su castigo son naturalezas, sino disposiciones de la naturaleza, la primera voluntaria y la otra penal (...) la pena del pecado repara la fealdad de éste” (III, 9,26). También, *De ord.* I,1,2; II,4,14; 6,15; 7,18. Véase también su carta a san Jerónimo (*Epp.* 166,13) que es un canto a la armonía de la creación y a la incapacidad humana para captar la belleza del conjunto.

49. Plotino, *III Eneada*, 1, 2-3; 2,5; *IV Eneada*, 3,16. Agustín sigue el consejo de Plotino de pasar del Unde malum? Al quid malum?, del origen a la naturaleza del mal (I Eneada,8,1). “¿Tú demandas de dónde viene que hagamos el mal? Es preciso examinar previamente qué es lo que es hacer el mal” (*De lib. arbitrio* I,3,6). Sin embargo, Agustín pone el acento en el no-ser del mal, más que en vincularlo a la materia, ya que rechaza toda sustancialización del mal. Cfr., R. JOLIVET, *Le problème du mal d'après saint Augustin*, París, 1946, 136-47.

50. Remito a mi estudio, *La imposible teodicea*, Madrid, 1997, 109-25.

51. Dios ha creado al hombre con la posibilidad de pecar, aunque tenía poder para hacerlo de otra forma. “De este modo, el hombre tendría el merito apreciable de no pecar y más tarde obtendría la impecabilidad como justa recompensa” (*De continentia*, VI,16).

de usarlas, y a olvidarse de Dios, en lugar de orientarse hacia él⁵². Dios no es la causa del mal, pero lo permite al crear al hombre; es causa deficiente, nunca causa eficiente del mal. No puede plantear la voluntad como orientación hacia el mal porque éste no tiene realidad ontológica⁵³. A partir de aquí ofrece su versión del pecado de Adán. Es el pecado original que ha trastornado el orden ontológico con el pecado, corrompiendo la naturaleza e introduciendo la muerte en el mundo, y que se transmite a través de la procreación, haciendo de todo hombre un pecador fáctico y potencial⁵⁴. Nunca clarifica cómo una naturaleza buena puede cometer una acción mala, ni cómo fue posible el desorden, que luego genera la tendencia pecaminosa en el alma, y que se transmite a todos, sin que, por otra parte, el mal tenga realidad ontológica alguna, ya que es mera deficiencia⁵⁵. El árbol del bien y del mal simbolizan la dependencia de Dios. El hombre aprende, según como se comporte respecto de él, lo que es el bien y el mal (obediencia y desobediencia). El mal surge de la relación, estriba no en comer fruta prohibida, como si fuera una naturaleza u objeto malo, sino en incumplir un mandamiento divino y quebrantar una relación positiva con Dios⁵⁶.

Se experimenta el mal al hacerlo, con lo que el hombre se separa del bien y se desordena la jerarquía ontológica de los seres. El mandamiento divino da al hombre el conocimiento de su dependencia relacional y también de su libertad. Esto es lo que permite conocer

52. *De lib. arbitrio*, I,16,34; *Conf.* VII,16, 22.

53. "Que nadie busque la causa eficiente de la voluntad mala, pues esta causa no es eficiente sino deficiente (...) puesto que apartarse del ser supremo en favor de lo que es menor, es comenzar a tener una mala voluntad": *De civ. Dei*, XII,7; *De natura boni*, IV,4; XVII, 17-18. El mal está en la forma de actuar, no en el objeto de la acción, ya que tiene una causa deficiente voluntaria (*De civ. Dei*, XII, 7-8).

54. Ofrece una síntesis de su doctrina en *De Nupt. et conc.*, II, 29, 48-34,58. La voluntad es la causa del pecado, no porque derive de una naturaleza mala antecedente, sino como consecuencia de una desviación, de un desorden que es carencia de ser. La mala voluntad surge en un ser bueno, pero mudable y falible porque creado de la nada (*De civ. Dei* XII, 6;9). El mal es un vicio (*Conf.* XII,2; *Ench.* IV, 12), que surge de la naturaleza buena de Adán y que una vez producido no se puede reinvertir sino que se transmite a todos (*De nupt. et conc.* II,28,48; II,29,49).

55. Agustín se pregunta por la inteligibilidad de los delitos que son irracionales y por ello inexplicables. Se cierran a la mente como las tinieblas a los ojos (*Enarr. in Ps.* XVIII, 13: CCL 38,104). No es posible conocer la causa de esta defeción, "es como si se quisiera ver las tinieblas u oír el silencio", que con cosas que conocemos no "como una esencia sino como privación de esencia" (*De civ. Dei* XII, 7).

56. *De Genesi ad litteram*, VIII,6,12; 13,28-16,35.

intelectualmente el mal, aunque no se hiciera experiencia de él, contra los que exaltan el pecado como un ejercicio de discernimiento que llevaría a la madurez de la persona⁵⁷. Agustín desarrolla una concepción moralista del mundo, vinculando la transmisión del pecado a la naturaleza biológica del hombre (corrupción de la naturaleza humana), desde la que ofrece una clave histórica para explicar la ambigüedad y capacidad de mal inherente a todo hombre. Esto ya había sido resaltado por la teología paulina, al contraponer el hombre espiritual al carnal. El mal era el resultado de un conflicto interior y permanente en todo ser humano (Rom 7-8), poniendo el acento en los conflictos de la libertad pero sin el biologicismo y sentido cósmico del pecado original agustiniano.

Las teodiceas religiosas de inspiración judeo cristiana rehúsan remitir el mal a la divinidad, ya que Dios es Ser supremo y Sumo Bien. Por eso, tienden a achacar el mal al hombre, a costa de moralizar la historia, desplazando las aporías desde una culpabilización trágica. La pervisión de los ideales nobles, que inspiró a las ideologías totalitarias de los siglos XIX y XX, se refleja en la teodicea que defiende el honor divino a costa de negativizar de forma absoluta al hombre. Estas teodiceas captan bien la libertad como tragedia y el precio de la libertad al que alude el mito del Génesis, así como la aporía paulina del acabar haciendo el mal cuando se pretende el bien, pero pierden de vista que el mal está presente en los mitos judeo cristianos desde los orígenes y anteriormente a cualquier acción humana, bajo el simbolismo de la serpiente. La pretensión de absoluto, constitutiva del hombre que siempre aspira a más ser, tiene como contrapartida la impotencia del que hace el mal moral, y con él contribuye al mal físico, culminando ambos en la muerte que frustra las aspiraciones humanas. Concluye en el "ifelix culpa", defendido por el teísmo cristiano, en el humanismo que lucha contra el mal o a la experiencia de la nada y el absurdo, que es una expresión del carácter abismal de la libertad.

Estas teodiceas culpabilizantes son, paradójicamente triunfos del mal, ya que hacen del hombre víctima y culpable. Como en las teologías reen-carnacionistas, en que el hombre purga en la vida actual por los pecados

57. En las *Retractationes* II,58 Agustín parece identificar esta opinión con la de discípulos de Marción, aunque también podría ser un discípulo de Porfirio. Para una interpretación de estos textos sobre el significado del árbol del bien y del mal remito a A. AGAËSSE y A. SOLIGNAC, *Oeuvres de Saint Augustin* 49, París, 1972, 507-10.

de las etapas anteriores, el que sufre el mal es culpable en cuanto que participa de un pecado que está inscrito en su propia naturaleza. Se declara al individuo culpable, incluso de lo que no controla ni ha generado, el pecado de sus supuestos primeros padres. “Por el pecado entró la muerte en el mundo”, interpretando el mito desde un estadio originario de inmortalidad, lo que la teología llamó dones preter-naturales en una situación de paraíso original proyectada hacia los orígenes. Se choca así con el universo evolutivo y la libertad humana se maximaliza, ya que se le achacan capacidades radicales de transformación del cosmos. El teísmo creacionista tradicional defiende la perfección última de la obra creadora, contra la versión griega y pagana de dioses malignos, dejando a la providencia la gestión y consecución del final feliz. Se relativiza, mientras tanto, la importancia y universalidad del sufrimiento, para contrarrestar la impresión que tenemos de que el mundo no es “como debería ser”. Dios actúa como tapaagujeros último para subsanar las deficiencias del mundo en la otra vida, con lo que esta teodicea remite en última instancia a un planteamiento teológico como solución del mal, confesando indirectamente que el mal es un problema estructural insuperable.

3. El significado del argumento ontológico

De la misma forma que en la cosmo-teología ocurre con la antropología. Dios es el fundamento desde el que se comprende el porqué y para qué de la realidad del mundo, y la antropología desemboca en el teísmo, como punto de partida y fin último del hombre. Anselmo de Canterbury (1033-1109) es el gran maestro de esta antropología filosófico-teológica, en la que convergen ser y pensamiento, las necesidades lógicas y ontológicas, el sentido de la vida y Dios. El subjetivismo agustiniano es el punto de partida para el argumento ontológico, nombre que le fue dado por Kant, aunque éste haya sido sistematizado y desarrollado por S. Anselmo⁵⁸. Sería el argumento por excelencia que

58. El argumento ontológico ya está prefigurado en S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* II, 6, 14: “Estimo que debo llamar Dios no el ser al que es inferior mi razón sino aquel al que nadie es superior (...) reconoceré ciertamente como Dios el ser del que se establece que no hay nada superior a él”; II, 15, 39; *De doctrina christiana* I,7: “ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius”: Define a Dios como aquello sobre lo cual no hay nada superior. Para Agustín nuestra inteligencia tiene que reconocer algo superior a sí misma (la sabiduría o la verdad) y esto o es Dios o hay algo superior a ello que sería Dios. Cfr. J. HICK, *Arguments for the Existence of God*, Londres, 1979, 69-70; 128.

llevaría a mostrar de forma definitiva el enraizamiento agustiniano de las verdades en Dios, suma verdad, es decir el que probaría de forma definitiva el teísmo antropológico. El argumento se desarrolla en el *Prosligion* y se encuadra en el intento global de mostrar la racionalidad del cristianismo según el esquema de la fe que pregunta al intelecto, con el que se pone en marcha la escolástica⁵⁹.

Se parte de un concepto de Dios: «Aliquid quo maius nihil cogitari potest»⁶⁰. Dios es el ser, mayor que el cual nada puede pensarse, luego existe en el intelecto y en la realidad, ya que lo que existe en ambos es lo más perfecto y lo más grande. No tenemos más remedio que afirmarlo como existente al pensarlo, ya que si lo pensáramos como no existente, le faltaría el ser y ya no sería algo mayor que lo cual nada se puede pensar⁶¹. Como Dios es el ser perfecto, es decir el sumo Bien de la tradición platónico agustiniana, no podemos concebirlo sin existencia, porque sería un concepto contradictorio y no sería divino (es una existencia necesaria, impensable sin existir)⁶². Dios implica ser sin devenir, esencia que no puede no existir. Al negar su existencia ya no esta-

59. Cito la paginación según la edición crítica de F. S. SCHMITT, S. ANSELMO, *Opera omnia* I, Edimburgo 1946. Remito a la traducción de M. FUENTES, *Prosligion*, Buenos Aires, 1970. Entre la bibliografía destaco la importante obra de D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tubinga, 1967; J. ROHLS, *Theologie und Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis und seine Kritiker*, Tubinga, 1987. También, P. CERREZO, "La onto-teo-logía y el argumento ontológico": *Revista de Filosofía* 25 (1966), 415-58; R. ROVIRA, *La fuga del no ser*, Madrid, 1991; A. L. GONZÁLEZ, "La fascinación del argumento ontológico": *Revista de Filosofía* 6 (1993), 201-6; B. SEVE, *La question philosophique de l'existence de Dieu*, París, 1994, 15-48; R. CAMPBELL, *From Belief to Understanding*, Camberra, 1976; J. HICK, *Arguments for the Existence of God*, Londres 1979, 68-100; Y. CATTIN, "La prière de S. Anselme dans le Prosligion": *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 72 (1988), 373-96; *La preuve de Dieu*. París 1986; P. RICOEUR, "Fides quaerens intellectum": *Archivio di Filosofia* 58 (1990), 20-42.

60. S. ANSELMI, *Opera Omnia I: Prosligion* 2, Edimburgo, 1946, 101. Esta definición se encuentra ya indirectamente en Séneca: "¿Qué es Dios? La mente del universo. ¿Qué es Dios? El todo que ves, y el todo que no ves. Y así, en fin, le es reconocida su grandeza, superior a la cual nada puede concebirse (qua nihil maius cogitari potest)" (SÉNECA, *Naturales Quaestiones*, Lib. I, Praef. 13, Madrid, 1979,9). Huellas de este planteamiento se dan también en AGUSTÍN (*De lib. arb.* II, 2, 5; *De Doctr. chr.* I, 7, 7), BOECIO (*De cons. phil.* III, §10) y AL-FARABI (citado por J. CLAYTON, "Gottesbeweise II": *TRE* 13 (1984), 727; 739).

61. S. ANSELMO, *Prosligion* IV, 103-4: "Nadie que entienda lo que es Dios puede pensar que Dios no existe, aunque diga estas palabras en su corazón sea sin ningún significado o con algún significado extraño".

62. Es necesaria, es "quod non possit cogitari non esse" (*Prosligion* III, 102-3).

mos negando a Dios porque no puede ser un ser meramente existente en el pensamiento y sin existencia real, porque no sería el ser realísimo (lo más perfectamente pensable). S. Anselmo pretende mostrar que la suma perfección de Dios es la de intensidad absoluta en la que convergen esencia y existencia, el intelecto y el acto. Pasa así también, como ocurría en el caso de Agustín, de un principio trascendental (pensado) al trascendente (ontológico). Ese dios de los filósofos es presuntamente el dios de los cristianos⁶³.

La verdad se revela en la misma afirmación de Dios, ya que la representación conceptual tiene como base la ontología del ser perfecto. Piensa la cosa misma (“id ipsum quod res est”), según la cual Dios existe realmente y no sólo en la mente: “Pues puede pensarse que existe algo que no podría pensarse que no existe, lo cual es más grande que lo que puede pensarse que no existe”. Porque Dios existe, su existencia no puede no ser pensada, ya que si se pudiera pensar un Dios que no existe ese no sería Dios, la mera idea de no existencia sería ya un defecto en Dios, pero su no existencia es inconcebible⁶⁴. Del concepto de Dios se pasa a la existencia, ya que el concepto de Dios es el de una esencia perfecta que tiene existencia, por eso, al pensar su esencia es evidente su existencia. Pasa de afirmar la perfección de Dios, a afirmar que existe realmente, ya que es un ser en el que no podemos pensar como no existente. Se mueve, por tanto, en el marco de una filosofía de la esencia divina, que no puede prescindir de la realidad, ya que no se puede pensar a Dios sin su ser existencial. Al pensar la cosa misma, el ser de Dios, hay que afirmar su existencia, que sólo puede ser negada si hacemos de él una mera construcción humana contingente.

63. P. BRECHER, *Anselms Argument. The Logic of divine Existence*, Aldershot, 1986; P. RICOEUR, “Fides quaerens intellectum”: *Archivio di Filosofia* 58 (1990), 20-42; P. GILBERT, “Unum argumentum et unum necessarium”: *Ibid.*, 58 (1990), 81-94.

64. *Proslogion* III, 102-3; IV, 103. Hartshorne y Malcolm son los que más han subrayado la diferencia entre el capítulo II (existe en el intelecto y en la realidad) y III del *Proslogion* (es una existencia necesaria, en el sentido de que no puede pensarse como no existente). Cfr., Ch. HARTSHORNE, *Anselm's Discovery*, Lasalle (Illinois), 1965, 99-106; N. MALCOLM, “Anselm's Ontological Argument”: *Philosophical Review* 69 (1960), 42-52. Este planteamiento paradójicamente lleva a Findley a afirmar que si es posible en sentido lógico que no exista Dios, entonces la existencia de Dios es imposible ya que nada capaz de no existencia puede ser Dios. J. N. FINDLAY, “Can God's Existence Be Disproved?”, en *New Essays in Philosophical Theology*, (A. FLEW y A. MCINTYRE ed.), Londres, 1968, 111-22.

El trasfondo es platónico, pensar la cosa misma (« id ipsum, quod res ist»), a partir de una concepción filosófica de la naturaleza divina⁶⁵. Dios es en cuanto que es mejor ser que no ser, y ahí se integra su afirmación. Habla desde un trasfondo platónico en el que hay una convergencia entre ser y bien (trascendentales del ser), del que emana todo. Por eso presupone que es mejor ser que no ser y que la carencia de ser es una imperfección, asumiendo la definición agustiniana del mal como falta de ser. El ser existente es limitado en el mundo de los entes, pero excluye de ello a Dios, que es absoluto y no contingente. No se plantea la validez del concepto mismo de Dios, que es lo que impugna el ateísmo lógico. Éste rechaza que pueda haber otra forma de existencia distinta de la del mundo de los entes y sólo afirma existencias contingentes⁶⁶. Esta correspondencia parmenídea es negada por el monje Gaunilo que distingue la idea de Dios en la mente, ente de razón, de su existencia fuera e independientemente de la mente (“esse in re”). Recurre a las ideas de la mente, por ejemplo, la idea de la isla más perfecta que, sin embargo, no tiene realidad extramental, para rebatir las consecuencias del argumento ontológico. Lo que reclama es la contingencia del pensamiento y la falta de fundamentación ontológica para las creaciones mentales, en una palabra, el divorcio entre el orden racional y el real, entre el mundo de la mente y el ámbito de lo existente.⁶⁷ Gaunilo niega que desde el pen-

65. Proslogion, V, 2. Cfr., I. V. DALFERTH, “Fides quaerens intellectum. Theologie als Kunst der Argumentation in Anselms Proslogion”: ZkTh 81 (1984), 54-104; Y. CATTIN, *La preuve de Dieu*, París, 1986, 204-10; “La prière de S. Anselme dans le Proslogion”: RSPHTh 72 (1988), 373-96; K. KIENZLER, *Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury*, Friburgo, 1981, 252-54.

66. J. HICK, *Arguments for the existence of God*, Londres, 1979, 68-76.

67. GAUNILO, *Ad Proslogion*, en S. ANSELMO, *Opera Omnia* I, I-VIII, pgs. 125-29, (edición de F. S. Schmitt), Edimburgo 1946. Gaunilo reinterpreta el “ser mayor que el cual no se puede pensar” y lo traduce por “algo mayor que todas las cosas” (“No puedo tener de la misma forma como tendría aquello falso en el pensamiento o en la inteligencia, el enunciado ‘Dios’ o ‘algo mayor que todas las cosas’, ya que, aunque puedo pensar aquello según algo verdadero que conozco, no puedo hacerlo con esto último”: IV, 127). Niega que se pueda comprender lo que es Dios, ya que no tenemos un objeto que nos permita reconocer esa especie o género: nadie puede pensar a Dios “secundum rem” sino sólo “secundum vocem”. Lo más grande que puede ser pensado no es mayor que algo realmente existente. “¿Cómo puede probarse pues que aquel ser máximo existe realmente porque conste que es mayor que todos, negándolo o al menos dudando yo de que esto conste, así como diciendo que aquel ser máximo está en mi entendimiento o en mi pensamiento del mismo modo que están muchas cosas inciertas y

samiento pueda llegarse al ser y mantiene la tradicional precedencia del ser respecto del pensar, propia del realismo. Distingue siempre entre el existir en la mente o en la realidad. Por eso, propone sustituir el pensar anselmiano por el comprender (“intelligere”: II,125). Sólo cuando se parte del ser divino, conocido, se puede pasar a hablar de él (a entenderlo). Esta postura invalidaría el planteamiento anselmiano. Gaunilo se desmarca del trasfondo agustiniano en que se mueve la epistemología de lo divino de S. Anselmo (la idea de Dios en la mente incluye la existencia de Dios) y plantea que el pensamiento humano siempre es contingente, luego la idea de un ser que tiene existencia no implica su existencia real. A una filosofía que habla de Dios como es en sí mismo y que propugna la identidad entre ser y pensamiento en Dios, se le contrapone una metafísica del ser que distingue entre existencia real y conceptual.

Es el punto de partida para ulteriores críticas al argumento, como las de Tomás de Aquino, que rechaza que podamos tener un concepto adecuado de lo que es Dios en sí, por eso no podemos implicar su existencia, mientras que Kant niega que la existencia sea un predicado de la esencia. Lo máximo pensable como ser realísimo no es conceptualizable, ya que no podemos pensar la existencia sino constatarla y partir de ella. No podemos añadir al Dios absoluto la facticidad como si fuera algo más conceptualizable, porque hay que mantener la separación entre ser y pensamiento. Para Anselmo la definición de Dios no es el resultado de una abstracción conceptual, sino una definición real, que prelude el posterior problema de la existencia o no de los universales. Distingue el orden lógico del pensamiento del orden del ser, la realidad no es pensable sino experienciable, pero sólo para las cosas y no para Dios, en el que hay identidad entre esencia y existencia. Por su parte Kant ve el argumento ontológico como un pretendido juicio sintético a priori, a partir del mero concepto, lo cual sería imposible. La existencia no es un predicado derivable de la esencia, sino una posición o situación.

Anselmo reformula el argumento para responder a las críticas y procede a una segunda versión diferenciada del argumento ontológico, pasando de la “omnitudo realitatis” al “ens necessarium”, de la perfec-

dudosas?”. (V, 128). Por eso, no podemos pasar del entendimiento a la realidad. Esto lo muestra con el ejemplo de la isla perfecta representada por la mente “que es mejor que todos los países que pueden ser pensados” y que, sin embargo, sólo existe en la ficción (VI, 128).

ción a la necesidad divina, siempre derivando la existencia del modo de ser de Dios con el trasfondo aristotélico del motor inmóvil autosuficiente que es causa de todo el movimiento⁶⁸. Se pasa del ser perfecto al ser necesario para afirmar su existencia, «Si puede pensarse que existe, necesariamente existe», porque no tiene comienzo alguno. «Con que sólo pueda pensarse, debe existir forzosamente», que es también la postura ulterior de Leibniz⁶⁹. Si en el *Proslogion* Anselmo parte de la convergencia entre fe y razón, en su respuesta a Gaunilo desarrolla distinciones, en las que sigue manteniendo que el pensamiento se orienta al ser divino (su fundamento ontológico) y que desde lo epistemológico del concepto filosófico de Dios se puede pasar a afirmar su realidad. Al tener el concepto de Dios tenemos también su ser real, según el postulado parmenídeo de identidad, aunque no se trata de un concepto usual, referido a un ser finito, porque piensa formalmente algo, que supera todo lo pensable..

El contraataque consiste en apostillar que sus afirmaciones no se refieren al orden de las cosas contingentes, como ocurre en el caso de la isla perfecta que sólo existe en la mente humana, sino al orden de lo necesario que es el de lo divino. Es decir, resalta que el concepto de existencia que él defiende cuando habla de Dios no es el mismo que el de la experiencia común, al nombrar Dios ya afirma la existencia. El pensamiento de Dios no es uno más que se puede poner en línea con el que nosotros tenemos de los entes creados: la expresión “Dios es tal que nada mayor puede pensarse” tiene para él tal fuerza significativa que, al comprenderla tenemos que presuponerle como existente. Es decir, en las cosas creadas podemos distinguir entre pensar y existir, entre esencia y existencia, pero no en Dios. No se trata de afirmar simplemente

68. J. ROHLS, *Theologie und Metaphysik*, Gütersloh, 1987, 12; Ch. HARTSHORNE, *Anselms Discovery*, Lasalle (Illinois), 1965, 99-106; D. Z. PHILLIPS, “Sublime Existence”: *Archivio di Filosofia* 58 (1990), 567-77; G. L. GOODWIN, “De re Modality and the ontological Argument”: *Archivio di Filosofia* 58 (1990), 607-29; E. ROMERALES, “Existencia necesaria y mundos posibles”, en J. G. CAFFARENA y J. M. MARDONES (eds.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión*, Barcelona, 1992, 135-80.

69. Al comprender la esencia divina tenemos la huella de Dios en nuestro pensamiento, la idea de infinito. El ser perfecto y necesario basta que sea posible para que exista (desde la no contradicción lógica pasa a la actualidad). Cfr., C. MARTÍNEZ PRIEGO, “El argumento ontológico de Leibniz”, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Las pruebas del absoluto según Leibniz*, Pamplona, 1996, 261-380.

que Dios es lo más grande que existe, lo cual sería una tautología, sino de presentarlo como el más perfecto posible concebible, de tal manera que existe necesariamente y no contingentemente⁷⁰.

El pensamiento de Dios es el de un ser que existe necesariamente porque es mejor tener la existencia necesaria que contingente y el ser más perfecto pensable tiene existencia necesaria. Por tanto existe, ya que no podemos pensarlo sin que exista absolutamente. Es decir, para S. Anselmo, el ser perfecto es el ser necesario, es el que tiene la máxima esencia y por tanto tiene razón de sí (tiene la aseidad, como se afirma luego). Concluye que la existencia de Dios o es imposible o es necesaria, ya que Dios no tiene comienzo ni fin, y si Dios fuera posible pero no necesario es que podría existir o no, es decir sería contingente y ya no sería Dios. Siempre busca establecer un criterio de demarcación entre las cosas contingentes, que pueden ser pensadas y no existir realmente, y lo que existe necesariamente que no puede no ser pensado y que no puede pensarse sin existencia⁷¹. Kant impugna esa demarcación, ya que no sabemos en qué consiste el ser necesario ni tenemos experiencia alguna de él, es un nombre vacío de contenido, porque no cono-

70. La réplica de S. Anselmo a Gaunilo en *Opera Omnia* I, I-X, pgs. 130-39. Aquí no se trata de demostrar que aquello sobre lo que no se puede pensar algo más grande exista, sino que existe si puede ser pensado (en condicional). Crítica además a Gaunilo porque éste traduce “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse” por “mayor que todos” (“Maius omnibus”): V, 134-35. La segunda versión del argumento, Dios como ser necesario, se desarrolla en *Proslogion* cap. tercero.

71. Se trataría de una existencia necesaria, en cuanto que no puede pensarse y pensar que no exista: “Sólo puede pensarse que no existen las cosas que tienen principio y fin o constan de partes (...) Sólo no puede pensarse que no existe aquello en que no hay ni principio ni fin” (S. Anselmo, *Opera omnia* I, IV, 134). Y prosigue “no podemos pensar que algo no existe cuando sabemos que existe, proque no podemos pensar que existe y que no existe a la vez (...) Pues aunque ninguna de las cosas existentes puede entenderse como inexistente, todas sin embargo pueden pensarse como tales, excepto ese ser supremo” (IV, 134). Por tanto, no se puede pensar que no existe aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, porque entonces dejaría de ser lo mayor: “Así entonces, es propio de Dios no poder ser pensado como inexistente” (Sic igitur et proprium est Deo non posse cogitari non esse) (IV, 134). “Por lo cual el que piensa en aquello que mayor no puede ser pensado no piensa en lo que puede no existir sino que no puede no existir. Por eso necesariamente existe eso que piensa, porque cualquier cosa que no puede no ser no es lo que piensa” (IX, 138); “El significado de esta prueba contiene tanta fuerza en sí que esto mismo que se dice, necesariamente por lo mismo que se entienden o se piensa, se prueba que existe de verdad” (X, 138-39).

ceмос las cualidades que debe tener una esencia para ser necesaria⁷². Por el contrario, Anselmo presenta un pensamiento que va más allá de la realidad empírica.

La absolutez divina no es una idea que puede integrarse en lo contingente y el concepto de Dios es absoluto. Sin embargo, Anselmo no prueba que Dios sea un ser no contingente que existe (sino que lo presupone) ni atiende al carácter hipotético de su proposición: Si Dios existe, existe necesariamente. En realidad la singularidad que pretende para el concepto de Dios (esencia de la que no podemos eliminar la existencia) es la que habría que demostrar (podemos pensar la no existencia de Dios como la de cualquier otro concepto mental). Gaunilo remite a esta analítica existencial cuando apostilla que Dios es necesario si existe, pero que esto no es probar que realmente existe. El Dios que existe en el pensamiento es el que existe en la realidad y trasciende el pensamiento (“non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit”), y se identifica con el Dios de la fe (“Quaero vultum tuum, vultum tuum, Domine requiro”; “Et hoc est tu, domine Deus noster”). El Dios de los filósofos y el de la fe son el mismo. Este es el sentido de una fe que clarifica su racionalidad y que confiesa la trascendencia de Dios respecto al intelecto humano (“esse in re”, inconceptualizable) pero proclama su inmanencia al pensamiento. Anselmo vincula el ente más perfecto con el necesario desde una concepción unívoca y universal del ente, que se diferencia sólo en sus estados de ser (en el intelecto o en la realidad). La perfección es la intensidad absoluta de la esencia, que tiene en sí razón de su ser como ser necesario porque tiene la máxima esencia. Pero es que, además, identifica necesidad trascendente y trascendental, el *primum ontologicum* y el *primum cognitum* en Dios. La razón del ente en el plano ontológico coincide con el plano lógico, lo primero en sí y por sí, coincide con lo primero para nosotros. No hay distancia e incomprensión respecto del ser supremo, sino indagación de su esencia y hace a Dios objeto de investigación de la conciencia (ontologismo)⁷³.

La distinción tomista entre Dios como es en sí mismo y lo que es para nosotros⁷⁴, es abolida, ya que Anselmo se pone en la perspectiva divina, como luego Leibniz y Spinoza, para argumentar desde lo que

72. D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tubinga, 1967, 139-54.

73. Remito al análisis que ofrece P. CEREZO, “La onto-teo-logía y el argumento ontológico”: *Revista de filosofía* 25 (1966), 421-32.

74. H. RIKHOF, “Aquinas and the ratio Anselm”: *Archivio di Filosofia* 58 (1990), 137-60.

Dios es en sí mismo. Por eso, la proposición sobre la existencia de Dios no es sintética sino analítica. Anselmo afirma que es imposible pensar en Dios sin afirmar el acto de su existencia, mientras que para Tomás no conocemos la esencia divina, qué es Dios en sí mismo, y no podemos derivar de ello su existencia. El objeto del conocimiento es el ente, no el ser, por eso Dios (el mismo ser subsistente) es inobjetivable y el concepto de Dios en sí mismo es inaccesible. El ateísmo es posible para Santo Tomás y la analogía es la alternativa al argumento ontológico anselmiano. Lo contingente remite al ser fundante que impide la nada, el ente nos remite al horizonte del ser. Pero persiste la diferencia ontológica, la distinción entre lo que es Dios en sí y para nosotros, que impide indagar en la esencia actualizada de Dios como pretende Anselmo. Como parte de una concepción platónica del ser hay que conciliar la inmutabilidad de Dios con sus acciones históricas, distinguiendo entre el efecto de su misericordia, que es lo que sentimos, y su incambiabilidad esencial⁷⁵. Distingue entre lo que es Dios en sí y para nosotros, sin resolver la tensión que hay entre ambas modalidades. Su reflexión sobre el ser divino en sí (simplicidad, carencia de propiedades) está influida por la concepción eleática (esencia inmutable y atemporal).

4. La metafísica y la ontoteología cristianas

La metafísica es ciencia de lo universal y de lo necesario, de lo mundano y de lo divino, de lo natural y humano. La metafísica medieval es trascendental y primera, busca lo que es en cuanto es, e indaga por los principios del ser, que son los últimos y más difíciles de conocer (Tomás de Aquino). Se persiste en la maximalización del pensamiento, capaz de penetrar en la realidad y llegar hasta sus últimos fundamentos, para ubicarnos en el ser y en Dios conjuntamente (derecho y teología naturales, como principios establecidos por el creador). Es una doctrina del ser que hace posible el realismo objetivo en el conocimiento, apoyándose en la referencia divina, hasta que sea impugnada por el nominalismo.

75. "Sed et misericors simul et impassibilis quomodo est? (...) Quomodo ergo es et non es misericors, domine, nisi quia es misericors secundum nos, et non es secundum te? (...) Etenim cum tu respicis nos miseros, nos sentimus misericordis effectum, tu non sentis affectum. Et misericors es igitur, quia miseros salvas et peccatoribus tuis parcis; et misericors non es, quia nulla miseriae compassione afficeris" (Anselmo de Canterbury, *Prologium* VIII, en F. S. SCHMIDT (ed.), S. ANSELMI, *Opera Omnia I*, Edimburgo, 1946, 106)

Participación y analogía: la diferencia ontológica

La novedad tomista es la del ser como acto y actualidad de todas las cosas⁷⁶. Para los griegos lo que “es” no existe, mientras que lo que existe no es. La contingencia del existir es incompatible con la necesidad del ser en la tradición parmenidea, platónica y aristotélica. La gran contribución de Tomás, apoyado en Avicena, es la distinción entre esencia y existencia, dando la prioridad a la segunda. Se puede definir y comprender lo que es un ente, atendiendo a su esencia, en cambio, la existencia no es un predicado de la esencia sino lo que la actualiza y le da realidad. Para Platón, la forma trascendente da al ente lo que es, para Aristóteles es inmanente y actualiza la materia, sin que haya distinción real entre esencia y acto de ser. Avicena analiza los predicados esenciales de los entes, entre los que no está la existencia que no aporta nada a su inteligibilidad. Para Tomás de Aquino, por el contrario, el ser es plena actualidad, es principio constitutivo de la realidad y hay una distinción real entre existencia y esencia en todo lo creado⁷⁷. La distinción o composición real de esencia y existencia no es la de dos entidades o cosas distintas, ya que ambas son constitutivas de las realidades y ninguna puede ser aludida sin la otra (la existencia es “aliud” que la esencia, pero no “alia res”, independiente)⁷⁸. Parte de la actualidad del ser y

76. ST I, q.4, a.1 ad 3; I q.8, a.1. Tomás de Aquino parte del “ser” como nombre específico revelado en Ex 3,14 (ST I, q.13, a.11: Sobre los nombres de Dios), que designa la esencia divina. El ser corresponde a su universalidad infinita y designa el existir en presente, que es lo propio de Dios, que no conoce el pasado ni el futuro. La bondad es el nombre principal de Dios en cuanto causa, pero no en sentido absoluto, ya que la causalidad presupone el ser.

77. “Existir es la forma o naturaleza en acto. (...) Es necesario, pues, que entre la existencia y esencia en un ser veamos la misma relación que hay entre la potencia y el acto. (...) De la misma forma lo que tiene existencia y no es existencia, es ser por participación”: ST I q.3 a.4 ad 2-3. El fundamento ontológico de la participación de las cosas creadas en el ser común es su participación causal en el ser subsistente. La participación causal es la base de la analogía entre Dios y las cosas.

78. *De ente et essentia* VI: “Deus, cuius essentia est ipsum suum esse (...) quia essentia sua non est aliud quam esse suum (...). Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia earum, quamvis essentia sit sine materia (...) Et quia in istis substantiis quidditas non est idem quod esse” (traducción española de M. Fuentes Benot en *El ente y la esencia*, Buenos Aires, 1974, 63-65: “Dios cuya esencia es su existir (...) porque su esencia no es nada distinto de su existir (...) De un segundo modo se encuentra la esencia en las sustancias creadas intelectuales, en las cuales la existencia es distinta que la esencia, aun cuando la esencia sea sin materia (...) Y puesto que en estas sustancias la quiddidad

explica la existencia como el acto que constituye a la esencia, como lo que le da el ser, anterior a la inteligibilidad de sus predicados y constitutivo de su subsistencia sustancial. La esencia y la sustancia se explican desde el ser que las hace existentes.

De ahí su metafísica del ser. Hay analogía entre las cosas que existen, los entes, y Dios en cuanto que éste es la causa de todo lo que existe. La existencia participada de las cosas contrasta con la plenitud divina, en la que convergen esencia y existencia. Por eso, podemos decir que Dios está en todas las cosas, en cuanto que la existencia de ellas remite a Dios. Pero no hay derivación del ser de las cosas del divino, lo cual sería panteísta, sino dependencia existencial (dada la contingencia de todos los entes). Dios entra en el racionamiento filosófico a partir de la nada del ser que conocemos (de su dependencia ontológica), de ahí la participación de todo en el ser que mundanal que remite a Dios. El ser común de las cosas, la existencia actual que tienen, distinguida de su forma de ser esencial (una cosa es que existen y otra la esencia de todo lo que existe) no es el ser de Dios (*Ipsium esse subsistens*). El ser de las cosas (*esse comune*) sólo existe realmente en cada cosa concreta y cada ente participa en ese ser común (abstracto, lógico), que remite al ser divino que lo causa. No hay participación directa de las cosas en el ser divino, por eso no hay derivación panteísta, pero todas dependen de Dios para existir⁷⁹.

Ser y esencia son los principios del ente, Avicena se centra en el segundo, Tomás de Aquino en el primero, establece una distinción real entre ser y esencia y defiende la participación, oponiéndose a una filosofía esencialista en la línea aristotélica o en la posterior Suáreziana que parte del ser como algo fáctico y establece una distinción de razón (no real) entre existencia y esencia. El mundo cambiante existe pero no es y el ser es la realidad primera, idéntica, universal y eterna que Platón contrapone al mundo, mientras Parménides partía de la tautología de que el ser es, identificando ser y existencia. A su vez, Aristóteles identi-

no es lo mismo que la existencia"); "Impossibile es ergo quod in Deo sit aliud (algo esse, et aliud eius essentia" (ST I, q.3, a 4. respondeo); CG I,c.21). Un detallado análisis de estos textos es el que ofrece A. COTÉ, "L'Objet de la métaphysique est-il le même pour Heidegger et Thomas d'Aquin?": RSPHTh 84 (2000) 234-38.

79. Sth I, q.26, a.2; CG I, c.26; *De potentia* q.7,a.2, ad 4; *De Spir. creat.*, a.1. Abundantes textos y bibliografía pueden encontrarse en J. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*, Wahshington, 2000, 65-176; F. J. CAPONI, "Karl Rahner and the Metaphysics of Participation": *The Thomist* 67 (2003) 377-85 ("La participación causal es el nivel más original y profundo de la metafísica de Aquino": 378).

fica ser con sustancia y presupone la existencia de las cosas, sin preguntarse por ella. Sólo existen los individuos, mientras que las formas son y no pueden ser participadas (ya que perderían su unidad y universalidad). Tomás da un paso más allá del ser sustancial aristotélico, el existir, que es el acto propio de la sustancia. El ser es la actualidad de la cosa, lo cual permite pasar de la potencia al acto, de lo posible a lo real existente, que es el verdadero ser. Por tanto, el ser puro es incompatible con el devenir y el cambio como en Parménides. La distinción de esencia y existencia no es meramente lógica o conceptual, sino real, ya que la existencia remite a un acto y no es mero predicado o accidente de la esencia, sino que la precede y la hace posible⁸⁰.

Dios es para Tomás de Aquino pura actualidad e identidad y la criatura es diferencia por participación y don divino. El ser creado se despliega en la historia como un proyecto que le da identidad (sin que coincida nunca consigo mismo, a diferencia de Dios). Por eso el ente tiene ser y lo real es cada ente singular (quia ens nihil est alius quam, quod est⁸¹), mientras que Dios es su ser. Dios es ser en acto y plenitud de esencia (perfectio essendi), mientras que las criaturas son ser por participación⁸². En este marco global, se desarrolla la teología negativa⁸³ y el concepto de analogía. Por una parte, no podemos atribuir a Dios esquemas y categorías deducidas de nuestra reflexión sobre el mundo empírico, ya que lo que buscamos precisamente es un Dios que trascienda lo empírico, que lo fundamente y origine sin ser condicionado ni englobado por él. Ya desde Platón hay una dialéctica que habla del

80. Gilson y Fabro defienden una metafísica de la libertad y de la existencia como lo propio del tomismo, contrapuesto a la metafísica de la necesidad y de la esencia griega. La existencia es inconceptualizable (*El ser y la esencia*, 103-5), es una posición y se expresa en un juicio. Cfr., E. GILSON, *El ser y la esencia*, Buenos Aires, 1951, 74-112; *El ser y los filósofos*, Pamplona, 1985, 30-48; 77-91; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino*, Turín, 1950, 338-62; "The Intensive Hermeneutics of thomistic Philosophy": *RMet* 27 (1974), 449-91. En la misma línea, E. FORMENT, *El problema de Dios en la metafísica*, Barcelona, 1986, 154-71.

81. TOMÁS DE AQUINO, *Opera omnia*. 22. In *Aristotelem* 1: In *Periherm.* I, 5,18.

82. "Ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse" (Quodl, II, q.2 a.1). Cfr., I. FALGUERAS SALINAS, *Crisis y renovación de la metafísica*, Málaga, 1997, 71-108.

83. Platón, *Ep.* 7, 341; *Timeo*, 28 c. Dios está incluso "más allá del ser": *República* VI, 509 b 9. La teología negativa cuenta con una larga tradición tanto griega como judeo cristiana. Cfr., Th. RENTSCH, "Theologie, negative": *HWdPh* 10 (1998), 1102-5; G. ENGLEBRETSSEN, "The Logic of Negative Theology": *NSchol* 47 (1973), 228-32.

innombrable a partir de las negaciones, a lo cual se une la crítica hebrea a las representaciones de Dios. Tomás de Aquino conecta con estas tradiciones (“Quid est Deus nescimus”: no sabemos quien es Dios⁸⁴) por medio de Dionisio Aeropagita, que afirma que, en lo que concierne a Dios, las negaciones son verdaderas, mientras que las afirmaciones son insuficientes. El pseudo Dionisio usa la teología negativa para des-nombrar a Dios, ya que cualquier nombre es inadecuado, y referirse al que es inalcanzable por vía lógica y ontológica, porque está más allá del concepto y del ser. No se trata de negar la esencia, el ser y la verdad de Dios para luego volver a utilizarlas eminentemente, sino que busca abrirse al horizonte del Dios indecible. El nombre no dice nada de Dios ni se integra en la ontología o una metafísica de presencia⁸⁵, sólo sirve para invocar referencialmente y abrir el horizonte hacia El.

Se busca salvar la diferencia ontológica, es decir, la trascendencia de Dios. Por eso, el ser no es unívoco y hablamos de él analógicamente al referirlo a Dios y al hablar luego del mundo. No podemos concebir a Dios como super-ente, sino que hablamos de Dios como el mismo ser subsistente⁸⁶, sabiendo que todo lo que digamos sobre él con las categorías y predicados que aplicamos al ser mundano es incorrecto y tiene que ser negado. Desde Dios se plantea el horizonte del ser, pero el ser es un nombre divino inadecuado, como todos los nombres, y debe siempre ser negado. Pero sólo podemos hablar de Él con las categorías del ser, porque no tenemos otras, lo cuál es posible en cuanto que llegamos a él (“todos lo llaman Dios”⁸⁷) desde el mundo y le designamos como creador. Le aplicamos categorías y perfecciones inadecuadas pero inevitables, negadas en su concreción pero afirmadas en su intencionalidad (por excelencia o eminencia). La afirmación se niega, porque no es representación objetiva, pero hay significación e indicaciones conceptuales (como el ser subsistente), todas ellas inadecuadas. De ahí, la negación y la ulterior negación de la negación, que es la eminencia, más allá de la mera inadecuación del nombre⁸⁸.

84. TOMÁS D. A., *Quaestiones Disputatae* I: *De pot.*, q.7, a.2, ad 11. También, ST I,3; CG I,30.

85. Esta es la crítica que hace Derrida de la teología negativa, a la que considera una forma de la metafísica de la presencia. Cfr., J. L. MARION, “Au nom. Comment ne pas parler de théologie négative”: LTP 55 (1999), 339-64.

86. ST I, q.4,a.2 “Dios es el mismo ser que subsiste por sí mismo, por lo cual es necesario que contenga toda la perfección del ser”.

87. ST I,2,3.

88. Es lo que Caffarena llama “paso al límite” de los conceptos. Cfr., J. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica trascendental*, Madrid, 1970, 265-86.

El planteamiento de Tomás de Aquino es diferente al de Heidegger, que desde el horizonte del ser, contrapuesto y vinculado al de los entes, se abre a la posibilidad del ser divino con lo que el marco englobante es la ontología en la que queda establecida la relación entre el ser y Dios. Esto también lo hace Tomás, ya que la pregunta por el ser lleva a través de las vías a deducir la necesidad de Dios, desde la unidad y diferencia entre el ser común y el mismo ser subsistente⁸⁹. Pero, por otro lado, la teología negativa obliga a relativizar esas afirmaciones en cuanto que el ser es un nombre que no tenemos más remedio que utilizar pero que hay que negar cuando se refiere a Dios⁹⁰. Tomás de Aquino se aproxima a Dios desde la doble perspectiva de la teología negativa y de Dios como causa trascendente, con lo que Dios es conocido como desconocido. Muy distinta es la orientación escotista y Suáreziana que busca el ente necesario e infinito desde el ámbito de los entes, con lo que establece la ontología como metafísica general y como teología natural des-

89. "Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquo esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt «esse», significetur per modum concretionis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi" (*Opera omnia*.13: *Quaestiones Disputatae* I: *De potentia* VII,2, ad 7).

90. *De potentia* q.7, a.5 ad 14: "Praeterea Dionysius dicit, (...), quod optime homo Deo unitur in cognoscendo quod cognoscens de ipso nihil cognoscit. Hoc autem non esset, si ista quae concipit et significat, essent divina substantia". Hay que salvar la trascendencia divina y distinguir entre nuestras afirmaciones y lo que es Dios. Este es el sentido de los planteamientos de Marion, que, sin embargo, tiende a veces a contraponer radicalmente Dios y el ser, para salvar la trascendencia divina y ve en el concepto metafísico de Dios un ídolo conceptual. En Marion no hay una valoración del problema de la analogía, acercándose a una concepción barthiana de la revelación como don desde su recepción de la diferencia ontológica heideggeriana. De ahí, el lenguaje icónico, que oculta tanto como desvela, y se abre a Dios como don más allá del ser. Sin embargo, esa mística apofántica no tiene en cuenta la tradición anterior, incluido el mismo santo Tomás, y acaba en un extrincencismo de la revelación respecto de la naturaleza. J. L. MARION, *Dieu sans l'être*, París, 1982, 81-157; *El ídolo y la distancia*, Salamanca, 1999, 15-38; 195-244; "De la mort de Dieu aux noms divins: L'itinéraire théologique de la métaphysique", en *L'être et Dieu*, París, 1986, 103-30. En una línea más matizada, J. L. MARION, "Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie"; *RThom* 95 (1995), 31-66; "Au nom. Comment ne pas parler de théologie négative": *LTP* 55 (1999) 339-64. También, G. PROUVOST "Apothatisme et Ontotheologie": *RThom* 95 (1995) 67-84; T. D. HUMBRECHT, "Dieu a-t-il une essence?": *RThom* 95 (1995) 7-18.

de una comprensión esencialista del ser, a costa de la existencia. Esta metafísica es la que preparó la crítica de Kant y es central en el planteamiento de Heidegger. No es que Dios entre superfluamente en la metafísica, sino que ésta al constituirse como onto-logía remite inevitablemente a la ontoteología. Sin embargo, no se puede colocar en el mismo plano a la metafísica de Tomás de Aquino y Suárez, en contra de la generalización de Heidegger⁹¹. Tomás se mueve entre un planteamiento metafísico que lleva a Dios, no desde los entes⁹² sino desde el horizonte del ser, nombrandolo como ser subsistente, y rechaza cualquier denominación porque atenta al misterio y trascendencia divina⁹³. Lo teológico sirve de correctivo a lo metafísico, pero la concepción filosófica de Dios está marcada por el análisis griego del ser desde la perspectiva de la naturaleza. Por eso, hay expresiones en las que “El mismo ser” divino se piensa desde la entidad del ente supremo, como lo que es y no sólo como el que es, a pesar de que el ser no es algo que le adviene a Dios ni es un modo suyo⁹⁴. Lo mismo ocurre con la doctrina clásica de los trascendentales del ser, que sirve de base para hablar de la verdad, unidad, bondad y belleza de Dios, al que se aplican las categorías de la ontología natural, a pesar de la diferencia ontológica, ya que el ente es lo primario originario para la razón⁹⁵.

91. Remito al cuidadoso estudio de O. BOULNOIS, “Dire ou tuer? La nomination de Dieu, de la transgression à la transcendance”: RPhL 99 (2001), 358-84; *Etre et représentation. Une genealogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, París, 1999.

92. Dios no está en cualquier género, no se le aplican las categorías entitativas (ST I,3,5; CG I,25).

93. “porque el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza (...) Así pues es preciso que el mismo ser sea comparado a la esencia, que, por esto mismo es algo distinto, como el acto a la potencia” (ST I, q.3, a.4); “De donde Dios, que es el mismo ser, es acto puro e infinito. En cambio, las sustancias intelectuales están compuestas de potencia y acto, no de materia y forma, sino de forma y ser participado” (ST I, q.75, a.5, ad 5). También, *De ente et essentia* 4,7; SCG I,22,6.

94. Dios es el “primum ens” (*S.c.Gent* I, 14); “Deus est sua deitas” (ST I, q.3, a.3); “sua essentia est suum esse” (ST I, q.3, a.4). Es una metafísica de sujeto y predicado, que, sin embargo reenvía al ser subsistente, pura actualidad, más allá de la metafísica y de la ontología (“de Deum non possumus scire quid sit”:ST I, q.3). Cfr., B. WELTE, “Rückblick auf die Metaphysik Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte”: WuW 22 (1967), 747-57.

95. “Illud quod primo intellectus concipit, quasi notissimum, et in quod omnes conceptiones resolvit, est ens (...) unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens” (*Quaestiones Disputatae, de Veritate*, q.1, a.1)

El ser subsistente como acto lo vincula al ámbito de la naturaleza, aunque lo identifica con el Dios de la historia judeo cristiana⁹⁶. Tomás de Aquino se mueve entre la afirmación de Dios desde el ser (“Deus est suum esse”), en cuanto “actus essendi”, y su postulación como ser, que es perfección y actualidad de todo⁹⁷. Evita una comprensión unívoca del ser, aplicable por igual a Dios y los entes mundanos, subrayando la diferencia entre ambos (la diferencia ontológica) pero utiliza también un lenguaje entitativo. Dios es, en cuanto sujeto, el mismo ser subsistente, pero lo alcanzamos por vías que parten del ámbito óntico y que llegan a su fundamento. Renuncia a una analogía proporcional entre Dios y los entes, en favor de una referencia de participación entre Dios y las criaturas, que no se entiende desde la historia (el acontecimiento del ser), sino desde los entes que nos obligan a aplicar a Dios un nombre inadecuado.

Dios es su ser mismo, que no se da en ninguna criatura, pero le captamos desde el mundo imperfecto en que vivimos. Por un lado, la metafísica se pregunta por la sustancia absoluta, que es el ser primero y principal del que participan todos y por el ser subsistente y acto puro, que les da la existencia. Por eso hay un peligro permanente de univocidad entre Dios y el mundo, que es lo que critica Heidegger, como también reducir a Dios a potencia, en cuanto origen de todos los seres (cuando es acto perfecto, *actus essendi*). Inicialmente Heidegger malentiende a

96. ST I, q.13, a.11. Hay una equiparación entre el Dios de los cristianos y el de los filósofos.

97. “El ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas”: ST I, q.4, a.1 ad 3. Se mantiene una ambigüedad entre ser como acto, Dios es su ser, y como perfecto essendi (desde el ser participado de las criaturas), que es lo que lleva a una larga tradición escolástica en la que el ser como perfección se equipara a la existencia. Cfr., B. WELTE, “Rückblick auf die Metaphysik Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte”: WuW 22 (1967), 747-57; L. BRUNO PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Friburgo, 1969, 268-302; J. L. MARION, “Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie”; RThom 95 (1995), 31-66; T. D. HUMBRECHT, “Dieu a-t-il une essence?”: RThom 95 (1995), 7-18; F. LEIST, “Analogia entis”: StGen 8 (1955), 671-78; W. WEIER, “Seinshabe und Sinnenteilhabe im Denken des Hl. Thomas von Aquin”: SJP 8 (1964), 144-64; R. PASCUAL, «La unidad ontoteológica de la metafísica en Santo Tomás de Aquino»: *Alpha Omega* 2 (1999), 120-21; A. KELLER, *Sein oder Existenz?*, Munich, 1968, 73-106; 249-71; J. HEGYI, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin*, Pullach, 1959; A. PATFOORT, “La place de l’Analogie dans la pensée de S. Thomas d’Aquin”: RSPT 76 (1992), 235-54.

Tomás, al que interpreta desde Suárez, como el que establece esencia y existencia como dos realidades diferentes⁹⁸. Posteriormente, corrige su planteamiento y ve la esencia y existencia como la diferencia entre lo que es una cosa y el hecho de que la cosa es (quiddidad y quoddidad)⁹⁹. Es decir, Heidegger acepta finalmente la concepción de ser como acto en Tomás de Aquino. Con esto no levanta su acusación de que Tomás no respeta la diferencia ontológica, no sólo porque haya expresiones ambiguas, sino porque articula la actualidad del ser desde el concepto de eficiencia y causalidad, que es el que subyace a las pruebas de la existencia de Dios¹⁰⁰.

En las pruebas no hay una concepción del ser en cuanto suceso o acontecimiento (Ereignis), que permitiría distinguir la diferencia entre ser y ente y, al mismo tiempo, afirmar la identidad entre la diferencia y el diferente, a pesar de que Tomás afirma el ser como acto cuando se refiere al ser subsistente¹⁰¹. Tomás desarrolla la creación recurriendo a

98. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. 24: Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, 1975.

99. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. 48: Nietzsche: Der europäische Nihilismus*, Frankfurt, 1961, 363-67. Remito al análisis de los textos que ofrece A. COTÉ, "L'Objet de la métaphysique est-il le même pour Heidegger et Thomas d'Aquin?": RSPTh 84 (2000), 238-45.

100. Esta concepción causal es la que critica Heidegger: "El carácter causal del ser en tanto que realidad se muestra en toda su pureza en este ente, que en sentido supremo consume la esencia del ser, puesto que es el ente que no podría dejar de ser. Pensado teológicamente este ente se llama Dios(...) Dios, pensado metafísicamente, se llama el summum ens. Lo supremo de su ser consiste en que es el summum bonum. Pues lo bonum es causa y, sin duda, como finalidad la causa causarum (...) El nombre summum bonum es la expresión más pura para la causalidad (...) vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theol. I, q.1-23*" (M. HEIDEGGER, *Nietzsche II*, Pfullingen, 1961, 415-16). La realidad efectiva del ente como ser supremo es la que le lleva a ser el valor máximo, el bien sumo, pero "al caracterizar algo como valor, se le arrebató su dignidad a lo valorado (...) lo valorado se convierte en objeto de la valoración del hombre (...) proclamar por añadidura a Dios como «el valor más alto» significa degradar la esencia de Dios" (*Gesamtausgabe 9: Wegmarken*, Frankfurt, 1976, 349. Trad. española, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, 1966, 50).

101. Remito al excelente análisis que ofrece L. BRUNO PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Friburgo, 1969, 222-34. Sobre la concepción despersonalizada y causalista del ser en Tomás de Aquino y la crítica de Heidegger, cfr., H. KÖCHLER, "Das Gottesproblem im Denken Martin Heideggers": ZKT 95 (1973), 73-8 "Il concetto di essere in Heidegger e l'interrogativo sul Dio personale", en H. OTT y G. PENZO (eds.), *Heidegger e la teologia*, Brescia, 1995, 26-41; R. THURNHER, "Dio come evento", ibíd., 163-80.

la causa aristotélica, que remite en última instancia a Dios¹⁰², para formular la dependencia y relación absoluta de la naturaleza respecto de Dios. Las pruebas tienen una estructura común causal, con la que quiere expresar la relación y la diferencia entre el universo y Dios, por lo que el marco de la causalidad se aplica indistintamente a Dios y las realidades mundanas. Por el contrario, Heidegger rehúsa esa concepción causalista del ser en favor del evento, que permite mantener la diferencia ontológica y la distinción entre Dios y mundo, sin aplicarle esquemas entitativos y evitando cualquier reciprocidad entre ambos, salvando así la trascendencia unilateral de Dios¹⁰³.

El problema es siempre hablar de Dios desde el campo del ser y que la referencia a Dios funcione dentro del esquema causalista griego, o hablar del ser desde un dios misterioso y no conceptualizable. En Tomás de Aquino hay ambigüedad en algunas expresiones, a pesar de que defiende la alteridad de la trascendencia. No parte de la realidad, como se pretende, sino de una concepción previa de ella, la metafísica griega del ser. Esta metafísica del ser coincide con la teología en cuanto que apela a una ultimidad divina, que garantiza la inteligibilidad y necesidad de cuanto existe. Los predicados del ser absoluto derivan de su esencia divina y pero se deducen desde la metafísica del ser como naturaleza, como atributos positivos que se definen especulativamente en sí mismos. No hay lugar aquí para los nombres bíblicos de la divinidad, que son relacionales, ya que se establecen desde acciones históricas en las que hay una correlación salvífica entre Dios y la persona. Son

102. En la cuestión 44 de la Primera Parte de la Suma teológica, se estudia como las criaturas proceden de Dios y como Dios es la primera causa de todos los seres, en cuanto causa eficiente, causa ejemplar y causa final. Es el primer principio de todas las cosas. A su vez, entiende la creación como “origen de todo ser de la causa universal que es Dios” (q. 45, a. 1).

103. “La totalidad del conjunto es la unidad de lo ente, que unifica en su calidad de fundamento, que hace surgir algo. Para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía” (M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Barcelona, 1988, 121); *Vorträge und Aufsätze. I*, Pfullingen, 1967, 42: “Lo real aparece ahora bajo la luz de la causalidad de la causa eficiente. El mismo Dios viene representado, no en la fe sino en la teología, como causa prima”. Heidegger quiere superar la implicación de ser y fundamento. “El ser, siendo el mismo fundamento, queda sin fundamento; es decir, ahora sin porqué (...) El porqué rehúsa investigar el porqué y, por ende, la fundamentación. Se niega a fundamentar y sondear. Pues el porqué es sin porqué, carece de fundamento, es el mismo el fundamento” (M. HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, Barcelona, 1991, 196-97).

atributos esenciales, que no tienen limitación o privación alguna, porque corresponden al ser absoluto. El fundamento absoluto del ser, a partir de una metafísica ontológica de esencias, se identifica con el Dios que se revela a partir de experiencias religiosas. Pero éste Dios de la religión no es equiparable con el fundamento causal último¹⁰⁴.

La unidad de Dios es la otra cara de su absolutez y perfección. Se mantiene la convergencia aristotélica entre ontología general y especial, y se prepara el camino al planteamiento monista de Spinoza en cuanto asimila el ser común y el divino¹⁰⁵. Tomás de Aquino subordina la concepción trinitaria a la unidad de Dios, la cual se comprende, desde el creador providente, con los términos de causalidad eficiente y final de la filosofía griega. Lo trinitario personalista no lleva a romper el marco griego cósmico, no es el paradigma central desde el que se comprende toda la teología. Por eso, la concepción trinitaria de la divinidad no tiene repercusión filosófica en un monoteísmo entendido desde la teología natural griega. Es un “misterio de fe”, sin que tenga consecuencias al articular teología natural y creacionismo judeocristiano, y teología de la historia con providencia divina¹⁰⁶. Yuxtapone la aproximación filosófica y teológica, sin que haya un tratamiento conjunto ni un equilibrio satisfactorio entre ambas. De hecho, subsiste la metafísica de sentido en la doble línea de la causalidad y de la necesidad.

Metz analizó el contraste entre el antropocentrismo material griego (en el que el hombre es el ente máximo en la jerarquía de los seres) y su objetivismo formal (ya que desarrollan una ontología del ser desde la

104. Heidegger critica ese lenguaje causalista, que acaba en un dios causa sui, al que no se puede orar ni rendir culto. Por eso, la teología natural es acusada de idolatría y lejanía del dios bíblico. El ser de los entes no es el mismo un ente. Si tenemos que comprender el problema del ser no se pueden definir las entidades en cuanto tal remitiéndolas a su origen en otros entes. La pregunta de por qué hay algo y no nada es la más original y la más profunda, abarca a todos los entes y sólo se para ante la nada, ya que busca fundamentar el ser. Pero esa “pregunta del por qué no busca para el ente causas, que son del mismo ámbito y forma que el ente” (M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik: Gesamtausgabe 40*, Frankfurt, 1983, 4-5. En español, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, 1969, 40-42). Sólo el ámbito óntico puede ser descrito causalistamente y lleva a un dios óntico, el de la metafísica, el de la ontoteología como causa sui, el dios de los filósofos al que no se puede rezar ni sacrificar (M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Barcelona, 1988, 153).

105. De Spir.Creat., a.1.

106. Esta doble impostación ha sido analizada por T. W. JENNINGS, *Beyond Theism. A Grammar of God Language*, Oxford, 1985, 12-28; 146-61.

naturaleza)¹⁰⁷. De la misma forma, el teocentrismo material de la metafísica tomista (Dios como ser supremo) se complementa con un antropocentrismo formal (el ser humano es el punto de partida para comprender a Dios y el mundo). Por eso, una teología natural centrada en Dios como ser, como hacen los griegos, no hace justicia al ser personal que se revela en la historia. La filosofía griega entiende la subjetividad desde lo cósmico, objetivo e infrahumano, pero Dios no es para Tomás una representación objetiva sino un referente al que llegamos desde una reflexión trascendental a partir del hombre, como su horizonte y fin último. El modelo de comprensión del ser es el hombre, no la realidad cósmico-cósmica¹⁰⁸. Para la tradición cristiana el hombre es el paradigma desde el que habría que comprender el ser. Desde ahí sería posible una antropología del intelecto y la voluntad, que sustituiría a los trascendentales griegos del ser. A esto apunta la valoración tomista de la conciencia como instancia suprema, que obliga incluso en el caso de la conciencia errónea¹⁰⁹. Desde ella sería posible una metafísica de la libertad superadora de lo pre-personal y cósmico del ser en la tradición escolástica.

El apego a las categorías griegas impide este desarrollo. La misma relación entre Dios que justifica y el hombre que recibe la gracia, se analiza con la categoría de movimiento. Los modos de ser de la subjetividad se expresan con un esquema objetivante, presentando al hombre como “cosa animada”, viendo la voluntad como naturaleza (*res quaedam*). Fácilmente se pasa de la sustancia al sujeto y persiste una concepción óntica y cosista de la dignidad del hombre¹¹⁰. El cosmocentrismo griego pervive en los planteamientos filosóficos como un marco de referencia objetiva. En este esquema se integra el hombre como «*res animata*» y como ente máximo. Por el contrario, en los escritos teoló-

107. Cfr., J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca, 1972, 57-116. Esta es la línea desde la que Levinas busca superar la ontología para hacer de la ética la filosofía primera.

108. Por eso, el alma (el hombre) es el ente que en su propio ser conviene con todos los entes (*De ver* 1,1; 2,2; *De nat generis* 2), no es un fragmento del ser sino su prototipo (*ut sit homo quodammodo totum est: De anima* III,8; II Sent 2, I,3). J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca, 1972, 69-70

109. *De ver* 17,4; ST I, IIae, 19,5; q. 95 a.3; q.96 a.2.

110. ST I, II, q.113, a.3; *De ver* 19,1 ad 3; 28,3 ad 20; CG IV,11; I *De an.* 1,1. Estos textos son analizados por J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino*, Salamanca, 1972, 109-16.

gicos Tomás se mueve en un contexto histórico y personal, y entiende el mundo desde el hombre, y no al revés, preparando el cambio de paradigma de la modernidad, el giro antropocéntrico cartesiano. El teísmo tomista pone el acento en la causalidad divina, más que en la contingencia histórica de la acción humana. No teme hablar de una premonición que determina la voluntad, de tal manera que algunos autores le acusan de defender una causalidad física¹¹¹, sin dejar espacio a que el ser humano elija las mediaciones, aunque la meta haya sido predeeterminada por Dios, como propone la escuela franciscana. Dios procede necesariamente y tiene un único plan desde el que es explicable el orden natural y el social. La referencia a Dios sirve para explicar el mundo natural, el sentido de los eventos históricos y el orden social y el mismo derecho natural. El problema “de auxiliis”, es decir, la conciliación de la libertad divina con la humana generó interminables disputas durante varios siglos, al contraponer ambas libertades desde una ontología cuyas consecuencias últimas sacó Spinoza. Es un problema irresoluble cuando se habla de Dios con los predicados del ser absoluto de la tradición parmenidea, ya que en ellos no hay lugar para la contingencia, el devenir y la opcionalidad que es lo propio de la libertad. Tanto la esencia como la existencia se definen desde el ser (divino), con lo que se conjuga la inteligibilidad del ser en el orden epistemológico y ontológico, a costa de un determinismo absoluto¹¹². Desde el ente y su origen estamos remitidos a la ontoteología, siendo el panteísmo una de sus derivaciones.

El significado de las cinco vías

La proposición de que Dios existe no es evidente¹¹³. Desde esta perspectiva hay que comprender el significado de las pruebas clásicas tomistas, que concluyen en “a eso lo llamamos Dios”, identificando el fundamento último (el “dios de los filósofos”) con el Dios de la religión judeo

111. ST I, II, q.10, a.4 ad 3; CG I, III, c.149, n.1; ST I,II, q.113,a.8; *De ver* q.7, a.13.

112. Esta es replica al planteamiento de Heidegger en M. OYARZÁBAL AGUINAGALDE, “Transmetafísica”: *ScrVict* 46 (1999), 231-58.

113. ST I,q.2,a.1: “La proposición Dios existe, en cuanto tal, es evidente por sí misma, ya que en Dios sujeto y predicado son lo mismo, pues Dios es su mismo ser como veremos (q.3 a.4). Pero puesto que no sabemos en qué consiste Dios, para nosotros no es evidente, sino que necesitamos demostrarlo”.

cristiana¹¹⁴. Rosenzweig ha mostrado que el presupuesto de la pensabilidad de la totalidad del mundo, a partir de un logos que funda la unidad del mundo como globalidad, contra la pluralidad de saberes, es un derivado de la equiparación parmenídea entre ser y pensar (identidad que excluye algo fuera de ella). Al ser pensado y necesario, total, se le aplica la causalidad como esquema unificador y dominador de la contingencia (se presenta el mundo como contingente, se le piensa como totalidad, y se hace del pensar el fundamento de la no identidad entre ser y totalidad del mundo, que es lo que permite aludir a Dios desde el esquema del ser). La identidad parmenídea entre pensar y ser se vincula a una no identidad entre Dios y mundo, que relativiza indirectamente a ambos. El pensamiento es el que crea unidad desde la pluralidad de lo contingente, constituyendo un sistema determinado que desemboca en Dios como Ser subsistente en Tomás. Si hubiera inferencia o derivación, habría que partir del existir divino y desde él explicar el ser, en lugar de recorrer el camino inverso de las pruebas ontológicas, que pasan del ser al existir, y de las pruebas cosmológicas, que hablan de la naturaleza divina como su ser (ya que Dios está inexorablemente vinculado al mundo al hablar de su ser)¹¹⁵. El problema de las pruebas está no sólo en mantener la diferencia entre Dios y el mundo, sino en pensar y expresar conceptualmente esa diferencia.

La primera vía reformula el motor inmóvil aristotélico, desde la premisa de que no es posible caer en un regreso indefinido y sin término¹¹⁶. Lo que se mueve es movido por algo y así llegamos al primer motor que está en acto. Parte del movimiento, no del primer motor como en la segunda vía, y presupone la contingencia del universo, aunque sólo experimentamos las de sus partes. El horizonte de esta concepción es el de las cosas físicas, ya que los seres vivientes se mueven por sí mismos como vieron Escoto y Suárez. Además es el punto de partida para la cuarta antinomia de Kant, ya que el ser inmóvil debería existir fuera del mundo de la movilidad, pero en cuanto motor que mueve pertene-

114. TOMÁS DE AQUINO, ST I, q.2 a.3; CG I,13. Un buen comentario de las cinco vías puede encontrarse en J. M. DORTA DUQUE, *En torno a la existencia de Dios*, Santander, 1955, 143-253; A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de Metafísica II; Teología natural*, Madrid, 1963, 211-82; E. FORMENT, *El problema de Dios en la metafísica*, Barcelona, 1986, 125-86; B. WEISSMAHR, *Teología natural*, Barcelona, 1986, 87-111; O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf, 1983, 103-33.

115. F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Salamanca, 1997, 52-59.

116. ST, Ia,q.2,a3; CG I,13.

ce a ese ámbito. La segunda, completa a la primera desde la causalidad eficiente, que ontológicamente precede al efecto, y remonta a una causa primera desde la que explicar la serie de causas eficientes intermedias¹¹⁷. Hay un contraste entre la serie de causas eficientes empíricas y la afirmación de una causa incausada que está en otro plano que éstas y las causa. Suárez prefiere hablar de lo que es hecho o producido, más que movido, para reforzar el carácter metafísico de la prueba. Siempre se presupone la unidad intrínseca del motor inmóvil, al que por otra parte se le atribuye la concepción de creador. Por un lado, hay una tendencia fisicista, que lleva a ver a Dios como la causa primera, aunque sea de toda la serie, y al ser la primera causa deducida empíricamente, antes o después es eliminada por la ciencia y por la misma filosofía. Pero por otro lado, se subraya su trascendencia, ya que Dios no es objeto de nuestro conocimiento sino que es la experiencia global del ser la que nos plantea la pregunta por el fundamento de la realidad que conocemos y experimentamos, que es lo que Tomás llama Dios. Se mantiene la correlación estricta entre pensar y ser, que lleva a afirmar a Dios como necesidad ontológica y lógica al mismo tiempo. Acaba el proceso en una causa, Dios, sin mostrar por qué no puede haber varias.

La tercera, parte de la contingencia, que exige un ser necesario que explique el de los seres posibles. Desde lo contingente no podemos explicar el porqué de las cosas, luego hay que abrirse a un ser absoluto, necesario en sí y por sí mismo¹¹⁸. El ser cósmico remite a un fundamento que no puede ser sin más una causalidad física, tan contingente como la serie que funda, ni meramente un comienzo temporal, ya que Tomás admite que no se puede demostrar el comienzo del mundo¹¹⁹. De ahí, la referencia a un ser que trasciende el mundo físico. De la estructura contingente

117. ST, Ia, q2, a3.

118. “La tercera es la que se deduce a partir de lo posible y lo necesario (...) Si, pues, todas las cosas llevan en sí mismas la posibilidad de no existir, hubo un tiempo en que nada existió. Pero si esto es verdad, tampoco ahora existiría nada, puesto que lo que no existe no empieza a existir más que por algo que ya existe (...) Luego no todos los seres son sólo posibilidad, sino que es preciso algún ser necesario (...) cuya causa de su necesidad no esté en otro, sino que él sea la causa de la necesidad de los demás. Todos le llaman Dios” (ST, Ia, q2, a3; CG I,15; II,15). De la facticidad contingente se pasa a la realidad trascendente que da el ser a todo lo existente (*De ente et essentia* V,4: es necesario, pues, que toda cosa cuyo ser es distinto de su naturaleza, reciba el ser de otro (...) es necesario que haya alguna cosa que sea la causa de ser para todas las cosas, por el hecho de que ella es ser solamente”).

119. ST I, q,46, a2

de la realidad, surge la conciencia de su infundamentación, y esto es lo que lleva a Tomás de Aquino (y luego a Leibniz) a deducir el fundamento o causa divina, y a identificarlo con el Dios de las religiones, aunque nunca explica cómo surge el mundo físico de una pretendida causa divina trascendente. La nada resalta la dependencia ontológica, no el origen temporal, y la no limitación del universo físico por nada. Al enfocar las cosas desde el ser necesario se ponen las bases para impugnar la casualidad de lo contingente, que es lo que hacen indirectamente Malebranche, con su ocasionalismo, y, directamente, Hume que atribuye la causalidad a un hábito mental. Kant subraya la imposibilidad de llegar a Dios, el ser perfecto. Sólo llegamos a un ente necesario, siempre presuponiendo que el mundo es contingente. Desde lo contingente deducimos la necesidad de un ser necesario, y lo calificamos de perfecto e infinito. Las tres pruebas forman un conjunto, remiten a una esencia necesaria y dinámica, autosuficiente y activa. Es el argumento cosmológico que vincula a Dios como causa primera y última del ser, al que concebimos por analogía. Siempre estamos en el horizonte del ser y llamamos Dios al ser que es causa de los entes existentes.

El argumento cosmológico tomista se reformuló según la propuesta de Leibniz¹²⁰. Por qué existe algo y no la nada es la pregunta fundamental, pasando directamente de la serie de cosas contingentes a su razón última de existir, sin necesidad de recurrir a los eslabones de la cadena hasta llegar a la causa primera. Siempre parte de la proposición de que cada cosa tiene una razón suficiente, como Tomás afirma que es imposible un regreso infinito. Leibniz renunció a hablar de la imposibilidad de un regreso infinito, buscando la primera causa incausada. Sustituyó esto por la necesidad de un principio de razón suficiente desde el que explica la contingencia del universo (que es lo que presupone)¹²¹. Toda pro-

120. W. LANE CRAIG, *The cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Londres, 1980, 257-95; W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwärtigen Philosophie IV*, Stuttgart, 1989, 387-408.

121. G. W. LEIBNIZ, *Opera omnia II. Logica et Metaphysica*, Hirschberg, 1939, 35: "Es preciso elevarse a la metafísica, sirviéndonos del gran principio, poco empleado comúnmente, que afirma que *nada se hace sin razón suficiente* (...) Una vez puesto este principio, la primera cuestión que se tiene derecho a hacer será *¿Por qué hay algo y no nada?* (...) Es preciso que la razón suficiente, que no tiene necesidad de otra razón, sea fuera de esta huida en las cosas contingentes y se encuentre en una sustancia que es la causa en sí o que sea un ser necesario, teniendo la razón de su existencia consigo mismo, ya que de otra manera no se tendría todavía una razón suficiente en la que se puede concluir. Y esta última razón de las cosas se llama Dios".

posición debe tener una razón suficiente para ser verdadera. A su vez, el principio de razón suficiente es verdadero de forma intuitiva, a priori, ya que no puede ser negado con ninguna experiencia. Es un principio verdadero como el de no contradicción (lo falso es lo contradictorio), que no se basa en la experiencia empírica sino en la mente humana. Si algo existe debe haber una razón suficiente de su existencia y si no la encontramos en el mundo debe existir fuera de él. La creación ex nihilo prohíbe concluir en Dios como causa última, es decir, la demostración eliminaría la diferencia (la alteridad y trascendencia divina) por la reciprocidad, pero el carácter contingente de todo lo que existe posibilita la pregunta por Dios¹²². “La nada” remite a la trascendencia divina como alteridad no homologable ni integrable, como relación de origen y fin para explicar la contingencia y la dependencia. Esa trascendencia, que no es parte del universo físico en que vivimos, posibilita la omnipresencia, la inmanencia radical que se expresa en una creación continua. Pero estamos en el plano de la teología, que pasa de la facticidad del mundo a la afirmación de su creaturidad.

Leibniz parte de la contingencia de las cosas y del universo para recurrir a Dios como principio explicativo. Sería un ser metafísicamente necesario, que tiene en sí la razón de su existencia, desde el que se puede fundamentar todo, sin que haya espacio para lo contingente inin-

122. Podemos hablar del carácter contingente y finito de lo dado, pero no de su carácter creatural, ya que el concepto de creatura derivado del de creación, implica ya un presupuesto teológico. La contingencia no equivale sin más al ser creado, que es hermenéutica cristiana, por eso, no se puede demostrar el carácter creado del mundo, sino, a lo más interpretarlo como tal, en contra del planteamiento de Knauer que equipara condición creatural y realidad misma. La ontología relacional que él propone, en lugar de la sustancial, es una respuesta teológica que problematiza la facticidad del mundo desde el binomio “total referencia a.../en total distinción de...”. No es que por Dios se explique el mundo con principios lógicos que vinculen a ambos, sino que reconocemos nuestra condición creatural (la unilateralidad del mundo, que depende de El) y hablamos de él analógicamente desde una ontología relacional. Sin embargo, la creaturidad en cuanto relación a Dios (semejante a él y desemejante, de ahí el hablar “eminente” acerca de Dios y el freno que supone la analogía unilateral a toda autoproyección en Dios) responde ya a un planteamiento teológico (a la concepción cristiana de Dios), y no equivale ni a la contingencia, ni se identifica con la facticidad del mundo, en contra de Knauer. La idea de creación de la nada implica ya la afirmación de un creador. Cfr., P. KNAUER, “¿Conocimiento natural de Dios?: *Anamnesis* 5 (1993) 51-66; *Der Glaube kommt vom Hören*, Graz, 1978, 29-42; “Eine Alternative zu der Begriffsbildung ‘Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit’: ZKTh 124 (2002), 312-25.

teligible, es decir, para lo que ocurre sin razón suficiente. Se mueve dentro del planteamiento parmenídeo y luego hegeliano, de la convergencia entre lo real y lo racional no sólo a nivel intramundano sino en el universo. Leibniz busca al ser que se explica y funda a sí mismo, cuya existencia sea inteligible intrínsecamente, y desde el que dé razón suficiente de todo lo que existe. Ese dios racional de los filósofos es inalcanzable, a menos que aceptemos el argumento ontológico. Es un ser lógicamente y fácticamente necesario, ya que lo contingente no puede explicarse por sí mismo¹²³, pero se confunde la necesidad de explicación de un mundo contingente e infundamentado y la identificación de esa necesidad con una causa divina y con el creador judeo-cristiano.

El argumento cosmológico tomista se complementa con la cuarta vía, que desde los diversos grados de perfección de los entes remite a la perfección absoluta, al ser del que participan todos¹²⁴. Es una prueba platónica, en la que, desde la perfección relativa de todo lo que existe, se pasa a la causa ejemplar para explicarlas. La relatividad e imperfección de lo que existe remite a una realidad absoluta, desde la que es posible evaluar y graduar lo existente. El ser absoluto es el presupuesto, no sólo lógico sino ontológico, de cuanto existe. Preguntamos por lo mejor y más perfecto, desde la pluralidad de la realidad existente, y a esa realidad la llamamos Dios. La multiplicidad se reduce al ser único, del que todos participan y que tiene todas las perfecciones en grado eminente. El reconocimiento de los valores objetivos lleva a Dios como valor supremo¹²⁵, en un contexto operativo similar al del argumento ontológico. En la quinta vía, se concluye con el orden del universo que teleológicamente lleva a una causa final que lo explique, excluyendo que ese orden pueda ser fruto del azar. Es la prueba físico teleológica, la que ha tenido más influjo filosófico¹²⁶. Remite a un supremo arquitecto (no necesariamente perfecto) y presupone que hay una finalidad intrínseca en la evolución, rechazando que no tenga meta alguna y que el orden se explique por azar. Alude a un ordenador, que ha puesto orden en el universo, y que no es él mismo parte de esa totalidad. Hume será el gran

123. El argumento leibniziano ha sido replanteado por R. TAYLOR, *Metaphysics*, Englewoods Clifs, 1974, 101-21.

124. ST, Ia, q,2, a3; CG I, 13; *De potentia* q3,a3.

125. ST, Ia, q,2, a.3; CG I, 13; *De potentia* q.3 a.3

126. ST, Ia, q2, a3.

crítico de esta prueba, afirmando que el desorden existente, así como la imperfección del universo, difícilmente avalan la tesis de un perfecto arquitecto u ordenador. Más bien dejan la impresión de un dios senil al que salió mal la obra creadora.

Las cinco vías tienen una estructura deductiva común¹²⁷. Por necesidad lógica y por exigencia ontológica parten de un hecho infundado, se plantean la exigencia de un fundamento y llegan a uno que dé razón de la existencia. El ser infundado lleva a postular un ser fundante, que no sea él parte de lo que funda. Es una ontología del ser a partir de los entes, no física sino metafísica. Dios actúa como clave de bóveda del sistema, es un tapa-agujeros deducido especulativamente como razón última para que el sistema funcione. Lo racional y existencial convergen y muestran que hay algo últimamente fundante, que es Dios (causa última y eficiente), al que no son aplicables las características de la causalidad empírica, ya que de lo mundano contingente no podemos pasar a lo trascendente necesario. Por el contrario, la univocidad del ser, propugnada por Duns Scoto hace posible una metafísica lógico formal del ente común, que prepara la revolución del cogito cartesiano y su autonomía respecto de Dios, así como puso las bases de la ciencia moderna y su cuantificación de la naturaleza¹²⁸.

Las cinco vías muestran a Dios como una conclusión obligada desde la hermenéutica de la realidad de raíz griega. Procedemos empíricamente para llegar a una instancia última que no tiene las características del mundo empírico, por eso no es parte de él como causa primera, sino que lo trasciende y funda en el orden lógico y ontológico. Pero una cosa es afirmar la infundamentación de lo que existe y otra demostrar a Dios. La incompletud e insuficiencia de lo mundano deja abierto el horizonte de la pregunta, pero no autoriza a probar a Dios como necesario. El orden lógico reclama un principio de razón suficiente, pero la facticidad del ser y el apoyarnos virtualmente en un incondicionado, para afirmar a Dios, implica ya una interpretación determinada del ser, la hermenéutica cristiana, que no se sigue de su facticidad. Dios es una noción lími-

127. F. RODRÍGUEZ VALLS, "La experiencia noética de Dios (Interpretación sobre textos de Santo Tomás)": Pens. 47 (1991), 481-96; H. BECK, *Natürliche Theologie*, Munich, 1986, 65-113 (Hay traducción española de una edición más antigua, *El dios de los sabios y de los pensadores*, Madrid, 1968); L. ELDERS, "Zur Begründung der Fünf Wege": RThom 61 (1961), 207-25.

128. I. FALGUERAS SALINAS, *Crisis y renovación de la metafísica*, Málaga, 1997, 109-16.

te, ya que pasamos de lo condicionado a lo absoluto, a lo necesario incondicionado. Hay que referirse a él con un lenguaje inadecuado, ya que hablamos desde el mundo existente, que interpretamos como contingente. Hay un salto cualitativo, que rompe con la serie de entes en función del horizonte del ser, en el que se revela Dios, el ser subsistente.

Desde una perspectiva deductiva captamos la problematicidad del mundo, que aparece como infundamentado y necesitado de explicación, pero desde ahí se da el salto a hablar de un Dios inalcanzable. Está fuera del mundo y no podemos tener ninguna experiencia empírica de ese ser trascendente. Más que una demostración física hay una metafísica de la causalidad y de la contingencia, una metafísica del ser de los entes que remite teleológicamente al ser absoluto. En cuanto que se impugne la posibilidad de esta deducción, que es lo que hace Kant, fracasan las vías que dependen de que se acepte esta hermenéutica deductiva. El viejo debate sobre la helenización del cristianismo se replantea con la filosofía medieval. Agustín, Anselmo y Tomás de Aquino defienden que la crítica racional es pertinente para abordar la religión. La crítica racional limita las tendencias fundamentalistas de la sacralización de un texto (que es palabra humana, aunque se defienda que es inspiración divina) y de la autoridad institucional (que propugna una interpretación normativa y oficial). La disputa entre el magisterio jerárquico y el de los doctores y estudiosos, es decir, el conflicto entre el sacerdocio y la universidad, no sólo es determinante para el medievo sino uno de los rasgos específicos de la teología cristiana.

Al cristianizar la teología natural griega, se reconoce el acceso racional a Dios, sustrayendo el debate sobre su existencia de la competencia de las religiones. La pregunta por Dios es inherente a la filosofía. Se crean sistemas onto-teológicos que pretenden mostrar la coherencia de la fe en Dios, demostrar su existencia y definir su esencia a partir de las realidades mundanas y antropológicas. Los correctivos de la teología negativa, del hablar analógico y de la consideración del misterio y trascendencia divinas no impiden el lenguaje sobre Dios, cuya esencia y propiedades se definen desde una hermenéutica claramente fisicalista y naturalista, la propia de la comprensión griega, identificando así el Dios de los filósofos con el de los cristianos. En este contexto cobra significación el planteamiento heideggeriano acerca de si se puede rezar y adorar al Dios causal, fundamento de todo lo que existe, y clave de bóveda de un saber epistémico, es decir, coherente, sistemático y fun-

dado, el de la ciencia y la filosofía medieval¹²⁹. Heidegger critica las pruebas por la apropiación intelectual y la manipulación funcional que presuponen: “Una prueba de Dios, por ejemplo, puede ser construida con todos los medios de la lógica formal más rigurosa y a la vez no probar nada, porque un Dios que ha de dejar probar antes su existencia resulta, al fin y al cabo, un Dios muy poco divino y así el intento de probar su existencia viene a ser lo mismo que una blasfemia”¹³⁰. En última instancia, contrapone el evento de la cruz, como base de la concepción cristiana, a la metafísica onto-teológica, resaltando la heterogeneidad entre la concepción cristiana y filosófica de la divinidad. Ambas serían irreconciliables, en el marco de la mística apofántica del ser, que deva- lúa la racionalidad, a costa de la reflexión crítica. La diferencia entre la primera causa y el Dios cristiano se convierte aquí en oposición.

El problema está en la diferencia entre el lenguaje filosófico y teológico¹³¹. El primero puede constatar el carácter infundamentado de lo que hay (¿Por qué hay algo y no nada?), desde el cual queda abierto el horizonte que permite preguntar por Dios. No hay, sin embargo, acce-

129. M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Barcelona, 1988, 153; 119-30.

130. M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, Pfullingen, 1961, 366.

131. En la filosofía actual es quizás Welte el que más ha resaltado la diferencia entre ambos, aunque, sin embargo, pretende que la reflexión racional filosófica puede abrirse al carácter personal del dios cristiano, en cuanto que la hipótesis filosófica se abre a los testimonios positivos de la experiencia religiosa y establece una posible conformidad entre ambos. No se trata de que la filosofía llegue al dios de las religiones, sino que encuentra en él una confirmación del absoluto al que ha llegado por una vía racional. El problema, sin embargo, se complica, tanto para Tomás de Aquino como para Welte, si se asume que la filosofía plantea un problema (la carencia de fundamentación del ser que conocemos, su carácter contingente e infundamentado) y una pregunta, la de un absoluto desde el que explicar la carencia ontológica de lo dado, pero que no puede llegar al Absoluto desde la doble crítica de Hume y de Kant, que prohíben la demostración más allá del ámbito experiencial y mundano. Esta última referencia falta en el sistema de Welte, el cual acepta en principio la viabilidad de las pruebas, aunque asuma la crítica heideggeriana. Por otra parte, habría que mostrar que la fenomenología de lo sagrado desemboca en el dios de las religiones y que está justificado el apoyo en los textos cristianos, aunque se hable de un dios universal. Cfr., B. WELTE, *Religionsphilosophie*, Friburgo, 1978, 119-24. Un intento de mostrar la universalidad de la fe bíblica en el contexto de la fenomenología religiosa y de legitimar la convergencia que propugna Welte es el de E. BRITO, “La différence phénoménologique du Mystère absolu et du Dieu divin selon B. Welte”: *RTL* 32 (2001), 353-73. También, B. PUNTEL, “La teología cristiana ante la filosofía contemporánea”: *Stromata* 57 (2001), 136-42.

so ninguno a lo que trasciende el universo físico, no hay pruebas, ni deducciones, ni vías que permitan salvar el salto entre lo contingente y lo absoluto, lo finito y lo infinito, lo humano y lo divino. La omnipresencia de Dios en las criaturas puede ser reconocida en cuanto toma de conciencia e interpretación, en cuanto constatación de una necesidad y tendencia, pero nunca llega a la afirmación racional de Dios, sino, a lo sumo a su postulación y exigencia racional, de la que no se sigue la demostración, mucho menos la demostración de su existencia. Podríamos hablar de que la contingencia del universo, que es una cosmovisión interpretativa, nos deja sin explicación de su porqué y para qué, y remite a una instancia que explique su existencia. Pero con ello sólo hemos constatado la infundamentación del universo material existente, no la existencia de un Dios absoluto que sea su causas primera y última. Y desde Dios no podemos hablar del mundo ni explicarlo, ya que no hay una relación simétrica que permita hablar desde los dos polos, porque aludimos a Dios como ser trascendente, que no es parte del universo que conocemos. En cambio, la teología parte de una hermenéutica revelada, que califica de divina la experiencia de una persona histórica. Se plantea la inmanencia de lo divino a lo humano en la línea agustiniana (Dios en lo más radical de la intimidad) y desde la dependencia ontológica del ser comprendido a partir del postulado de la creación. Se trata de una cosmovisión que interpreta el ser en clave teológico filosófica, pero no de una deducción o demostración filosófica.

La armonía del sistema tomista, sin embargo, permite un acceso directo, por deducción más que por intuición. El concepto de Dios pasa a formar parte de un sistema como piedra angular de la representación del mundo. Esa apropiación conceptual lleva a determinar sus propiedades, a la inmutabilidad e impassibilidad de su esencia, y a incursiones en el ámbito de la trascendencia que permiten hablar de filosofía del absoluto y un logos de lo divino. El carácter misterioso y la teología negativa sirven de amortiguadores y de límites a esta pretensión de saber sobre la divinidad. De ahí, las inevitables aporías en el campo de la Trinidad, de la cristología y de la escatología, que se transforma en una teología del más allá (a costa de la dinámica profética y mesiánica de la filosofía de la historia, desbancada ahora por una doctrina sobre los novísimos). Se crea una interpretación canónica, tanto en la filosofía como en la teología, que se basa en una determinada aproximación metodológica a Dios y al mundo (la de la metafísica de esencias y principios constituyentes) desde una hermenéutica de raíz fisicalista y natu-

ralista. La modernidad lleva consigo la crisis de ese teísmo filosófico, mientras que la teología mantuvo esa hermenéutica a costa de una pérdida creciente de plausibilidad de la cosmovisión cristiana. La base ontológica y epistemológica de esta imagen del mundo es la que se ha puesto en cuestión con la modernidad, arrastrando en su caída el teísmo filosófico clásico.

La especulación racional y la experiencia vital coinciden, siendo la primera una confirmación de lo que postula la segunda. La metafísica de participación y el lenguaje analógico permiten integrar la alteridad divina en un sistema omniabarcante, que formalmente preserva el misterio, pero que fácticamente permite minuciosas construcciones que revelan la identidad del ser divino. La teología del más allá se construye desde un más acá, ignorando el carácter de construcción de esa hermenéutica de dos pisos. De esta forma surge un monoteísmo bíblico, hebreo, cristiano y musulmán sobre la base de una teología natural griega, neoplatónica y estoica. La convergencia de las religiones y el sistema teológico-filosófico de base, sirve de confirmación para la religión y afianza la estabilidad de la filosofía. Dios es clave de bóveda de la inteligibilidad del ser, a costa de su misterio y alteridad. El misterio pasa a ser un predicado más de la esencia divina, un atributo pero no el marco desde el que se plantea su realidad.

La defensa de las pruebas tomistas está vinculada a un sistema filosófico canonizado como cristiano. No es de extrañar que acuse de irracional al "ateo" de ese Dios deducido. Lo que se defiende es un paradigma de comprensión de la realidad, que, una vez aceptado, necesariamente llega a la última causa divina. Dios culmina una construcción metafísica que garantiza la inteligibilidad, ordenación y jerarquía del ser cósmico y social. Se racionaliza la realidad a costa de las dimensiones que no se adecuan al sistema. En cambio el mal es negación, no tiene entidad positiva ni naturaleza, es privación y deficiencia, la consecuencia que se da en un ente que en sí es bueno. Por eso, el mal se moraliza y se descomologiza (viendolo como mera carencia), ya que la imperfección ontológica del universo impugnaría la armonía establecida entre Dios y su creación y redundaría en favor de los gnósticos. El creacionismo tomista valora positivamente las realidades finitas, que participan de la bondad de Dios, al contrario que en el mal metafísico leibniziano, más cercano a la gnosis. Las criaturas participan desde su ser finito en la bondad de la creación, son buenas por naturaleza en cuanto que no son Dios ni pretenden serlo pero tienden a él como bien y perfección

suma. La materia, finita, limitada e imperfecta participa de Dios y éste conoce el mal indirectamente, desde el bien en el que se da como desviación o deficiencia¹³². El creacionismo cristiano explica mejor el mal moral, fruto de la libertad humana, que el físico o el sufrimiento, a causa de una naturaleza desordenada y hostil.

El dios de los filósofos es el presupuesto para el revelado y la filosofía se integra en los preámbulos de la fe, la cual ha quedado integrada en un sistema. La necesidad de no entificar a Dios, haciendolo un ser homologable, es contrarrestada por su función de fundamento y legitimador del orden cósmico y social, moral y natural. Dios es indirectamente cognoscible desde un orden inteligible, dejando en segundo plano la teología negativa, que es un correctivo del conocimiento y no su impugnación última. Se le hace dependiente de un paradigma de comprensión, que prepara la plena inteligibilidad del Dios leibniziano. El ateo es un ignorante y el ateísmo un error, en una línea cercana al intelectualismo moral socrático. El problema comenzará al separar a Dios de la razón, como ocurre con el nominalismo, y al establecer las bases de un conocimiento autónomo de la naturaleza separado de la metafísica esencialista.

132. Tomás recurre a la bondad del conjunto del universo, que no excluye el mal en sus partes o componentes (ST I, q.47,a.2).

DEL TEÍSMO CLÁSICO AL RACIONALISMO MODERNO

La modernidad se caracteriza por una triple orientación: el giro antropológico que desplaza la ontología del ser; un nuevo método hipotético-deductivo y una concepción matemática y mecanicista de la naturaleza. El proceso de abstracción e intelectualización de la filosofía cobra nueva radicalidad. Se consuma el paso de la filosofía como saber racional que se inspira en la cultura y dialoga con los otros saberes, a una disciplina centrada en la gnoseología y en la ontología. No se trata tanto del amor inicial a la sabiduría, que busca iluminar la experiencia vital, cuanto de la continuidad con el saber fundamentado y cierto, con la “episteme” de la filosofía clásica y la escolástica. Progresivamente surge un cuerpo filosófico autónomo de los otros saberes (la ciencia, la cosmología, la ética, la política, la teología) que se articula de forma autónoma, con una insistencia cada vez mayor en el método, en la teoría del conocimiento y en la reflexión sobre la revolucionaria ciencia moderna.

Esto lo acusa la metafísica tradicional que la escolástica intentaba renovar, integrando en ella los nuevos elementos del nominalismo, del humanismo renacentista y del sistema de Copérnico (1473-1543). Surge la física moderna y se separa la metafísica general, que se entiende como ciencia de los principios del ser, de la metafísica especial, que recoge los contenidos de la vieja teología natural como teología filosófica¹. Es el

1. El teólogo y médico español Raimundo de Sabundio es el que comenzó en el siglo XV a separar teología natural y metafísica general, apoyándose en Raimundo Lulio. La teología natural se autonomizó y se convirtió en “raíz, origen y fundamento de todas las ciencias”. El proceso lo culmina el jesuita español Benedicto Pereiro, que publicó una teología natural en 1562 con una división bipartita de la metafísica como filosofía primera o ciencia universal y como teología natural. Cfr., R. SABUNDUS, *Theologia Naturalis seu liber creaturarum*, Editado por F. Stegmüller, Stuttgart, 1966. Estudia el proceso H. T. HOMANN, *Das funktionale Argument*, Paderborn, 1997, 89-91.

punto de partida de la distinción clásica entre ontología general y especial, que se impone en el siglo XVII. La filosofía general se convierte en una ciencia propedéutica y clasificatoria, en la que juegan un gran papel los grados de abstracción del ser, y se intelectualiza la ontología a partir del desplazamiento de la realidad natural en favor de la capacidad cognitiva humana.

Suárez es el autor más representativo del intento de modernizar la metafísica tradicional y hacerla compatible con la nueva concepción. En lugar de mantener la distinción tomista entre esencia y existencia, desde la existencia concreta, la ve como reflexión conceptual, dando prioridad a la esencia y unificando el concepto de ser que abarca a Dios y el hombre. La metafísica tiene una doble referencia, el ser en cuanto tal (realidad singular concreta) y el ser como abstracción de la realidad (el ser común), negando que haya una diferencia real entre esencia y existencia, como pretende el tomismo. Suárez da prioridad al sujeto cognoscente y al orden lógico, respecto del orden objetivo del ser. Dios pasa a ser la Esencia suprema y el principio máximo desde un marco esencialista en que el orden existencial ha perdido prioridad². Este proceso, que marca a la escolástica tardía, abre camino a la modernidad.

1. El primado del sujeto en la filosofía y en la ciencia

La modernidad se caracteriza por un nuevo paradigma de comprensión de la realidad. Pasamos de una ontología de las esencias, en la que el primado lo tiene el objeto, a una reflexión sobre las condiciones y límites del conocimiento. El sujeto cognoscente cobra un papel cada vez más activo. Se acaba con el primado del objeto y también con la pasividad del conocimiento, y se ponen las bases del criticismo kantiano. Ya no se parte de una ontología del ser, desde la que se establece una jerarquía de esencias que culminan en la divina, sino de una reflexión sobre el sujeto humano que se convierte en sujeto y objeto del conocimiento. Si la metafísica griega y medieval está caracterizada por el predominio de la naturaleza, desde la cual se interpreta el ser como realidad cósmica, en la que se integra el hombre como ente máximo, ahora el ser se concibe

2. P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart, 1990, 251-72. Gilson y Siewert hacen una dura crítica al esencialismo de Suarez, pero no valoran el nuevo paradigma implantado por la modernidad a costa del significado sustancialista de la metafísica tradicional.

desde el sujeto humano, en función del cual se interpreta la naturaleza y no a la inversa. Esta revalorización del sujeto y de la subjetividad acabará arruinando el paradigma parmenideo y platónico, después de una etapa idealista que mantiene la correspondencia de conciencia y ser.

Al menos desde el siglo XIV hay una tendencia a la interiorización. El nominalismo prepara el terreno con la afirmación de que sólo existen cosas singulares y de que la experiencia es la fuente única del conocimiento. Con esta tradición conecta luego la reforma protestante, que contrapone la autoridad de la fe subjetiva a la fe en la autoridad, la vivencia a la objetividad de la institución. A pesar de la crítica luterana a la razón, se propugna un estilo de vida metódico, disciplinado y sistemático en la que el individuo toma el control de sí mismo. En el catolicismo se da un proceso convergente a partir de los influjos de la “devotio” moderna y de la mística renana, que cristalizan en planteamientos como Ignacio de Loyola que hace del discernimiento espiritual, racional y afectivo, la clave de la experiencia cristiana. También se profundiza en la interioridad en la mística de Juan de la Cruz o Teresa de Jesús, que presentan el camino de la vida interior a partir factores afectivos y racionales. La vuelta al hombre anunciada por el humanismo renacentista es el punto de partida de una serie de corrientes que intentan profundizar en el mundo interior, pero sin reducir éste a sus dimensiones racionales e intelectuales como hace el cogito cartesiano..

Pero no se trata sólo de corrientes de pensamiento, teológicas o filosóficas, cuyo trasfondo es platónico y agustiniano. El sistema heliocéntrico desplaza al individuo del centro del universo y los nuevos descubrimientos geográficos obligan a un replanteamiento de su lugar en el mundo. El nominalismo cuestionó el orden racional del mundo desde el voluntarismo divino. Dios dejó de ser el fundamento de las construcciones racionales cuando se hundió el orden natural y social medieval. Hay una crisis del orden racional basado en Dios, ya que la sistemática ontológica y gnoseológica derivaba de la ontoteología. El humanismo italiano, que daba gran importancia al lenguaje y a la retórica, revalorizó la concepción clásica de la sofística contribuyendo al cambio de modelo. De ahí el afán de seguridades del individuo, en una época de incertezas, descubrimientos y nuevos horizontes que rompen la sociedad cerrada medieval.

Las viejas tradiciones humanistas perdían plausibilidad y credibilidad. También las religiones sufrían un proceso de fragmentación, estableciendo una pluralidad de confesiones que fue uno de los factores de con-

frontación del siglo XVI y XVII. La crisis generada por Galileo también contribuyó a la inseguridad, cuestionando la fiabilidad de la Biblia y las interpretaciones que se hacían de ella. Su afirmación de que el Espíritu Santo nos enseña cómo ir al cielo, pero no cómo va el cielo, inaugura una nueva época en la comprensión de la Biblia, aunque se impuso tardíamente. El individuo se encuentra en un contexto nuevo, marcado por descubrimientos científicos y geográficos, y se afianza sobre sí mismo, tomando distancia de autoridades y tradiciones. El proceso de autoafirmación individual y colectiva se basa en la confianza en la razón y en la experiencia personal, cuyos frutos recogen la nueva ciencia, la política y la filosofía. Cuanto más inseguridad hay en las condiciones externas de vida más necesario es asegurarse por sí mismo.

2. Una nueva metodología y otra concepción de la naturaleza

A partir de aquí cobra importancia el método del conocimiento. Ya no se trata de una mera adecuación entre el conocimiento y el ser, marco de la teoría de la verdad por correspondencia, sino que hay que plantear cómo llega el sujeto cognoscente a la realidad y qué criterios tiene para legitimar la verdad alcanzada. Pasamos de la certeza dada por el objeto de conocimiento, a la de una metodología acertada («certitudo modi procedendi»), ya que se cuestiona la capacidad humana para alcanzar el ser. Surge así una filosofía reflexiva, que parte de la duda y hace de ella un referente constante. El afán de método se hace sentir en todos los ámbitos del saber, incluido el de la teología que pone el acento en la criteriología y lugares válidos para fundar la fe, combinando la apologética y la controversia. Hará falta un largo recorrido para captar que tampoco hay una metodología adecuada para alcanzar la verdad, antes obtenida por la intuición de esencias o la visión de las leyes del ser. Lo que quedan son convicciones, certezas y creencias, no sólo en el campo religioso sino en todo el ámbito del conocimiento.

La nueva metodología hipotético deductiva, generó una nueva física, a partir de una matematización de la Naturaleza. Sus antecedentes remontan a la escuela franciscana de Oxford en el siglo XIII y tienen un precedente en los estudios astronómicos. Desde Platón, se buscaba explicar los movimientos circulares y aparentemente regulares de los planetas aprovechando las matemáticas, a las que se consideraba paradigmáticas para el conocimiento como ciencias exactas, demostrables, imparciales y absolutamente objetivas. La cuantificación del mundo, a

diferencia de la consideración esencialista de la época anterior, hizo posible generalizaciones y afirmaciones universales, así como teorías globales. Inicialmente, se dio la preferencia a la claridad y simplicidad de éstas, más que a la acumulación de experiencias. Se puede hablar de una proto-física aristotélica y eucladiana, y de una física empírica basada en teorías comprobables. Se combinó la tradición académica con la preocupación técnica, desarrollando un modelo mecánico de la naturaleza, de inspiración geométrica, que llevó a la conocida afirmación de Kepler “ubi natura, ibi geometria”. La mecánica dejó de ser una invención artificial y se convirtió en el modelo de la naturaleza, considerada desde una perspectiva cuantitativa y no desde la cualitativa de la ontología de las sustancias. La Geometría axiomática de Euclides, se complementó con la física mecánica, inspirada en la ciencia lógica de la analítica aristotélica, que procedía a partir de definiciones primeras³.

El método matemático científico era el más adecuado para alcanzar la realidad y la «mathesis universalis» de Descartes fue el símbolo de la nueva ciencia universal. Hay que comprender la modernidad desde el contexto de esa razón práctica y pragmática, que veía en el modelo matemático la forma válida de la correspondencia parmenidea entre ser y pensar⁴. Ya no se buscaban las sustancias, como ocurría en la metafísica clásica, sino relaciones y funcionamientos, dando la primacía a la razón analítica e instrumental y no a la visión intuitiva y holista de la época anterior. Si en la perspectiva anterior prevalecía una visión organicista, con el peligro del animismo y el antropomorfismo, ahora prevalece una concepción objetiva y cosificante de la naturaleza, de la que se distancia un sujeto absolutizado.

Galileo (1564-1642) se centró en el libro de la naturaleza, descuidado por la metafísica preocupada por el conocimiento de Dios. El objeto de la teología era de mayor dignidad, pero la ciencia ofrecía más seguridad⁵. Se concebía la naturaleza como un todo ordenado y per-

3. J. MITTELSTRASS, *Neuzeit und Aufklärung*, Berlín, 1970,

4. La totalidad del ser corresponde a la del saber, a la que corresponde una ciencia universal que permite el dominio teórico y práctico de cuanto existe. E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserliana VI*, La Haya, 1976, 20. Husserl asume la inspiración cartesiana y le da una nueva orientación con la ciencia eidética, que se inspira en la ciencia matemática universal que pretende Descartes.

5. Carta a Castelli del 21 de Diciembre de 1613 (*Opere V*, 283). Citado por P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart, 1990, 176. Para Galileo remito a su estudio, pgs 176-95.

fecto, con leyes universales, necesarias y simples, captables con el método matemático. La vinculación entre el orden del saber y el del ser, permitió hacer pronósticos y adelantar teóricamente descubrimientos, luego confirmados por la observación empírica. Hubo una síntesis entre observación empírica y creatividad racional, combinando el conocimiento de lo ya experimentado, con la invención y la deducción, para hacer pronósticos. Desde los hechos empíricos se busca la teoría general y se engloba el caso particular en una perspectiva universal. Cuando se parte de axiomas y teorías se buscan consecuencias empíricas que confirmen. Converge así la doble orientación de lo singular a lo general y de las síntesis axiomáticas a concreciones particulares que convalidan la teoría. Los métodos analítico y el sintético axiomático mantienen la estricta correspondencia entre pensar y ser. La metafísica especial quedó desautorizada como ciencia, ya que sólo podía legitimarse desde la coherencia lógica. Declinaba su capacidad explicativa, heurística, por carecer de experiencias confirmatorias⁶.

Para Galileo, el libro de la naturaleza está escrito con caracteres geométricos, y Dios es el gran geómetra, que ha creado un mundo accesible a la mente humana. De esta forma, estableció la homogeneidad del universo, rompiendo con el dualismo ontológico medieval. Se desacreditó el mundo de los sentidos (que nos engañan, al presentarnos a un sol que se mueve en torno de la tierra) en favor de una realidad más honda y sustancial, descubierta por una racionalidad creativa e hipotética. El doble camino parmenideo de la opinión y la verdad se transformó en el de los sentidos y la racionalidad. Ese dualidad entre la razón que capta la realidad inteligible y los sentidos, que nos engañan, corresponde al planteamiento cartesiano de “res cogitans” y “extensa”. Se mantuvo la distinción entre ser y apariencia desde un enfoque que permitía mantener la objetividad del conocimiento y revalorizar ontológicamente el mundo empírico a partir de leyes necesarias y regulares. Al aplicar las leyes universales de la naturaleza a la esfera celestial, que se abría al hombre por el telescopio, se profanaba la esfera sagrada de la divinidad y se reducía el ámbito de la teología. La racionalidad penetra en un mundo inaccesible, el de la esfera superior, del mismo modo que se desacraliza el cuerpo humano, convertido en objeto de estudio por la disección de cadáveres, lo cual antes se veía como una profanación. El movimiento

6. Wolfgang RÖD, *Der Gott der reinen Vernunft*, Munich, 1992, 56-58.

como estado natural de los cuerpos, chocó con la vieja idea de la inmovilidad como estado propio del mundo celestial. Además, ya no había que buscar causas externas para explicar el movimiento sino que éste se daba por inercia. Se desarrolló una cosmovisión dinámica contra la estaticidad de la Antigüedad. y una nueva perspectiva de la naturaleza.

La lógica dejó de ser una parte de la metafísica de lo abstracto y universal, para vincularse a un método experimental, que preparó el triunfo de la ciencia sobre la filosofía y acabó reduciendola a filosofía de la ciencia. La definición dejó de utilizarse para captar la esencia de las cosas y asignarles un lugar jerárquico en un mundo de sustancias. Se convirtió en un instrumento del sujeto para conocer y dominar el mundo, reconstruyendo su orden ontológico. La metafísica dejó de ser la disciplina principal y el culmen del saber y dejó paso a la física filosófica, que alcanza las estructuras fundamentales y las leyes del mundo más allá de los sentidos. La vieja distinción aristotélica entre cualidades primeras y segundas cobró aquí un nuevo significado, sin deducir de ellas principios normativos de raíz ontológica, como ocurría en el planteamiento aristotélico. Ya no se trata de proyectar la lógica en las cosas, como hacía Aristóteles con la teoría de las categorías, sino de reconocer la estructura misma de la física, como planteó Bacon, en favor del saber instrumental del “homo faber”, el cual triunfó sobre el viejo ideal de la vida contemplativa.

Ya no interesa lo que las cosas son, sino cómo funcionan y cómo se relacionan entre sí. La vieja cadena ontológica para llegar a Dios como causa primera, dejó paso a una ontología material a la que se aplicaron principios que valían para todos los ámbitos del saber. La sustancia dejó paso a un objeto espacio-temporal, regulado matemáticamente y susceptible de un conocimiento racional, desplazando a la metafísica. Es el conocido postulado de Kepler de que no era necesario presuponer hipótesis metafísicas⁷. La epistemología triunfó en el siglo XVII, así como el afán sistemático y metodológico. La modernidad conjugó el saber universal, que implica sistema y orden, con una la toma de distancia de la tradición. No se trata de la vieja querrela entre los ancianos y los modernos, como ocurrió en el siglo XIII con los aristotélicos, sino de un afán de comienzo radical, de ruptura con lo anterior. Esto marcó a la filoso-

7. P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart, 1990, 149-57; H. ROMBACH, *Substanz-System-Struktur*, Friburgo-Munich, ²1981; E. CASSIRER, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlín, 1910.

fía de la época, al menos desde Bacon, y se expresó en el planteamiento cartesiano, que buscaba un nuevo comienzo y no solo renovar la tradición anterior⁸. Esta perspectiva se completó con la cosificación de la naturaleza. Pasamos de la visión vitalista y espiritual de la era clásica, en la que subsistían restos de la concepción animista en el logos del cosmos, a la concepción de naturaleza muerta, que se somete a la razón teórica e instrumental. De la comunión vital con la naturaleza se pasó a verla como materia bruta, cuyas riquezas tenían que ser explotadas. Se puede hablar de una desplatonización del mundo, al que no se ve desde la perspectiva ontológica, sino como objeto de la curiosidad. Esto es lo que para Blumenberg constituye el eje de la nueva comprensión moderna del hombre y del mundo⁹. La pérdida de enraizamiento en la naturaleza, que se expresa también en la separación cartesiana de mente y cuerpo, está compensada por la curiosidad científica que traspasa los límites del mundo y sirve de autoafirmación al sujeto. La antigua ascesis medieval se convirtió en ascética del trabajo y la creación dejó de verse como algo completo y perfecto, para poner el peso en el demiurgo humano, que es el prototipo del sujeto.

Ya no hay misterios, sino problemas por resolver. La misma concepción de Dios como el gran matemático y geómetra de la maquinaria del mundo, se deduce como «Deus ex machina», es decir, a partir de las necesidades del mundo. Se mantiene la ontoteología aunque desde una perspectiva diferente, que asegura el dominio de la necesidad en el mundo, simbolizada por espacio y tiempo absolutos. La naturaleza desacralizada pasa al dominio objetivante del hombre. Se proclama la soberanía divina al mismo tiempo que disminuyen sus funciones. El auge de la cosmología científica lleva la impugnación de la bíblica, de la misma forma se vió al hombre como producto natural en contra de su creación inmediata por Dios. La idea del dios relojero fue muy popular a partir del siglo XVII. La controversia se estableció entre los que defendían que el Sumo Hacedor intervenía de vez en cuando para ajustar las irregularidades de la maquinaria y afinarla, que es lo que sostenían los seguidores de Newton y los que, por el contrario, insistían en la perfec-

8. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, *Oeuvres* VII, 17. Cfr., W. WELSCH, *Unsere moderne Postmoderne*, Weinheim, 1987, 67-70.

9. H. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt, 1975; *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt, 1988. También, C. MERCHANT, *Der Tod der Natur*, Munich, 1987; E. J. DIJKSTERHUIS, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlín, 1956.

ción de la maquinaria del universo. Esta fue la postura de Leibniz, que rechazaba cualquier ajuste del reloj universal, desde su tesis de que Dios había creado el mejor de los mundos posibles¹⁰.

Sin embargo, la autonomía de la maquinaria del universo fue haciendo cada vez más innecesaria la referencia a Dios, como indicó Laplace a Napoleón, que no necesitaba de la hipótesis divina para explicar al universo. La naturaleza se bastaba a sí misma y las órbitas planetarias se debían a las leyes de la física y no a la providencia divina¹¹. El dios tapagujeros de la ciencia y de la metafísica mecanicista tenía cada vez un papel más reducido por los progresos de la ciencia, que acabó por rechazar todo recurso a la hipótesis teísta. Finalmente, el papel de Dios se redujo a crear la máquina del universo y ponerla en marcha. El deísmo y la religión natural, contrapuesta a las religiones y credos positivos, como el cristianismo, preparó las teorías de la autonomía del orden natural y la no necesidad de Dios, cada vez más ocioso y sin función específica en el cosmos. Este planteamiento tuvo repercusiones metafísicas y teológicas. El problema de la conservación del mundo fue un tema clave desde el siglo XVII y generó el debate acerca de una creación continua por parte de Dios, que haría necesaria la referencia constante a él, o un ímpetus inicial del que se seguiría la autoconservación del universo.

La idea escolástica de la creación continua está presente en las meditaciones cartesianas, en la que convergen creación y conservación, como en la escolástica y en el nominalismo de Ockham. El concepto de creación continua se emplea en el siglo XVII para subrayar la contingencia del mundo, siempre amenazado por la destrucción y necesitado de una causalidad divina que lo mantenga, y se presenta teológicamente como concurso divino¹². La línea contraria es ver la conservación como resultado de una fuerza natural intrínseca (conatus), sea en la línea deísta (Leibniz), que es la mayoritaria o en la panteísta (que va desde Giordano Bruno a Spinoza). Ambos ven el mundo como el ser único y necesario, que se conserva por sí mismo, contra la omnipotencia creadora. Posteriormente, se desarrollará una visión atea (que tiene en Diderot su máximo representante), que insiste en una conservación endógena que

10. *La polémica Leibniz-Clarke*, (E. RADA, ed.), Madrid, 1980, 71. Para estudiar el choque del Dios relojero y el bíblico, J. L. BLAQUART, *Dieu bouleversé*, París, 1999, 147-76

11. P. LAPLACE, *Exposition du système du monde*, París, 1984, 544-45.

12. H. BLUMENGERG, "Selbserhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität": AGSK 11 (1969), 335-83.

se opone a la exógena y hace innecesaria cualquier referencia a Dios. El resultado del proceso es que Dios es cada vez más ocioso e innecesario a nivel cosmológico. Se reduce al nivel de un dios espectador que enmudece y pierde funcionalidad y significación. Se erosiona la referencia al dios de los filósofos y su declive arrastra al dios creador judeocristiano, entendido en función de sus funciones metafísicas. Consecuentemente, el hombre se queda sólo ante un universo infinito, reificado, mudo y amenazante, lo cual provoca la angustia de Pascal.

3. El giro cartesiano de la teología filosófica

La actual valoración de Descartes (1596-1650) está basada en la interpretación de Hegel y Heidegger. Para el primero es quien ha descubierto el continente del yo, la razón y la conciencia de sí, como punto de partida del pensamiento moderno¹³. Para el segundo, ha marcado una época a partir del giro a la subjetividad, como fundamento de toda certeza, haciendo del mundo una representación del sujeto. Lo existente en cuanto objeto de representación, pierde el ser y surge como valor. Descartes sigue a Protágoras y hace de la “cogitatio” la certidumbre fundamental (“me cogitare=me esse”). La inmediatez prerreflexiva del autoconocimiento se convierte en conciencia inmediata de sí. Hace de la conciencia subjetiva la base de la auto-fundamentación del sujeto, a costa de la prioridad del ser, y procede a sustancializar y universalizar el yo pensante a costa de despersonalizar al sujeto empírico¹⁴. Ya no hay un fundamento ontológico del yo, ni éste se ve como ente máximo dentro del universo natural, sino que el hombre se emancipa de la naturaleza a costa de su infundamentación.

Se trata de una conciencia autárquica, no intencional, que somete la naturaleza a la razón, desde la heterogeneidad entre el mundo de los sentidos y el de la razón. Esta subordinación de lo corporal a lo racional cobra también significado desde el punto de vista antropológico y sociocultural, y sirve de legitimación para la discriminación de la mujer,

13. G. W. F. HEGEL, “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III”, en *Werke* XX (E. MOLDAUER y K. M. MICHEL), Frankfurt 1986, 69-70; 120-23; *Werke* II, 126.

14. M. HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1969, 80-99; *La proposición del fundamento*. Barcelona, 1991, 38-39; “Acerca de la pregunta por lo determinante de la cosa del pensar”: *Revista de Filosofía* (México) 22 (1989) 320-31 (“Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens”).

reducida a representante de la naturaleza y contrapuesta a la racionalidad superior del varón. Descartes parte del “cogito, ergo sum” como el primero y más seguro conocimiento, después de dudar de todo, preparando el camino a la crítica ilustrada. Es una respuesta a la inseguridad del nominalismo, al eliminar a Dios como garante del orden racional. La tautología parmenidea de ser y pensar es ahora el presupuesto para la identidad inmediata del sujeto desmundanizado. La intuición objetivante platónica, que capta el mundo de las esencias, se convierte aquí en autoidentidad captada intuitivamente. El individuo se piensa y afirma su propio ser, pasando del sujeto pensante a la ontología desde una concepción sustancialista (sujeto es lo que existe por sí mismo) y objetiva de sí¹⁵. Este es el fundamento de su filosofía, el punto de partida de todo el conocimiento y la ruptura definitiva con la filosofía del ser, sustituida por la de la conciencia (la de un sujeto pensante, individual, ahistórico, descontextualizado y desmundanizado).

Se completa con la duda como método, que prepara el método científico de hipótesis y conjeturas, y la metafísica de la subjetividad se convierte en filosofía primera¹⁶. El dualismo platónico entre el mundo de lo inteligible y el sensible entra ahora en un sujeto descorporeizado que es puro pensamiento. Hay elementos que aconsejan prudencia en la valoración del giro cartesiano, a pesar de la insistencia en resaltar la originalidad y novedad de sus planteamientos¹⁷. La deducción de la exis-

15. R. DESCARTES, *Principia philosophiae* I,7: *Oeuvres de Descartes*, Ed. de C. ADAM y P. TANNERY, VIII. París 1996, 7: “Ac proinde haec cognitio, “ego cogito, ergo sum” est omnium prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat”. También, *Discurso del método IV*, AT VI, 32,19; 33,17. En las *Meditaciones de prima philosophia II*) hay un cambio “ego sum, ego existo, quoties a me profertur vel mente concipitur, necessario esse verum” (AT VII, 25; 140, IX, 19). La inferencia lógica cambia y se transforma en certeza performativa de la propia existencia (estoy cierto en tanto que digo que soy), lo cual no autoriza, sin embargo, a afirmar la propia identidad o esencia personal. Cfr., J. L. MARION, “L’alterité originaire de l’Ego”. Une relecture de Descartes, *Meditatio II*”: *Archivio di Filosofia* 64 (1996) 583-602

16. El carácter fragmentario e idealista de esta concepción del sujeto ha sido analizado por José A. PÉREZ TAPIAS, “A la sombra del yo. Afirmación de la identidad y olvido de la alteridad en la herencia cartesiana”, en J. A. NICOLÁS y M. J. FRAPOLLI (eds.), *Evaluando la modernidad. El legado cartesiano en el pensamiento actual*, Granada, 2001, 473-533. También, T. MELENDO, *Entre moderno y postmoderno*, Pamplona, 1997, 5-52; Juan A. ESTRADA, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*, México, 1998, 9-18.

17. “Quia nemo ante me (saltem cuius scripta habeamus) tam expresse, tam serio & tam diligenter verum Deum deceptorem non esse demonstravit (“Carta del 4 de Mayo de 1567”: AT V, 9, 16-19); “Objetiones septimae”: AT VII, 549, 20-21.

tencia a partir del cogito no es algo novedoso, sino que tiene antecedentes en San Agustín y sirve de trasfondo a San Ambrosio¹⁸. El planteamiento agustiniano era bien conocido en los círculos cartesianos, como observó Arnaud¹⁹. El sistema cartesiano culmina en la metafísica y se contrapone al sistema escolástico, al que quiere reemplazar²⁰. Pero la metafísica, que culmina el corpus cartesiano no es el eje estructurante del sistema, ni desde la perspectiva metodológica y la génesis, ni en cuanto teoría del conocimiento. Lo primero es la epistemología y el método, que plantea el orden de las cosas desde criterios cognoscitivos y no en función de una jerarquía de objetos, como en la ontología anterior. El ideal del conocimiento es la «mathesis universalis» y la naturaleza deviene «res extensa» con relaciones lógico matemáticas que corresponden a su realidad. A partir de ahí se desarrolla la metafísica, que se integra en el intelectualismo matemático que permite un conocimiento verdadero del mundo. La epistemología, creada autónomamente y con anterioridad, se proyecta luego en las meditaciones metafísicas²¹.

Se pierde el contexto de la filosofía sapiencial antigua y comienza un proceso que tiende a la convergencia entre ciencia positiva y filosofía. No hay espacio para una hermenéutica simbólica, ya que el ideal de la racionalidad es el de las matemáticas. La insistencia en un nuevo comienzo y una filosofía autosuficiente deja escaso margen a la autoridad de la tradición. Se trata de una razón total, en la que no hay margen para alteridad alguna²². Se parte de la duda, haciendo de la inseguridad existente el punto de partida para buscar certezas, aunque no se cuestiona la validez de las leyes del pensamiento. La duda metódica

18. S. AGUSTÍN, *De Trinitate* X, 10,14; *Confesiones* VII,10,16; *De libero arbitrio* II,3; *De civitate Dei* XI, 26: "si enim fallor, sum". El trasfondo agustiniano del planteamiento ha sido analizado por H. GOUHIER, *Cartésianisme et Augustinisme au XVII siècle*, París, 1978; E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1951, 191-201.

19. Marion recoge diversos autores y testimonios, algunos contemporáneos de Descartes, que subrayan su continuidad con corrientes filosóficas anteriores. Cfr., J. L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, 1981, 11-12; 18-19.

20. H. GOUHIER, *La pensée métaphysique de Descartes*, París, 1969.

21. Remito a P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart, 1990, 149-57; *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, 1981, 172-85.

22. Remito a los estudios de P. GÓMEZ GARCÍA, "Para criticar la antropología occidental. I-III": *Gazeta de Antropología* 3-5 (1984-86), 51-56; 53-61; 11-18. También, Juan A. ESTRADA, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*. México, 1998, 9-14.

favorece la crítica y la impugnación, pero también erosiona las fundamentaciones, convicciones y creencias. La mayor libertad de pensamiento se paga con una creciente inseguridad y desfundamentación ontológica y epistemológica. La contrapartida hamletiana en la que la duda bloquea y desorienta no se tiene en cuenta, porque se parte de un monismo epistemológico en el que no hay lugar para la libertad y la opción como elementos integrantes del conocimiento. Tampoco lo hay para los componentes afectivos y emocionales del conocimiento, porque se ha partido de una antropología castrada, centrada en la autonomía del yo e incapaz de descubrir la heteronomía de la relación interpersonal como la plataforma para alcanzar la primera. Por eso se diluye la alteridad del otro, la diferencia, en favor del “alter ego”.

Defiende una razón total, aunque en la metafísica busca a Dios como garante último y se plantea la posibilidad de un Dios que nos engaña. Sostiene un concepto de verdad normativo y absoluto, elaborado por la razón y sin apoyo empírico, con lo que se plantea el problema de cómo una razón finita puede alcanzar construcciones normativas universales. Los problemas del conocimiento cobran relevancia en lugar de la ontología. Descartes inicia el camino de la autoconciencia, que culmina en Fichte y Hegel, establece el marco de la filosofía del sujeto y prepara la filosofía trascendental. Heidegger ha sido el gran crítico de este planteamiento, en el que el sujeto lógico, sustantivado, se convierte en el fundamento de las certezas, a partir del dualismo entre sujeto y objeto. El sujeto se autoafirma frente al mundo objetivado, presente a la conciencia cognoscente. Se prepara el camino a las antropologías filosóficas y a la técnica, como manipulación práctica de los entes, cuyo valor, significación y disponibilidad dependen del sujeto. Ya no se trata de adaptarse a la realidad, sino de un mundo construido por el sujeto, en el que la verdad como adecuación a la realidad es desplazada por las certezas subjetivas.

El sujeto de las experiencias se convierte en fundamento, consumando el planteamiento de Protagoras sobre el hombre como canon de todas las cosas. El sujeto es lo que permanece, fundamento absoluto y firme de la verdad, que se asegura de sus proyectos y se da su propia ley. El hombre es el ente cuya forma de ser es representar y el ser es disponible y valorado por el hombre²³. El desplazamiento ontológico del

23. M. HEIDEGGER, “La época de la imagen del mundo”: *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 1960, 77-98; *Nietzsche II*, Pfullingen, 1961, 131-73.

hombre en el universo de Galileo se neutraliza desde un antropocentrismo radical, en el que el sujeto se asegura de sí construyendo un mundo a su imagen y semejanza. La subjetividad es el polo constitutivo de una metafísica de la representación, que para Heidegger llega hasta el mismo Nietzsche, ya que éste rechaza la subjetividad pensante pero la mantiene bajo el modismo de la voluntad de poder y transforma las certezas en autoafirmaciones. Niega al yo lógico cartesiano, denunciando su substancialización psicológica, pero mantiene al sujeto como yo y lo identifica con la corporeidad. De esta forma, el ser humano se mantiene como fundamento normativo del ser, en lugar de abrirse a la manifestación del mismo y la antropología vitalista se convierte en la última cosmovisión metafísica²⁴.

Las ideas son “cogitaciones” del intelecto y la naturaleza se somete a un proceso de desencantamiento, separando estrictamente espíritu y materia. Hay una desespiritualización de la materia y una abstracción de los sentidos, siendo la extensión lo característico de la res extensa, con lo que se hace inviable buscar una jerarquía ontológica en un mundo sin centros ni referencias privilegiadas. El cogito es el punto de partida, aislandolo y separándolo del cuerpo, del mismo modo que el sujeto empírico es desplazado por un sujeto pensante puro, para el que no tienen relevancia las diferencias individuales²⁵. En el caso del mundo y del otro hay que buscar un “puente” porque ha habido primero una disociación radical, ya que el cogito no necesita al mundo (no es conciencia intencional) ni al otro (personalidad relacional) para su constitución epistémica y ontológica. El innatismo y la reflexión racional es la fuente del conocimiento, mientras que el problema es aplicarlo al mundo externo, accesible a los sentidos pero devaluado en cuanto fuente del conocimiento. El mundo de las representaciones del sujeto desplaza al ser de las cosas y resurge el dualismo platónico en versión antropológica. El primado no es el ser de las cosas del realismo aristotélico, a las que adecuarse, sino el cogito y sus pensamientos.

El dualismo ontológico entre la res cogitans y extensa es una nueva versión de la vieja distinción entre el mundo inteligible de las ideas y el empírico. No hay continuidad entre el mundo de la naturaleza y la persona, sino contraposición, y se pierde la continuidad anterior entre

24. M. HEIDEGGER, “Hacia la pregunta del ser”, en *Acerca del nihilismo*, Barcelona, 1994, 88-101; *Nietzsche II*, Pfullingen, 1961, 173-202.

25. »Intelligo, ergo mentem habeo a corpore distinctam»: Reg.XII (AT X, 422).

ambos. Sólo el yo intelectual es capaz del conocimiento, con lo que se radicaliza el intelectualismo platónico desde una radical abstracción del ser corporal humano. La autonomía del yo se paga con su aislamiento y su deshistorización, ya que el yo no es la meta de llegada desde una antropología genética, sino el punto de partida de una concepción estática del hombre. Es un yo solipsista, que se sustrae a un orden objetivo que se le impone. Se ponen así las bases de un problema creado por el mismo Descartes: cómo llegar a un mundo externo del que se ha sacado al sujeto pensante. El problema será insoluble hasta la primera síntesis de Kant y se replantea luego con el enfoque fenomenológico e intencional de Husserl.

De la idea a la existencia de Dios

A partir de aquí, se puede replantear el problema de la existencia de Dios, aunque será un Dios al servicio del hombre. Descartes asume las pruebas tradicionales de la escolástica y les da una nueva orientación epistemológica. Defiende un nuevo tratamiento del argumento ontológico y el yo noético (cognoscente) cobra primacía sobre el óntico, el sujeto empírico. La trascendencia se actualiza como Dios en mí, pensamiento del cogito, al que, sin embargo, desborda, ya que la idea del infinito remite al sujeto divino, y no es el resultado de una mera negación de la finitud (in-finito). Dios sigue siendo mayor que cualquier pensamiento, como en San Anselmo, ya que no sólo la idea sino, sobre todo, la realidad divina tiene autonomía y prioridad ontológica sobre el ser pensante. Mantiene el teocentrismo cristiano, en cuanto que Dios, desde su aseidad, es el modelo de todo ente, incluido el hombre. La aseidad es autoposición por la omnipotencia y de ella deriva su ser necesario²⁶. Dios no es sólo causa de sí mismo como ser necesario (en contra de Tomás de Aquino que rechaza la idea de que Dios tenga una causa) sino causa de la idea de Infinito perfecto en el cogito. La idea de Dios es independiente de los datos empíricos y la idea de lo finito se construye limitando la de infinito, y no a la inversa. La idea del ser finito remite a la de infinito. Descartes como Suárez, rechaza una separación real entre esencia y existencia, en contra de

26. La potencia divina lleva a Dios a existir por su propia fuerza (*Objections*, AT IX, 76) y “la existencia necesaria no está contenida más que en la idea de Dios” (*I Responses*, AT IX, 92; 94; *III Meditación*, AT IX, 39); La idea de causa eficiente se aplica al mismo Dios (AT IX, 184).

Tomás de Aquino. El primado lo tiene la esencia y la existencia es una dimensión de la esencia realizada. Esta es la base de la versión cartesiana del argumento ontológico, la existencia real pertenece necesariamente a la esencia divina²⁷.

Desde una perspectiva meramente psicológica y cognitiva hay inseguridad para distinguir entre las fantasías y las percepciones correctas, pero no desde la perspectiva ontológica. La relación entre Dios y el hombre sigue siendo la causalidad, como en Tomás de Aquino, aunque ahora se aplica al campo de las ideas. Nunca antes en la tradición platónica se había dado a las ideas una fuerza tal de realidad como para construir sobre ellas una prueba. El Dios que se autofunda es el que funda a todo ente y sirve de modelo al ente humano que se afirma solipersistentemente y sólo es relativo respecto de Dios. Se combina una ontología del yo y una comprensión de la potencia como aseidad, necesidad y autonomía que sirve de trasfondo para hablar de Dios y del hombre²⁸.

El punto de partida es el sujeto pensante, que, como ser espiritual, puede conocer las otras sustancias y a sí mismo. Descartes busca un compromiso entre las implicaciones lógicas de su método y la necesidad de responder a los escolásticos y a los ateos. En realidad su antropocentrismo es relativo ya que todas las certezas del cogito dependen de Dios²⁹. La idea de Dios es tan segura como las ideas de la geometría: “Tan cierto es, por lo menos, que Dios, que es ese ser perfecto, es o existe, como lo pueda ser una demostración de geometría”, con la diferencia de que las evidencias geométricas no me aseguran de la existencia de los objetos de sus demostraciones, pero la idea de la existencia divi-

27. “Nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius”: *Meditationes* III: *Oeuvres* VII, 45. Otros textos similares son analizados por W. RÖD, *Der Gott der reinen Vernunft*, Munich, 1992, 71-74.

28. “Dios establece las leyes en la naturaleza como un rey en su reino”. Lo que Dios ha establecido como necesario y verdadero no puede cambiar (AT I, 145; 149; V, 160; 166). La omnipotencia divina, como en Ockham, es una perfección esencial, de la que derivan la aseidad y la causalidad. Cfr., E. GILSON, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1951, 202-14; J. BENOIST, “Métaphysique et politique. Le singe de Dieu, l’homme”: *ArPh* 56 (1993), 231-50; J. M. NARBONNE, “Plotin, Descartes et la notion de causa sui”: *ArPh* 56 (1993), 177-96; P. GUENANCA, “Dieu, le roi et ses sujets”: *ArPh* 53 (1990), 403-20.

29. Cfr., W. HÜBENER, “Descartes”: *TRE* VIII (1981), 503; W. PANNEBERG, *Theologie und Philosophie*. Göttingen, 1996, 143-45.

na sí implica su existencia³⁰. A partir de ahí se puede captar la aparente contradicción cartesiana entre el nivel gnoseológico, en el que la idea del yo es lo primero y el nivel ontológico, en el que la existencia de Dios es anterior a la afirmación de la propia existencia. La existencia del cogito remite a Dios: “Como ya tengo dicho es muy evidente que tiene que haber, por lo menos, tanta realidad en la causa como en su efecto y, por lo tanto, puesto que soy una cosa que piensa y que tiene una idea de Dios, la causa de mi ser, sea la que fuere, también será una cosa que piensa y que tiene en sí la idea de todas las perfecciones que atribuyo a Dios”³¹. Subyace a este planteamiento la idea defendida por las religiones personalistas, de que el ser divino tiene que comprenderse desde el ser humano, que es el horizonte máximo de realidad. Descartes no parte de la existencia del mundo para deducir la existencia de la causalidad divina, como hace la escolástica. En realidad, no hay garantías de la existencia del mundo hasta que no las haya de Dios.

Dios como ente pensable es una idea del yo, pero en cuanto realidad ontológica conserva su trascendencia, ya que se funda a sí mismo. Se funda en su propia existencia como ser pensante (“que me es mejor conocida que ninguna otra cosa”) ya que desde el cogito infiere el sum. No se pregunta tanto lo que originó su existencia cuanto “saber que causa me conserva ahora (...) en cuanto que soy una cosa que piensa (...) y, sobre todo, en cuanto que reconozco que hay en mí, entre otros muchos pensamientos, la idea de un ser supremamente perfecto, pues de eso sólo depende toda la fuerza de mi demostración (...) Esa idea es la que me enseña, no sólo que mi ser tiene una causa, sino, además, que dicha causa contiene en sí toda suerte de perfecciones, y, por tanto, que es Dios”³². Es un giro copernicano respecto al planteamiento de la tradición anterior.

30. *Discurso del método IV*, AT VI, 36; “¿Cómo sabremos que los pensamientos que se nos ocurren durante el sueño son falsos y que no lo son los que tenemos despiertos? (...) No creo que puedan dar ninguna razón bastante para levantar esa duda, como no presupongan la existencia de Dios (...) si no supiéramos que todo cuanto en nosotros es real y verdadero proviene de un ser perfecto e infinito, entonces, por clara y distintas que nuestras ideas fuesen, no habría razón alguna que nos asegurase que tienen la perfección de ser verdaderas” (AT VI, 38-39).

31. *Meditationes III*: AT VII, 49 (IX, 39). En una carta al P. Mesland de 1664 subraya que su demostración de Dios se apoya tanto en la existencia del propio cogito como en haber puesto en él la idea de Dios. Ambas remiten a la causalidad divina (AT IV, 112). La idea de Dios en la mente permite romper el solipsismo del cogito para abrirse a la relación con otro, como constitutiva del propio yo.

32. *Primae Responsiones*: AT VII, 109.

No parte de las cosas para llegar a las ideas, sino de éstas para llegar a ellas, por el primado del cogito, que es anterior a la afirmación del mundo.

Descartes asume inicialmente la idea tradicional de Dios como “causa sui”, no para postularlo como causa del mundo, sino del cogito y de la idea de Dios en él. Que cada uno se pregunte si es por sí mismo, y dado que no hallará en sí potencia alguna de conservarse ni por un instante, “concluirá con razón que es por otro, e incluso por otro que es por sí. Pues siendo aquí cuestión del tiempo presente, y no del pasado ni del futuro, no puede procederse continuamente hasta el infinito”³³. En el orden del conocimiento, lo primero es el cogito, pero cuando se plantea el porqué de la existencia de la cogitatio hay que remitir a un Dios fundamento, ya que no basta el pensamiento para legitimarse. “Sum, ergo Deus est”³⁴. En el cogito no sólo tenemos implícita la existencia de la cosa que piensa (más que el yo pensante, como advirtió Nietzsche), sino también la idea de un Dios perfecto. Esta es la causa primera que explica el origen de mi existencia personal. Dios explica la actualidad de la existencia personal. La idea de Dios es inherente al cogito y me hace tomar conciencia de mi dependencia divina, es decir, de mi contingencia. No se trata de una idea construida por el hombre, no “se forma sucesivamente, al ir ampliando las perfecciones de las criaturas, sino que se forma enteramente y de una vez, al concebir nuestro espíritu el ser infinito, incapaz de toda clase de aumento. (...) la idea de Dios está en nosotros como la marca del artífice en la obra”³⁵.

El trasfondo es platónico. Los pensamientos deben tener una causa real, que en el caso de Dios no pueden achacarse a la construcción humana. En el plano epistemológico el cogito es el principio fundante, pero no en el ontológico, que remite a Dios. Es decir, lo primero en el orden lógico es la autoconciencia del cogito, que tiene la idea de Dios, pero en el orden ontológico lo primero es la existencia de Dios, que respalda la idea que tengo de un ser supremo y que no puede ser inventada por el cogito. Es una idea innata, infundada. En el orden del conoci-

33. *Primae Responsiones*: AT VII, 111. También en las *Secundae Responsiones*, en la proposición tercera, “se demuestra la existencia de Dios porque nosotros mismos, que poseemos su idea, existimos”, basado en que si pudiera conservarme a mi mismo me daría las perfecciones de las que carezco, cosa que no logro, y que no puedo existir sin ser conservado mientras existo (AT VII, 168-69; también VII, 369-70; *Principia Philosophiae I*: AT VIII, 13)).

34. *Regulae ad directionem ingenii*: AT X, 421.

35. *Quintae Responsiones*: AT VII, 371-72.

miento, Dios no es el garante de la necesidad lógica de las verdades matemáticas, de las que no podemos dudar, como tampoco de la existencia de nuestro yo³⁶. El cogito es autosuficiente en cuanto que la lógica deductiva de las matemáticas procede sin necesidad de recurrir a Dios y también en cuanto que el sujeto pensante presupone la existencia de una realidad, que Descartes identifica con su propia realidad personal.

Establece la validez universal de la deducción, pero no profundiza en la relación entre autoconciencia y ser, sino que recurre al argumento ontológico matematizado, para desde ahí fundar el ser del yo. En lugar de avanzar en la línea fichteana, mostrando que la idea del cogito implica la identidad de sujeto y objeto, la vinculación de idea y existencia, recurre a un dios garante de ésta última. Asume la idea anselmiana de una idea excepcional que garantiza su existencia porque parte de la validez objetiva del conocimiento de Dios. El primado del cogito se pierde en favor del argumento ontológico, porque hay una tensión entre el planteamiento epistemológico y el metafísico. Y es que no parte del concepto de verdad como adecuación, ni del orden del ser, sino desde un conocimiento humano autónomo y primero, en el que está la idea de Dios, que se garantiza por sí misma y sirve para dar existencia a las ideas del orden lógico³⁷. Descartes prepara el camino a Kant, ya que se sirve de Dios para asegurar la validez de las ideas y del funcionamiento de la mente, de la misma forma que Kant plantea el postulado de Dios en la razón práctica para salvar la validez de la moral. En ambos casos el recurso a Dios está al servicio del demiurgo humano, que es el sujeto unificador y ordenador. La relación con Dios se transforma desde una perspectiva funcional, pragmática y utilitarista a costa de la gratuidad simbólica de la concepción anterior. Dios está al servicio del proyecto dominador del hombre y la inteligibilidad de lo real es el primer paso para el control de la realidad.

La idea de Dios es innata, no es una construcción elaborada desde las perfecciones limitadas de las cosas. La infinitud es un concepto positivo, lo que no tiene límites y es plenitud total. En lo concerniente a la infinitud de Dios procede de forma paralela a la perfección: “no debo pensar que concibo el infinito (...) por medio de la negación de lo finito (...) pues veo, manifiestamente, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y por tanto, que, en cierto

36. AT 1,145; 149-50; 152; cfr. AT 4, 118s; 7, 453s.

37. P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart, 1990, 205-10.

modo, tengo en mí antes la noción de lo infinito que la de lo finito, antes la de Dios que la de mí mismo. Pues, ¿cómo podría yo saber que dudo y que deseo, es decir, que algo me falta y que no soy perfecto, si no hubiese en mí la idea de un ser más perfecto, por cuya comparación advierto los defectos de mi naturaleza?”³⁸. El innatismo cartesiano conserva la idea agustiniana de iluminación y participación, que luego es confirmada por Hegel con su crítica al mal infinito. Dios está presente en el hombre y se revela en la misma idea de infinito.

Esta prioridad de la certeza real de Dios respecto del propio cogito relativiza el sentido apodíctico del “cogito ergo sum”, que deja de ser el principio y fundamento absoluto en cuanto que se plantea la existencia del cogito. “Sé con certeza que soy una cosa que piensa [y sé también lo que se requiere para estar cierto de algo]. En ese mi primer conocimiento, no hay más que una percepción clara y distinta”, regla general para establecer la verdad. Sin embargo, “he admitido antes de ahora como cosas ciertas lo que luego he descubierto como incierto. Las ideas que había en mí ciertamente existían, pero no las realidades externas a las que refería esas ideas y de las que creía que ellas procedían”. Añade, que al pensar las verdades de las matemáticas y de la geometría (“como que dos más tres son cinco o cosas semejantes”), acaso Dios me ha dado una naturaleza que me engañe “aún en las cosas que creo conocer con gran evidencia”. El cuestionamiento se extiende a las matemáticas, aunque no indica ningún caso en que éstas engañen, que es lo que permitiría la duda radical. Por otro lado, «siempre que reparo en las cosas que creo concebir claramente, afirmo que, aunque Dios pudiera engañarme no podría hacer que sea nada mientras que esté pensando, ni que alguna vez yo no haya existido ni que no sean verdad las verdades matemáticas»³⁹. Hay una tensión entre las ideas claras y distintas como criterio de verdad, que lleva a afirmar que ni Dios puede impedir que exista mientras pienso, y la idea de que un Dios engañador puede haberme creado con una naturaleza tal, que me equivoque en las ideas evidentes. Es la tensión entre un planteamiento epistemológico que da autonomía al cogito y la necesidad metafísica, que defiende la prioridad ontológica divina.

La idea del genio maligno⁴⁰, le lleva a asegurar la existencia del cogito como algo apodíctico. Por otro lado, si se diera el imposible de que

38. *Meditationes III*, VII,45-46 (IX,36).

39. *Meditationes III*: AT VII, 34-36 (IX, 27-28).

40. *Med. III* (AT 7,36): «valde tenuis et, ut ita loquar, Metaphysica dubitandi ratio».

Dios engañara podría crear la naturaleza humana de manera que se equivocara al pensar con ideas claras y distintas. Pero no tenemos razones para pensar que Dios no existe o que nos engaña. Es una hipótesis frágil porque el dios engañador sería el que además no nos daría ocasión de captar que nos engaña. Descartes pretende que la certeza lógica de las matemáticas puede ser superada por la certidumbre de una existencia divina, lo cual muestra el intelectualismo de su planteamiento⁴¹. Las certezas matemáticas son absolutas y Dios no les quita ni les pone nada para aceptarlas. Pero la idea de Dios se construye como garantía última de la validez de las ideas claras y distintas y del correcto funcionamiento de la mente, aunque nunca lo demuestra. Es un «deus ex machina» postulado para legitimar la epistemología, de la misma forma que Kant postula al Dios moral para garantizar la validez última del deber. Parte de la antropología y el recurso a Dios es posterior y funcional, instaurado por la voluntad explicativa del hombre. Es una mera cuestión de tiempo que se elimine como innecesario, dada la autonomía del conocimiento. Esta es la tarea de la Ilustración posterior.

La prioridad de Dios se mantiene ontológicamente y trascendentalmente: aunque esté convencido y tenga que afirmar lo claro y distinto, puedo equivocarme. “Supuesto que no tengo razón alguna para creer que haya un Dios engañador, y que no he considerado aún ninguna de las razones que prueban que hay un Dios, los motivos de duda, que dependen de esa opinión [de que Dios no exista o sea un engañador] son muy ligeros y, por así decirlo, metafísicos”⁴². Hay que concluir, que tanto la idea de la existencia de algo que piensa, como la idea de

41. K. JASPERS, *Descartes und die Philosophie*, Berlín, 1966, 29-31.

42. AT, VII,36 (IX, 28). Sin embargo, en la primera meditación afirma que Dios ha permitido que me equivoque alguna vez, lo cual repugna a su bondad (AT IX, 16), y que nos ha creado de tal modo que nos equivocamos incluso “in iis quae nobis quam notissima apparent” (*Principia Philosophiae* I,6: AT VIII, 6). Plantea la falibilidad de la mente humana y la necesidad de justificar a Dios, a la luz de su permisividad con el error humano. Descartes apunta ya a la problemática del mal, en su versión intelectual, a la que intentará responder la teodicea leibniziana. La hipótesis del genio maligno indica la creciente inseguridad sobre Dios (preparada intelectualmente por el nominalismo y por la idea de una divinidad severa y terrible, que se impone con la reforma protestante y las corrientes católicas jansenistas). Descartes admite que la hipótesis “imposible” (un Dios que permite que nos engañemos respecto a las ideas claras y distintas) se ha dado ya en alguna ocasión. Se ponen así las bases de la crítica a la falibilidad del conocimiento humano y la subsecuente impugnación de la existencia de un Dios omnipotente y bueno.

un Dios perfecto e infinito, que me permite captar mi identidad imperfecta y finita, y que es causa de sí (que existe en y por sí), son afirmaciones absolutas, que se apoyan mutuamente porque están implicadas. “Cogito, ergo sum” pero también “Cogito” luego Dios (cuya idea esta inscrita en el cogito) existe. Unas veces, se insiste en la prioridad de una (Dios como condición trascendental y ontológica de posibilidad de las afirmaciones del cogito) y otras, se subraya la indubitabilidad de la existencia del cogito que piensa clara y distintamente. Si hubiera que elegir entre ambas, la prioridad la tendría Dios como garante último del funcionamiento del cogito⁴³.

43. A mi juicio, este planteamiento es minusvalorado en la interpretación de Vidal Peña, que postula una mera circularidad entre la idea clara y distinta de Dios y Dios como garantía de las ideas claras y distintas. Para Vidal Peña, la afirmación de la existencia de Dios se neutraliza porque no tiene capacidad para engañarme (aunque el mismo Descartes reconoce que ha permitido que me engañe en alguna ocasión). No se trata de que la perfección implique que “no tiene capacidad de engañar” sino que su perfección (su bondad) es una garantía para mí de que no me engaña. No es que Dios garantice mi conocimiento porque lo he creado a mi imagen y semejanza (que sería la perspectiva postfuerbachniana, como pretende V. Peña), sino que, en Descartes, la idea de Dios (infinito y perfecto) es prioritaria (ontológica y trascendentalmente) a las ideas del cogito y garantiza su funcionamiento. Ni la idea de Dios es una creación de la mente humana, ni se puede concebir la idea sin recurrir a la realidad divina existente que la produce (V. PEÑA, “Introducción”, R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, 1977, XXXIV). La idea de circularidad es rechazada por Descartes en sus respuestas a las objeciones de Arnauld: “no he incurrido en lo que llaman círculo, al decir que sólo estamos seguros de que las cosas que concebimos clara y distintamente son todas verdaderas, a causa de que existe Dios y, simultáneamente, que sólo estamos seguros de que Dios existe, a causa de que lo concebimos con gran claridad y distinción. Ya entonces distinguí entre las cosas que concebimos muy claramente y las que recordamos haber concebido así en otro tiempo. En efecto, en primer lugar, estamos seguros de que Dios existe porque atendemos a las razones que nos prueban su existencia. Pero tras ello, basta con que nos acordemos con haber concebido claramente una cosa para estar seguros de que es cierta. Y esto no bastaría si no supiesemos que Dios existe y no puede engañarnos” (*Quatrièmes Responses*, 325-26: AT IX, 189-90). La duda metafísica y la psicológica no se diferencian en el planteamiento de Descartes. La existencia de Dios se prueba desde la existencia de la idea de un Dios infinito y perfecto en el cogito (*Quintae Responsiones* AT VII, 365), por la vía de la causalidad, de raíz aristotélico tomista, y por medio del argumento ontológico de la quinta meditación. Esa idea es prioritaria, fundamento de la existencia del cogito (que no se da la existencia actual) y de la validez de su funcionamiento. Si Dios garantiza mi conocimiento, puedo fiarme de él cuando lo ejerzo. Cfr., V. PEÑA, “Introducción y notas” a R. DESCARTES, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, 1977, XXXIV-XL, 432-34.

Si no tuviéramos idea de un Dios perfecto, infinito y omnipotente no podríamos concientizar la finitud, imperfección y limitación del cogito. Por eso, la idea que el hombre tiene de sí se deriva de la idea de Dios, que juega una función legitimadora respecto del cogito (la metafísica actúa como ontoteología). La idea de Dios sirve de base para afirmar la existencia de Dios, por medio de la causalidad y del argumento ontológico que convergen. El Dios de la teología natural persiste, no a partir de la existencia del mundo, sino de la existencia contingente del ser humano, que tiene en sí mismo la idea del Dios perfecto al que debe su existencia⁴⁴. Lo novedoso del planteamiento es partir no del origen del mundo o del hombre, sino de quién o qué es lo que me conserva en el ser. De la misma manera que el Dios newtoniano interviene constantemente para arreglar la maquinaria del mundo, el Dios cartesiano da consistencia y continuidad a la creación, y dentro de ella a mi propia existencia, en cada instante.

El trasfondo del renovado argumento ontológico.

Este razonamiento asume y transforma el argumento ontológico, que presupone la comprensión platonizante de ideas que tienen una realidad objetiva. Descartes reformula el argumento ontológico desde una doble línea. La idea del Dios perfecto, sumamente inteligente y potente, fundamenta la certeza de la existencia divina (“ita ex eo solo quod percipiat existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet ens summe perfectum existere”)⁴⁵. La existencia necesaria y eterna está comprendida en la idea de un ser perfecto, omnisciente y omnipotente. Se parte de una idea, no del nombre anselmiano (mayor que lo cual nada puede ser pensado) que podría no exis-

44. Descartes subraya su cercanía al planteamiento de San Anselmo pero argumenta no desde el nombre de Dios sino desde su idea en el cogito: *Premières Reponses*: AT IX, 91; III, 396. Dios es fundamento ontológico de la existencia del cogito y epistemológico de su funcionamiento. Pero a Dios llego también por las demostraciones y no sólo en cuanto idea clara y distinta.

45. *Principia Philosophiae* I,14: AT VIII,10 (*Principes de la Philosophie* I, 14: IX, 31). También en la Meditación V, 81 (AT IX, 53): de la misma forma que no puede separarse la montaña del valle, existan o no, tampoco se puede concebir a Dios sin existencia. “Es la necesidad de la cosa misma, a saber de la existencia de Dios, la que determina a mi pensamiento para que conciba eso. Pues yo no soy libre de concebir un Dios sin existencia, es decir, un ser sumamente perfecto sin perfección suma”. Sobre el argumento ontológico cartesiano remito a D. HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis*. Tübinga, 1967, 10-22.

tir realmente, como argüía Tomás de Aquino en contra de Anselmo de Canterbury, distinguiendo entre existencia pensada y real. Para Descartes la idea de un Dios perfecto y omnipotente (las dos formas del argumento ontológico) incluye ya la existencia, tanto pensada como real, ya que las ideas tienen un grado proporcional de ser, tienen objetividad extramental. En el fondo, subyace el problema del realismo de los universales⁴⁶, opuesto a la idea de que son meras abstracciones conceptuales.

Descartes se integra en la tradición anselmiana, que hace inseparable concepto y ser. Por eso, la existencia no es una perfección, un predicado que se añade al sujeto divino, como luego critican Gassendi y Kant. “En un ser supremamente perfecto, está comprendida la existencia perfecta y necesaria”, es decir la idea del Dios perfecto incluye en sí su existencia, como los tres ángulos de un triángulo incluyen su suma de ciento ochenta grados⁴⁷. Si la existencia es la que posibilita las perfecciones, está incluida en la idea de un Dios perfecto. Por otra parte, el ser más perfecto se transforma en la segunda edición de las meditaciones en el ser omnipotente que posee su propia existencia, es decir, es el “ens necessarium” (sin necesidad de designarle ahora como “causa sui” para evitar las objeciones de Arnaud sobre una potencialidad divina positiva, como causa de sí, antes de que Dios existiera). Dios no se comporta respecto de sí mismo como un efecto respecto a su causa, porque no necesita de ninguna causa para existir⁴⁸. La potencia infinita de Dios explica su existencia necesaria. El ser necesario, que no necesita de ninguna causa para ser, tiene necesariamente la existencia. La idea de Dios tiene el supremo grado de realidad, ya que las ideas de la mente tienen una referencia objetiva según lo que representan. Esa idea de Dios que remite a quien la causa, le permite romper la autoclausura del cogito y asegurarse de que existe algo fuera de la mente en el orden ontológico. Hay que esperar a Hume y Kant para que se niegue el sentido de una “esencia necesaria” (concepto indeterminable), ya que no conocemos qué condiciones debe cumplir una esencia para que sea tal.

46. R. ROVIRA, *La fuga del no ser*. Madrid, 1991, 89-106. Rovira destaca que la problemática del argumento ontológico remite a la correlación entre epistemología y ontología al hablar de Dios, así como al del significado de los universales.

47. *Secondes Responses*: AT IX, 128-29.

48. *Quatrièmes Responses*, 313 (AT IX, 182). Es la “potencia inagotable de Dios, la inmensidad de su esencia”, la que hace que Dios no tenga necesidad de causa para existir. J. M. NARBONNE, “Plotin, Descartes et la notion de causa sui”: *ArPh* 56 (1993), 177-96.

El infinito es el absoluto, lo cual permite pasar del planteamiento del Discurso del método al de la Quinta meditación metafísica, ya enriquecida con las críticas y sus respuestas. La identidad es un acto introspectivo de la conciencia y la autoconciencia permite la definición universalista de la “res cogitans” como principio sobre el que se construye la comprensión del mundo y del otro (idealismo). En el caso de Dios hay que evitar los peligros de la inmanencia divina a la mente (que llevaría a un círculo vicioso de fundamentación) para abrirse a una trascendencia fundante (nivel ontológico del Absoluto omnipotente que da ser al cogito y sus cogitationes). Marion ofrece una explicación global del itinerario evolutivo de Descartes⁴⁹. El discurso del método, se centra en el cogito y establece la correlación entre pensar y ser: pensar equivale a ser (protología platónica y parmenídea). A su vez, el ser pensado equivale a ser real (ontología gris). El yo se autopiensa y proclama consecuentemente su existencia. Desde esta metafísica del yo, se desarrollan las pruebas de la existencia divina desde la idea de un ser más perfecto que el mío. Por otra parte, desde mi dependencia del ser más perfecto (parte cuarta), se pasa a las ideas matemáticas y geométricas como modelo de ideas claras y distintas (quinta parte), que culminan en la idea metafísica de Dios. El argumento ontológico vincula las Meditaciones con el Discurso del método, cambiando los acentos tanto en el discurso sobre Dios como respecto del cogito.

Por un lado, se mantiene la idea de Dios como suprema perfección, pero ahora cobra relevancia la idea de la Infinitud (que es la condición para hablar de la finitud y que no puede ser construida por el hombre) y de su causalidad (principio metafísico de la trascendencia, que explica la idea de infinito en el cogito y la del mismo cogito). En las respuestas a las objeciones, esta causalidad se modifica en la línea de la

49. Jean L. MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, París, 1986, 73-136; “La situation métaphysique du Discours de la Méthode”, en N. GRIMALDI y J. L. MARION (eds.), *Le discours et sa méthode*, París, 1987, 365-94; “L’alterité originaire de l’ego. Une rélecture de Descartes. Meditatio II”: *ArFil* 64 (1996) 583-602. Marion destaca el doble nivel del planteamiento, el de la representación lógica en que el punto de partida es el yo pensante y Dios una idea del cogito, y el de la pregunta ontológica por la realidad, en el que Dios es causa trascendente de sí, del yo pensante y del mismo pensamiento de Dios. La «ontología gris» cartesiana, mantiene la equiparación parmenídea y platonizante entre ser y pensar, que permite pasar de la idea de infinito a su causa, rechazando que esa idea pueda ser producida por la mente a través de un proceso de negación de la finitud. En esa misma línea, G. MAYOS, “El problema sujeto-objeto en Descartes, prisma de la modernidad”: *Pens.* 49 (1993), 371-90.

omnipotencia divina (para superar la idea de un ser fundamento que requiere un fundamento)⁵⁰. La concepción de un Dios infinito e impensable se elabora todavía más en las cartas. Este desplazamiento implica que se relativiza la situación privilegiada que tenía el Cogito en el Discurso del método. El cogito ya no asegura la trascendencia del yo respecto de Dios y de sí mismo. Es un yo pensante, pero la potencialidad de la causa supera el ámbito del pensar y abre a la trascendencia divina en el orden existencial. Desde la perspectiva epistemológica se habla también de la “causa sui” divina, definida en analogía a la causa eficiente, y hace de la causalidad la esencia divina⁵¹. No se piensa la causa eficiente desde Dios, sino a la inversa: Dios, como los entes, se somete al principio de causalidad y es causa en nosotros de la Idea de infinito y causa formal de sí mismo, en cuanto aseidad que no permite la dualidad entre causa y efecto⁵². Hay por tanto una univocidad epistemológica entre Dios y los entes, mediando la causa, que luego Leibniz transforma en el principio de razón suficiente.

La paradoja de “Dios como causa de sí” estriba en que Dios es infinito impensable e irrepresentable, por eso no se le puede aplicar la causalidad eficiente. El tratado de metafísica permite desarrollar la alteridad

50. “Dios es por sí positivamente, y como por una causa: con ello he querido sólo decir que la razón por cuya virtud Dios no necesita causa alguna eficiente para existir, se funda en una cosa positiva, a saber, en la inmensidad misma de Dios que es la cosa más positiva que puede haber; entendiendo el asunto de otro modo, prueba que Dios no se produce a sí mismo, ni se conserva por una acción positiva de la causa eficiente”: *Quartae Responsiones*: AT VII, 231, 25-232,4 (*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid, 1977, 188).

51. Desde la causalidad eficiente se busca a Dios, aunque sea inadecuada para la esencia divina, que no admite el dualismo de causa y efecto: “Pero no podemos servirnos de ella, si no otorgamos a nuestro espíritu licencia para indagar las causas eficientes de todo lo que hay en el mundo, sin exceptuar a Dios mismo” (AT VII, 238,14-18; 244,21-25); “Debe inferirse tan sólo que no se trata de una causa eficiente propiamente dicha, lo cual reconozco; pero no que deje de ser una causa positiva, que puede relacionarse, por analogía con la causa eficiente; y esto es lo único que se exige en la cuestión propuesta” (AT VII, 240, 12-13); “No he dicho que sea imposible que una cosa sea causa eficiente de sí misma (...) como también porque la luz natural no nos dicta que sea propio de la causa eficiente preceder en el tiempo a su efecto” (AT VOO, 108,7-16). Sobre la ambigüedad del concepto de causalidad aplicable a Dios cfr., J. L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, París, 1981, 427-45.

52. “Así el argumento susodicho prueba al menos que Dios existe necesariamente, si es posible. Lo cual es, en efecto, un excelente privilegio de la naturaleza divina, no necesitar más que su posibilidad o esencia para existir actualmente y esto es lo que se llama justamente ens a se” (*Discurso de Metafísica*, Madrid, 1986, §23).

divina, entendida como “potencia incomprensible”, y ver la existencia de Dios como “la primera y más eterna de todas las verdades que pueden ser”⁵³. La incomprensibilidad de Dios rompe el marco de la causalidad. Rechaza la univocidad de una “analogía entis” entre Dios y los seres, en la línea suareciana, para plantearse el problema teológico de Dios como fundamento buscado y desconocido al mismo tiempo. Ónticamente Dios es el primero, es el creador de las verdades eternas (las matemáticas), que no son unívocas para Dios y los hombres. Oscila entre Dios como fundamento (Meditación primera y tercera) y la referencia al cogito en el ámbito epistemológico (Meditación segunda). El yo pensante es el fundamento del saber, pero en el nivel óntico es el Dios-Infinito el fundamento. Spinoza, Leibniz y Hegel unifican ambos ámbitos, mientras que Descartes mantiene a Dios como fundamento ontológico desde la causalidad, pero, al mismo tiempo, es diferente, impensable e incomprensible, por el abismo que existe entre lo finito y lo infinito. Esto le lleva a acentuar progresivamente la tesis de que Dios es el creador de las verdades eternas, que dependen más de él que del sujeto cognoscente. De ahí, la ambigüedad del ego, del que habla a veces como fundamento y otras que actúa como tal sin serlo verdaderamente⁵⁴.

El doble horizonte del pensamiento es el ente cognoscible (la cosa se somete al cogito como cogitatio), teniendo la idea de Dios como el ser más perfecto, y la necesidad de fundamentación. La ontoteología cartesiana se mueve paradójicamente entre la idea clara y distinta de Dios (a costa de su misterio y de su integración en el sistema del cogito) y la del Dios maligno, que cuestiona la veracidad y bondad divina. Por su parte, el horizonte del ente remite a Dios como “causa de sí” y como Omnipotente (cuya infinitud desborda toda posible cogitatio). El

53. Carta del 6 de mayo de 1630 (AT I,150: “La existencia de Dios es la primera y más eterna de las verdades que pueden ser y la única de la que proceden todas las otras. Pero lo que hace que esto no se comprenda es que la mayoría de los hombres no consideran a Dios como un ser infinito e incomprensible (...) puesto que Dios es una causa cuya potencia sobrepasa los límites del entendimiento humano”, por lo que las verdades eternas son menores respecto a esta potencia incomprensible. Conoce la existencia de Dios con más certeza que “la verdad de ninguna proposición geométrica” (AT I, 181,29-30; 182, 2-4).

54. II *Responsiones* (AT VII, 144, 23-25; 145,23-25): ego como fundamento, mientras que en las VII *Objeciones* (AT VII, 465,23-24) habla de “tanquam scientiae summe certae fundamentum statueret, ut alibi etiam cavillatur”. Y es que la esencia divina es el verdadero fundamento último.

ente es “causado” y la existencia de Dios explica la del “sum”, inferido del cogito. Pero insiste en no recurrir a una explicación del origen del ente (que llevaría al regreso indefinido), sino más bien, a explicar su actualidad presente (su conservación). El orden del pensamiento se abre al trasfondo del ser que lo trasciende. La duda descubre el cogito como objeto de reflexión, pero al indagar éste su propia existencia capta que toda cogitatio es causada. El yo pensante se abre a la causa-fundamento divina, que excede todo pensamiento (la idea de Dios no es creación del cogito) y se escapa, por su infinitud, a toda aprehensión conceptual. El cogito toma conciencia de sí por medio de la duda, que permite superar la ingenuidad del primer momento: la presunta y engañosa identidad entre pienso y existo. El cogito, al hacerse objeto de la conciencia, permite pasar a la existencia (ya que un pensamiento, aunque falso, no deja de remitir a algo que piensa). Pero la referencia a Dios posibilita también concientizar la finitud del cogito (Dios es el que garantiza la continuidad del yo más allá del instante y conocer la propia identidad). Desde el horizonte de la idea de Dios (perfecto, infinito, omnipotente) me percibo como finito, dudo y en busca de certezas. El horizonte de las reflexiones del cogito con evidencia clara y distinta y cuando duda, es siempre Dios.

La identidad del cogito depende de Dios, ya que la tautología “dubito, ergo cogito” está vacía de contenido (pienso que me pienso como algo que piensa). La idea del genio maligno le permite plantearse la finitud y contingencia del cogito, y que éste se objetive y tematice a sí mismo, para buscar criterios de verdad. No hay un cogito meramente solipsista y autárquico, sino un cogito en el horizonte de Dios⁵⁵. Descartes busca una vía media para salvar el teísmo y la metafísica clásica y para satisfacer a un nuevo tipo de filosofía que corresponda a la ciencia. Su solución de compromiso es insatisfactoria, tanto para los teístas y metafísicos tradicionales como para los que abogan por una nueva filosofía. Las consecuencias ateas del sistema cartesiano las saca Spinoza, mientras que la contestación a su filosofía no sólo la ofrece el empirismo británico, sino en general toda la ilustración, que contesta el dualismo cartesiano, la pretendida superioridad de la razón y la metafísica deductiva y lógica que el propone.

55. R. SPAEMANN, “Le sum dans le cogito sum”, en N. GRIMALDI y J. L. MARION (eds.), *Le discours et sa méthode*. París, 1987, 271-83.

4. Las consecuencias del sistema cartesiano

El nuevo paradigma de la modernidad, basado en el primado de la conciencia subjetiva, en el método matemático y en una naturaleza mecanizada, encontró resistencias. La metafísica de las sustancias y la ciencia de los primeros principios del ser dejó paso a una ciencia de la naturaleza y la meta-física evolucionó en una doble línea epistemológica y física. Por un lado, hubo un intento de conjugar la nueva filosofía de la conciencia con la ontología sustancialista anterior y conservar el teísmo filosófico. Unos intentaron hacerlo viable desde una renovada comprensión de la esencia y funcionamiento divinos (Leibniz y luego Hegel), otros optaron por la superación del teísmo en la línea de G. Bruno y Spinoza, que llevó a sus últimas consecuencias la idea de sustancia como sujeto y la metafísica de la necesidad.

Pero hubo también la reacción antirracionalista y antimecanicista de los defensores de la tradición y de los que buscaban un nuevo sistema. Buena parte de la Ilustración, al menos desde la segunda mitad del siglo XVII, está dominada por la revalorización de la naturaleza y la corporeidad, contra el intelectualismo unilateral de Descartes y del racionalismo posterior. Newton y Leibniz intentaron reformular el planteamiento cartesiano rompiendo con su unilateral visión mecanicista del mundo y de la naturaleza. El empirismo inglés, que culmina en Hume, fue el más anticartesiano. También Pascal, que intenta recuperar la tradición platónico agustiniana y rechaza por igual al Dios relojero y al gran geómetra y matemático de la concepción científica. Finalmente, hay un doble intento de síntesis entre la línea cartesiana y empirista, entre un orden inteligible normativo y la arbitrariedad del mundo de los sentidos, cuyos exponentes máximos son Kant y Hegel. El resultado de este complejo proceso es la crisis del teísmo filosófico, que pasa de la teología natural al teísmo antropológico, para finalmente desembocar en una filosofía crítica de la religión.

Las implicaciones ateas de la gnoseología cartesiana

Baruch Spinoza (1632-77) aplica de una manera más radical la epistemología cartesiana, rechazando su concepción metafísica⁵⁶. Su obra más importante «*Ethica ordine geometrico demonstrata*», reflexión sobre

56. K. HECKERS, *Spinozas allgemeine Ontologie*, Darmstadt, 1978; M. WALTHER, *Meta-physik als Anti-theologie*, Hamburgo, 1971.

Dios y la naturaleza, se caracteriza por una sistematicidad y logicidad absolutas. Procede a partir de definiciones y axiomas (captados intuitivamente), desde los que deduce los teoremas. Las cosas derivan de la naturaleza necesaria de Dios⁵⁷. Es un parmenídeo absoluto, ya que el orden del ser y el del conocimiento no son más que dos caras de la misma realidad, de la misma forma que hay una correlación estricta entre la extensión y el pensamiento, ambos atributos de la sustancia única e infinita. Se trata, por tanto, de un monismo llevado al límite que propone una concepción uniforme del universo, regido por leyes eternas y necesarias en la que el conocimiento divino y el humano son idénticos⁵⁸. La ética es una ciencia basada en leyes objetivas naturales. Spinoza naturaliza al hombre y la sociedad e integra la libertad en una metafísica de la necesidad. La libertad se reduce al conocimiento de lo necesario, al dominio de la razón sobre las pasiones y sentidos. El afecto deja de ser pasivo si tenemos una idea clara y distinta de él, y el conocimiento superior lo da la intuición de verdades.

Spinoza parte de un monismo absoluto, desde el que plantea los tres criterios de su metafísica: el conocimiento natural participa del divino, el conocimiento es esencialista y ahistórico y los acontecimientos son ejemplos puntuales de las verdades generales⁵⁹. Dios es el principio absoluto del ser, es la sustancia perfecta, única y singular de la que procede todo, es naturaleza y causa sui⁶⁰. La absolutez y singularidad de la sustancia llevan lógicamente al panteísmo, ya que todo sucede necesariamente, no contingentemente, y se conocen las cosas por su orden necesario. La sustancia es «lo que es y se concibe en sí, esto es, aquello, cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa» y es la causa nece-

57. B. SPINOZA, *Eth.*II, prop. 44, cor. 2: “esta necesidad de las cosas es la necesidad misma de la naturaleza eterna de Dios; luego es propio de la naturaleza de la razón considerar las cosas desde esa perspectiva de eternidad” (*Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, 1987, 155).

58. B. SPINOZA, *Eth.*II, prop. 30: “El entendimiento finito en acto o el infinito en acto, debe comprender las afecciones y atributos de Dios, y nada más (...) no hay sino una sóla sustancia, a saber Dios, y no hay otras afecciones que las que son en Dios” (*Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, 1987, 78).

59. Estos tres criterios son desarrollados por W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Theodizee und Tatsachen*, Frankfurt, 1988, 117-49.

60. “No puede darse ni concebirse sustancia alguna excepto Dios (...) De aquí se sigue muy claramente: primero que Dios es único, esto es (por la Definición 6), que en la naturaleza no hay sino una sola sustancia, y que ésta es absolutamente infinita” (*Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, 1980, I, proposición XIV).

saria y esencial de todo⁶¹. Al no haber dualismo alguno entre la naturaleza y Dios, ya que tanto el pensamiento inteligible como la extensión son atributos esenciales de la única sustancia, se puede hablar de un Dios que es causa sui y de cuanto existe⁶². El concepto cartesiano de Dios como infinitud, ser realísimo y perfecto, causa sui y omnipotencia absoluta, se traspasa ahora al universo que se diviniza. El espacio y tiempo absolutos del sistema newtoniano, en el que reina la necesidad, encuentra así un referendo en la versión panteizante del racionalismo cartesiano.

No hay tampoco distinción entre la sustancia y los accidentes que son atributos esenciales e infinitos. Hay una relación constante de la sustancia consigo mismo. Su singularidad e infinitud explica su existencia fáctica, reformulando el argumento ontológico desde la naturaleza naturante, que es Dios: “Toda sustancia es esencialmente infinita (...) si alguien dijese que tiene una idea clara y distinta, esto es verdadera, de una sustancia y, con todo, dudara de si tal sustancia existe, sería en verdad lo mismo que si dijese que tiene una idea verdadera y, con todo, dudara de si es falsa (...) por ello, debe reconocerse que la existencia de una sustancia es, como su esencia, una verdad eterna (...) podemos concluir que no hay sino una única sustancia de la misma naturaleza (...) Puesto que existir es propio de la naturaleza de una sustancia, debe su definición conllevar la existencia como necesaria, y consiguientemente su existencia debe concluirse de su sola definición”⁶³.

Todo lo que existe es divino, de ahí su panteísmo, pero el problema de la finitud no se resuelve, ya que no explica cómo puede haber esencias finitas, a partir de la única esencia infinita, ni cómo éstas se diferencian y autonomizan de la primera⁶⁴. Tampoco queda claro cómo es posi-

61. Eth I, def. III: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, 1987, 44.

62. “El ser eterno e infinito al que llamamos Dios o naturaleza, obra en virtud de la misma necesidad por la que existe”: *Ethica* IV, Praef. (*Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, 1987, 253). Dios no es trascendente sino inmanente al mundo, que proviene necesariamente de él (*Ethica* I, prop. 18; 23). Distingue entre naturaleza naturante (Dios considerado como causa libre) y naturata (los modos de los atributos de Dios): *Ethica* I, prop. 29.

63. *Eth* I, prop.8 (*Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, 1987, 49-52).

64. Manuel Cabada habla de un posible pan-en-teísmo, más que de panteísmo en SPINOZA (*El Dios que da que pensar*, Madrid, 1999, 444-45). Dios no pertenece a la esencia de las cosas singulares, aunque éstas no pueden existir sin ser concebidas por Dios (*Ética demostrada...*, II, Propos. 10, Scholium). En carta a Oldenbourg rechaza que haya mera identificación entre dios y naturaleza, a pesar del uso que hace en sus obras filosóficas (Epistola LXXIII: *Opera* IV, 307).

ble el conocimiento del mundo material, dado el paralelismo existente entre los atributos de extensión y pensamiento, ambos derivados de Dios. Spinoza se mueve en el campo del racionalismo sistemático y objetivo, de raíz parmenidea, en el que se integran Dios y el hombre desde una perspectiva esencialista. La convergencia entre pensamiento y ser, así como el presupuesto de una única sustancia de la que deriva todo (la unidad parmenidea del ser) lleva al panteísmo del dios-naturaleza, sin que logre resolver el problema cartesiano del puente (cómo pasar del pensamiento a lo natural), ni la alteridad ontológica entre Dios y naturaleza⁶⁵. Si en Descartes el paso se da desde la idea de la divinidad, preparando el camino a Feuerbach, y desde la pregunta por la razón ontológica de la existencia del cogito, aquí se vuelva al monismo, como en Plotino, que deriva todo de Dios, a costa de la ontología de la creación.

Con y más allá de Descartes: la armonía de Leibniz

Newton (1643-1727) y Leibniz (1646-1716) fueron los grandes receptores y transformadores de Galileo y Descartes respectivamente. En ambos hubo un intento de modificar el mecanicismo de la naturaleza en favor de una concepción más orgánica y vitalista⁶⁶. Newton propuso una concepción dinámica del universo a partir de una reformulación de la ley de la gravedad en términos de fuerza de atracción. En sus “Principia Mathematica” resalta que Dios ha originado el mundo y rige sobre él como señor universal, rechazando que las leyes naturales se puedan explicar inmanentemente a partir del caos. A partir de ahí surge el universo con un espacio y tiempo absolutos, y la materia es energía o fuerza dinámica con capacidad de atracción y de resistencia. Es Dios mismo quien mueve los cuerpos, como el hombre el suyo propio, y el universo es un conjunto en movimiento constante. De esta manera, se revalorizaron los fenómenos, sin abandonar la especulación y las hipótesis. Newton se mueve entre una física empirista y una concepción metafísica con primacía del universo que recibe los caracteres absolutos que hasta entonces se aplicaban a la divinidad. Defiende lo empírico y lo inductivo contra el intelectualismo cartesiano y proclama la necesidad de liberarse de los prejuicios metafísicos (“Hypotheses non fingo”), pero asume la epistemología matemática y su intento de conjugar los

65. E. BORREGO, *Exaltación y crisis de la razón*, Granada, 2003, 189-208.

66. En lo que concierne a Newton sigo en sus líneas generales la interpretación de P. KONDYLIS, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, 1981, 213-57. Asumo, sin embargo, la hipótesis, que él rechaza, de que sus planteamientos están influidos por el teísmo metafísico, y sobre todo por la Cábala judía.

principios de la física con la metafísica. La estética juega un papel importante en su cosmovisión, ya que la armonía y simplicidad del universo se convierte en un criterio para evaluar las teorías, añadiendo nuevos elementos a la navaja de Ockam, que buscaba eliminar las hipótesis innecesarias en favor de las más simples.

Su concepción dinámica del universo fue asumida por la teología que tenía miedo a las consecuencias ateas de una mecanización del universo, pero su revalorización de la naturaleza y de lo empírico se volvieron a la larga contra la concepción teísta que él mismo defendía. La idea de un universo armónico y plural en movimiento, en el que hay fuerzas dinámicas, permitía recuperar la físico-teología y hacer de Dios el origen de ese universo con leyes sorprendentemente regulares y sujetas a las matemáticas. Al mismo tiempo se superó la naturaleza muerta del mecanicismo cartesiano en favor de una nueva conjunción de materia y espíritu. Newton dejó espacio a Dios como el agente supremo que originó esas fuerzas. Sin embargo, ese fue el punto débil de su concepción, ya que permitía ver la materia como algo autónomo que no necesitaba ninguna causa divina, eficiente o final⁶⁷. Preparó así la desvinculación del mundo material de Dios, reducido a un Dios de los orígenes que no interviene en lo físico.

La versión filosófica de este replanteamiento la ofreció Leibniz⁶⁸ que también participa de una concepción armónica del universo y de una

67. Lo recoge La Mettrie en su obra "La máquina del cuerpo humano", interpretada en clave vitalista y antiteológica. El alma forma parte de la materia y funciona por sí sola. Cfr., J. DE LA METTRIE, *Obra filosófica*, Madrid, 1983, 235: "el alma sólo es un término vago del que no se tiene la menor idea, y del que un espíritu culto únicamente debe servirse para nombrar nuestra parte pensante"; 243; 246: "considero el pensamiento tan poco incompatible con la materia organizada, que parece ser una propiedad de ésta, tal como la electricidad, la facultad motriz..."; 250: "concluyamos osadamente que el hombre es una máquina, y que en todo el universo no existe más que una sola sustancia diversamente modificada".

68. Remito a la edición de Berlín de 1875-80, reeditada por C. I. GERHARDT, *G.W. Leibniz: Die philosophischen Schriften*, 7 vols, (según la reimposición de Hildesheim, 1973) y citada con las siglas GP (Gerhardt Philosophie). En el caso de obras con párrafos numerados, como la teodicea o la monadología, cito según el número del párrafo (§). La obra fundamental de G. W. LEIBNIZ es *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, Amsterdam, 1710. Su teodicea se encuentra dispersa, especialmente en el *Discours de métaphysique* de 1686 y en la *Monadologie* de 1714. En español, la traducción más completa es la de P. AZCARATE, *Obras de Leibniz*, 5 vols., Madrid, 1878. Hay una excelente traducción, a cargo de Julián MARIAS, del *Discurso de Metafísica*, Madrid, 1982, y una edición trilingüe de la *Monadología*, Oviedo, 1981 (trad. de G. Bueno y J. Valverde Lombrana).

física de fuerzas dinámicas, desde las que planteó su visión del hombre y de Dios⁶⁹. Asumió la doble herencia de la metafísica tradicional aristotélico-tomista y del cartesianismo, integrando ambas en un sistema emparentado con el de Newton, pero excluyendo sus implicaciones materialistas. Parte de una epistemología que desconfía de los sentidos, basando las certezas en ideas universales, que culminan en Dios. El espacio tiene prioridad sobre la materia, pero con una densidad ontológica inferior a las fuerzas materiales, que son las causas intrínsecas del movimiento. Descartes redujo lo corporal a mera extensión, haciendo de la geometría el saber superior, Leibniz volvió a introducir la física para explicar las propiedades de la materia y rechazó el dualismo sustancialista de Descartes y el monismo espinoziano. El monismo sustancialista de Spinoza dejó paso a la infinita pluralidad monádica de Leibniz (“*Individa eiusdem specie infimae sunt*”).

Revalorizó el principio de que “*ens et unum conventuntur*”. El ser es siempre unidad primordial, mónada sustancial, que forma un todo armónico con los otros seres. Es una concepción filosófica que está cercana al universo corpuscular y de leyes matemáticas, defendido por Newton y al monismo espinoziano, que ahora se representa en una multitud de individuos. Se rompe el ser único de Parménides, y surge un universo de inconmensurables mónadas psíquicas. Hay un repliegue de cada mónada sobre sí y una fragmentación que prepara el liberalismo, el utilitarismo y la economía de mercado. El universo leibniziano es el de las mónadas sustanciales, cada una de ellas independientes, autoclausuradas y con movimiento propio. Hay individualidad, singularidad y autoconciencia, identidad y simplicidad en cada mónada humana, identificando la sustancia con la totalidad de los predicados de cada una. Cada mónada no puede conocer los estados de conciencia de las otras, que son iguales a ella por naturaleza.

La racionalidad divina conjuga las individualidades sustanciales y armoniza entidades sin interacción. Leibniz defiende el individualismo aislacionista y recurre al providencialismo religioso, para vincular la pluralidad de individualidades autosuficientes y cerradas en sí mismas. Hace de Dios la instancia suprema para comprender la universalidad de

69. Leibniz tuvo correspondencia con Clarke, discípulo de Newton, en la que debatió la concepción del universo y sus consecuencias filosófico-teológicas. Cfr., *La polémica Leibniz-Clarke*, Madrid, 1980.

mónadas existentes a partir de su condición de Ser perfecto⁷⁰. A partir de ahí, mantiene una estrecha correlación entre la ontología y la epistemología, ya que el sistema leibniziano es radicalmente parmenideo en lo que concierne a la relación entre pensamiento y ser. El racionalismo de Leibniz ha sido interpretado como un “panlogismo” y un determinismo absoluto, desde una concepción matemática y necesaria. El mecanicismo racionalista se combina con la teleología finalista. Busca mediar entre el empirismo, asumiendo el origen experimental del conocimiento y que nada hay en el intelecto que no estuviera antes en las sensaciones, y el racionalismo, aceptando que hay verdades generales y necesarias que se originan en la mente humana, así como predisposiciones autónomas del entendimiento.

Las mónadas son sustancias individuales e independientes, sujetos y no predicados, y cada una de ellas es una síntesis y representación del universo, aunque hay una jerarquía entre ellas según su capacidad de representación y de percepción. El yo es sustancial e individual en sentido antiespinoziano. Cada sustancia individual es un sujeto cerrado, sin ventanas, autónomo y activo, que contiene en sí misma la razón de su dinamismo⁷¹, contra la concepción cartesiana de la sustancia como mera extensión pasiva y el universo panteísta. Quiere evitar el monismo panteizante de Spinoza, por eso propugna una multitud de sustancias o fuerzas que actúan en el mundo, limitando el mecanicismo matemático en función de una concepción dinámica y teleológica del mundo. De ahí, la acusación de que su concepción del universo es pan-psíquica, es decir, es un conjunto de mónadas autónomas que tienen fuerza en sí mismas. Es una combinación de las ideas platónicas (teoría de los conceptos), las entelequias aristotélicas (el apetito es constituyente de la dinámica de las mónadas) y la filosofía moderna (matemáticas y principio de razón suficiente)⁷².

70. En la monadología prueba que no hay contradicción en las perfecciones de Dios, que por tanto es posible, y por ello existe (*Monadología*, Barcelona, 1983, § 45). La ausencia de contradicción lógica, la identifica con la realidad de la esencia, desde una perspectiva parmenidea. Lo complementa con la idea de que si el ser necesario es imposible, también lo serían los entes que dependen de él, y concluye afirmando que si hay algo, hay Dios. Remito a la nota de Julián Marías al pasaje citado, pgs. 129-30. Para el individualismo monádico remito a A. RENAUT, *L'ère de l'individu*, París, 1989. También, M. FRANK, *La piedra de toque de la individualidad*, Barcelona, 1995.

71. *Monadología* § 7: “Las mónadas no tienen ventanas, por las cuáles alguna cosa pueda entrar o salir en ellas”

72. Remito a H. POSER, “Leibniz”: TRE 20 (1990), 661-62.

Las diversas interpretaciones destacan la compleja racionalidad y coherente sistematicidad de su pensamiento⁷³. Desde los planteamientos de B. Russell, L. Couturat y E. Cassirer, se ha subrayado el primado de la lógica en el sistema leibniziano, así como su carácter prioritario y fundante de la metafísica⁷⁴. Otros autores, sin embargo, han dado la primacía a la metafísica y han visto en la lógica una derivación de la primera, aunque luego haya adquirido autonomía (sobre todo desde la década de los ochenta)⁷⁵. Los que, por el contrario, han subrayado el dualismo de estos planteamientos, sin asumir ninguna derivación prioritaria, han reconocido la pretensión leibniziana de armonización y de síntesis entre ambos ámbitos, aunque obstaculizada por el carácter dinámico e inconcluso de su discurso⁷⁶. En realidad, el dualismo leibniziano está emparentado con el de Newton y Descartes. En el caso del primero desde la doble perspectiva de la física y de la metafísica, en el segundo desde el método epistemológico que pretende ser un sistema global alternativo. El esquema leibniziano se basa en una ciencia universal funcional y matemática, un arte combinatorio que actuaría como alfabeto universal. De esta forma genera una metafísica como epistemología suprema, que ofrece un sistema armónico y global de la constitución del uni-

73. Cfr., A. HEINEKAMP y F. SCHUPP, *Leibniz's Logik und Metaphysik*, Darmstadt, 1988, 1-52. Sobre la teodicea, J. JALABERT, *Le Dieu de Leibniz*, París, 1960; G. GRUA, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, París, 1956; K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik III/1*, Zürich, 1970, 446-51; F. BILLICSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes II*, Wien, 1952, 11-70; A. PEPERZAK, "Dieu et la souffrance á partir de Leibniz": *ArFil* 56 (1988), 85-96; G. DESCHRIJVER, "Theodicy, Justification and Justice": *ArFil* 56 (1988), 291-310; F. SCHUPP, *Schöpfung und Sünde*, Düsseldorf, 1990, 417-27.

74. Estos tres autores han determinado la interpretación de Leibniz desde comienzos de siglo. Cfr., B. RUSSELL, *A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900; "Recent Work on the Philosophy of Leibniz": *Mind* 12 (1903), 177-201; L. COUTURAT, *La logique de Leibniz*, París, 1901;" Sur la métaphysik de Leibniz (avec un opuscule inedite)": *Revue de Métaphysik et Morale* 10 (1902), 1-25; E. CASSIRER, *Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Darmstadt, 1962 (1902).

75. P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart, 1990, 240-50; *Die Aufklärung im Rahmen der neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, 1981, 257-69; N. HARTMANN, *Leibniz als Metaphysiker*, Berlín, 1946; S. DEL BOCCA, *Leibniz*, Milán, 1946; M. GUEROUULT, *Dynamique et Métaphysik*, París, 1967. Sigo la interpretación de Kondylis, sobre su dualismo sistemático.

76. G. MARTIN, *Leibniz-Logik und Metaphysik*, Berlín, 1967; B. MATES, *The Philosophy of Leibniz*, Nueva York/Oxford, 1986.

verso. Aquí culminaría el planteamiento parmenideo, ya que esa “ars” combinatoria tiene una dimensión epistemológica y ontológica, y se mueve en el terreno estricto de las correspondencias necesarias. Desde esta perspectiva, la metafísica es epistemología matemática y todo consiste en relaciones⁷⁷. El arte combinatorio se convierte en un cálculo universal, quizás inspirado en Raimundo Lulio, realizando el viejo sueño de una ciencia universal y una metafísica englobante.

Por otro lado, Leibniz quiere renovar la metafísica, sobre todo su contenido tradicional sobre Dios, al que pretende mostrar como fuente suprema del ser. La metafísica forma parte de la teología natural y mantiene la vieja pretensión aristotélica de ser ciencia suprema, que dirige a todas las otras. Esto implica un nuevo concepto de sustancia, que se define por un conjunto de relaciones funcionales, y, simultáneamente, como sujeto cognoscente, autoconciencia en el sentido cartesiano. Ya no hay distinción entre sustancia y accidentes en el sentido tradicional, sino que hay que conocer a la sustancia con sus atributos, desde la convergencia entre su nivel ontológico y epistemológico. La armonización, incluso el isomorfismo, entre la lógica y la ontología culminan en Dios, supremo garante del orden en todos los ámbitos, tanto humanos como cósmicos: “Dios es todo orden, guarda siempre la exactitud de las proporciones y constituye la armonía universal”⁷⁸. Se da una convergencia perfecta entre fe y razón, teología y filosofía, gloria divina y bien humano, el Dios de los filósofos y de los cristianos. No trata, como Anselmo de Canterbury, de mostrar la base racional de los misterios cristianos, ya que éstos están por encima de la razón, sino de mostrar la congruencia de la visión cristiana de la vida con la concepción moderna del universo y la nueva visión del hombre⁷⁹.

La pluralidad de sustancias se debe a la acción de Dios, que escoge entre los posibles el mejor de los mundos y lo crea. Por eso, Dios es el matemático divino, que actualiza la mejor combinación posible de elementos. Dios es tanto el creador de la armonía preestablecida del universo, como el gran matemático ordenador de la combinación de mónadas del universo (“Cum Deus calculat et cogitationem exercet, fit

77. G.P. VII, 24; G.P. IV, 35-36.

78. G.P. VI, 27.

79. “por lo menos, jamás conocemos que haya disconformidad ni oposición alguna entre los misterios y la razón” (*Théod.*, Disc. Prél., § 63).

mundus”⁸⁰. El mundo, el mayor número posible de mónadas, es la unidad en la diversidad, y constituye un todo inteligible y activo. El trasfondo platónico es indudable, desde una mente creadora que calcula, abre infinitas posibilidades y actualiza algunas, las que generan el mejor de los mundos. Hay que verlo en conexión con su “principio de razón suficiente”⁸¹, que no procede tanto de la experiencia del mundo cuanto de la razón. Hay que dar razones, no sólo en el orden gnoseológico, aunque sea el prioritario, dada su conocida preferencia por la lógica deductiva, sino también en el ontológico. Nada es sin razón suficiente, asegurando la racionalidad e inteligibilidad del mundo tanto desde el punto de vista de Dios, que es su fundamento último, como del hombre. De ahí, se deriva el principio de contradicción y de identidad, según el cual cada afirmación es verdadera o falsa, siendo falso lo que es contradictorio⁸². Lo ontológico y lo gnoseológico convergen, así como la racionalidad y la necesidad que, en última instancia, remiten a una concepción de Dios estrictamente opuesta a la del nominalismo y su potencia absoluta.

Nada ocurre por casualidad, sino que los hechos se producen necesariamente y la libertad consiste en determinarse racionalmente a lo mejor (el principio de lo mejor es un principio moral en Dios). Para Leibniz, todo se enmarca dentro de un orden, que exige razones para justificar una acción, una realidad o una verdad. El mero azar, es decir, la casualidad imprevista no existe en su sistema. El creador lo había previsto todo desde antes de la creación del mundo, de tal modo que no hay lugar para plantearse el genio maligno cartesiano, ya que las leyes universales se hacen presentes en el intelecto divino, que actualiza las

80. GP VII, 191. Dios actúa “como el matemático perfecto, según una armonía que no deja nada que desear” (GP III,52). Un buen estudio de la armonía como principio básico del sistema es el de Y. BELAVAL, “Die Idee der Harmonie bei Leibniz”, en *Leibniz Logik und Metaphysik*, Darmstadt 1988, 561-86. También, M. LUNA ALCOBA, “Armonía y mal según la teodicea de Leibniz”: Pens. 51 (1995), 389-400. El principio de la armonía determina la distribución correcta del mal

81. Los dos principios del razonamiento son el de contradicción y el de “razón suficiente”, que “ocurre en todos los acontecimientos y no se puede poner ningún ejemplo contrario” (*Teodicea*, §44). Ambos, conjuntamente, llevan al mejor de los mundos, ya que Dios se determina por lo mejor. “El entendimiento (divino) contiene en él la razón de la permisión del mal, pero su voluntad no va más que hacia el bien” (*Teodicea*, §149). Cfr., O. SAAME, *El principio de razón en Leibniz*, Barcelona, 1988; A. GURWITSCH, *Leibniz, Philosoph des Panlogismus*, Berlín, 1974.

82. *Teodicea* I, § 44; *Monadología* § 31. Remito a H. POSER, “Leibniz”: TRE 20 (1990), 656-58.

que desea, contra el estricto determinismo espinoziano que parte de un monismo absoluto. Una vez más mantiene la correlación estricta entre lo ontológico y lo epistemológico a nivel metafísico. La teología natural, la metafísica, la ontología y la epistemología coinciden de una forma absoluta.

La teodicea ilustrada

La visión moralista del mundo, propugnada por San Agustín, y la subsiguiente negativización del hombre choca con la ilustración, que propugna la mayoría de edad del hombre contra los mitos y tradiciones (atreverse a pensar y saber), así como una confrontación teórico-práctica con el mal que elimine dinámicas culpabilizantes y heteronomías incompatibles con la declarada autonomía y absolutez del sujeto humano. De ahí las diversas teodiceas y antropodiceas entre las cuales destaca la de Leibniz. La armonía universal que pretende Leibniz tropieza con una grave objeción, la del mal en el mundo. ¿Cómo es posible afirmar que vivimos en el mejor de los mundos posibles y que Dios ha escogido lo mejor, a la luz del mal en el universo?

Leibniz procede especulativamente. No parte del mundo existente sino de una concepción previa acerca de quién es y cómo actúa Dios, el cual permite el mal por las siguientes razones: el mundo no puede ser perfecto, porque es creado y no una reduplicación de la esencia divina⁸³. Luego, el mundo tiene que contener el mal metafísico, imperfecciones; el mal físico, sufrimientos; y el moral, pecados⁸⁴. El dolor deriva de la imperfección del mundo y el mal moral es el precio de la libertad. La armonía preestablecida es compatible con el sufrimiento del individuo, que encaja en el bien del conjunto. El punto central es el mal metafísico, ya que todo universo creado es imperfecto, si no, sería un reflejo exacto de Dios, y de ahí deriva el mal moral, condición necesaria para la libertad y la responsabilidad, y el físico.

El idealismo replicaba al mal calificándolo de carencia excepcional en un mundo fundamentalmente bueno. Ahora, se va más allá y, desde el mal como deficiencia ontológica, se sostiene la racionalidad e inevi-

83. He analizado la teodicea de Leibniz en *La imposible teodicea*, Madrid, 2003, 183-212.

84. *Teodicea* § 21; 25: “aunque el mal físico y el moral no sean necesarios, basta con que, por virtud de las verdades eternas, sean posibles (...) es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en muchos de ellos y que hasta en el mejor se encuentre también; y esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal”.

tabilidad del mal, por ser inherente a la imperfección de un mundo creado y finito, es decir, ontológicamente contingente y limitado. Hay aquí una nueva hermenéutica para la teodicea. Por un lado hay distancia respecto del mal físico y moral, los concretos y perceptibles, que no son lo más importante, sino que quedan englobados en el mal metafísico. Este mal metafísico es una versión moderna de los mitos gnósticos que identificaban el mal con la materia. Nominalmente se asume la afirmación bíblica de que Dios creó y vio que todo era bueno, lo cual excluye negativizar la materia como mal. Pero la negativización de la creación se mete de nuevo en cuanto que finitud es igual a mal, y la finitud forma parte de la creaturidad. Luego, crear implica finitud y ésta lleva consigo el mal, luego éste es inevitable. Ha creado un mal englobante, la creaturidad, que es el correlato a la materia mala gnóstica. El mundo en cuanto creado, en cuanto material, es inevitablemente malo y desde ahí se deduce todo. Si Plotino deriva el mal de la materia para explicar su origen desde la unidad divina, aquí deriva de la imperfección de lo material y también se explica el mundo desde la actividad de Dios.

Es la visión de conjunto la que confunde. No se parte del mal concreto y real que experimentamos como sufrimiento, enfermedad, injusticia o sin sentido, sino de una especulación filosófica. La finitud es lo malo. Paradójicamente, Dios al crear es la causa última del mal. La negativización gnóstica y maniquea de la creación resurge desde una hermenéutica que no pone el acento en la materia sino en la finitud. La Biblia parte de que Dios vio que todo lo creado era bueno (Gen 1,31) y pone el mal no en la realidad misma por su dimensión de finitud sino en la acción (de la serpiente, del hombre). Experimentamos el mal como lo que nos frustra, destruye, o quita ilusión y sentido. Naturalmente todo lo que no sea dios carece de la perfección divina, pero eso no implica que sea malo. Al mundo hay que pedirle una perfección creatural y el mal, desde la perspectiva bíblica, es una perturbación del orden creatural querido por Dios. No es que el mundo creado sea malo inevitablemente, sino que hay tanto mal que la experiencia finita se convierte en negativa, y genera absurdo, desesperación y sin sentido, que sería el mal último, consecuencia de los males físico y moral. Pero esto se escapa a Leibniz y sus seguidores.

La misma muerte, símbolo por antonomasia de la condición material y finita del hombre, se convierte en signo del mal por la incertidumbre acerca de lo que significa (¿final definitivo que clausura y estabiliza nuestros males, o paso transitorio a una vida sin mal?). Desde una

vida feliz, como la que plantea el mito del paraíso original, la creaturidad finita no sería causa de mal. No somos dioses, sino seres creados, aunque deseamos ser como Dios. Pero no es el deseo, ni la corporeidad o la finitud lo que son la causa del mal, sino que experimentamos la vida como una frustración de nuestras esperanzas y anhelos. El mal no es la existencia finita, sino la vida desgraciada a causa del sufrimiento, de la injusticia y la frustración de nuestras esperanzas y anhelos. El ser humano trasciende lo dado y el mal es lo que se opone a la trascendencia desde la finitud: el sin sentido de la vida. Sólo desde ahí podemos hablar del mal meta-físico, que remite al físico y moral, pero no es la causa de ellos, sino, al contrario su consecuencia.

No sólo se justifica que haya mal en la creación, en cuanto imperfección ontológicamente inevitable, sino que todo mal queda fundamentado y explicado desde una hermenéutica optimista del universo que no resiste la crítica de Voltaire y, mucho menos, la impugnación de Hume. Leibniz acepta que el fin no justifica los medios, «pero respecto a Dios, nada es dudoso ni se opone a la regla de lo mejor, que no permite ninguna excepción ni dispensa. En este sentido permite el pecado, pues faltaría a lo que se debe a sí mismo (...) si no eligiera lo que es absolutamente mejor, a pesar del mal de culpa que se encuentra ahí, incluido por la necesidad suprema de las verdades eternas. Por tanto, es necesario concluir que Dios quiere todo el bien en sí antecedentemente y que quiere lo mejor como un fin consecuentemente. Quiere lo indiferente y el mal físico algunas veces como un medio, pero sólo quiere permitir el mal moral a título de *sine qua non* o de necesidad hipotética que lo liga con lo mejor. Por eso, la voluntad consecuente de Dios, que tiene el pecado por objeto, no es más que permisiva»⁸⁵.

El mal es una condición inevitable del mundo y entra en el plan del creador. En realidad, la teodicea leibniziana está prejuzgada por su metafísica. En cuanto que hay una armonía preestablecida y un principio de razón suficiente de lo que acontece, presupone una ontoteología en la que convergen creación y racionalidad, ontología y epistemología. De la misma forma, Dios y el hombre coinciden en una aproximación racional al mundo, en el doble sentido de ser y conocer, sin que haya espacio para lo imprevisible e implanificable, ni para un desorden irracional (no integrable en la armonía del conjunto), ni para el caos, el azar o la indeterminación. Leibniz desdramatiza la teodicea, que se convierte en una

85. *Teodicea* § 25.

mera apología de la racionalidad del mundo en el orden del ser y del conocer (ya que no hay lugar para el absurdo y el sin sentido)⁸⁶. El principio de razón suficiente lo impregna todo, ofrece un porqué a cada evento y sirve de instrumento apologetico para defender la plena racionalidad de lo existente, sin que haya el menor espacio para el nihilismo, la irracionalidad o el sin sentido de la vida humana. Tiene que defender una teodicea estricta porque si no fuera así se hundiría la armonía metafísica.

Una vez más hay una depotenciación idealista del mal, que sólo se quiebra posteriormente con el planteamiento de Schelling, que critica esta funcionalización teleológica, vinculando el mal a la libertad humana y dándole un sentido ontológico positivo. Schelling critica el idealismo leibniziano y radicaliza la doctrina kantiana de la perversidad del corazón, planteando el drama de la libertad contra el idealismo ilustrado de la razón⁸⁷. Leibniz, por el contrario, exige una aceptación global del mundo, tal y como es, sin permitir ninguna impugnación parcial o total del mal existente. Todo tiene un porqué, también el mal, que pierde el significado de desorden irracional, para integrarse en el orden del mundo. Sirve de contraste, de estímulo moral, de ornamentación del conjunto y de promoción de los individuos. No se puede cuestionar la totalidad del universo creado, ni las partes, que son positivas cuando se mira al conjunto.

Leibniz no sólo pretende defender a Dios de las impugnaciones racionales y mostrar la validez de la fe, a pesar del mal existente, sino que patrocina una razón triunfante que puede dar explicación de todo⁸⁸. Hay que creer en Dios, y también en la razón total como instancia válida para ofrecer el sentido de todo. El dios-arquitecto, el plan providencial, la lógica interna de la finitud y la creaturidad sirven para explicar el mal como inherente a la dinámica de la creación de un mundo imperfecto. Naturalmente esta perspectiva universalista pasa de largo ante el mal concreto y resulta indiferente a la suerte de las víctimas del mal. No hay posibilidad ninguna de absurdo y desesperación humanas, como tam-

86. W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Theodizee und Tatsachen*, Frankfurt, 1988, 61-72.

87. Así lo expone SCHELLING en sus «Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana»: *Schellings Werke IV*, (Münchener Jubiläumsdruck editado por M. Schröter) Munich, 31978, 294-95. Remito al análisis de L. F. CARDONA, «La teoría schellingiana de la inversión positiva de los principios: un aporte a la teodicea»: *Pensamiento* 56 (2000), 353-78, esp. 375-77.

88. Razón triunfante en un mundo de necesidad, en el que, sin embargo, hay libertad. Cfr., R. SAFRANSKI, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, 2000, 257-62.

bién retrocede la teología negativa, el dios escondido y el misterio, en favor de una teo-logía extremadamente racionalista. El principio de razón suficiente llega hasta un mal pensado y racionalizado, ya que nada se deja al azar, continuando el determinismo esencialista de Spinoza desde el perfeccionismo de un mundo contingente y perfecto en su necesidad, de tal modo que no se puede evitar el menor mal, ya que todo ocurre necesariamente⁸⁹. No hay la menor autonomía de la obra creadora respecto del creador, ni se deja el menor espacio a la indeterminación desde un trasfondo parmenideo y spinoziano. En última instancia la creación no está orientada a la felicidad del hombre, por eso resultan justificables los monstruos de la naturaleza y los sufrimientos humanos. La plausibilidad y credibilidad de este planteamiento naufraga con el maremoto de Lisboa, que genera la protesta de Leibniz contra el optimismo leibniziano sobre el mundo.

Esta solución de Leibniz inspira a algunos pensadores actuales. La condición finita de lo creado es inevitable⁹⁰. Esa limitación llevaría a una contradicción lógica al querer un mundo sin mal, como la de un triángulo que no tuviera tres lados. Se trataría de un paradigma obsoleto, en el que se sueña con una perfección absoluta, imposible para lo creado.

89. "Diciendo que el mundo ha podido existir sin pecado y sin padecimientos, pero niego que entonces hubiera sido el mejor. Porque es preciso tener entendido que todo está ligado en cada uno de los mundos posibles (...) Así que nada puede mudarse en el universo (...) Por lo tanto, si llegara a faltar el menor mal que sucede en el mundo, ya no sería este mundo que, tomándolo todo en cuenta, ha encontrado que era el mejor el creador que lo ha escogido" (*Teodicea* I §9). Dios es excusable en cuanto que su obra produce efectos necesarios e irremediables. No hay distancia entre Dios y el mundo creado. No se trata de que todo lo que exista remita esencialmente a Dios, en la línea del monismo spinoziano de la única sustancia, sino de una necesidad divina desde la que se explica el mal y simultáneamente se absuelve al creador. Cfr. M. NODÉ-LANGLAIS, "Le rationalisme philosophique et la question du mal": *Revue Thomiste* 108 (2000), 550-79.

90. A. KREINER, *Gott im Leid. Zur Stichhaftigkeit der Theodizee Argumente*, Friburgo, 1997; A. TORRES QUEIRUGA, "Negatividad y mal", en *Fe cristiana y sociedad moderna*. IX, Madrid, 1986, 175-224; *Recuperar la salvación*, Madrid, 1979, 81-152; *Creo en Dios Padre*, Santander, 1986, 109-50. *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús*, Estella, 2000, 165-246. Una crítica global a este planteamiento ofrecen M. GARCÍA BARÓ, *Ensayos sobre lo Absoluto*, Madrid, 1993, 149-61; R. ALNARDEZ, *Révolte contre Jéhovah*, París, 1998, 101; G. M. HOFF, "Ist die 'Reductio in Mysterium' irrational? Zu A. Kreiners Quaestio Disputata": *ZKTh* 121 (1999), 159-76; X. TILLIETTE, "Du mal": *RPF* 57 (2001), 667-81, J. L. BLAQUART, *Le mal injuste*, París, 2002, 140-43, 160-64. Remito también a mis estudios *La imposible teodicea*, Madrid, 2003, 212-24; *Razones y sin razones de la creencia religiosa*, Madrid, 2001, 103-52.

Se pasa así de la imposibilidad fáctica de eliminar el mal en el mundo, que todos constatamos, a la imposibilidad lógica, de superarlo. Se elimina todo cuestionamiento al creador en nombre de una teodicea perfecta, porque ha eliminado el problema. No se trata de imposibilidad técnica del progreso por superar el mal, sino de contradicción lógica. Pasamos del ámbito de lo histórico, factual y contingente, al de lo lógico y racional. Por eso sería inútil e inmaduro quejarse del mal existente. Es el precio que hay que pagar por la creación y ni el mismo Dios podría actuar contra las leyes de la lógica, que harían inviable el mundo sin mal. Como es inevitable, sobra la queja (que se debe a ignorancia) y hay una justificación última de todo el mal existente. Lo trágico de la existencia humana, ya desde los griegos, y el nihilismo de las filosofías del absurdo, queda eliminado, de golpe, desde una razón omnicomprendensiva a la que no se resiste nada, ni siquiera el mal. Se confina la protesta ante el mal a una falta de comprensión desde una racionalidad sin fisuras. Si el positivismo lógico desautoriza las preguntas límites por carecer de verificación y significación, aquí se rechaza la pregunta por Dios y el mal en nombre de lo fácticamente inevitable. El Sumo Hacedor, el gran matemático leibniziano, resurge como representación antropomórfica de la razón divinizada.

Paradójicamente, sin embargo, los cristianos pueden mantener que Dios supera el mal de los seres creados, ontológicamente limitados, en la salvación del mas allá, a pesar de que la inevitabilidad del mal (imposible pretender que un círculo sea cuadrado) se plantea en términos lógicos, por ello atemporales. No se capta que al hacer de la finitud el mal, se hace inviable superarlo porque ambos son esencialmente constitutivos de la creaturidad y no hay historia de salvación que vaya contra las leyes de la razón. Para que pueda haber progreso es necesario que el ser creado pueda vivir sin mal, aunque lograrlo quede reservado a Dios, pero esto no es posible al equiparar mal y creación, por medio de la finitud. Se sigue esperando en un Dios que supere el mal de las criaturas, aunque, se afirma, que no pudo evitar el mal de la creación porque hubiera caído en una contradicción, la de querer la creaturidad y superar el mal. Pero puede hacer redimiendo lo que no pudo hacer creando, lo cual es posible sólo si el mal es contingente a la creación, no si es consustancial. Resurge de forma renovada, bajo capa idealista, el viejo sistema gnóstico y platonizante. Lo que se afirma con una mano, la salvación futura, se niega con la otra, el creador no pudo hacerlo mejor, lo prohíbe la lógica, ya que actúa siempre racionalmen-

te y desde una inteligibilidad comprensible y homologable a la nuestra. Pero si el creador no puedo hacer de otra forma, no hay espacio para esperar que el redentor lo pudiera hacer, so pena de eliminar la creaturidad. El mal como finitud revierte en el mismo Dios desde la homologación entre obra y creador. Volvemos al creio porque es absurdo, a la fe opuesta al saber racional. Si hay un salto de la experiencia del mal en el mundo a la afirmación de Dios, a la luz del mal existente, ahora el salto se convierte en contradicción (creer que Dios puede hacer como redentor, lo que no puede realizar como creador y además violando las leyes de la lógica que consideran imposible que lo creado no tenga mal).

Es un planteamiento no sólo poco creíble sino ilógico. Kant recuerda que la contradicción lógica estriba en que la posición de una cosa niega la de otra, ambas se excluyen absolutamente y no es posible pensar algo que incluya a los dos términos. Si el mal es constitutivo a la creaturidad del hombre y del cosmos, debemos asumir que perdurará mientras que exista el hombre, tanto en el más acá como en el más allá. El postulado teológico de la vida eterna, de una nueva creación y de un más allá de la muerte en que ya no habrá mal tropieza con las leyes de la lógica, cuando se ha hecho del mal algo consustancial a las criaturas. Es una especulación que no responde a nuestra experiencia, sino a una interpretación que esencializa y deshistoriza el mal que experimentamos. Es una hermenéutica de inspiración gnóstica y maniquea, que negativiza el mundo y la creaturidad, la condición corporal y material del hombre y la finitud.

Naturalmente se podría recurrir a que las leyes de la lógica no sirven para Dios. La pregunta sería entonces cómo podríamos hablar de Dios, si todo lo que dijéramos racionalmente sobre él carecería de valor. Podríamos hablar de su bondad, pero dar a ésta un contenido opuesto al nuestro, ya que lo que define el contenido del término sería el que Dios le diera, no el que tenemos a partir de nuestra experiencia y racionalidad. Pero entonces caeríamos en un fideísmo irracional, en el que todo sería posible, ya que no hay criterio alguno del que fiarnos. No sabemos quien ni cómo es Dios, pero no podemos pensar en Dios contra las leyes de la razón, que son las únicas que tenemos. Además, no podríamos justificar ese proceder de Dios, que no deriva ni de la razón ni de la experiencia, como que hiciera un triangulo de cuatro lados, o un ser creado sin mal, al que sin embargo salvaría del mal. La teología filosófica recurre al principio de la analogía: hablamos de Dios desde la racionalidad y experiencia, sabiendo que las supera y rechazando que

se oponga a ambas. Lo contrario llevaría al creer porque es absurdo, a una heterogeneidad absoluta entre Dios y el hombre que impediría una comunicación divina y cualquier afirmación sobre él. Si descalificamos las leyes de la razón para hablar de Dios, sólo queda un fideísmo fanático o un sentimentalismo sin credibilidad.

Otra cosa distinta sería si asumimos que el mal es constitutivo de la realidad, tal y como la conocemos, pero que no podemos explicar su por qué y para qué último, que se nos escapa, aunque podamos explicar algunas de sus funciones y finalidades. Si asumimos que el mal es fácticamente inevitable, pero contingente, histórico y superable para un Dios creador, entonces es posible la esperanza. No podemos explicar el por qué y el cómo de la creación, que siempre mantiene su opacidad y su carácter de misterio que nos sorprende y cuestiona, porque no tenemos una teoría global del universo y nuestra razón no conoce las posibles "razones de Dios". Desde el mundo podemos hablar mundanamente de Dios, como su origen y sentido último, pero desde Dios no podemos explicar el mundo, ni dar razones del mal existente, porque no llegamos nunca a la mente divina. Se nos escapa no sólo la plena inteligibilidad de la historia y el mundo, sino también el porqué del creador. No tenemos la sabiduría divina, aunque lo deseamos, como explica la tentación del Génesis. Por eso muchos acontecimientos de la vida son imprevisibles y desconcertantes, y confesar que no tenemos respuestas a preguntas que nos hacemos no es sino un reconocimiento de nuestra finitud y limitación.

En el esquema de Leibniz y sus epígonos no hay lugar ninguno para las preguntas de Job y el no saber, que deja espacio a la fe desde la incomprendibilidad de Dios. Ésta no niega la validez de preguntas para las que el hombre no tiene respuesta, aunque Job se equivoque al culpabilizar a Dios y quiera someterlo al tribunal de su razón limitada y contingente. Lo nuevo en Job no es que tenga más información sobre el porqué del mal que le acaece, ni que adquiera un mayor conocimiento sobre la creación, sino que simplemente entra en contacto personal con Dios y esto genera confianza y capacidad para vivir con preguntas sin respuestas. El mal se interpreta de forma distinta antes o después de tener experiencias de Dios, y al cambiar la comprensión que tenemos de él es posible la esperanza, pero no el saber⁹¹.

91. Remito al sugerente estudio de E. STUMP, "Second-Person. Accounts and the Problem of Evil": *Revista portuguesa de Filosofia*, 57 (2001), 745-71.

5. La reacción anticartesiana

La modernidad implica la pérdida del cosmocentrismo medieval y el hundimiento del antropocentrismo a nivel ontológico, que se compensa con el epistemológico. La disolución del orden feudal medieval y el desarrollo del individualismo genera una crisis de identidad. El hombre se encuentra cada vez más sólo ante un universo (casi) infinito y absoluto, en el que no hay centros ni referencias jerárquicas. Al mismo tiempo se pierden las vinculaciones tradicionales de la sociedad, reflejadas por Calderón de la Barca: cada uno tiene un lugar social asignado en el que debe representar su papel, sin intentar cambiarlo, integrándose en la totalidad, en el gran teatro del mundo. Esta disolución de las relaciones sociales y de las referencias a un orden natural y sobrenatural dado genera una crisis de identidad, cuyo exponente máximo es Blas Pascal (1623-62). Goldmann muestra algunas características de la conciencia trágica en la época de Pascal⁹². El hombre está sólo en un mundo reificado, ante una naturaleza muda y una sociedad en la que se debilitan los vínculos sociales. Inevitablemente surge la angustia y el ansia de certezas, como en toda época de cambios. Hay necesidad de valores que den sentido a la vida. Están amenazados por un universo mecánico, que aísla al hombre, el cual deja de verse como parte del cosmos, pierde sus raíces naturales y toma conciencia de su infundamentación.

En este contexto, las dos grandes corrientes de la modernidad, el racionalismo y el empirismo naturalista, son insuficientes y hostiles a los valores. Por un lado, la razón genera un universo mecanicista en el que no hay lugar para una jerarquización. La matematización de la naturaleza se vuelve contra el hombre y lo deja sin referencias normativas. La idea clara y distinta de Dios, de la que se deduce su existencia, acaba convirtiéndose en mera construcción humana, a costa de la trascendencia divina. Por otro lado, la filosofía de la ciencia y el empirismo posibilitan una revalorización de los sentidos y del hombre natural, pero a costa de poner en peligro la validez y universalidad de la moral, sustituida por la costumbre o la utilidad social.

Blas Pascal es el máximo exponente del malestar, mantiene la normatividad de los valores, ante la razón y la naturaleza, aunque paga un gran precio. Lo primero que impugna es el concepto mismo de razón. Se inspira en la tradición aristotélica, que distingue entre razón teórica

92. L. GOLDMANN, *El hombre y lo absoluto*, Barcelona, 1968.

y práctica, y concede una gran importancia al concepto aristotélico de prudencia, “sofrosine”, juicio práctico y razonable que permite actuar correctamente. Este concepto es el que inspira el «espíritu de finura» (esprit de finesse) pascaliano, que corresponde a una concepción tripartita del mundo de los fenómenos y de la misma razón⁹³. Esta última pierde valor, ya que, al estar afectada por el pecado original, pierde potencialidad y libertad. El hombre depende de la gracia eficaz y no tiene gracia suficiente para cumplir los mandamientos divinos por sí mismo.

Su postura es innovadora y se ha vuelto a revalorizar en el contexto de la postmodernidad⁹⁴. Hay tres órdenes de fenómenos y a cada uno de ellos corresponde un saber: el orden del amor (que abarca los fenómenos de la religión), el del espíritu (que estudian las ciencias, sobre todo las matemáticas y las ciencias) y el mundo físico corporal (mecánico y sin espíritu)⁹⁵. A cada uno pertenece un tipo de racionalidad: la lógica de la fe es distinta de la del entendimiento, y ambas se diferencian de la lógica material. Pascal habla de una razón única pero con diferentes tipos de racionalidad y ámbitos de ejercicio. Los problemas vienen de no respetar la heterogeneidad de los fenómenos, a costa de una razón absolutista, que no reconoce “que hay infinidad de cosas que la rebasan”⁹⁶. De ahí la lucha denodada de Pascal contra el racionalismo cartesiano, sobre todo sobre Dios y el hombre. Rechaza que se puedan captar los principios de la metafísica con el «esprit de géometrie», ya que conceptos como espacio y tiempo sólo pueden ser intuitivos. Pero sobre todo, hay verdades del corazón que la razón no puede entender⁹⁷. En contra del universo homogéneo y racional cartesiano, afirma que éste es tan heterogéneo como plural la razón, y no hay posibilidad de pasar de un ámbito al otro.

93. *Pensamientos*, 512-1: “Diferencias entre el espíritu de geometría y el espíritu de sutileza (...) Hay que ver la cosa de golpe, de una sola mirada y no por progresión y razonamiento, por lo menos hasta cierto grado. Y así es raro que los geómetras sean sutiles y que los sutiles sean geómetras”. Remito a la edición traducida y anotada de Carlos R. DAMPIERRE y Blaise PASCAL, *Obras*, Madrid, 1981.

94. W. WELSCH, *Unsere Moderne postmoderne*, Weinheim, 1987, 285-90.

95. *Pensamientos*, 933-460.

96. *Pensamientos*, 188-267; 182-272: “No hay nada tan conforme a la razón como esa negación de la razón”; 170-268.

97. *Pensamientos*, 423-277: “El corazón tiene sus razones que la razón no conoce”; 110-282; 751-3; 821-252.

Su concepción plural de la razón ha tenido eco en el siglo XX y su idea de órdenes heterogéneos ha sido revalorizada a partir de la teoría de los juegos lingüísticos del segundo Wittgenstein. Su epistemología entra, sin embargo, en contradicción con su metafísica, que afirma que el mundo de los cuerpos, celestes y mundanos, no pueden ser equiparados a lo más pequeño del mundo del espíritu⁹⁸. El espíritu se conoce a sí mismo y a todos los cuerpos, mientras que los fenómenos corporales no saben nada de ello. Quiere realzar la soberanía divina y su trascendencia, rechazando que lo inferior pueda conocer a lo superior. Pero con ello traspasa su propia prescripción de no pasar de un orden a otro, y de no aplicar en cada ámbito categorías que no son adecuadas. Como bien indica Welsch, lo propio del mundo corporal es que ignora al del espíritu, pero también este último conoce lo corporal desde la perspectiva inadecuada del espíritu. Esta heterogeneidad imposibilita establecer una jerarquía entre ordenes inadecuados, que es lo que pretende Pascal⁹⁹. Su problema es opuesto al de Descartes. Este último acentúa la homogeneidad y universalidad de la razón, mientras que Pascal impugna ambas cosas y acentúa radicalmente la heterogeneidad, sin admitir relaciones ni jerarquías en el orden del saber, lo cual se vuelve contra su metafísica. Resurge el conflicto latente entre la epistemología y el sistema metafísico que la integra. Y es que entre los diversos órdenes del mundo y del saber hay relaciones explícitas e implícitas, por eso podemos hablar de ellos. La razón capta la diversidad de fenómenos y tipos de racionalidad porque es única y universal. No hay heterogeneidad sin semejanzas, ni especificidad particular sin relación con la universalidad.

Esta conciencia unitaria falta a su razón diversificada y plural. Desde aquí se pueden comprender los elementos positivos y negativos de su teísmo confesional¹⁰⁰. La razón tiene que subordinarse a la fe, de tal modo que Pascal niega la validez última de las pruebas demostrativas de la existencia de Dios. Las pruebas, si fueran posibles, serían inciertas porque no alcanzan a Dios. Además son peligrosas, porque generan el orgullo de la razón y llevan a un conocimiento que atenta contra la trascendencia divina. El racionalismo domina conceptualmente a Dios, sin llegar a amarlo. No hay que buscar pruebas naturales de la existencia divina, sino experi-

98. *Pensamientos*, 308-793.

99. W. WELSCH, *Unsere Moderne postmoderne*, Weinheim, 1987, 287-88.

100. V. CARRAUD, «Les refus pascaliens des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu»: RSPTh 75 (1991), 19-45; F. KAPLAN, «Deux attitudes face au problème philosophique de l'existence de Dieu»: *ibid.*, 81-95.

mentar en ella el espanto del yo ante la infinitud vacía del universo. El misterio del universo permite captar nuestra contingencia y necesidad de Dios, manteniendo su misterio como dios escondido¹⁰¹. En contra de las meditaciones cartesianas sobre la filosofía primera, que demuestran la existencia de Dios, niega las pruebas y desautoriza la metafísica. Si fuera posible, ese conocimiento generaría autoafirmación humana sin necesidad de salvación alguna. El único acceso válido a Dios es el amor, por eso “Descartes es inútil y cierto”, ya que no nos muestra al Dios cristiano y al mostrar a Dios lo esconde tras un ídolo conceptual¹⁰².

Pascal pertenece al jansenismo, corriente agustiniana marcada por un pesimismo radical ante un mundo en crisis. Su conversión en 1654, le lleva al olvido del mundo y el desprecio de las cosas terrenas, para servir a un Dios ausente en el mundo. De ahí, la contraposición entre la razón que oscurece lo que el corazón revela y la fe, entendida como afección. Hay una depreciación de lo terreno y corporal, desde un puritanismo moral y una contraposición entre Dios y el hombre. Hay que olvidarse del mundo y concentrarse en Dios. Esto se refleja en su filosofía que rechaza el intento cartesiano de demostrar la existencia de Dios y luego mostrarlo como el dios cristiano. Aunque Dios se pudiera demostrar, no sería el cristiano, porque Pascal diferencia estrictamente el dios de los filósofos y el de la religión. Mantiene un trascendentalismo radical, desde una yuxtaposición entre naturaleza y Dios que hace inviable la teología natural y la analogía entis¹⁰³. La experiencia personal genera conversión, no conocimiento y exige una sumisión absoluta, mientras que el mundo es una “quantité négligeable” (una “cantidad despreciable”). Este planteamiento, llevado hasta sus últimas consecuencias, degenera en un mundo devaluado, en el que Dios está ausente. Lleva también al fideísmo contrapuesto a la razón, a una decisión existencial por Dios, desde la perspectiva utilitarista de lo conveniente a costa de los elementos cognitivos que pretende la religión.

101. *Pensamientos*, 190: “Las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres y tan embrolladas que impresionan poco, y aunque pudiesen servir a algunos, sólo les servirían durante el instante en que ven esa demostración, pero una hora después temen haberse equivocado”; 449-556; 781-242.

102. *Pensamientos*, 449, 887: “Descartes inútil e inseguro” En la primera redacción, luego corregida, lo presenta como inútil y cierto al mismo tiempo. Cfr., V. CARRAUD, «Les refus pascaliens des preuves métaphysiques de l’existence de Dieu»: RSPTh 75 (1991), 38.

103. *Pensamientos*, 418; 449.

Pascal defiende un existencialismo precursor de Kierkegaard. Hay que apostar por Dios como postulado de la vida práctica y como dador de sentido. Es una certeza del corazón y una apuesta arriesgada, puro decisionismo porque no se apoya en el conocimiento racional. Pascal se apoya en la vivencia de su conversión, recopilada en el memorial que llevaba en el forro de su ropa: “Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios”¹⁰⁴. Es la famosa contraposición pascaliana entre el Dios de la religión y el de la filosofía. El supranaturalismo agustiniano cobra aquí nueva fuerza. Este fideísmo deja a la religión sin soporte racional y la particulariza en contra de sus pretensiones de universalidad. Pascal está en las antípodas del planteamiento kantiano, la religión en los límites de la razón.

El hombre está ante un mundo mecánico y objetivado y busca valores absolutos, que sólo encuentra en Dios. Hay una polarización absoluta entre la racionalidad metafísica y el sacrificio de la razón que exige la religión. El desencantamiento del mundo hace posible al avance de la racionalidad, a costa de la carencia de referencias valorativas y normativas. Pascal establece un dualismo que luego será asumido por Max Weber. Se trata de un teísmo antropológico basado en la separación absoluta entre mundo y Dios, teología natural y revelación cristiana, saber cognitivo y experiencia amorosa. Cobra nueva vigencia el agustinismo y el principio escolástico de creer para comprender. Dios exige optar por él, más allá de conocimientos que no ofrecen salvación¹⁰⁵. De ahí, el postulado de la sumisión absoluta a Jesucristo, y al confesor o director espiritual que lo representa y simboliza la dependencia del hombre respecto de la gracia. Es una remitificación, como reacción al desencantamiento del mundo por la ciencia y el racionalismo. Prevalece la negación del mundo sobre el compromiso transformador. Tiene una conciencia trágica en cuanto que aspira a valores absolutos desde un salto en el vacío, sin mediaciones ni puentes desde el mundo social y natural. De ahí, la denuncia tajante del dios de los filósofos, contrapuesto al dios escondido, presente a la fe y ausente de la experiencia natural. Mantiene los valores, frente al relativismo naturalista y mecanicista, renunciando al *fides quaerens intellectu* de la tradición escolástica. Es la única salida, ante una duda que le angustia, como a Hamlet, y a diferencia de Descartes, porque no es sólo duda intelectual sino existencial.

104. *Pensamientos*, 913. También, 667 donde contrapone la fe a la razón natural.

105. *Pensamientos*, 449-556.

Conclusiones finales

El primado del sujeto, la nueva metodología científica y filosófica, y la comprensión funcional y utilitarista de la naturaleza son los pivotes sobre los que se asienta la modernidad. Ya no hay posibilidad para una metafísica del ser y para una teología natural, como la clásica, ni siquiera para una ontología dualista del ser como la que subyace a la concepción medieval. El heliocentrismo se compensa a nivel epistemológico, con la autosuficiencia del sujeto que se cerciora por sí mismo de la validez de su conocimiento. A esto contribuye la homogeneización del universo. El hombre se autoafirma y construye su mundo. La razón se apropia de la naturaleza, aprende una técnica para el dominio social y somete el cuerpo y las emociones. La filosofía abandona el modelo clásico de una metafísica esencialista y de principios, en favor de una concepción científica, matematizante y maquinal del mundo. Pero se mantiene la correspondencia entre razón y realidad, desde la racionalidad pura y un ser mecánico. El escepticismo epistemológico es el resultado de la dicotomía entre pensamiento y corporeidad, sujeto cognitivo y naturaleza objetivada. El dualismo antropológico entre el hombre y la naturaleza, o entre los mismos hombres en las monadas sin ventanas leibnizianas, se compensa con el monismo sustancialista de Spinoza, precursor del pan-enteísmo posterior de Hegel. La filosofía deviene disciplina autónoma, un saber erudito y especializado, un metadiscurso que reflexiona sobre los avances de la ciencia. Ya no se puede hablar del filósofo sabio, en la línea humanista renacentista y clásica. Es especialista de una disciplina dirigida a colegas y adversarios. La filosofía se constituye como una disciplina del saber y se aleja de la cultura y de la sociedad como objeto global de reflexión.

Se mantiene la teología filosófica con una nueva cosmología. Dios queda relegado a la iniciativa creadora del primer momento, sin intervención posterior. Se prepara la idea de un dios ocioso, antesala de pensarlo como hipótesis superflua. Se relega también a Dios a asegurador de la mente y sus ideas claras y distintas. El deísmo prepara el ateísmo y la religión natural o en los límites de la razón se contraponen a las religiones positivas, cada vez más cuestionadas a nivel filosófico y político. La imagen divina cambia. Dios es el gran geometra y matemático, que plantea las diversas posibilidades y se decide por el mejor de los mundos. Es agente de la armonía preestablecida y principio de razón suficiente para fundamentar lo que existe, con lo que se agudiza el proble-

ma del mal. Es también, sustancia infinita, sin alteridad alguna, que se realiza de forma omnipresente en la naturaleza (*Deus sive Natura*). La radical immanencia de Dios al hombre, no está compensada por la trascendencia, y se da una divinización del mundo.

La gratuidad del mundo, que Scoto planteó desde la contingencia del ser, revaloriza al demiurgo humano que cobra cada vez más importancia como agente ordenador. Cuanto más lejano está Dios, más grande es el ámbito de la acción y la naturaleza es más opaca para captarlo. El creciente protagonismo humano se une a la carencia de referencias a Dios y a la naturaleza, para establecer un proyecto y determinar la identidad. Se prepara la crisis moderna del sujeto en un mundo desencantado en el que resulta difícil encontrar valores referentes. La racionalidad de lo real se evalúa desde un proyecto transformador y se prepara el camino al positivismo científico, que defiende la objetividad e inteligibilidad del ser. La depreciación significativa de la realidad, aumenta la inseguridad del sujeto y genera proyectos compulsivos. Triunfa un protagonismo radical, desde el cogito y sus verdades, o las certezas del corazón, que degenera en la inmediatez ensimismada de un sujeto que ha perdido sus referencias ontológicas. Surge el mundo como representación del sujeto, en la que se integra Dios como culmen del sistema. El antropocentrismo radical desemboca en metafísicas absolutas, que pretenden una inteligibilidad total del ser, a pesar de que la reflexión comienza con la duda. Se equipara realidad e interpretación de ésta, aunque no hay correspondencia entre ontología y ética, entre naturaleza cósmica y humana, entre valores éticos e inteligibilidad racional. Por otra parte, el dios de los filósofos y el de las religiones comienzan a diferenciarse y también a oponerse con Pascal.

CRISIS Y RESTAURACIÓN DE LOS SISTEMAS TEÍSTAS

Los siglos XVII y XVIII giran en torno al influjo de Descartes. Incluso sus adversarios asumieron parte de sus planteamientos, con él se había iniciado una nueva época filosófica¹. El giro antropocéntrico de una metafísica de la conciencia, en lugar de la del ser, es asumido por la filosofía en su conjunto, incluso por sus críticos. Descartes es para la Ilustración, lo que Hegel para el siglo XIX, la figura dominante de la que todos parten y con la que discuten, aunque sea para contestarla. La doble alternativa al pensamiento cartesiano es el empirismo británico y la Ilustración francesa. Analicemos las implicaciones que tienen para los sistemas teístas, su crisis y el intento restaurador.

1. El empirismo y la Ilustración

El empirismo británico intenta dar respuesta a los problemas que planteó Descartes desde una opción diferente². A las ideas innatas del sujeto se contraponen la experiencia sensible y la primacía es el objeto de conocimiento, relegando la conciencia a instancia dependiente y receptiva. Las certezas cartesianas, basadas en ideas claras y distintas, son suplidas por la costumbre y la asociación, y la objetividad por la probabilidad. El sujeto racional cognoscente es sustituido por un sujeto de percepciones, que no es imparcial ni neutral. El sujeto es ser cor-

1. Remito a la síntesis de E. BORREGO, *Exaltación y crisis de la razón*, Granada, Univ. de Granada-Facultad de Teología, 2003.

2. E. CORETH y H. SCHÖNDORF, *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, ²1990, 80-94.

poral y conciencia sensible. Ya no hay verdad como correspondencia ni equivalencia entre pensamiento y ser, de ahí el escepticismo. Hay una disociación entre el ser, al que no llegamos, y las representaciones que nos hacemos de él. El conocimiento se da desde la experiencia, contra todo innatismo de las ideas y el conocimiento a priori. La razón no tiene autonomía respecto de la experiencia sensible ni puede aportar algo por sí misma.

El método de las ciencias naturales, observación y experiencia, se aplica a todos los ámbitos del saber, incluida la naturaleza humana. El «Nuevo Organo» de Bacon, es simultáneamente teoría del conocimiento y metodología. Sirve de prototipo para la nueva relación entre el hombre y la naturaleza y lo real es lo empírico. Esto implica un replanteamiento radical del significado de la idea de Dios. La metafísica racional deja de tener sentido, es el resultado de una extrapolación del pensamiento o de un mal empleo del lenguaje, anticipando algunas de las cuestiones que replanteará la filosofía analítica en el siglo XX. La metafísica sólo tiene salida como ciencia de los principios de las ciencias y saberes, es decir, como epistemología general (Bacon, Hobbes) y como crítica genética del conocimiento (Locke, Hume), los cuales preparan el paso a Kant. Las investigaciones sobre el conocimiento humano proliferan, son el nuevo eje de la filosofía en lugar de la ontología propia de una metafísica del ser. Pero la física es la reina de las ciencias y plataforma meta-física (Hobbes), ya que la filosofía primera investiga los principios de la naturaleza (no los del ser de la metafísica tradicional).

El nuevo enfoque filosófico revela el carácter conjetural que tiene el pensamiento, en contraste con las certezas cartesianas. Entre los nuevos problemas están las fuentes válidas del conocimiento, la relación de la razón con la experiencia empírica, el papel activo y pasivo del entendimiento, las diferencias entre sensaciones y reflexiones, y las distinciones entre cualidades primeras y secundarias de los cuerpos. Se rechaza la metafísica racionalista que traspasa los límites empíricos y propugna la independencia de la razón. Para impugnarla hay que recurrir a otra con presupuestos contrarios, a veces tan infundados como los que se denunciaban. Hay tensión en lo que concierne a la revalorización del mundo de la experiencia, ya que se rechaza que lleguemos a conocer la realidad misma y la causalidad es mera necesidad subjetiva. Hay que partir de una experiencia sensible, pero ni llegamos a la realidad ni la conciencia le es inmediata. Se defiende el materialismo, desde un empirismo de base sensualista, y se cuestiona el realismo cognitivo.

Locke subordina el conocimiento sensorial al saber demostrativo, y ambos a la intuición última, a pesar de su defensa de los sentidos como punto de partida del conocimiento. Hume, por su parte, distingue entre «relación de ideas» y «cuestiones fácticas», distinción que no puede fundar empíricamente como exige su metodología. Desde las impresiones pasa a las ideas (simples y compuestas) que son copias de las primeras, con un platonismo invertido. A partir de ellas por asociación se llega a proposiciones sobre hechos y relaciones, base de las ciencias naturales y matemáticas. En cambio, se impugna la metafísica, la moral racional y las afirmaciones religiosas. Es clara la tendencia antiparmenidea porque se cuestiona el carácter racional de la realidad y que haya un fundamento último de la comprensión racional del mundo. La doble revalorización de la experiencia y de los sentidos, y la vuelta a lo concreto, converge con la propuesta del nominalismo en contra de las ideas universales y el mundo de esencias de la metafísica tradicional. El primado del sujeto deviene ahora un papel dependiente y pasivo respecto las aportaciones de los sentidos, limitando radicalmente el valor de las construcciones del cogito. Se impone el escepticismo epistemológico y un mecanicismo del conocimiento, que consiste en una combinación de sensaciones e ideas, en base al materialismo y al asociacionismo. Aceptamos los conceptos logrados por convención o utilidad social, olvidando cómo los hemos construido, anticipando así la crítica de Nietzsche.

Para Hume la causalidad se debe a la costumbre de hacer de la sucesión temporal una vinculación necesaria. El rechazo de la sustancia, que es un conjunto de impresiones y percepciones que vinculamos a un portador, lleva también a cuestionar la idea del alma, en cuanto entidad espiritual unitaria, y también la identidad del yo personal y consistente, que permanece en los cambios. Rechaza la inmortalidad del alma en coherencia con su crítica a un yo constituido, permanente y sustancial. Hay una tensión entre la concepción del sujeto como conjunto de percepciones, sensaciones e ideas, y la instancia no sustancial que las controla y articula, y Kant saca las consecuencias de esa crítica al cogito cartesiano. La idea de que el yo sustancial es una construcción artificial inspira luego a Foucault al rechazar la idea clásica de hombre, sobre la que se construyen los humanismos.

El antiesencialismo tiene consecuencias radicales para la moral y la religión³. El monopolio de los sentidos, a costa de la razón, implica la

3. P. KONDYLIS, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, 1981, 287-489.

deslegitimación de la normatividad moral. No hay fundamento para diferenciar el bien y el mal, a no ser la utilidad social o las costumbres, aparte del placer personal, que es un criterio válido para la actuación humana (Hume). También la política deviene pragmática. El Estado es el resultado de un contrato social. La guerra de todos contra todos exige una instancia absoluta que imponga la paz y el orden (Hobbes) o una institución constitucional al servicio del pueblo, que es sujeto originario del poder (Locke). El pragmatismo estatal, basado en la necesidad y la conveniencia, arrastra también a la religión y la metafísica, que son instrumentos de poder de la Iglesia (Hobbes, Hume). Locke reconcilia religión natural y cristianismo, subordinando la religión al Estado para salvaguardar la paz social.

El trasfondo de la Ilustración

El siglo XVIII es el de la Ilustración y la Enciclopedia es su obra emblemática⁴. En ella encontramos una gran diversidad de corrientes, aunque hay rasgos comunes ilustrados. No hay, sin embargo, posturas nítidas y diferenciadas, sino que se asumen perspectivas contradictorias según el adversario con el que se discute, ya que la polémica es una característica de la filosofía de la época. La ideologización de la política y la extensión del sistema de enseñanza hace del «maestro» una figura determinante, y produce una filosofía de panfletos, opúsculos y escritos ocasionales destinados al gran público, aunque no se pierde el espíritu de sistema. La ilustración alemana tiene características propias porque los príncipes favorecen la Ilustración, la tolerancia religiosa y la subordinación de la Iglesia al Estado, pero sin combatir la religión.

La vuelta a la naturaleza favorece una ontología materialista y la prioridad de las estructuras naturales respecto del intelecto. Se critica la rigidez de los sistemas desde la idea de una naturaleza activa y dinámica, que lleva al romanticismo. El predominio anterior de la lógica y la matemática se contrarresta ahora con una revalorización de los elementos psicológicos, de lo natural y de lo estético. Se busca una nueva vinculación entre el pensamiento y la voluntad, entre la razón y el sentimiento (Jacobi). La mayor atención a los elementos afectivos y pasio-

4. E. CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, 1932; P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid, 1988; *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, 1991; J. ARANA, *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón*. Madrid, 1999.

nales, en una línea que conecta con Pascal, tiene en Rousseau su máximo representante. La rehabilitación de la sensualidad y de los instintos se paga con una existencialización de la razón.

La naturaleza se valora desde una perspectiva ontológica y epistemológica como un todo armónico con leyes moralmente vinculantes (vivir según la ley natural). El ideal es el hombre natural, moral, emancipado y autónomo, en continuidad con el animal. De Sade se ampara en el instinto para justificar la validez de cualquier comportamiento, rechazando normas sociales coaccionantes. El concepto de razón deviene cada vez más funcional y menos sustancialista (Condillac, Helvetius) y se descubren los límites de la razón a partir de las fuerzas irracionales de la psiqué, como la distinción de Locke entre deseo (inconsciente) y volición (consciente). Hay también una creciente atención al lenguaje, bajo el influjo de Hobbes y Locke, desde una combinación de palabras y pensamientos. Se critican las abstracciones de la escolástica y la oscuridad de las palabras o el uso de términos sin referentes claros, que luego hipostasiamos a costa de la realidad. La variedad de culturas, favorecida por el interés por los pueblos exóticos y el folklore, relativiza la universalidad de la razón y deslegitima las tradiciones.

A partir del siglo XVII surge una bibliografía clandestina y un ateísmo sistemático, que supera la mera crítica a la Biblia, la religión y la Iglesia⁵. Este ateísmo filosófico representa una novedad respecto de las críticas de siglos anteriores, más anticlesiales que ateas, y más ocasionales y poéticas que permanentes y sistemáticas. Las ciencias naturales sirven de apoyo a este nuevo enfoque y su crítica a la metafísica (Condillac) y la religión (Voltaire). Se pasa de la crítica de las falsas religiones, a la de la religión en general. Se quieren eliminar preguntas metafísicas inútiles para concentrarse en la experiencia. Pero el teísmo se mantiene como hipótesis cosmológica y el deísmo de algunos representantes de la ilustración (Diderot, Voltaire) es favorecido por una religión natural o conforme a la razón (Lessing). La Mettrie o Holbach, materialistas y ateos, no logran ofrecer alternativas convincentes al argumento cosmológico. El deísmo es también atacado por teólogos y filósofos que propugnan el fideísmo y rechazan la demostración racional de Dios. Los deístas y librepensadores ven la naturaleza como fuente de los valores, con origen divino, mientras que la teología se

5. W. SCHRÖDER, *Ursprünge des Atheismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, espec. 89-178.

mueve entre la valoración negativa del mundo y la afirmación de que el orden de la creación es bueno.

Prevalece el enfoque pragmático y utilitarista, que prepara la crítica funcional y social de la religión, recogida por la Ilustración francesa en el siglo XVIII y desarrollada en el XIX. En este contexto juega un papel fundamental la antropo-dícea. Hay tensión entre la tendencia naturalista, que lleva a asumir estoicamente el mal y luchar por el progreso, y la existencia de Dios. Se ponen las bases de la filosofía de la historia y el progreso sustituye a la creencia en la providencia, hasta que ambas sean cuestionadas. Hay también miedo al resurgente influjo del panteísmo spinoziano, que desencadena una polémica entre Jacobi y Mendelssohn, en torno a la exaltación de la naturaleza, y se cuestionan las intervenciones de Dios en el mundo. Se combinan tópicos de la teología, como el misterio de Dios y lo inescrutable de sus designios, con las críticas a algunos postulados teológicos (la providencia, los milagros, el pecado original, el culto) para desacreditar la base racional de la fe religiosa o reducirla a mera legitimación funcional de leyes naturales y exigencias morales.

De ahí, la superioridad del teísmo filosófico y la religión natural sobre las religiones positivas, y que la razón deba ser juez supremo en todas las cosas (Locke). El concepto de revelación deviene cada vez más opaco a causa del escepticismo y la crítica sociológica a las iglesias. Se busca al Dios moral, más que al de los cristianos, ya que la crítica religiosa va acompañada por la exigencia de una base para la moral y el derecho. El miedo a las consecuencias morales de prescindir de Dios, al que se sigue viendo como fundamento de los valores, hace que la mayoría de los ilustrados sean deístas. Este es el trasfondo de la afirmación de Voltaire, de que si Dios no existiera dios habría que inventarlo⁶. Resurge así el Dios de los filósofos, pero no desde una perspectiva cosmológica sino moral, porque es toda la religión la que se moraliza.

2. La impugnación del teísmo filosófico

La crítica religiosa culmina en David Hume (1711-76), precursor del criticismo de Kant. Rechaza el teísmo filosófico y la metafísica tradicional, en base a su investigación sobre el conocimiento humano, en

6. Epítire 104: OC X, 403. También, cfr., J. ARANA, "Die Auseinandersetzung über natürliche Religion in der Aufklärung: D'Alembert und Friedrich II, en J. NICOLÁS y J. ARANA (eds.), *Saber y conciencia. Homenaje a Otto Saame*, Granada, 1995, 23-40.

sus “Diálogos sobre la religión natural”, obra escrita en 1757 pero publicada póstumamente⁷. Estos diálogos representan la mayor crítica al teísmo de su época, a pesar de que al final de la obra Hume atempera su radicalidad. Muchas reflexiones actuales sobre la religión remontan a Hume, de ahí la importancia de su rechazo a las pruebas de la existencia de Dios⁸.

Inicialmente parte del argumento cosmológico y la causalidad. “La primera verdad, como tú muy bien has observado, es incuestionable y evidente por sí misma. Nada existe sin una causa; y a la causa original de este universo, cualquiera que sea, la llamamos Dios y piadosamente le atribuimos todo tipo de perfección, (...). Pero como toda perfección es completamente relativa, nunca debemos imaginar que comprendemos los atributos de este ser divino, ni suponer que sus perfecciones tienen alguna analogía o semejanza con las perfecciones de una criatura humana”⁹. Recoge la doctrina tradicional de que podemos conocer la existencia de Dios, aunque no conocemos su esencia o naturaleza, porque le aplicamos atributos que no alcanzan a su misterio. Pero hay que recurrir a una causa última explicativa de lo que existe, para no caer en un regreso infinito, aunque no sea primera causa de una serie de causalidades, porque lo integraríamos en una serie, aunque fuera la primera de ellas. La pregunta fundamental es por qué existe algo y no nada y Hume rechaza el argumento del azar tanto como el de la nada, ya que “ésta no puede nunca producir ninguna cosa. Por consiguiente tenemos que recurrir a un ser necesariamente existente que lleve en sí mismo la razón de su existencia y que no pueda suponerse que no existe sin incurrir en una contradicción expresa. Existe consecuentemente semejante ser, es decir, existe una divinidad”¹⁰. La nada es vista desde una perspectiva sustancialista, como algo, y no como una calificación de la dependencia y separación absoluta del mundo respecto de Dios.

7. Remito a la versión inglesa en David HUME, *Philosophical Works* II, Darmstadt, 1964, reimpresión de la edición de 1886, editada por T. H. GREEN y T. H. GROSE. En español, D. HUME, *Historia natural de la religión-Diálogos sobre la religión natural*, Salamanca, 1974, prologada por J. Sádaba y traducidas por Angel J. Capelletti, Horacio López y Miguel A. Quintanilla. Uso esta edición española, aunque a veces hago correcciones puntuales a la traducción.

8. J. C. GASKIN, *Hume's Philosophy of Religion*, Londres, 1978; M. MICHELETTI, *Il problema teologico nella filosofia analitica* I, Padova, 1971, 17-94.

9. *Diálogos sobre la religión natural*, II, 113.

10. *Diálogos*, IX, 156-57.

A partir de ahí, su crítica del argumento cosmológico se basa en el concepto de causalidad, que sacamos de las experiencias particulares y lo aplicamos a la totalidad del universo. Extrapolamos un principio intramundano a todo lo que existe, a pesar de la desproporción entre ambos. Se trata de un salto cualitativo desde casos que no son similares¹¹. Además la causa última podría ser el universo material, en la línea de Spinoza, sin necesidad de recurrir a una causa espiritual. Podríamos asumir que las experiencias contingentes conocidas se explican desde un universo absoluto en cuanto totalidad¹². Incluso, se pregunta indirectamente si no hay que aplicar el principio de causalidad al mismo Dios, en la línea posterior de Bertrand Russell que se pregunta por la causa de Dios, si es que llegamos a él por causalidad¹³.

El trasfondo de estas críticas es que no podemos alejarnos del campo de la experiencia para referirnos a la totalidad y origen del universo. En la teología natural nos alejamos del sentido común y de la experiencia empírica, sin saber si nuestra argumentación es fiable: “Nos estamos ocupando de unos objetos que exceden nuestra comprensión y exigen, para que podamos comprenderlos, mayor familiarización que cualesquiera otros. Somos como extranjeros en un país extraño (...) no sabemos hasta qué punto podemos fiarnos de nuestros métodos ordinarios”¹⁴. Las únicas afirmaciones válidas son las que tienen una base experi-

-
11. “Lejos de admitir que las operaciones de una parte puedan aportarnos ninguna conclusión adecuada sobre el origen del todo, no admitiré que ninguna parte, cualquiera que sea, se constituya en regla para otra parte si ésta está muy alejada de la anterior (...) ¿Una parte muy pequeña constituye una regla para el universo? ¿La naturaleza en una situación constituye una regla cierta para la naturaleza en otra situación inmensamente diferente de la primera?” (*Diálogos*, II, 119-20); “Nuestra experiencia, tan imperfecta en sí misma y tan limitada, lo mismo en extensión que en duración, no puede proporcionarnos ninguna conjetura probable sobre la totalidad de las cosas” (*Diálogos*, VII, 146).
 12. “El comienzo del movimiento en la propia materia es tan concebible a priori como su comunicación por el espíritu y la inteligencia” (*Diálogos*, VIII, 152); “¿Por qué no puede ser el universo material el ser necesariamente existente, según esta pretendida explicación de la necesidad?” (*Diálogos*, IX, 158).
 13. “Nos vemos obligados a remontarnos aún más alto para encontrar la causa de esta causa que tú habías designado como satisfactoria y última (...) ¿No tenemos las mismas razones para hacer que ese mundo ideal se remonte a otro mundo ideal o a un nuevo principio inteligente? Pero si nos detenemos y no vamos más lejos, ¿por qué ir precisamente hasta aquí? ¿Por qué no detenernos en el mundo material? ¿Cómo podemos darnos por satisfechos sin continuar in infinitum?” (*Diálogos*, IV, 130-31).
 14. *Diálogos*, I, 106-7. Cualquier referencia comparativa es arbitraria.

mental, lo cual invalida la teología natural. Este es el punto de partida para el planteamiento kantiano. Hume acierta también al mostrar que la fuerza probatoria de la causalidad está basada en un juicio previo, el de contingencia del universo. Ni tenemos experiencias empíricas sobre la totalidad del universo ni podemos abarcarlo y compararlo con otro. En su enfoque hay un rechazo implícito, de la homogeneidad entre la metafísica y el lenguaje analítico de la ciencia. Los fenómenos científicos se basan en experiencias empíricas y sólo pueden proponer teorías y conjeturas globales que entren en consonancia con los hechos. Esto no ocurre en lo referente a Dios que, por definición, es absolutamente trascendente al mundo observado por la ciencia. Caeríamos en el dios tapa-agujeros, cuya esencia desconocemos, para resolver un problema científico irresuelto. Se comienzan a diferenciar planteamientos científicos y metafísicos, sin mezclarlos, y se prosigue la deconstrucción de la metafísica tradicional del ser en favor de la concepción científica.

La crítica al argumento cosmológico se completa con la del designio u orden de la naturaleza. Hume parte de las referencias tradicionales acerca del universo como una maquina bien ajustada, con animales bien adaptados a la naturaleza y organismos planificados, como el ojo humano, que no pueden ser resultado del azar. Alude también a la similitud entre las obras de arte y la naturaleza, que remiten a un creador personal¹⁵, y resalta el carácter arbitrario de las analogías con las que comparamos el universo, ya que subjetivamente escogemos las semejanzas que más favorecen el recurso al teísmo. Rechaza que el universo deba verse como una obra producida por una mente, porque se puede también comparar con realidades orgánicas, entidades y elementos que encontramos en la naturaleza, y que no remiten a una causa subjetiva o espiritual. Sin embargo, Hume es auto crítico. A pesar de sus impugnaciones reconoce al final del libro, que el argumento sigue teniendo fuerza, aunque no sea conclusivo ni probatorio: “un propósito, una intención, un designio se imponen por todas partes al más negligente, al más estúpido pensador; y nadie puede estar tan obstinado en absurdos sistemas como para negarse continuamente a admitirlo (...) casi todas las ciencias nos conducen insensiblemente a reconocer un primer autor inteligente”¹⁶. Puede ser una persuasión, no una demostración, lo cual aconseja la suspensión del juicio. Defiende un agnosticismo fundado en

15. *Diálogos*, III, 123-26.

16. *Diálogos*, XII, 182-83.

la semejanza entre los productos humanos y el universo, que impiden que la comparación sea conclusiva. Del mismo modo que la causalidad es una creación mental, así también proyectamos el orden sobre el universo y achacamos esa presunta planificación a un sólo principio ordenador. Se trata de una hipótesis débil, una mera conjetura de la mente, que no puede llegar a Dios y proyecta sobre el conjunto del universo una experiencia humana¹⁷.

Hume es el representante más cualificado del escepticismo en la teoría del conocimiento y del agnosticismo en el campo religioso. Rechaza el escepticismo radical, en la línea de Gorgias o de Pirrón, que propugna la duda universal, pero la acepta para los principios del conocimiento, contra el racionalismo de las ideas claras y distintas y la inducción como fuente cognitiva. La costumbre es la base para creer en la validez de nuestras conexiones, sin que podamos demostrarlas ni deducirlas desde la experiencia. La finitud de la razón impide el conocimiento cierto. “Ningún filósofo que sea razonable y modesto, ha intentado mostrar la causa última de cualquier operación natural (...) Estas fuentes y principios últimos están totalmente vedados a la curiosidad e investigación humana”¹⁸. Por eso, es imposible remitirse a Dios como causa última. Es necesario un escepticismo moderado que relativice la distancia entre teístas y los ateos que aceptan la coherencia entre todas las partes de la naturaleza y la analogía remota entre el principio ordenador del universo y la razón humana. Para Hume, ser un escéptico filosófico sería el primer paso para llegar a ser un cristiano sincero¹⁹. Deja el campo de la demostración de la existencia de Dios en favor del de justificación de creencias razonables.

Hume rechaza recurrir al azar como mero principio explicativo, aunque desconoce la teoría de la evolución. Oscila entre el escepticismo, al que le lleva su propia epistemología, y la creencia por la contemplación de un universo ordenado, que, sin embargo, no demuestra la existencia de Dios. Es sólo una creencia razonable que, en última instancia, acepta. Una cosa es la contemplación del universo y la intuición de que su orden no se explica desde él mismo, lo cual deja espacio a la pregunta metafísica de por qué hay algo y no nada, y otra muy distinta el recurrir a un principio ordenador, incognoscible, e identificarlo con Dios. El

17. *Diálogos*, II, 115; 120; V, 137-38; VII, 148-49.

18. D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, 1992, 53.

19. *Diálogos*, 193-94.

Dios de los filósofos es deducido intelectualmente y se identifica con el Dios personal de las religiones. Su teoría está lastrada por la disociación que establece entre la realidad de los fenómenos y la interpretación que de ellos hace el hombre, rechazando cualquier forma de realismo cognitivo. No explica cómo una creación de la mente humana, la causalidad que sería arbitraria y sin base en la naturaleza, funciona al aplicarse a los fenómenos naturales.

Esta doble crítica a la causalidad y a la finalidad del universo, base de la cosmo-teología, se completa con una breve referencia al argumento ontológico. Hume se contenta con cuestionar la idea de un ser necesario, ya que nuestras capacidades mentales siempre piensan desde lo contingente. “Todo lo que concebimos como existente, podemos también concebirlo como no existente. No hay ningún ser, por tanto, cuya no existencia implique una contradicción. En consecuencia, no hay un ser cuya existencia sea demostrable.(...) Las palabras «existencia necesaria» no tienen ningún significado o, lo que es igual, no tienen significado consistente”²⁰. No hay ningún ser cuya no existencia implique una contradicción y, por ello, su existencia sea demostrable. La argumentación de Hume recuerda a Tomás de Aquino, que niega que podamos pensar lo que es Dios en sí y lo que es para nosotros no incluye la idea de existencia necesaria, ya que sólo conocemos existencias contingentes. No podemos saber en qué consiste una existencia necesaria, es un concepto vacío de contenido porque no podemos mostrar un ejemplo.

Mucho más detenida es su reflexión sobre el mal. Hume describe el mundo como insatisfactorio y la existencia como desdichada, de tal modo que muchos no querrían repetir la vida. Esta consideración pesimista de la existencia, en las antípodas del mejor de los mundos posibles de Leibniz, le lleva a concluir que Dios no desea nuestra felicidad ni ha preparado la naturaleza con tal fin. Resurge, el viejo dilema de Epicuro sobre un dios bueno y onnipotente, en contradicción con la existencia del mal. La única salida es la tradicional, recurrir a l misterio incomprensible de los designios divinos o postular el más allá y la providencia divina, para relativizar la experiencia del mal²¹. Hasta aquí se mantiene en el marco tradicional de la discusión sobre el mal, pero da un paso más. Desde un mundo malo no podemos inferir a un Dios bueno ni único. Si aplicamos el principio de semejanza, usado para postu-

20. *Diálogos*, IX, 157-58.

21. *Diálogos*, X, 161-70.

lar un principio divino ordenador, hay que concluir que el mundo imperfecto en que vivimos nos llevaría a un dios limitado o a una concurrencia de dioses²². Este mundo “sólo fue el primer ensayo tosco de alguna divinidad menor de edad que lo abandonó después, avergonzado de su obra imperfecta; sólo es la obra de alguna divinidad dependiente e inferior, y constituye un objeto de risa para sus superiores; es el producto de la vejez y la chochez de alguna divinidad cargada de años”²³.

La imperfección lleva a postular dioses limitados, sin que podamos probar el monoteísmo, que puede ser un presupuesto pero nunca una conclusión deducible desde el mundo. Proceder deductivamente a partir del mundo para llegar a Dios acaba degradandole. Al buscar las causas del mal natural y moral se tropieza siempre con que “hay que asignarle una causa sin recurrir a la primera causa”. La conclusión más probable es que “la fuente original de todas las cosas” es indiferente al bien y al mal y probablemente no tiene bondad ni malicia²⁴. Hume se une a Voltaire en el rechazo de la teodicea leibniziana. Pero la interpretación basada en la miseria de la vida es tan cuestionable como la de la bondad del mundo. Ambas son especulaciones globales que seleccionan y absolutizan aspectos de la realidad, y en función de ellas se enjuicia la presunta actividad divina. La valoración del mundo lleva implícita la de Dios, aceptación o rechazo. Hay que distinguir, sin embargo, que una cosa es mostrar que el mal no es incompatible con la creencia en Dios y otra muy distinta querer explicar el origen, función y significado del mal.

La idea del genio maligno cartesiano deja paso a un dios indiferente a la felicidad humana. Sólo cabe abrirse al misterio, negar la capacidad de la razón para alcanzar a la divinidad y rechazar las conjeturas racionales. Triunfa el escepticismo, a pesar de que, para él, el teísmo filosófico es superior a las religiones positivas. Éstas se explican como resultado de la indigencia y del temor de los hombres a los dioses²⁵. El teísta es consciente de su ignorancia y, desde ella, se abre a la creencia religiosa. “Ser un escéptico filosófico es, en un hombre de letras, el primer paso y el más esencial para ser un cristiano sincero y creyente”. La religión pierde base racional en una línea contraria a la de San Anselmo

22. El politeísmo es la religión original de la humanidad, a partir del cual se da la espiritualización monoteísta. Cfr., *Historia natural de la religión*, Salamanca, 1974, 37-47; 58-65.

23. *Diálogos*, V, 136-138.

24. *Diálogos*, XI, 179-80.

25. *Diálogos*, X, 161-62; XII, 193-94.

que pretendía mostrar la racionalidad de los misterios cristianos. Ya no se trata de creer para comprender. Combina la crítica escéptica con la aceptación pragmática de la fe, porque no es posible mantenerse en la suspensión agnóstica del juicio y relativiza las diferencias entre el teísta ilustrado y el increyente sensible a la religión. Se comprende que pospusiera esta obra hasta después de su muerte. Es una síntesis de la no viabilidad de las pruebas de la existencia de Dios y una crítica despiadada de los argumentos tradicionales. El trasfondo es la absolutización de la experiencia empírica y el triunfo del escepticismo filosófico, para él compatible con las creencias en Dios. La posteridad sacará las consecuencias ateas de esta epistemología, completada por Kant.

Este escepticismo naturalista fue también el punto de partida para rechazar los milagros, porque contradecían el orden autónomo de las leyes naturales. El trasfondo es la crítica de Spinoza a los milagros de la Biblia, en su tratado teológico político²⁶. Según el monismo sustancialista de Spinoza la naturaleza tiene un orden permanente e inmutable y Dios no puede actuar contra ella. Según Hume, los milagros no pueden ser creídos, porque la certeza que nos dan las leyes naturales es mayor que la de los testigos de un milagro. Las leyes naturales tienen un valor absoluto y como el milagro es una transgresión de la regularidad de la naturaleza, hay que rechazarlo²⁷. La incredulidad ante los milagros, de nivel epistemológico, se transforma ahora en imposibilidad natural, a nivel ontológico, a partir de una metafísica de la necesidad y de un universo con leyes absolutas. No hay el menor asomo de una naturaleza indeterminada y con distintas posibilidades, en la línea del moderno principio de indeterminación y de incertidumbre de Heisenberg. Aunque Hume se encontrara confrontado con milagros concretos, para los que no hubiera explicación científica alguna, él rehusaría calificarlos como tales, serían meros enigmas todavía irresolubles, ya que excluye los milagros por principio y a priori, y no porque el pretendido milagro no sea convincente ni creíble.

26. B. SPINOZA, *Tratado teológico político*, Madrid, 1986, 168-90. Un análisis crítico de su planteamiento es el que ofrece A. Malet, *Le traité théologique-politique de Spinoza et la pensée biblique*, París, 1966, 171-85.

27. "Un milagro es la violación de las leyes de la naturaleza; y como una experiencia firme e inalterable ha establecido estas leyes, la prueba en contra de un milagro, por la misma naturaleza del hecho es tan completa como se puede imaginar que cualquier argumento de la experiencia lo sea. (...) Y como una experiencia uniforme equivale a una prueba, hay aquí una *prueba* directa y completa, derivada de la naturaleza del hecho, en contra de la existencia de cualquier milagro". D. HUME, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, 1992, 139; 133-58.

Para Hume, las leyes son inviolables y sin excepciones, de tal modo que hay que asumirlas contra las afirmaciones y testimonios de los que defienden el milagro. El trasfondo es spinoziano, ya que se identifica a Dios con la naturaleza, y los milagros serían una contradicción del creador. Presupone que las leyes naturales son absolutas, como Newton, y que tenemos certeza de ellas, y no hipótesis reconstructivas falibles. No se trata de una cuestión de desconfianza, sino de una metafísica: los milagros no existen porque no pueden existir en virtud de leyes que no admiten excepción alguna²⁸. No hay conciencia del milagro como un signo que ayuda a la fe, prescindiendo de cómo se realiza. La fe en un Dios providencial que actúa en la vida humana no tiene por qué basarse en hechos que violen las leyes descubiertas por la ciencia. Una persona puede creer que Dios actúa en su vida y encontrar signos que apoyen su creencia, al margen de que lo que ocurra se produzca respetando las leyes de la naturaleza. La fe en los milagros, se basa en la confianza en un Dios providente y presente en la vida de las personas.

Esta es una de las dimensiones de la concepción escolástica de Dios como causa segunda, no homologable con las primeras, porque está en otro nivel ontológico, el de la trascendencia y no el de la inmanencia de lo natural. Esta idea del milagro, como hechos que suscitan fe y confianza en la presencia de Dios en la historia es ignorada por Hume, que se queda en una concepción científicista del milagro. No hay la menor posibilidad de cuestionar las presuntas leyes, ni de que fueran falsadas cuando hubiera hechos particulares que las contradijeran. Hay una tensión irresoluble entre la desconfianza escéptica de su epistemología, que distancia el orden de los fenómenos de la interpretación humana, y la validez absoluta que da a las leyes naturales en confrontación con los milagros²⁹. Este planteamiento ejerció un gran influjo en la posteridad. El dios inviable para la ciencia dejó de ser válido también para la metafísica.

28. S. BONK, "David Hume: Kritiker der «Volksreligion»: WuW 61 (1998), 265-86; E. LÓPEZ SASTRE, "David Hume o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso", en M. FRAJÓ (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, 1994, 160-62.

29. K. YANDELL, *Hume Inexplicable Mystery*, Filadelfia, 1990, 315-38; A. FLEW, *Hume's Philosophy of Belief*, Londres, 1961, 166-213; *David Hume. Philosopher or Moral Science*, Oxford, 1986, 69-89.

3. Crisis de la metafísica y restauración del teísmo

En este contexto, la postura de Kant es una síntesis mediadora. Integra corrientes ilustradas contrapuestas, el racionalismo y el empirismo, y media entre la revalorización de la naturaleza y el primado de la razón. Asume posturas anteriores pero las encuadra en un marco nuevo, desplazando la realidad empírica en favor del conocimiento sintético. Parte con Hume de la experiencia, porque una razón especulativa que no puede basarse en objetos empíricos desvaría. Asume además, la revalorización del mundo de los sentidos, así como la separación estricta entre la normatividad de la moral y los hechos empíricos. Kant no cae en la «falacia naturalista» y rechaza que del orden empírico se puedan deducir valores normativos para la conducta humana, apuntando a la distinción entre hechos y valores. Kant asume la crítica de Hume, que le despertó del sueño dogmático. Pero intenta superar el escepticismo desde el criticismo metodológico, ya que la crítica a la razón es la vía superadora del dogmatismo. Establece un límite al conocimiento, preguntándose por sus condiciones de posibilidad, que hacen inviable la metafísica. El uso trascendental de la razón permite distanciarse del escéptico y pasar “a una sana crítica del entendimiento y de la razón misma”³⁰. No se trata sólo de mostrar los límites de la razón, como Hume, sino de alcanzar certezas filosóficas homologables a las ciencias. Inicialmente parte de un racionalismo de cuño leibniziano y wolffiano, y del influjo de Newton, para pasar luego al escepticismo de Hume y de ahí al criticismo final. Kant, como Descartes, confía en la validez de la duda, como medio para llegar a la verdad³¹ y construye un método crítico.

30. KANT, KrV A769; A 856. Una síntesis de su crítica a Hume puede encontrarse en su “Doctrina trascendental del método” de la Dialéctica Trascendental (KrV A760-69). El método de la filosofía trascendental es el método escéptico, que apunta a la certeza y es distinto de la ignorancia científica y metódica del escepticismo (KrV A424). Al tratar las antinomias de la razón pura, afirma que “la dialéctica trascendental no abona el terreno del escepticismo, sino el del método escéptico (...) siempre que se permita que los argumentos de la razón se enfrenten unos a otros con la mayor libertad” (KrV A507).

31. El escepticismo es ignorancia metódica, que socava el conocimiento. En cambio, “el método escéptico apunta a la certeza”, busca los errores de la razón y de sus principios (KrV A 424). El paso de Leibniz, Wolf y Newton, al escepticismo de Hume es analizado por J. ARANA, *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico*, Sevilla, 1982, 23-38; 179-83.

La aproximación al mundo empírico se hace desde la física y las ciencias naturales, cuyos éxitos quiere imitar, mientras que la razón no llega al en sí de las cosas, y se queda en el ámbito del fenómeno. Pervive el escepticismo de Hume de un mundo real al que no llegamos, mientras que el ámbito fenoménico es de segundo orden, construcción humana. La naturaleza es determinista, mecánica y causal, mientras que la libertad, la autonomía y la normatividad están en relación con el orden de lo inteligible, que pertenece al pensamiento. No conocemos lo que las cosas son en sí mismas, sólo como nos aparecen a nosotros. La indagación ontológica de los principios constituyentes de lo real se desplaza en favor de una teoría del conocimiento. Las categorías no se deducen del ser sino de la mente y establece un dualismo entre el orden del ser en sí (al que no llegamos) y el de los fenómenos (como lo percibimos nosotros), entre la razón y la realidad empírica. En ambos casos, se abre espacio al escepticismo y se recupera el dualismo platónico del mundo de las ideas, aunque esta vez desde una perspectiva antropológica y no cosmológica.

Este dualismo es insostenible, como observó Hegel, ya que lo superamos al plantear los límites entre el orden del ser y el fenoménico, pero es válido en cuanto que muestra el carácter interpretativo del conocimiento y la diferencia entre apariencia y realidad. En el ámbito de la experiencia da prioridad a los sentidos y en el antropológico a la razón. Por un lado, integra al hombre en la naturaleza, de la que depende para conocer, contra Descartes. Por otro, defiende un racionalismo trascendental que prosigue a Descartes. Rompe con un modelo de conocimiento centrado en los objetos para analizar la razón y su forma de funcionar. La razón reflexiona sobre sí misma, es sujeto y objeto al mismo tiempo, se convierte en juez y parte, es constitutiva y regulativa del conocimiento. Además, mantiene una perspectiva solipsista y no interpersonal, que se arruina cuando se analiza el contexto histórico social en que reflexionamos.

El criticismo gnoseológico desplaza a la metafísica del ser, subordinando la experiencia a la mente y haciendo hincapié en las formas a priori de la razón. Se impone un nuevo dualismo entre los a prioris de la razón y los contenidos empíricos. Los primeros son insuficientes porque están vacíos y los segundos caóticos y ciegos. La ontología platónica de las formas renace aquí como apriorismos de la subjetividad, manteniendo la superioridad del pensamiento sobre la materia y dándole una función ordenadora. El sujeto es el demiurgo que trabaja sobre el caos de la experiencia empírica. Por otra parte, recupera una idea que remonta a Bacon y Vico: "Verum et factum conventuntur". Sólo pode-

mos estar ciertos de aquello que hemos producido y sometemos a la naturaleza en lugar de imitarla. Bacon piensa que la naturaleza está constituida de forma análoga a los productos humanos, aunque tenga como causa eficiente a Dios. Ahora se analiza cómo surge el conocimiento a partir del hombre en lugar de buscar los principios constitutivos del ser, que es lo que pretendía la metafísica clásica.

La metafísica de esencias deja paso a la de la subjetividad, que culmina en Hegel y se cierra con Husserl. La ontología, en cuanto filosofía primera, desemboca en una filosofía trascendental que prepara el camino al fenomenalismo (esencia de los fenómenos y condiciones de posibilidad de su aparecer a la conciencia), cobrando cada vez más relevancia la subjetividad constituyente³². Esta revalorización de la acción del sujeto arruina el realismo metafísico, la equiparación entre pensamiento y ser, y el saber fundamentado y verdadero. La ontología aparece como un discurso unívoco de sentido, que pretende captar la pluralidad y riqueza de lo real y meterlo en un sistema construido por el hombre. Al caer este paradigma, se hace inviable la metafísica deductiva que alcanza la causa primera, final y eficiente. La diferencia ontológica impide un discurso homogéneo de Dios y los seres. A esto apunta ya el plantemiento kantiano, que culmina Heidegger.

Kant establece la prioridad de la subjetividad en el conocimiento, que siempre es una síntesis. Pasamos del orden dado por Dios, al que construye el hombre. Es la ruptura definitiva con el concepto tradicional de verdad como adecuación, aunque persiste el ideal parmenideo de un ser trasparente a la razón. Ya no hay necesidad de recurrir a Dios como garante del funcionamiento del cogito, sino que el sujeto se cerciora de su propio conocimiento. Por eso, la referencia para la filosofía y la razón es siempre la experiencia empírica, sobre la que se basa el método científico. La ciencia es el modelo a imitar por la filosofía. Kant es uno de los propulsores de la convergencia entre racionalidad y razón científica, aunque su concepción trascendental de la razón difiere del realismo de las teorías científicas. Pero hay una predisposición a la metafísica como “disposición natural”³³, que supera lo meramente funcional o utilitarista. Hay

32. Remito a la síntesis que ofrece P. GILBERT, *La simplicidad del principio*, México, 2000, 10-31.

33. KrV 22: “¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural, es decir, cómo surgen de la naturaleza de la razón humana universal las preguntas que la razón humana se pregunta a sí misma y a las que su propia necesidad impulsa a responder lo mejor que puede?”.

preguntas que el hombre no tiene más remedio que hacerse y es una tendencia natural traspasar el ámbito de lo empírico con preguntas trascendentes. El problema es cómo responder a esas necesidades y valorar las respuestas que se ofrecen. La metafísica se basa en juicios universales, que trascienden el campo de la experiencia. “La crítica de la razón que se atreve a volar con sus propias alas (crítica que va antes, como ejercicio introductorio o propedéutica) es lo único que constituye lo que podemos llamar filosofía en sentido propio. Esta se basa en la sabiduría, pero por el camino de la ciencia, el único que, una vez desbrozado, permanece abierto y no permite desviaciones”³⁴.

La solución es el criticismo kantiano. De la misma forma que hay trascendentales del ser, que se dan en todos los entes, así también hay condiciones universales del conocimiento. No hay que centrarse en los objetos, sino analizar cómo usamos la facultad cognoscitiva. La estética, la analítica y la dialéctica estudian cómo surge el conocimiento y cuáles son esos condicionamientos. En la observación empírica, el sujeto unifica el cúmulo de impresiones y manifestaciones de la naturaleza con el espacio y el tiempo, que son formas subjetivas a priori. El entendimiento, a su vez, unifica y permite pasar a los conceptos con categorías mentales (cantidad, causalidad, posibilidad, necesidad, etc.). La estricta división entre el mundo de las categorías a priori y el empírico, impide la utilización de éstas fuera del ámbito mundano. Finalmente, la razón unifica y refiere esos conceptos a las ideas de Dios, alma y mundo, que no son objeto de experiencia sino principios regulativos de los que no puede prescindir la razón.

Las ideas de la razón son imprescindibles y constitutivas: la de unidad absoluta e incondicional de un sujeto pensante, el alma, objeto de la psicología; la de la serie de las impresiones y manifestaciones que recibimos, el mundo, objeto de la cosmología; y la condición suprema de posibilidad de todo lo que podemos pensar, que es lo que la teología trascendental llama Dios³⁵. Dios, alma y mundo son las tres ideas de

34. KrV B 878. La metafísica es la que corona también el desarrollo de la razón humana, ya que estudia los elementos y máximas que han de servir de fundamento e incluso para la posibilidad de todas las ciencias (B879).

35. KrV B391-92. “De estas ideas trascendentales no podemos realizar una *deducción objetiva* en sentido propio, al modo como la hicimos de las categorías, ya que precisamente por ser simples ideas, no hacen en realidad referencia a un objeto que pueda darseles como correspondiente. Pero sí podríamos efectuar una derivación subjetiva de las mismas partiendo de la naturaleza de nuestra razón. Esto es lo que hemos hecho en el presente capítulo” (A 336).

la razón de las que ésta no puede prescindir. La idea de Dios es constitutiva de la razón, es intrínseca a la racionalidad, como en Descartes. No se refiere, sin embargo, a objetos algunos que podamos conocer, ya que el conocimiento es empírico y no hay ninguna realidad a la que podamos referirla. Son ideas constitutivas de la mente, pero queda en suspenso su validez referencial. Por eso surgen contradicciones cuando utilizamos esas realidades como entidades reales y no como simples ideas regulativas. Hipostasiamos esas ideas, como si se refirieran a objetos reales, y caemos en contradicciones.

El “yo pienso” es el yo de la conciencia, lo que Kant llama apercepción trascendental, que posibilita el conocimiento y permanece fijo como unidad de las síntesis cognitivas. Cuando le aplicamos la categoría de sustancia, que sólo puede aplicarse a lo empírico, y lo definimos como sustancia espiritual, caemos en contradicciones (paralogismos del yo), ya que no conocemos ningún objeto que responda a esas características. La psicología, que es parte de la metafísica especial, no tiene base para hablar de un yo sustancial imperecedero, simple y sin partes, espiritual e intelectual. Tenemos experiencias del yo empírico pero éste aparece como variable y discontinuo en la experiencia temporal, mientras que el yo puro es el yo trascendental, sujeto y auto-conciencia a la que referimos nuestros conocimientos. No podemos pasar del yo puro al empírico, ni identificarlo con el personal, como Descartes³⁶.

La idea del alma es el yo metafísico, una idea de la pura razón, no confundible con el yo empírico. De nuevo aparece el dualismo entre pensamiento puro y realidad, que es la versión kantiana del problema cartesiano del puente. Al establecer una dualidad absoluta entre el yo empírico, el trascendental y metafísico, no es posible pasar al yo real. Por eso, los condicionamientos históricos y el contexto social no afectan al yo metafísico. La realidad en sí nunca emerge en el fenómeno, ni siquiera como interpretación porque el pensamiento nunca traspasa el ámbito de lo fenomenológico. Tanto el entendimiento como la razón funcionan trascendentalmente en un ámbito especulativo independien-

36. KrV B 132-35: En relación, pues, con la variedad que me ofrecen las representaciones en una intuición, tengo conciencia de la identidad del yo, ya que llamo más a todas las representaciones, que forman, por tanto, una sola. Ello equivale a decir, que tengo conciencia a priori de una ineludible síntesis de esas representaciones, síntesis que recibe el nombre de unidad sintética originaria de apercepción” (B 135). El principio de la unidad sintética de apercepción es el principio supremo de todo uso del entendimiento (B 136-39).

te de la existencia de objetos³⁷. Es un planteamiento que deja amplio espacio al escepticismo en las afirmaciones sobre el mundo y el sujeto. La tradición posterior acentúa el inevitable carácter representativo y conjetural de la visión del mundo y del hombre, aunque rechace su dualismo absoluto entre el mundo inteligible del en sí y el fenómeno.

Lo mismo ocurre con la idea de mundo, que es el conjunto de todas las manifestaciones y experiencias posibles pero no es un objeto de la experiencia, ni puede serlo. La idea de mundo es un principio sintético que utiliza la razón para unificarlo todo y ordenar las experiencias. Caemos en antinomias cuando tratamos el mundo como si fuera un objeto más de nuestra experiencia y afirmamos que tiene un comienzo y un final, o que es ilimitado e infinito, que tiene partes o que es indivisible, que es determinista o indeterminado, o que no se explica por sí mismo, sino que exige una esencia necesaria, mientras que otros niegan que ésta exista. Son discusiones que no podemos resolver porque tratan al mundo como objeto de nuestra experiencia, cuando nunca la tenemos. Nuestras ideas se orientan hacia lo incondicionado en los fenómenos y el mundo es la totalidad de las cosas existentes, no una concreta³⁸. Según Kant, el problema es doble, extrapolamos de las partes al todo universal, con lo que hacemos un uso inadecuado de las categorías, conceptos e ideas de la mente, y además utilizamos esquemas mentales a priori que sólo son aplicables al mundo físico.

Dios como ideal de la razón

Con este esquema es posible responder a la Ilustración. Hay que centrarse en la relación de la razón con Dios, abandonando la metafísica sobre su existencia y esencia. Dios es idea de la razón humana y postulado moral, sin que podamos afirmar su existencia³⁹. Es un arquetipo, el ideal de la razón pura (“lo que para nosotros constituye un ideal era

37. “La filosofía trascendental estudia el entendimiento y la razón en el sistema de los conceptos y principios que se refieren a objetos en general, no interesándose por objetos *dados* (*ontología*) (...) [El uso de la razón trascendente] se refiere a la conexión que liga los objetos empíricos y que rebasa toda experiencia. Esta fisiología *trascendente* (...) es la fisiología de la naturaleza en sentido global, es decir, *el conocimiento trascendental del mundo*; en el segundo caso, es la fisiología de la relación de la naturaleza en sentido global con un ser superior a la naturaleza, es decir, *el conocimiento trascendental de Dios* (KrV B 873-74).

38. KrV A 419-20.

39. Cfr., O. DEKENS, “La réduction de Dieu. Kant, Lévinas et la possibilité d’un athéisme métaphysique”: RThPh 132 (2000), 309-24.

para Platón una idea del entendimiento divino⁴⁰), es decir, un ser originario, supremo, perfecto, absoluto y real. Es una idea a la que no podemos renunciar, está enraizada en la mente, pero no podemos demostrar que existe ninguna realidad que corresponda a esa idea, porque el conocimiento no puede rebasar lo experimental⁴¹. Dios es expulsado del mundo, preparando el camino a las afirmaciones de Wittgenstein de que Dios no es parte del mundo ni deducible a partir de él. Por eso, ni la metafísica puede ser una ciencia, ni se puede demostrar la existencia de Dios, aunque no podamos renunciar a pensar en él. Las pruebas metafísicas tradicionales fracasan inevitablemente. Han caído en la trampa de convertir en objeto de conocimiento lo que es sólo pensable pero nunca comprobable. Queda la pregunta de si ese ideal no es construcción mental ilusoria.

Dios no es una idea innata en el sentido ontológico cartesiano, sino un principio regulativo de la mente humana, ideal que la mente utiliza en su construcción del mundo. A partir de aquí podemos comprender la crítica kantiana a las pruebas de la existencia de Dios. El argumento ontológico intenta pasar del pensamiento a la demostración, sería el que mejor respondería al planteamiento de Kant. Pero fracasa porque pasa del orden lógico, la idea de Dios, al real. “Ser no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio”⁴². La existencia de algo es constatable a posteriori, no se puede deducir a priori. El salto del orden lógico al real no es posible porque la existencia no es una perfección contenida en la idea de Dios, sino la condición real de validez para esos predicados. En el orden de la existencia sólo hay demostraciones basadas en la experiencia empírica, que nunca tenemos de Dios porque no es un objeto que podamos encontrar⁴³. En el

40. KrV A 568.

41. “Si seguimos hasta más allá esta nuestra idea, hipostasiándola, podremos mediante el mero concepto de la realidad suprema, calificar al ser originario de uno, simple, omnisuficiente, eterno, etc.; en una palabra, podremos determinarlo en su plenitud incondicionada con todos los predicamentos. El concepto de semejante ser es el de *Dios*, concebido en sentido trascendental. El ideal de la razón pura es, pues, el objeto de una *teología* trascendental. (KrV A 580).

42. KrV A 598; 592-602.

43. “El concepto de un ser supremo es una idea muy útil en no pocos aspectos. Pero precisamente por tratarse de una simple idea, es totalmente incapaz de ampliar por sí sola nuestro conocimiento respecto de lo que existe” (KrV A 601).

orden de la experiencia sólo hay necesidades hipotéticas y contingentes, no conocemos ninguna existencia necesaria. Por eso no podemos aplicarla a Dios.

El argumento cosmológico sobre el motor inmóvil, causa o principio suficiente del ser existente, tampoco resulta convincente. Usaríamos categorías mundanas para referirnos a un ser que, de existir, no puede ser mundanizado y tratamos el mundo como una totalidad a la que aplicamos categorías que sólo son válidas intra mundanamente. Inferimos de lo contingente la causalidad y la aplicamos fuera del mundo, a costa de su significado, ya que la cadena de causas no puede salirse del mundo⁴⁴. Kant apunta al trilema de Münchhausen del racionalismo crítico, que establece la imposibilidad de una fundamentación última. Es imposible llegar a “lo último” sin pararse arbitrariamente en la cadena indefinida de causas. La causa es una categoría a priori no identificable con una realidad en sí misma. Aunque llegáramos a la causa primera y original, presunto término final de la serie, alcanzaríamos una esencia necesaria desde la que explicar la existencia del mundo, pero para llamarlo Dios tendríamos que presuponer que además de necesario es también perfecto. Aunque fuera necesario para el mundo contingente, podría también ser contingente en sí mismo. Sólo si lo necesario fuera infinito podríamos evitar identificarlo con el universo en su totalidad, como hacía Spinoza. Con esto volvemos al argumento ontológico en forma invertida. No pasamos de la perfección divina a afirmar su existencia necesaria, sino al revés, la presunta causa última es el ser perfecto. “El ideal del ser supremo no es otra cosa que un *principio regulador* de la razón que nos permite considerar toda conexión en el mundo *como si* procediera de una causa necesaria y omnisuficiente (...) se transforma, por consiguiente, de *principio regulador* en un *principio constitutivo*. (...) Al considerar como cosa en sí ese ser supremo que era absolutamente (incondicionalmente) necesario respecto al mundo, somos incapaces de formarnos un concepto de su necesidad. En consecuencia, ésta sólo debe hallarse en mi razón a título de condición formal del pensamiento, no como condición material e hipostática de la existencia”⁴⁵.

Al perderse el realismo metafísico no hay lugar para deducir a Dios. El principio de analogía establece correspondencias entre la causalidad mundanal y la de Dios respecto del ser, pero Kant se mueve en el ámbi-

44. KrV 609-10; 603-620.

45. KrV A 619-20.

to de los fenómenos y no en el del ser mismo. Asume que no llegamos al mundo real, el del noumeno, pero establece demarcaciones entre lo legítimo e ilegítimo del conocimiento, con lo cual presupone la capacidad de la razón para captar el ser y establecer los límites del conocimiento. El discurso sobre Dios tiene un valor regulativo, pero no se le puede atribuir la categoría de causalidad o necesidad, como hace Tomás de Aquino, porque sería un uso ilegítimo de las categorías. Kant no se plantea que la comprensión fenoménica del mundo en términos de causalidad mecánica puede ser tan subjetiva como una contingente y teleológica, desde las que sería posible la referencia analógica a Dios ⁴⁶. Heidegger cae en un planteamiento parecido al de Kant, en lo referente al dualismo entre el mundo conocido por el hombre, el de los entes, que es el que utiliza la categoría de causalidad, y el mundo real, el del ser, para el que no valen las categorías de la razón. Para Heidegger, hay que pensar la relación ser-nada, sin quedarse en el ámbito óptico porque hay que abrirse a la manifestación del ser mismo en lugar de buscar mediaciones entitativas desde las que llegar a él. De ahí la imposibilidad de llegar al ser trascendente en cuanto recurso fundamentalista y causalista.

Queda el argumento que merece un mayor respeto y atención, el del orden y finalidad del mundo, que remite a un ordenador o planificador último⁴⁷. Usamos el concepto de finalidad para la totalidad del mundo y lo referimos a Dios, pero la categoría de fin, como la de causa, sólo se aplica a fenómenos concretos no a algo no experienciable en su conjunto. No podemos hablar de que el mundo en su conjunto tenga una estructura teleológica, proyectamos sobre la totalidad una categoría que sólo es aplicable a las partes. “El paso a la totalidad absoluta es enteramente imposible por vía empírica. No obstante, es lo que hace el argumento fisicoteleológico”. Por eso, la prueba no es conclusiva y recaemos de nuevo en el argumento ontológico. “A la hora de demostrar la existencia de un único ser originario como *ens summum*, la prueba fisicoteleológica se basa en la cosmológica y ésta, a su vez, en la ontológica”.

46. Remito a la crítica de la epistemología y ontología kantiana que ofrece J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, Oxford, 1998, 104-5; 151-53.

47. “Esta demostración merece siempre ser mencionada con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria. (...) Aunque nada tenemos que objetar a la racionalidad y utilidad de este procedimiento, sino que más bien poseemos razones para recomendarlo y fomentarlo, no por ello podemos admitir la certeza apodíctica o la aprobación que este tipo de argumento reclama” (KrV A 624; 620-30).

Desde el supremo ordenador pasamos a afirmar la contingencia del mundo y recurrimos a la causalidad necesaria, a la que llamamos Dios, dándole todas las perfecciones. Pasar de un ordenador sabio al dios perfecto es un salto cualitativo, como ya mostró Hume.

Concluye con una crítica de la teología fundada en principios especulativos de la razón, ya que “todos los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente, mientras que el conocer un ser supremo requiere hacer de ellos un uso trascendente para el que nuestro entendimiento no está equipado”⁴⁸. Lo que queda es un ideal de la razón pura, más cercano al deísmo que al Dios de las religiones positivas– “En su sentido más estricto, el concepto trascendental de Dios–único, –concepto determinado que de Dios nos ofrece la razón especulativa– es pues, *deísta*. Es decir, la razón no indica siquiera la validez objetiva de este concepto, sino que simplemente nos da la idea de algo que sirve de base a la suprema y necesaria unidad de toda realidad empírica y que sólo podemos representarnos por analogía con una sustancia real que sea, conforme a las leyes de la razón, la causa de todas las cosas. Así es como se nos presenta ese algo si queremos concebirlo como un ser particular y no preferimos, contentándonos con la mera idea del principio regulador, dejar a un lado, como algo fuera del alcance del entendimiento, la completud de todas las condiciones del pensar. (...) Sucede, pues, que, al suponer un ser divino, no poseemos el menor concepto de la interna posibilidad de su perfección suprema, ni de la necesidad de su existencia”⁴⁹. El ideal de la razón pura es congruente con las tradiciones que postulan un Dios personal, pero no pueden fundarlo ni legitimarlo.

Ha mostrado que los ideales trascendentales de la razón no pueden convertirse en objetos de la experiencia. No es posible establecerlos como hipótesis coherentes y fecundas, ya que el reino de la inteligibilidad y los planteamientos a priori excluyen el carácter hipotético. La experiencia da validez a los contenidos especulativos de la razón, porque el ámbito del ser sigue siendo racional. Expulsa a Dios del mundo de la experiencia y elimina el trasfondo ontológico de la idea cartesiana de Dios. Se ponen las bases de la problemática postkantiana: si no hay experiencias de Dios, sino que es un ideal de la razón, ¿es una ilusión o tiene un referente objetivo?

48. KrV B 664; B 659-70.

49. (KrV A 675-76).

De la metafísica de sentido al postulado de Dios

La crítica de la razón pura se completa desde la razón práctica. La filosofía primera deviene trascendental, el conocimiento se orienta a la verdad y la realidad última se escapa. Su planteamiento es tajante: “Separada de la experiencia, la razón sólo puede conocer, o bien a priori y necesariamente, o bien no puede conocer nada. De ahí que su juicio no sea nunca opinión, sino, o abstención de todo juicio, o certeza apodíctica”⁵⁰. No hay vías intermedias, ni interpretaciones razonables aunque cambiables y perfectibles. Sin embargo, “en lo que al uso práctico se refiere, la razón tiene derecho a postular algo que de ningún modo podría suponer en el terreno de la mera especulación sin argumentos suficientes”. Desde aquí completa la crítica a la metafísica especulativa y da razones para probar la existencia de Dios.

Kant mantiene una metafísica de sentido desde las necesidades de la razón práctica⁵¹, en la que cobra mayor significado la radicalidad del giro antropológico. Se mueve entre el pensamiento griego, que comprende el ser desde la naturaleza, y el hebreo y cristiano, en que la realidad se interpreta desde el carácter relacional del hombre, dando la prioridad a la ética respecto de la ontología. La razón no sólo está referida al ámbito de la especulación teórica, sino que concierne el campo de la acción moral, el de la razón práctica, y ambas forman parte de su metafísica global. Esta tiene inevitables presupuestos infundamentados, como ocurre con la diferenciación entre el orden inteligible y el mundo empírico de la experiencia, o entre el fenómeno y la realidad en sí. Del mismo modo parte de una concepción de la persona, como fin en sí, no como cosa que puede ser utilizada, que toma de la tradición cultural y religiosa. La dignidad del hombre tiene un carácter pre-temático y pre-reflexivo, es algo fáctico con lo que se encuentra la razón y desde la que

50. KrV A 776.

51. “Así pues, no queda más que un sólo procedimiento a la razón para alcanzar este conocimiento, a saber, que ella como razón pura, partiendo del principio superior de su uso puro práctico (...) determine su objeto, y entonces se muestra en su problema inevitable, a saber, la dirección necesaria de la voluntad hacia el supremo bien, no sólo la necesidad de aceptar ese ser primero en relación con la posibilidad de este bien en el mundo, sino, lo que es más notable aún, algo que faltaba en absoluto al progreso de la razón en el camino de la naturaleza, es a saber, *un concepto exactamente determinado de este ser primero* (Akademie Ausgabe, KpV V, 139. *Crítica de la razón práctica*, Madrid, 1981, 193-949.

parte al especular sobre la acción moral⁵². Al plantear qué es el hombre y qué es lo que podemos saber, hacer y esperar, partimos ya de una comprensión cultural⁵³. La dignidad humana es algo vivenciado, experimentado y asumido, antes de reflexionar sobre ella y justificarla especulativamente. Reaccionamos contra la conculcación de esa dignidad, de una manera espontánea y vital, y luego tematizamos y establecemos los derechos desde ella.

Kant parte de la conciencia que se siente obligada, de un deber moral, entendido como “la necesidad de una acción por respeto a la ley” que excluye por completo el influjo de la voluntad⁵⁴. Es un “factum rationis”. Del mismo modo que hay un yo pensante puro, el de la apercepción trascendental, que sirve de referente para el conocimiento, así también hay un yo puro práctico, autárquico y con incondicionalidad moral. No capta que siempre partimos del mundo de la vida y de una comprensión cultural, y que los componentes de la experiencia empírica se meten subrepticamente cuando postulamos una razón pura, sin presupuestos. La separación tajante entre libertad subjetiva, que posibilita la responsabilidad moral, y el determinismo de la naturaleza, lleva a una moral individual (contrapuesta a la eticidad hegeliana) y a un rigorismo deontológico que rechaza toda motivación y afección natural, en favor del puro querer de la acción moral. De ahí, el carácter formalista y universal de su moral, que se opone a una moral de contenidos dados, como le ocurre también a Habermas. Se descuidan las mediaciones socioculturales en favor de una moral puramente racional y universal porque se parte del sujeto trascendental y no del sujeto empírico. Por eso absolutiza la pureza de intención y minusvalora las tradiciones y costumbres.

Hay una relacionalidad ética, ya que nos sentimos obligados ante el otro, pero no ontológica. No se capta que el yo se establece desde una intersubjetividad originaria y constitutiva, y que hay una dependencia del tú, condición necesaria para el descubrimiento y autoafirmación del yo. Esta autarquía del yo lleva a postular una moral abstracta, al margen del orden sociocultural, y desatiende las consecuencias de la acción en favor de la obligatoriedad de la conciencia. De ahí, la rigidez de su

52. Cf., Juan A. ESTRADA, “La utopía de la dignidad y el reconocimiento de los derechos humanos”: *Diálogo filosófico* 15 (1999), 211-28.

53. *Logik*, Einleitung III (Akademie Textausgabe, *Kants Werke*, IX, 25). También, KrV B 833.

54. E. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, 1981, 38-39.

moral deontológica, más atenta a la intencionalidad pura que a las consecuencias de la acción moral. El test de universalidad al que somete la acción moral es formal. Las distintas formas del imperativo categórico ponen el acento en la evaluación propia: hay que actuar de modo que la acción pueda tener valor universal y que se reconozca en ella a la humanidad toda, sin necesidad de interrogar al otro para establecer esa pretensión de universalidad. Y es que la moralidad de Kant pone el acento en la interioridad subjetiva del individuo, en la conciencia del deber, no en el reconocimiento de la alteridad del otro.

Esa racionalización prepara el camino a Hegel y el positivismo comtiano, en cuanto que reduce la religión a la interioridad. Dios no es un referente externo, sino interior a la conciencia moral, con peligro de degradarlo a mera voz de la conciencia. En el "Opus postumum" Dios es inmanente a la razón ético práctica, referencia ideal del imperativo categórico, que santifica la obligación moral desde una instancia ideal. Los mandamientos de la ley moral, como si fueran divinos, remiten a Dios como idea en el hombre, cuya existencia desconocemos⁵⁵. El ansia de felicidad no es constituyente de la acción moral. La pregunta por el bien para mí, es desplazada por el ¿qué se debe hacer?, con predominio de la racionalidad sobre el deseo y la justicia sobre el bien. El Bien supremo es ideal inalcanzable hacia el que tiene, sin embargo, que orientarse la razón práctica.

Estamos obligados a procurar el bien haya Dios o no, pero su realización perfecta depende de su existencia. La idea del Bien supremo obliga a la ética, aunque sea una idea irrealizable, ya que aunque Dios no existiera seguiría habiendo obligación moral. Entendido como ideal, sólo se exige que su realización sea posible. La fe en Dios no sirve para fundamentar la moral, aunque la convergencia de ambas la refuerce⁵⁶. En la Crítica de la Razón práctica recoge Kant los planteamientos de su trabajo "¿Qué significa orientarse en el pensamiento?" de 1786. Por un lado, la razón siente la necesidad de vincular lo Ilimitado y lo limitado, y de fundamentar el orden del mundo. El Bien Supremo, la Inteligencia

55. Hay que considerar el imperativo como proveniente de un ser que tiene un poder irresistible sobre todo (*Kants Gesammelte Schriften* XXIII,51; XXI, 20; 207). Un análisis de estos textos puede encontrarse en O. DEKENS, "La réduction de Dieu": RthPh 132 (2000), 309-24.

56. Esta es la tesis de R. WIMMER, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlín, 1990, 27-88. EL Bien Supremo funciona como idea pero no como ideal para la ética.

Suma, sólo puede ser una idea de la razón, un concepto inverificable. Pero “orientarse en el pensamiento implica, ante la inaccesibilidad de los principios objetivos de la razón, determinarse por un principio subjetivo de la misma para tener algo por verdadero”⁵⁷. Hay una necesidad subjetiva de nuestra razón que exige poner como fundamento la existencia de un ser supremo realísimo. Un Ser supremo es necesario no para la ley moral, que es válida exista Dios o no, sino para que el Bien supremo sea más que un ideal de la razón, porque es inseparable de la moralidad. La exigencia de Dios responde a las carencias de la razón, es una fe que surge de ella, no un saber objetivo. Dios es un postulado que exige la razón, para que las exigencias morales no sean absurdas.

La razón determina lo que es divino o no (según corresponda a sus exigencias), de tal manera que una aparición o revelación divina no se legitiman por sí mismas, sino que tienen que pasar por la razón para ver si la contradicen. Rechaza que un mandato divino pueda hacer racional lo que es irracional. La razón autónoma es absoluta y la voz de Dios tiene que ser racional y ajustarse a las exigencias de la conciencia. Afirma que hay que seguir la voz de la conciencia, que prohíbe sacrificar al propio hijo, rechazando como falso dios al que demanda el sacrificio. No hay que someterse a otra ley que la razón y cuando evaluamos una presunta revelación recurrimos a nuestra experiencia y racionalidad, rechazando que lo anti-racional pueda ser de Dios⁵⁸. Se aferra a la racionalidad moral, por eso ni el mismo Dios puede hacer que lo racionalmente malo sea bueno, ni viceversa. Es ilustrado y asume un concepto racional de lo divino. Lo que atenta contra ello no es aceptable como revelación divina, aunque se manifestara como tal. En última instancia siempre volvemos a lo racionalmente moral como criterio para evaluar las religiones.

Kant rechaza que los valores morales estén vinculados a motivaciones ajenas a la ley moral de la razón. En los siglos XIX y XX, tanto la ética como la religión pierden valor objetivo, en la medida en que se pierde la referencia a una ley moral inmanente, universal y obligatoria para la conciencia. Al distinguir entre hechos valores, se remiten los

57. E. KANT, “Was heißt: Sich im Denken orientieren?": *Kantswerke* VIII, 136. Alude a Descartes y su prueba acerca de la existencia de Dios, que lleva a tener por objetivos para el uso de la razón fundamentos subjetivos, que, sin embargo, son necesarios para el uso de la misma razón (138). Si hay presupuestos necesarios para que la razón pueda actuar, no tenemos más remedio que aceptarlos como verdaderos, aunque objetivamente no sean demostrables.

58. E. KANT, “Was heißt: Sich im Denken orientieren?": *Kantswerke* VIII, 142-44.

segundos a la subjetividad individual, privatizando la religión y la ética. Los valores pierden validez objetiva, se ven como proyecciones de las necesidades afectivas y deseos de cada persona. Al asumir Kant que la ética es autosuficiente y que la religión no es esencial como elemento de motivación moral, sino que sólo afecta a la exigencia de felicidad, pone las bases para la consideración posterior de la religión como epifenómeno e ilusión. La kantiana exclusión de Dios del conocimiento teórico, reduciéndolo a ideal regulativo de la mente humana, se complementa con la autonomía de la razón práctica, viendo a Dios como una instancia exterior a ella y no vinculante.

El qué puedo esperar se vincula al que puedo hacer de la razón práctica. La moral del deber puro pierde capacidad persuasiva si el individuo virtuoso no puede esperar la felicidad⁵⁹. La ética reflexiva que parte de la ley moral se completa con una praxis existencial que exige la esperanza. El sujeto puro de la acción moral deja paso al sujeto empírico que no procede por pura razón, sino en función de una metafísica de sentido. La ascética del sujeto que sigue la pura ley de la razón se revela absurda en último término, ya que el hombre virtuoso no puede alcanzar la felicidad por sí mismo, siguiendo la ley moral. Kant tendría que replantearse la arquitectura del sujeto puro, pero no lo hace. Se limita a postular a Dios como una exigencia práctica, al servicio de la acción buena. También la idea de perfección moral presupone la inmortalidad del alma⁶⁰. La idea regulativa de la razón pura se convierte en un postulado de la razón práctica. El deber moral no se debe a un mandamiento divino, pero debe haber una convergencia entre deber y felicidad, para que la moral no sea existencialmente absurda. Esto sólo pue-

59. "Así, pues, es posible el supremo bien en el mundo sólo en cuanto es admitida una causa superior de la naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la disposición del ánimo moral (...) La causa suprema de la naturaleza, en cuanto ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por razón y voluntad es la causa, por consiguiente, el autor de la naturaleza, es decir, Dios" (KpV 225-26: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, 1981, 176).

60. "La adecuación completa de la voluntad a la ley moral es la santidad, una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia. Pero como ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, no puede ser hallada más que en un *progreso* que va al infinito hacia aquella completa adecuación (...) sólo es posible bajo el supuesto de una *existencia* y personalidad duradera en lo *infinito* del mismo ser racional (que se llama la inmortalidad del alma) (...) Es un *postulado* de la razón pura práctica (KpV 220: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, 1981, 172). También, KpV 234-35.

de asegurarlo Dios, ya que la experiencia empírica contradice esta vinculación⁶¹. Rechaza una fundamentación utilitarista de la ética y opta por una deontología racional vinculada al sentido de la vida.

Dios es un postulado de la razón práctica y la fe en Dios racional, aunque indemostrable, porque no podemos prescindir de ella. Sitúa la problemática del teísmo en un ámbito que apunta a la fe religiosa como base de una metafísica de sentido. La crítica posterior sacará las consecuencias, llegando hasta una filosofía del absurdo, desde el rechazo del recurso a Dios. Se apela a Dios para salvar la racionalidad moral, es un teísmo al servicio del hombre, en lugar del tradicional a mayor gloria de Dios. La fe racional está al servicio del imperativo categórico y desde él se interpreta lo esencial de la religión. No es la moral la que se basa en la fe, sino que ésta da pleno sentido a la acción moral. El fin es salvar la racionalidad de la acción moral y el recurso al postulado divino se integra en la exigencia humana de sentido. El giro copernicano de la razón pura, pasar de la observación de los objetos al análisis del sujeto, se plasma en el antropocentrismo radical de la razón práctica. La autonomía moral se articula con la heteronomía existencial, ya que la felicidad no es alcanzable por medios meramente humanos. El comportamiento moral se vincula a un fin último irrealizable. La libertad constituye los objetos y valores de la experiencia moral, no en el ámbito del ser (ya que si les damos existencia objetiva caemos en las antinomias de la dialéctica trascendental) sino en el del deber ser. El uso práctico de la razón permite ir más allá de las ideas regulativas de la razón teórica. “El argumento moral no sólo completa propiamente la prueba físico teológica, haciéndola una prueba total, sino que es una prueba especial que suple la falta de convicción que deja aquella”⁶².

En conclusión defiende una religión natural racional, la religión dentro de los límites de la razón. El cristianismo es la religión positiva que mejor se ajusta a las exigencias de la razón, preparando a Hegel. El pre-

61. “Tampoco se entiende con esto que la aceptación de la existencia de Dios, sea necesaria como *fundamento de toda obligación en general*, pues ese fundamento descansa, como ha sido suficientemente probado, exclusivamente en la autonomía de la razón misma” (KpV 226). Se trata de “*fe y fe racional* pura, porque la razón pura, tanto según el uso teórico como práctico, es la única fuente de donde mana” (KpV 227).

62. *Kants Werke* V, 478 (*Crítica del juicio*, Madrid, 1977, 399). Cfr., J. M. GÓMEZ HERAS, “Mundo de la vida, experiencia religiosa y lenguajes sobre Dios”, en Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, *Lenguajes sobre Dios*, Salamanca, 1998, 187-91.

cio a pagar es la reducción del cristianismo a los aspectos éticos y racionales, ya que una “religión puede ser la *natural*, aunque sea también *revelada*, cuando está constituida de tal forma que los hombres *hubieran podido y debido* mediante el mero uso de su razón (...) Una vez que esta religión se ha introducido así y se ha hecho públicamente conocida, cada uno puede convencerse de su verdad por sí mismo y a través de su propia razón”⁶³. De otra manera recae en el planteamiento de San Anselmo, que busca mostrar la racionalidad del cristianismo. Por el contrario, las prácticas religiosas, el culto, la experiencia mística y dimensiones afectivas de la religión, apenas si tienen valor en su planteamiento.

Este racionalismo moral se refleja también en la consideración kantiana del mal. Si no es posible especular sobre Dios tampoco es válida una teodicea especulativa. Ni podemos probar la existencia de Dios, ni justificar a un Dios moral, ni conciliar la gracia con la autonomía moral de la conciencia. El mal es aporético y no puede integrarse en una explicación racional sea de tipo pedagógico, funcional o utilitarista. Kant rechaza una racionalización del mal tanto desde la perspectiva humana (nadie querría repetir la vida, dado el mal sufrido) como divina (no conocemos su esencia ni su intencionalidad creadora, para explicar desde ella el mal)⁶⁴. El giro antropológico y moral obliga a una antropodicea práctica, aunque tiene un fundamento teórico. El núcleo de la problemática del mal afecta a la razón, no puede ser el mal físico ni el metafísico. El gran ausente es el sufrimiento, el mal físico, que sólo se aborda en correlación con el mal moral. No le interesa el mal en cuanto hecho empírico (Übel), sino en cuanto acción mala que concierne al mundo de lo inteligible (Böse). Por eso, minusvalora la resistencia de la sensibilidad y de los afectos a los dictados de la razón. La antropología del sujeto trascendental, no del individuo empírico, es indiferente al dolor humano y tiende al estoicismo. El mal no puede ser mera disposición natural⁶⁵, ni una consecuencia de la

63. *Kants Werke* VI, 155 (*La religión dentro de...*, 151). La religión moral pura se identifica materialmente con la cristiana (ibíd., 127; 167; *La religión dentro...*, 130; 163).

64. Los escritos fundamentales son “Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en la teodicea”: *Kants Werke* VIII, Berlín, 1968, 255; 258-59; 264-67; *Kants Werke* VI, 19-25. En español, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, ²1981). Cfr., Juan A. ESTRADA, *La imposible teodicea*, Madrid, ²2003, 246-68.

65. Kant acepta que hay una predisposición, por la debilidad de la naturaleza humana, a no seguir los dictados de la razón y apartarse del deber. Pero no se trata de una base física. Al decir que el hombre es malo por naturaleza sólo indicamos que se aparta conscientemente de la ley moral (*Kants Werke* VI, 29-30; 32. En español, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, ²1981, 38-39;41-41; 76).

depravación de la razón, sino que está enraizado en la libertad, en cuanto que la conciencia se aparta del deber puro y elige el mal. Alejarse de la razón, en favor de los afectos o los sentidos, es lo que general el mal. Es el mal radical, que el mito bíblico pone en los orígenes, pero es incomprensible y se escapa a la especulación porque no puede tematizarse⁶⁶. Diferencia por tanto, entre progreso moral, obrar por el deber puro, y legalidad, obrar según la ley. El buen ciudadano puede ser moralmente malo. Esta perspectiva se agranda desde la historia de la filosofía: el progreso estriba en que el hombre, fin último en sí, sea también el último fin de la historia. Para ello es necesario que el dominio de la naturaleza responda a la condición moral del hombre y procure su felicidad⁶⁷.

Kant rechaza cualquier apologética racional sobre el mal, lo acepta como una realidad innegable con la que hay que enfrentarse. La persona sólo puede hacerse digna de la gracia con su comportamiento moral, apartándose del mal, de lo que aleja del deber puro. Defiende, por tanto una explicación inteligible del mal, apartarse de la ley moral de forma consciente y libre, aunque nunca pueda explicar por qué se procede de forma tan irracional. La esperanza de felicidad concierne al ámbito de la moral, pero no juega un papel clave en lo que concierne al problema del mal. Por eso, no hay consideraciones sobre la gratuidad de la salvación, en correlación con la experiencia del mal. A su modo, Kant participa de la indiferencia leibniziana del sufrimiento, el primero para salvar la acción creadora y la providencia divina, el segundo para legitimar una conciencia moral racional absoluta. Por eso, reinterpreta a Job y afirma que apoya su fe en la moral y no a la inversa⁶⁸, sin caer en la cuenta de que la mera moral naufraga ante el sufrimiento y que también la fe motiva para la moral.

4. De la teología filosófica al Espíritu Absoluto

Kant intenta restaurar el teísmo con la razón práctica y levanta el acta de defunción de la metafísica teórica y de las pruebas de la existencia de Dios. El postulado de Dios de la razón práctica es la otra cara del Dios

66. *Kants Werke* VI, 32-33: *La religión*, 41-44.

67. Hay una relación entre libertad, determinismo natural y comprensión del mal. El pesimismo antropológico y el optimismo histórico son la base de su filosofía de la historia. Cfr., I. Álvarez Domínguez, *La filosofía kantiana de la historia*, Madrid, 1985, 56-82; 346-54.

68. *Kants Werke* VIII, 209.

inaccesible de la razón teórica. La tradición alemana toma un camino distinto de la Ilustración francesa, que ve la religión como un mal en sí mismo y una concepción obsoleta. La crítica radical a la Iglesia y a la religión es parte intrínseca del laicismo de la revolución francesa, mientras que otras tradiciones se orientan en la línea de la supremacía del Estado, pero sin impedir la subsistencia de la religión y la Iglesia en la sociedad civil. A su vez, Hegel se inspira en la tradición religiosa, concretamente en el cristianismo, y asume la ilustración pero en clave teocéntrica. Se opone a la crítica ilustrada francesa, ya que la religión es una dimensión esencial de la cultura y el pensamiento. Se apoya en corrientes internas del cristianismo, revalorizando la tradición y la historia contra sus impugnadores.

No acepta separar el Estado de la Iglesia, ya que hay una correspondencia estricta entre el orden político y el religioso, ambos como dimensiones fundamentales del Espíritu absoluto. Tampoco hay alteridad de la sociedad respecto del Estado, el cual personifica e integra a la comunidad religiosa. La fe se objetiva en la comunidad eclesial y culmina en la estatal. El Estado encarna al sujeto sustancial y a la sustancia subjetiva, que es la clave de su filosofía, como forma concreta en la que se realiza la relación entre Dios y la especie humana. Al Estado compete realizar la salvación cristiana, traduciendo la al orden político y reconciliando razón y realidad. Por eso, el Estado no se justifica ante nadie, representa al espíritu absoluto, como nueva versión del Dios encarnado, como concreción histórica de la esencia humana. Hegel establece una vinculación estricta entre sociedad, nación y Estado, siendo uno de los inspiradores de los nacionalismos irredentos del siglo XIX y XX: naciones sin Estado, por eso incompletas.

La estricta correspondencia entre ser y pensamiento de Parménides y Platón culmina en la filosofía de Hegel, que asume la convergencia entre el logos griego y el cristiano, ofreciendo una original alternativa a la onto-teología tradicional⁶⁹. Pensar no es representar la realidad, sino que ve el ser como pensado por Dios (en la línea de Leibniz) y plantea la identidad entre pensar y ser desde un monismo que remite a Spinoza. El punto de partida no es el ser de la ontología griega, para llegar al Dios de la teología natural, sino la subjetividad personal, punto de arranque de la concepción hebrea y cristiana. Adopta el giro cartesia-

69. H. SCHÄDELBACH, "Nicht Hegel vergessen, aber sein System historisieren": *Information Philosophie* 5 (2000), 75.

no-spinoziano que identifica subjetividad, conciencia y yo con la sustancia, desde el pensar original de Dios, que se desdobra y produce la realidad. Reinterpreta especulativamente la afirmación cristiana del Dios creador y asume el giro antropocéntrico de la modernidad, dando pasos hacia la intersubjetividad y sustituyendo el individuo por la comunidad. La inmediatez de Dios al hombre, afirmada por la mística alemana y por el racionalismo cartesiano, se combina con el monismo spinoziano y la revalorización de la naturaleza de Schelling. Desde ahí reinterpreta al cristianismo, integrándolo en la ilustración, en lugar de oponerle a él, como en la tradición francesa. Se trata, sin embargo, de un cristianismo deshistorizado, reducido a una esencia filosófica cuya verdad capta la razón. El Dios-logos, sujeto y sustancia en sí mismos, se autoconstituye por un despliegue de su esencia en la historia, generando ser y pensamiento. El dios de la religión representa este proceso y se subordina a la filosofía, que es el saber absoluto acerca de Dios, como Espíritu Absoluto.

El logos griego se comprende ahora desde el sujeto cartesiano y el “pienso luego existo” se interpreta desde la perspectiva de la razón totalizante divina que genera la identidad entre pensamiento y ser. No se trata de indagar la existencia de un sujeto singular concreto, sino de afirmar la subjetividad, al margen de cualquier contenido material. Es una identidad histórica, no el yo trascendental kantiano que acompaña todas las representaciones, porque “el pensamiento es sujeto” y la sustancia pura actividad⁷⁰. Por eso no puede limitarse a un yo normal que toma conciencia de sí, al objetivarse por autorreflexión del yo subjetual como hace Kant. Se trata de un yo impensable, no objetivable, porque es subjetividad infinita en la línea fichteana, que le sirve de mediación. Sólo en la medida en que el Sujeto absoluto se manifiesta como presente y tras-

70. “El pensar, representado como *sujeto es lo pensante* y la expresión simple del sujeto pensante como existente es *yo* (...) El yo es por ello la existencia de la universalidad totalmente *abstracta*, lo abstractamente *libre*. Por eso, el yo es el *pensar* en cuanto *sujeto* y siendo así que yo estoy igualmente en todas mis sensaciones, representaciones y estados, etc., resulta que el pensamiento está presente en todas partes y atraviesa como categoría todas estas determinaciones” (G. W. HEGEL, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I: Werke 8* (Nueva edición de las obras de 1832-1845 a cargo de E. MOLDENHAUER y K. M. MICHEL), Frankfurt, 1986, § 20, 71-75. En español, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, 1997, 127-29). Sobre los problemas de la subjetividad del yo y su dialéctica de universalidad y singularidad, Cfr., W. SCHULZ, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen, 1979, 53-58.

cedente al yo concreto singular, al que transfigura y asume dentro de sí, es posible afirmar un yo formal individual y una singularidad material y concreta. En una palabra, somos en Dios en el que vivimos y al que realizamos. El yo concreto (empírico) no se puede fundar ni derivar del yo formal lógico (trascendental), como en Kant, sino del sujeto último, el Infinito absoluto, que funda e integra cada yo individual.

Hegel se apoya en Fichte y Schelling. Fichte, en un primer momento, entiende al hombre desde Dios, en la línea espinoziana de la creación como derivación divina necesaria. En un segundo momento comprende a Dios desde el yo humano en el que mora y se hace presente. Del monismo panteizante tiende a una ambigua mística del absoluto, en el que el hombre (la especie y el individuo) es existencia de Dios pero sin corresponder a su absolutez. No es un dios personal ni cognoscente, en el sentido del dios de las religiones y de la filosofía, ya que conciencia y personalidad presuponen la dualidad sujeto-objeto, que es lo que Fichte niega, porque Dios es todo en todos. Kant protesta contra Fichte y se desencadena la polémica sobre su ateísmo, ya que rechaza el concepto de Dios como sustancia especial personal, identificándolo con el orden moral, viviente y efectivo del mundo, que sirve de fundamento para la actividad moral del yo. Al final de su vida Fichte se acerca a Malebranche y recupera a Dios como voluntad infinita que actúa en el yo y hace posible la intersubjetividad. El actuar libre del hombre no repercute directamente en el otro, sino que es Dios el que produce en él la correspondiente reacción. Se mueve por tanto en un marco en el que confluye la armonía preestablecida de Leibniz, el monismo spinoziano, y una mezcla de mística del yo y de idealismo panteizante, que prepara el camino al absoluto sustancial de Hegel. El sujeto se traspasa a su predicado, que no le es externo. Sujeto y sustancia son lo mismo y convergen el discurso ontológico y antropológico⁷¹.

No acepta tampoco el planteamiento de Kant de tomar como referencia a imitar el conocimiento científico, ni la separación entre razón teórica y práctica, o entre razón y sentidos. Hay que partir de la unidad de esencia y existencia, de realidad y concepto, de materia y espíritu, de certeza subjetiva y verdad objetiva, de identidad entre el mundo empíri-

71. E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. II. El idealismo: Fichte, Schelling, Hegel*, Barcelona, 1986, 19-72; E. CORETH, P. EHLEN y J. SCHMIDT, *Philosophie des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1989, 15-32; E. CORETH, "Vom Ich zum absoluten Sein. Zur Entwicklung der Gotteslehre Fichtes: ZKTh 79 (1957) 257-303.

co y el de la subjetividad. Rechaza tanto el criticismo kantiano, que escinde conciencia y ser, como el realismo objetivo ingenuo, el racionalismo abstracto, que prescinde de lo sensible, y el empirismo localista. El monismo spinoziano es asumido y transformado en un Sujeto absoluto que es razón pura, al que remite el mundo de los conceptos y de los objetos. El sujeto descubre sus condicionamientos reflexionando sobre sus contradicciones en el proceso de formación de la conciencia, que corresponde a etapas de la sociedad. Estamos en el ámbito del idealismo del sujeto absoluto, con una identidad original entre la naturaleza y el hombre, de la que sólo se toma conciencia al final del proceso.

Lo real no es lo que existe sin más, separado del sujeto, sino lo que se ajusta a la razón, superando la dicotomía entre libertad y determinismo. Por eso no se parte de un ser indeterminado e inmediato, sino de la conciencia que conoce su enraizamiento en el ser, cuya unidad tiene que darse históricamente pero que se da necesariamente. La libertad se da dentro de una necesidad constitutiva, la del Espíritu absoluto. Y es que la autoconciencia tiene que concientizar su origen y su proceso de formación, recorriendo las distintas etapas del camino hasta la conciencia de sí. La conciencia surge desde el ser como saber de sí, desde la unidad constitutiva entre sujeto y objeto, que es también una etapa en un proceso dialéctico en el que se construye la verdad. Cada forma de conciencia, desde la alienación inicial en lo objetivo y externo hasta la reflexión que hace emerger la subjetividad prioritaria, corresponde a una forma de vida, a un estadio histórico de la sociedad. El individuo se integra en el nosotros colectivo y las diversas formas de reconocimiento social corresponden a estadios en el desarrollo de la conciencia reflexiva personal. Es imposible superar la sociedad de la que se parte en contra del solipsismo ahistórico cartesiano y del yo individualista y abstracto kantiano⁷².

En su sistema de saber absoluto prevalece la ciencia de la lógica y el orden de la necesidad, y la contradicción dialéctica queda integrada en un sistema último de identidad panlogicista y panteísta o mejor panenteísta (Dios es más que el mundo pero se realiza y constituye en él). Las tensiones dialécticas, las oposiciones y conflictos son reales pero se subordinan a una síntesis superior que las asume y las eleva, superándolas. Por eso, la conflictualidad de lo real desemboca en una síntesis

72. Remito al sugerente estudio de R. VALLS PLANA, *Del yo al nosotros*, Barcelona, 1979; A. HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, 1997, 11-82.

última que revela la identidad subyacente a la oposición de los contrarios. El camino de la conciencia a la autoconciencia está determinado por la toma de conciencia de que la verdad poseída es aparente y hay que superarla, así como lo positivo dado es el resultado de negaciones determinadas, que muestran la necesidad de pasar del estado dado de la conciencia a otra superior⁷³. Todo el proceso de la fenomenología del espíritu muestra el paso de la conciencia natural inicial al saber absoluto y la verdad se muestra en este desarrollo. Se parte de la conciencia sensitiva que es mero yo concreto relacionado con los objetos, hasta llegar a la autoconciencia que se relaciona con otros sujetos y busca el reconocimiento mutuo (capítulo cuarto de la fenomenología). Es la conciencia espiritual, inicialmente como conciencia religiosa infeliz, que culmina en una conciencia que sabe ser toda la realidad y pura razón. en la que se produce la transparencia última del ser absoluto en el ser personal subjetivo.

Del Dios sustancial al Espíritu absoluto

De ahí, la superioridad de la teoría sobre la praxis, dado que el verdadero conocimiento es la exposición del movimiento objetivo de la cosa, que remite a Dios⁷⁴. La metafísica se transforma en ciencia, en teología especulativa y en lógica, en fenomenología y en filosofía de la historia que muestra el devenir del mismo Dios, ya que no hay un sujeto fijo y estático. La trascendencia divina se hace presente como inmediatez inmanente. Las cosas y los hombres somos y existimos en Dios, coincidiendo la trascendencia y la inmanencia en una unidad dialéctica

73. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes. Werke III*, Frankfurt, 1986, 72-74 (*Fenomenología del Espíritu*, Madrid, 1982, 54-55).

74. "Demostrar consiste en tomar conciencia de la presencia del contenido particular en el interior de lo universal en y por sí mismo, en ver cómo esto absoluto verdadero es en sí mismo resultado, y por tanto, la verdad de todo contenido particular. Esta unidad interior de la que tomamos conciencia no debe ser una efusión del pensamiento fuera de la cosa. Por el contrario, el pensamiento debe atenerse tan sólo al movimiento de la cosa en su interna necesidad. Una tal exposición del movimiento objetivo, de la interna necesidad propia del contenido, es el conocimiento mismo, y es un conocimiento verdadero, ya que esta exposición se identifica con el objeto. Para nosotros, este objeto no ha de ser sino la elevación de nuestro espíritu a Dios, es decir, la necesidad, que acabamos de mencionar, de la verdad absoluta en tanto que resultado, en el cual todas las cosas retornan al Espíritu" (*Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. Werke 17*, 379 (*Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Madrid, 1970, 62).

que es identidad de identidad y no identidad, reconciliación de lo positivo y lo negativo, contra el monismo de la identidad de Schelling y, en sentido inverso de Fichte. Dios actúa desde dentro de la realidad cósmica y humana, y no como un agente externo a ella. Esta idea de que somos y existimos en Dios, tiene una amplia tradición y es una de las fuentes de la mística. Remite a la idea de una creación continua, porque todo existe en, desde y para Dios.

Hegel identifica el monismo racionalista con el Dios de la religión cristiana, a partir del principio de que sólo podemos llegar al Absoluto si él ya se hace presente en nosotros, por eso la mediación es innecesaria. Hay una inmediatez de lo divino en lo humano, en la mejor línea de la mística alemana, ya que vivenciamos en el tiempo la eternidad divina. Hegel es teólogo y filósofo al mismo tiempo, y reflexiona desde el mundo de las esencias ideales (idealismo absoluto) y no desde la naturaleza, como Schelling. Al no mantener la contraposición dualista entre el orden del ser en sí y el orden fenoménico, como pretende Kant, se acerca a Fichte, del que le aleja la revalorización ontológica de la naturaleza, que es la aportación de Schelling, el cual, sin embargo, no se abre a la diferencia entre sujeto y naturaleza y al predominio del primero, que es lo que propugna Fichte, al que continúa Hegel. El mundo platónico de las ideas verdaderas, los arquetipos de la realidad, descienden y se identifican con el orden material y ambos remiten a la subjetividad divina, que es el fundamento interno del orden objetivo. No es que haya una interioridad pensada opuesta a la exterioridad del mundo objetivo, sino ambas se relacionan dialécticamente y remiten a Dios. El pensamiento no se refiere a las cosas, objetivandolas, sino que es actividad productiva en sentido ontológico y epistemológico. Todo remite a Dios, sujeto y sustancia, pensamiento y realidad, pensamiento de pensamiento (aristóteles) y creador, como su origen y fin⁷⁵. Por eso Hegel es el maestro del idealismo absoluto.

75. El mundo objetivo está constituido por el concepto: "La realidad dada está al mismo tiempo determinada como fin absoluto realizado, pero no como en el conocimiento que indaga meramente el mundo objetivo sin la subjetividad del concepto, sino como mundo objetivo cuyo fundamento interno y existencia real es el concepto. Esta es la idea absoluta" (*Wissenschaft der Logik II. Werke* 6, 547). Una síntesis de las diferencias entre Kant, Fichte y Schelling es la que ofrece Hegel en los escritos de Jena (1801-7). *Werke II*, Frankfurt, 1986, 94-115; 287-434. Cfr., E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. II: el idealismo*, Barcelona, 1986, 139-40; W. SCHULZ, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen, 1979, 132-41.

Esta teología se desarrolla a partir de la identidad entre el dios de los filósofos y de las religiones, más en concreto del cristianismo que es la religión absoluta. No se trata de un yo que postula o busca a Dios, en la línea kantiana o cristiana, sino que está ya en Dios y tiene que tomar conciencia de ello. El ansia de Dios, incluso el postulado kantiano de su necesidad en el orden de la felicidad humana, dejan paso a la divinización del hombre desde un monismo que parte de la identidad entre ambos. Se trata de una gnosis especulativa que se presenta como filosofía del Absoluto, la cual interpreta conceptualmente los misterios del cristianismo, que sería la religión absoluta y la máxima representación de Dios. En realidad, el acceso a Dios está implicado en los presupuestos ontológicos y epistemológicos de los que parte para abordar al hombre. Por un lado, asume el planteamiento kantiano de que el conocimiento de la realidad es construcción de un sujeto activo. Por otro, rechaza el dualismo entre el mundo de la realidad en sí y el fenomenológico, al tiempo que parte de un sujeto cognoscente absoluto y no finito, rechazando la mala infinitud, la de un infinito contrapuesto a la finitud humana⁷⁶. No se trata de que la conciencia humana busque, desee y tenga a Dios como término, sino que la verdad de la conciencia es Dios como espíritu absoluto, que es la realidad englobante desde la que se comprende al individuo.

De ahí, la importancia de los objetos de conocimiento y de los conceptos e ideas correspondientes como manifestaciones del Espíritu Absoluto, desde una identidad entre el orden ontológico y epistemológico, entre realidad y pensamiento. Ser y pensamiento no sólo se corresponden estrictamente, como en Parménides, sino que están referidos al Espíritu Absoluto como todo lo finito y contingente, que remi-

76. La mala infinitud cuantitativa consiste en un perenne ir y venir de una contradicción a otra, en un progreso y deber constante, como un progreso hacia lo infinito (*Wissenschaft der Logik I. Werke* 5, Frankfur, 1986, 155; 166-71; 264; *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften. Werke* 8, Frankfur, 1986, 198-99 (§93: “Algo deviene un otro, pero lo otro es también un algo y deviene por consiguiente un otro, y así sucesivamente hacia lo infinito §94: “Esta infinitud es la mala infinitud o infinitud negativa, por cuanto no es nada más que la negación de lo finito que no obstante vuelve siempre a resurgir por no haber sido también [efectivamente] superado; o [lo que es lo mismo] esta infinitud expresa solamente el deber-ser de la superación de lo finito”: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, 1997, 196-97).

te a un Sujeto Absoluto que se desvela en esas realidades⁷⁷. No se trata del espíritu subjetivo, contrapuesto al cuerpo, ni del espíritu objetivo en cuanto realidad histórica constituida, sino del Espíritu Absoluto que se constituye y trata de sí mismo en el arte, la religión y la filosofía, esta última como ciencia y lógica del saber especulativo. El Espíritu Absoluto es saber racional pleno que culmina en sistema de la verdad total, para la que no hay nada externo. El pensamiento de pensamiento aristotélico culmina aquí en una razón absoluta que lo integra todo sin que nada puede contraponerse⁷⁸. Por eso, la filosofía es el saber de los saberes, el culmen del progreso en una línea antitética a la exaltación comitiana de la ciencia.

En realidad, todo el sistema hegeliano es una forma de hablar de Dios, ya que hay una “transfiguración” y “trans-substanciación” de las realidades contingentes mundanas y humanas, que sin dejar de ser tales remiten a su fuente divina como algo no separado de ellas, sino absolutamente inmanente y perceptible en ellas. No llegamos al ser desde un análisis conceptual, basado en el presupuesto de correspondencia del realismo tradicional, sino que accedemos a él desde la unidad objetiva que presupone el argumento ontológico, la unidad de pensamiento y existencia en Dios, desde la cual comprendemos la realidad. Hay que partir de un concepto que es más que abstracción porque tiene ser. Llegamos a Dios no a partir de la experiencia empírica, sino desde el ámbito del pensamiento y del sujeto, desde una interioridad e inmanencia radical, mucho más que la agustiniana. Se parte de la conciencia, en la que Dios actúa y se hace presente, no de la idea innata de Infinito que remite al Ser necesario car-

77. El concepto de absoluto es el del sujeto, modificando el monismo sustancialista de Spinoza y “lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo”: G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes. Werke III*, Frankfurt, 1986, 24 (*Fenomenología del Espíritu*, Madrid, 1982, 16).

78. “Lo finito se muestra, de este modo, como un momento esencial de lo infinito, y, si ponemos a Dios como infinito, El no puede, para ser dios, prescindir de lo finito. Dios se finitiza, se da a sí determinabilidad (...) Crear es la actividad; en ella reside la diferencia y en ésa el momento de lo finito. Pero la subsistencia de lo finito es superada de nuevo (...) Ha desaparecido de este modo el ser-otro frente a Dios, y Dios se reconoce ahí a sí mismo y mediante esto se afirma como resultado de sí a través de sí mismo. Dios es este movimiento en sí mismo y sólo así es el Dios viviente” (*El concepto de religión*, México, 1981, 190).

tesiano. Desde el momento en que Dios es el sujeto absoluto, en el que no hay distinción alguna entre pensar y ser, hay que afirmar su existencia. Pero la dicotomía de pensar y ser es subjetiva e insuficiente, mera apariencia que oculta la verdadera identidad de ambos.

Hay que partir de que “Dios es el fondo de todas las realidades, y puesto que cada una de ellas es el ser, el ser está ligado al concepto (...) Se puede conceder que el ser carece de todo contenido determinado; pero no debe añadirse de ningún modo al concepto, (...), sino que se debe considerar como una insuficiencia del concepto el que sea solamente algo subjetivo y no la idea”. Hegel rechaza la subjetividad de Descartes, en lugar de afirmar, con Platón, que “el concepto es el ser en sí mismo”, es “acto de poner el ser idéntico consigo mismo (...) El concepto es así esta actividad, acto de trascender su diferencia. Si comprendemos la naturaleza del concepto, veremos que la identidad con el ser ya no es presuposición, sino resultado”⁷⁹. Hay que partir de la razón objetiva divina, que es identidad anterior a toda disociación entre pensamiento y ser, dando al concepto creatividad, libertad y actualidad como corresponde al “punto de vista cristiano. Tenemos aquí el concepto de Dios en toda su libertad; este concepto es idéntico con el ser. El ser es la abstracción más pobre; el concepto no es tan pobre que no tenga en sí mismo esta determinación. No hemos de considerar el ser en la pobreza de la abstracción, en la mala inmediatez, sino en tanto que el ser de Dios, como el ser enteramente concreto, diferente de Dios”⁸⁰. Es un sistema que parte de Dios y todo lo explica desde él, porque Dios se realiza en el despliegue del ser humano y tenemos que tomar conciencia de la radicalidad de nuestro ser divino, superando el dualismo entre finitud e infinitud, terreno y divino, pensamiento y realidad.

La superación de la religión

Ahí es cuando hemos alcanzado la identidad del sujeto finito con el mismo Dios, que se realiza en el primero. No es, por tanto, la conciencia humana la que se abre a la alteridad divina, sino que se apropia del absoluto, porque Dios no es extraño al hombre. Dios no es una realidad

79. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Werke* 17, Frankfurt, 1986, 530-33 (*Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Madrid, 1970, 259-62).

80. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Werke* 17, Frankfurt, 1986, 533 (*Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Madrid, 1970, 262).

externa al sujeto. No se trata de partir de una ontología de la contingencia y finitud para plantearnos el fundamento último del ser, en la línea del argumento cosmológico tradicional, sino que partimos de Dios mismo, para desde él conocer el ámbito del ser y del pensamiento, ambos no sólo correspondientes sino idénticos, como dos caras de la realidad absoluta a la que remiten. Y es que no podemos pensar sin co-pensar al Absoluto, que es una realidad absoluta implícita a cualquier entidad contingente explícita que queramos analizar. Por eso, toda su filosofía es también teología y mística, ya que desde el principio está hablando de Dios al tratar el mundo de lo finito y contingente. Al final de la Fenomenología llegamos al Espíritu Absoluto, pero entonces descubrimos que ya desde el comienzo habíamos partido de él y que las diversas fases de la conciencia, que va adquiriendo cada vez un conocimiento y entidad superior, son también el proceso en el que Dios se va haciendo a sí mismo. Por eso, no podemos hablar simplemente de un panteísmo, es decir, de una identificación simple entre Dios y la naturaleza, en una línea spinoziana, sino de un pan-en-teísmo, que nos permite descubrir a Dios en todas las realidades y viceversa, ya que Dios no es ninguna de ellas pero todas ellas son divinas cuando las contemplamos sin quedarnos en la superficialidad de la contingencia.

El sistema está ya esbozado en los presupuestos, ya que desde el comienzo hay una convergencia de la teología y la filosofía en un saber total, necesario y omniabarcante. La verdad está en el todo, no en las partes, y se muestra en el devenir del sujeto sustancial absoluto, no en cualquier determinación finita aislada del proceso total. La validez objetiva de la razón pura, que es la denominación adecuada para el Espíritu absoluto⁸¹, se basa en un orden universal que abarca pensar y ser y se expresa en un sistema lógico, científico y recopilador de todo el saber. Por eso es un pensamiento total, que integra dialécticamente todos los saberes y en el que converge el ámbito ontológico y el del pensamiento, ya que se tiene la clave de bóveda, el Dios absoluto, desde la que se puede asimilar todo. El ser real es ideal, pero sólo se muestra al final del recorrido de la conciencia, descrito en la Fenomenología. Se supera la escisión entre el sujeto y el objeto y se desemboca en el pensamiento

81. Así lo denomina W. RÖD, *Der Gott der reinen Vernunft*, Munich, 1992, 200. Röd es uno de los comentaristas que mejor resalta el carácter absoluto del pensamiento conceptual en Hegel, que es especulativo y no meramente subjetivo, ya que transmite la realidad en cuanto tal y no es mera representación subjetiva (ibíd., 191-97).

absoluto que pone las cosas pensandolas, como corresponde al pensar ontológico de Dios, desde una inmanencia a la que nada le es exterior.⁸²

Hegel radicaliza la inmanencia de Dios en el sujeto y en las cosas. Sólo Dios es y las cosas son en cuanto que son en Dios, por eso no es posible quedarse en su entidad finita sino que hay que abrirse al sujeto absoluto que se revela en ellas. Hay una identidad en la diferencia, que es la forma especulativa de hablar de la trascendencia en la inmanencia de lo divino a la conciencia. Dios no es un ideal regulativo, ni siquiera el referente postulado por la razón práctica kantiana, sino que es sujeto sustancial, recogiendo la aportación de Spinoza, de Fichte y de Schelling, que se revela en la autoconciencia humana a costa de la entidad ontológica de ésta. Quizás no hay en la historia de la filosofía occidental un teocentrismo tan absoluto como el de Hegel, que ve las cosas desde la realidad divina, que se refleja en ellas y que la trasciende, contra el mero panteísmo. Cuando el absoluto divino se convierte en objeto de la conciencia humana, ésta toma conciencia de sí misma como parte del Sujeto infinito que la trasciende y al que se refiere desde su finitud. Al conocer a Dios como presente en ella, se conoce también a sí, ya que Dios es el garante último del orden ontológico, epistemológico y ético-social.

Teología y filosofía convergen en un saber especulativo que, en última instancia, habla de Dios. De ahí, el carácter absoluto del cristianismo como religión suprema, como esencia de la religión y de la sociedad, en la que se representa al Dios encarnado y hay conciencia de alteridad entre el hombre y Dios. Pero esta representación es incompleta ya que la persona religiosa dice la verdad, pero la sabe de forma deficiente, como representación. Tiene que dejar paso al saber absoluto racional, que muestra el devenir divino, la identidad en la diferencia (la inmanencia en la trascendencia) y la incompletud de toda determinación finita y creada, porque en ella se revela lo divino y es en sí misma

82. Hay que superar la reducción del conocimiento a las cosas y viceversa, y la escisión entre el sujeto y objeto. Ambos se corresponden estrictamente, como pensar y ser en la línea de Parmenides, desde el primado de la conciencia, no del ser. La conciencia llega al pensar absoluto que pone las cosas pensandolas, porque en el pensamiento se revela Dios, el sujeto absoluto. "La ciencia pura presupone, por tanto, verse libre de la escisión de la conciencia. En ella se contiene el pensamiento en cuanto que es la cosa en sí o la misma cosa en sí en cuanto es igualmente el pensamiento puro" (*Ciencia de la lógica*, SW IV (Glockner, 35). Cfr. E. COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. II: el idealismo*, Barcelona, 1986, 153-59.

divina, pero no lo es de forma total. De ahí, el carácter pan-en-teísta del saber especulativo, que no es un mero panteísmo, ya que Dios no equivale al mundo, aunque no hay mundo sin Dios y éste se manifiesta en él como idea absoluta, razón suprema y sujeto infinito. Todo ha quedado encerrado en la divinidad, sin que haya extrincidad fuera del sistema. Se ha alcanzado un sistema en el que se integra al mismo Dios, que, en última instancia acaba encarnado en la esencia y sujeto humano, en la historia de la especie humana.

En última instancia el Espíritu absoluto está más cercano a la auto-alienación gnóstica que al creacionismo cristiano, ya que las realidades creadas pierden entidad ontológica. El devenir es de índole lógica y necesaria a partir de una finitud que es también caída y autonegación provisional orientada al culmen final. La metafísica del ser es ontoteología y lógica, haciendo de la religión un estadio en el devenir de la razón. La perspectiva es universalista, desde el punto de vista gnoseológico y ontológico, sin que se valore la consistencia y realidad de lo singular y concreto. Tanto el conocimiento como la ontología se comprenden desde el sujeto absoluto, que se constituye y piensa, desde una auto identidad que se despliega, se pierde y se recupera. El primer motor de Aristóteles, pensamiento de pensamiento, y el ser máximo de la onto-teología medieval se convierten aquí en un sujeto que abarca el orden ontológico y el lógico, la subjetividad y la naturaleza. Estas realidades carecen de consistencia última, son absorbidas, por un Espíritu Absoluto que las vampiriza y metaboliza dentro de sí.

Es el dios que se hace a sí mismo y que piensa su propia libertad, rechazando la alteridad de lo determinado-finito, así como la distinción entre sujeto y objeto, que, en última instancia es ficticia, apariencial y provisoria. La muerte de Dios es un momento del proceso de reflexión de la conciencia, en el que se afirma la verdad de la finitud en la totalidad. Dios muere y resucita, es decir, hay una negación de la negación, aceptación y superación de la muerte y la finitud creatural. El hombre se diviniza en la misma medida en que Dios se humaniza, surgiendo como Espíritu absoluto de la especie humana. El ateísmo queda integrado en el Viernes santo especulativo del saber filosófico, de la misma forma que el saber religioso, cuya verdad se vehicula en la filosofía. Lo contingente se integra en lo necesario y lo infinito se hace presente en lo finito, para pasar de la subjetividad abstracta del primer momento, a

una subjetividad completa y enriquecida porque lo ha asumido todo, al negar la realidad última de cualquier alteridad mundanal o humana⁸³.

Naturalmente, se trata de una hermenéutica, no de una demostración racional. Las pruebas de la existencia de Dios elevan la conciencia a Dios como pensamiento máximo en que debe centrarse el hombre: la prueba cosmológica (la de la necesidad y contingencia) y la teleológica (la de causalidad final) se integran en el proceso del Espíritu Absoluto y remiten al concepto de Dios⁸⁴. No es que lleguemos a Dios desde el hombre, sino que partimos de él presente en el ser humano, para desde ahí, desplegar las riquezas de la finitud humana, que no se clausura en el ámbito de la experiencia empírica sino que permanece abierta a una trascendencia infinita, que no está en el más allá de la infinitud, sino que se afirma como presente en el mundo y el hombre. Por eso, es una filosofía que recoge las grandes tradiciones de la teología y de la mística cristiana, aunque sin asumir la diferencia y la alteridad propias del creacionismo, y que remite, en última instancia, a Agustín, Buenaventura, Nicolás de Cusa y Descartes, entre los filósofos, así como al maestro Eckhardt y Böhme en una línea más cercana al idealismo postkantiano⁸⁵.

En la medida en que se asume la finitud clausurada de la razón humana, inevitablemente referida a la intramundano e intrahistórico, en la doble línea de Kant y Hume, esta interpretación de raíces cristianas y también griegas (Parménides y Platón), pierde plausibilidad, credibilidad y capacidad de interpelación, dejando paso al escepticismo agnóstico y al ateísmo de la sospecha como reacción a Hegel. Es lo que ocurre en el siglo XIX, que procede a una deconstrucción del teísmo hegeliano y genera una crítica sistemática a la religión y al teísmo de la inmanencia, mientras que la crítica a la totalidad hegeliana y a la ontoteología de su sistema será la aportación del siglo XX. El saber total de Hegel es filosofía del absoluto y absoluta ella misma, desde la que se devalúan todos los saberes, incluido el religioso, que convergen en el saber último (la

83. J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, Oxford, 1998, 153-59.

84. "Las categorías finitas que constituyen los puntos de partida de la demostración de la existencia de Dios son, por una parte, la *contingencia* que ostentan las cosas mundanas y, por otra parte, la *relación de finalidad* de las cosas, en sí mismas y mutuamente. Todo esto nos proporciona un punto de partida que se sitúa en el orden de lo finito" (*Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Madrid, 1970, 96).

85. M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar*, Madrid, 1999, espec. 345-404. Muestra la solidez de esta tradición, una de las interpretaciones más sugerentes de la concepción de Dios.

filosofía). No hay nada exterior al sistema, que permita revelar su carácter particular e interpretativo, sino que todo queda integrado en un sistema total, que incluye a dioses, mundo y hombres desde una economía de fusión que remite al mito. Hay una reciprocidad de lo ontológico y lo epistemológico, desde una identidad conflictiva pero armónica.

En este contexto podemos también comprender que la historia, es decir, el desarrollo del sujeto absoluto es la justificación de Dios, la teodicea, y también es una antropodicea basada en el progreso, ya que Dios y hombre se justifican al mismo tiempo con el progreso. De la misma forma que el saber lo integra todo y que el proceso es universal y completo, así también el mal forma parte del proyecto de despliegue divino. En última instancia es una negación dialéctica, que tiene que ser integrada y superada en el curso del devenir del sujeto absoluto, de la misma forma que la negación es contradicción subordinada al principio de identidad. El mal carece de consistencia, como todas las realidades. No es posible quedarse en una consideración aislada del mal, sino que hay que referirlo como parte a un todo que es armónico, universal, racional y justificado en sí mismo. En última instancia, la negación sirve a la afirmación superior, con lo que pierde densidad ontológica la contradicción y el conflicto, así como el pecado y el mal, que quedan integrados y reconciliados en el progreso histórico de la humanidad, que es la forma en la que Dios se hace a sí mismo. No hay conflictos irresolubles, ni el mal es impugnación que impide un final feliz. La contingencia histórica se integra en una necesidad última, que elimina el sin sentido del mal y que integra la razón. El mal experimentado se canaliza en una historia que es la de Dios, abriendo futuro a base de justificarlo como momento necesario del proceso dialéctico inherente a la historia.

Por eso, la fe enseña a la filosofía a superar las abstracciones del entendimiento en favor de una razón que lo integra todo. La libertad es afirmada y relativizada en cuanto momento de la realización divina y el ansia de Dios se transforma en toma de conciencia de la unión con el Absoluto ya realizada. La idea del hombre Dios, que el cristianismo desarrolla desde la cristología, sirve de pauta para afirmar a Dios en todo hombre, sin quedarse en la mera finitud humana. La inmadura certeza de la fe en Dios tiene que ser sustituida por un saber absoluto acerca de Dios y el hombre, superando la polarización que los contraponen el uno al otro. El hombre forma parte del desarrollo de Dios y la muerte de Dios en el viernes santo cristiano, deviene especulación filosófica en cuanto que los falsos valores y representaciones sobre la divinidad mue-

ren para dejar paso a un saber sintetizador y englobante cuyo sujeto es el espíritu absoluto en la historia⁸⁶. Si para Kant el cristianismo es la religión moral, por ser racional, para Hegel es la doctrina absoluta.

La historia resuelve el problema del mal

Se trata de una filosofía de sentido, que funcionaliza el mal y rechaza que pueda contemplarse en sí mismo, como algo ajeno al devenir de Dios y, mucho menos, convertirse en rechazo o inculpación de la divinidad. Se incorpora la historia al ser, pero no la contingencia y la alteridad, que, en última instancia quedan inscritas en un movimiento de la libertad, que es también el de la racionalización de lo real. El fin justifica los medios y el mal forma parte del proceso de autoconstitución de Dios, ya que “la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad”, con lo que coinciden libertad y necesidad desde una providencia racional que lo rige todo y que no deja espacio alguno al azar. El principio leibniziano de razón suficiente se vincula a un universalismo abstracto que asume lo singular de la misma forma que el progreso utiliza e integra al individuo, poniendolo al servicio de la razón⁸⁷. El sentido final de la historia es tan manifiesto como el orden de la naturaleza y la unidad última entre sujeto y objeto culmina en el saber absoluto, que supera al saber objetivo y limitado de la ciencia natural.

La astucia de la razón se sirve del mal, neutralizandolo y la providencia utiliza los males para sus fines. Lo importante no son las partes ni las etapas del proceso, en el que subsiste el sufrimiento y el mal moral, sino el triunfo final del progreso, que es el de Dios mismo. El principio armónico leibniziano, así como el principio de razón suficiente, se integran aquí en una cosmovisión optimista que se sitúa en las antípodas del planteamiento kantiano acerca del fracaso de la teodicea. El mal ha quedado racionalizado, integrado y asimilado, ha perdido su entidad porque ya no se le considera en sí mismo sino desde el bien

86. A. SCHÜTZ, *Phänomenologie der Gaubensgenese*, Würzburg, 2003, 69-81.

87. “En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a éste. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados; por ejemplo, el de la conservación del pueblo judío (...) La creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal” (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, 1985, 55).

final que lo asimila. Dios es la verdad última y creadora, que genera el ser en cuanto que se hace presente en él. Por eso, la verdad está en el todo y Dios existe necesariamente desde el ser y desde la conciencia finita que integra. El saber absoluto final, en el que se integra el mal, no deja espacio alguno a la esperanza ni el deseo, no hay tampoco necesidad alguna de redención. Aunque reconoce que la historia es un matadero, en el que caen personas y pueblos, se justifica por el progreso en el se da la plena reconciliación entre Espíritu y Naturaleza, que es la del Sujeto absoluto consigo mismo. La historia como progreso desplaza a la vieja escatología judeo-cristiana y el Espíritu absoluto es una hipostación abstracta, que se desentiende de los individuos concretos. Es el triunfo de la especulación idealista, exposición sistemática y universal del saber absoluto y gnosis total.

Se pone fin al teísmo clásico en nombre de una razón aislada y absolutizada, que culmina a Descartes. Es imposible pensar el cogito sin Dios, desde una razón autista, que ha perdido el sentido de la realidad en cuanto entidad diferente de ella. La subjetividad inflada descubre la génesis de la conciencia hasta la conciencia absoluta. En este marco Dios deja de ser referencia trascendente, objeto de deseo y de búsqueda, para convertirse en posesión divinizante, siendo la conciencia el denominador común del yo individual, colectivo y divino. El Estado, la patria, el proletariado y otras instancias serán las nuevas concreciones del Espíritu Absoluto. El sujeto finito y el infinito convergen y la libertad queda encerrada en la lógica ontológica. Se prepara el giro intersubjetivo de la conciencia, la lucha por el reconocimiento y el carácter relacional del sujeto. Pero, el yo y el tú son concreciones de la especie más que individuos empíricos diferenciados. En Hegel culmina el Dios de los filósofos y se ponen las bases para su hundimiento posterior, arrastrando al Dios de la tradición judeo cristiana en que se inspira. Si toda su filosofía es cripto-teología, la ruina de su sistema idealista arrastra consigo al saber teológico que la inspira, no sin antes transformar el cristianismo en un sistema doctrinal, que junto al moral de Kant se impone en el siglo XIX hasta hoy.

DEL TEÍSMO ILUSTRADO A LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

Si la Ilustración favorece una comprensión materialista y homogénea de la naturaleza, así como hace inviable el acceso racional a Dios, relegado a objeto de fe, religiosa o racional, la crítica filosófica del siglo XIX se centra en el análisis del fenómeno religioso más que en la pregunta por Dios¹. El giro cartesiano-kantiano-hegeliano de la filosofía, se consuma en forma de crítica sociopolítica y epistemológica de la religión a partir del sujeto. El hombre es el sujeto y objeto prioritario del conocimiento, y todo lo demás está en función de él. A partir de ahí, se busca la estructura de la religión desde una perspectiva materialista, económica, sociológica, moral o psicológica. Hay que explicar inmanentemente el fenómeno religioso, a partir de una ontología que niega la existencia de entidades trascendentes y no materiales. El problema se complica cuando posteriormente se cuestiona el valor último del referente material que sirve de referencia para criticar la religión. La crítica antimetafísica no sólo proviene de la racionalidad científica, sino también de los vitalismos y existencialismos individualistas, que son, a su vez, otras metafísicas de nuevo cuño. La impugnación de los fundamentos, de lo último, acaba volviéndose contra las mismas teorías críticas de la religión.

El agnosticismo de los siglos XVIII y XIX quiere eliminar preguntas metafísicas inútiles y se completa con una renovada atención a los abusos del lenguaje y a las abstracciones hipostasiadas, que transforman los nombres en entidades objetivas. La crítica antimetafísica se basa en

1. Como perspectiva general del siglo XIX y comienzos del XX remito a P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Cotta, 1990, 315-72; K. LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburgo, 1978.

la del lenguaje, a partir del giro intersubjetivo, lingüístico y hermenéutico de la filosofía. Pierde significación la metafísica de las sustancias y esencias, en favor de una concepción relacional y estructural de la realidad, pero se insiste en buscar la correlación entre el lenguaje y estructuras del mundo desde el modelo científico. Ya no se indagan esencias generales sino leyes universales, vistas desde una perspectiva convencional o constructivista de clara raíz fenomenológica y kantiana. Hay un rechazo de la metafísica tradicional porque se ve en ella un apoyo ideológico para la religión, con la que ésta emparentada por su origen y contenidos, pero no se cae en la cuenta de hasta qué punto persiste lo metafísico en las cosmovisiones de nuevo signo. Hay también una revalorización de la praxis, y, con ella, de la ética respecto de la metafísica teórica, y se analiza la función práctica de la religión.

Al hacerse inviable el acceso a Dios a partir de una epistemología basada en la finitud del conocimiento humano (Hume, Kant), a pesar del intento de reconstrucción de Hegel, hay que explicar el porqué y para qué de la religión y analizar la base antropológica y social de las necesidades religiosas. Es posible que Dios no exista, pero la universalidad sincrónica y diacrónica del hecho religioso exige una explicación, tanto más urgente cuanto más se afirma su carácter secundario y su esencia alienante. ¿Cómo se puede explicar la persistencia del fenómeno religioso, si es un epifenómeno, un residuo obsoleto o una desviación? Ya no preocupa tanto el problema de Dios cuanto el porqué de la religión. De ahí, la importancia de los análisis antropológicos e históricos desde Montaigne a la Ilustración, pasando por Hobbes y Hume. Las viejas críticas a los antropomorfismos religiosos, a la ignorancia y el miedo como origen de la religión, al fraude clerical, al carácter ideológico de la religión, y a la correlación entre mitos y religiones, cobran nuevo significado desde una concepción positiva y evolutiva, basada en la primacía del conocimiento científico y una ontología materialista. Por otra parte, hay que salvar los valores éticos y espirituales, tradicionalmente vinculados a la tradición religiosa, que persisten junto al agnosticismo de raíz metafísica y científica. El planteamiento kantiano sobre preguntas inevitables del hombre favorece las necesidades metafísicas y religiosas y Hegel es un referente por su revalorización y conciliación de la religión con el espíritu ilustrado.

El hombre sigue siendo un animal metafísico que crea representaciones (Schopenhauer), imágenes del mundo y proyectos de sentido. Se sistematiza la ontología general y la antropología, se historifica la naturale-

za y se naturaliza dialécticamente la historia. La comprensión racional de los fenómenos es compatible con la búsqueda de una esencia no racional del hombre, al que se ve como ser genérico y colectivo, junto a concepciones más individualistas como las existencialistas y vitalistas. De ahí, la oscilación entre el individuo y la colectividad, e incluso entre el sujeto humano y la estructura social como referente último de las ideologías. La ambigüedad del Espíritu absoluto de Hegel posibilita una multiplicidad de interpretaciones al evaluar las mediaciones del proceso histórico y los intentos de reconciliar individuo y colectividad, razón y realidad, cristianismo e ilustración, sociedad y Estado. Las síntesis armónicas estallan en una pluralidad de corrientes relacionadas y opuestas, que entran en controversia con Hegel: los unos ponen más el acento en el sistema hegeliano y en su legitimación de religión y Estado, mientras que otros acentúan lo revolucionario de su método e impugnan su sistema.

La persistencia de las religiones

Las cosmovisiones que representan la totalidad del ser, subsisten como creencias colectivas secularizadas que ofrecen un porqué y un para qué, es decir, un proyecto de sentido. La crítica a la religión, como ilusión y desviación humana, fue acompañada por un resurgir de proyectos colectivos, que muestran la persistente necesidad humana de legitimar cosmovisiones que ofrecen sentido, orientación, normatividad y orden. En la medida en que decrece la fe trascendente aumenta la que genera proyectos intramundanos y escatologías intrahistóricas, que sustituyen a las viejas religiones. La impugnación de las monarquías absolutas y la crítica religiosa decimonónica, no llevó a una secularización de la política. La idea de Nación cobró un nuevo significado, en cuanto representación de una esencia y un proyecto colectivos. “Dios, patria y rey” resumen los planteamientos tradicionales, mientras que la tradición liberal criticó el primero y el tercero, para absolutizar el segundo. Sólo el marxismo y el anarquismo impugnaron los nacionalismos, desde una perspectiva internacionalista, aunque a veces más en la teoría que en la praxis, sustituyéndolos por la humanidad, la clase proletaria que la representa y la asamblea de individuos. El nacionalismo se convirtió en la gran creencia secular de los siglos XIX y XX.

El moderno Estado nacional del XVI, se transformó a partir del siglo XVIII en uno democrático que concedía derechos ciudadanos a los extranjeros residentes en nombre de los derechos humanos y de la sobe-

ranía del pueblo. Se mediaba entre la universalidad del sujeto humano y su particularidad concreta, ofreciendo un cauce político y estatal a la lucha por el reconocimiento, esencial para el planteamiento de Hegel. Se abrió camino a una global desacralización de la esfera política, en la línea pragmática y funcional a la que apuntaban las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII, pero se impuso la ideologización sacralizante. La sacralización política tuvo distintas formas de relacionar sociedad, religión y Estado. El modelo anglosajón, tuvo dos exponentes uno europeo, el británico, y otro más sofisticado, el de Estados Unidos. El inglés fue el de iglesia estatal y tolerancia con las minorías calvinistas, subordinando la religión al Estado. El Estado confesional dominaba en el ámbito del derecho público con una religión oficial, condenando a la institución eclesíástica a la irrelevancia política.

La mezcla tradicional entre el Estado y la religión, en la forma de un Estado confesional y una religión de Estado, tuvo varias formas, según la confesión de pertenencia. En los países de tradición luterana y anglicana como Iglesia estatal, como también en los países de tradición ortodoxa; en el Nacional Catolicismo en la línea de concordatos entre sociedades perfectas, Iglesia y Estado. La iglesia católica mantuvo cierta autonomía, porque la soberanía estatal tropezaba con la del Papa reinante, y las iglesias nacionales tenían un margen para sustraerse al dominio del Estado. Sin embargo, el intervencionismo estatal aumentó en el siglo XIX, como muestran los “reyes sacristanes” del imperio austro-hungaro. Por otro lado, el influjo de las tradiciones religiosas fue determinante no sólo en el orden político sino también en el social y económico. No es una causalidad que los países de tradición luterana hayan sido más propicios a que el Estado asegure derechos sociales y asistenciales universales (educación, sanidad, jubilación, etc.), mientras que en las sociedades de matriz calvinista la tendencia fue al asociacionismo civil, que promueve instituciones asistenciales y de beneficencia para proteger a los pobres. El catolicismo, por su parte, carecía de conciencia social, en líneas generales, a lo largo del siglo XIX y sólo a finales de siglo comenzó a desarrollar una doctrina social. En cualquier caso, es claro el influjo de la religión en la sociedad, tanto en el orden político como en el social y económico. El hecho religioso cobra importancia más allá de su significado estricto confesional.

El paradigma estadounidense impuso la neutralidad del Estado respecto de las distintas confesiones religiosas y concedió un amplio espacio para la libertad religiosa. Sin embargo, el laicismo estatal no impli-

caba la secularización de la sociedad. Por el contrario, se creó una amalgama de iglesias y confesiones cristianas, inicialmente bajo la supremacía del protestantismo calvinista, que actuaba como una auténtica religión civil. Las iglesias eran fuertes en la sociedad civil, pero sin tener oficialidad política alguna, mientras el Estado era laico, pero respetaba y favorecía las religiones que formaban parte de la religión civil norteamericana (judaísmo y cristianismo, en sus diversas confesiones). Subsistía una religiosidad arraigada en la sociedad junto a una neutralidad aconfesional del Estado, que favorecía el denominacionalismo. La creciente independencia de los Estados modernos respecto de la institución religiosa culminó en un modelo políticamente laico que subsiste en una sociedad que sigue siendo religiosa. Se reconoce el valor de la religión, tanto que un ateo difícilmente puede aspirar al cargo de presidente de la nación, pero ésta se subordina al ámbito personal privado, por una parte, y actúa como “imaginario cultural” y como referencia ética y motivacional en el ámbito social público, rehusando la mera individualización y privatización de lo religioso. La separación jurídica e institucional entre religión y Estado, no implica el declive de creencias y prácticas religiosas ni la marginalización de la religión como en Europa.

La religión, y cada una de las iglesias, es un actor colectivo de primer orden en el ámbito sociocultural y la religión civil es el judeo-cristianismo, más allá de las diferencias específicas entre la diversidad de iglesias y la proliferación de sectas y denominaciones religiosas. No hay una iglesia de Estado, pero sí una sociedad religiosa en la que el Estado es independiente, laico e imparcial ante las religiones. Hubo convergencia entre el creciente nacionalismo y la religión, elementos ambos de la identidad “americana”, en una línea tanto hegeliana como durkheimniana. Esta síntesis se plasmó en la teoría decimonónica del “destino manifiesto, según la cual Dios había elegido a Estados Unidos, “A Nation under God”, para ser el sujeto portador de los valores de la civilización cristiana, legitimando, en una línea cercana a Hegel, la expansión imperial en el continente americano y luego en el resto del mundo². El mito de la nación

2. M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, París, 1998, 31-50; W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Theodizee und Tatsachen*, Frankfurt, 1988, 165-82; D. HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, París, 1999, 29-36; R. NIEBUHR, *The Social Sources of Denominationalism*, Nueva York, 1957, 106-34; R. BELLAH, *The Broken Covenant*, Nueva York, 1975, 1-65; J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, 2000, 108-60; S. GINER, “La religión civil”, en *Formas modernas de religión*, Madrid, 1994, 134-61.

elegida desplaza y utiliza al mismo tiempo la religión. Surge así un imaginario sociocultural, nacionalista y religioso, con un código cultural jerárquico que genera cohesión e identidad. El vacío dejado por el Dios cristiano como clave de bóveda de la estructuración social, pronto fue ocupado por los nuevos dioses de la modernidad y sus correspondientes ideologías.

El modelo de la “revolución francesa” es bien diferente y fue el que más afectó a los países del Sur de Europa. El republicanismo francés exige no sólo la subordinación de la Iglesia al Estado y la desconfesionalización de éste, sino que busca una alternativa al “imaginario sociocultural” de la religión. No sólo se busca la laicización del Estado, sino la secularización de la sociedad y el laicismo militante³. Es decir, hay una política anticlerical y antireligiosa por parte del Estado, porque subsiste la convicción de que la religión es un mal en sí, causa de la minoría de edad del ciudadano. De ahí, la importancia de la educación laica, la abolición de cualquier tipo de subvención económica a las instituciones eclesiales, incluidas las obras asistenciales, la expulsión de la teología de la universidad y la “protección” de los ciudadanos con una constitución política laica y un estatuto civil del clero. La libertad religiosa exige tolerar la religión en el ámbito privado y personal, pero se ponen trabas y limitaciones a las iglesias en cuanto entidades cívicas o como instituciones de derecho público. Este enfoque, se debe a la crítica ilustrada y decimonónica, que ve el fenómeno religioso como una ideología encubridora y una alienación humana. Hay que luchar contra la religión en sí misma, y no sólo emanciparse de la hegemonía de una Iglesia.

Esta tendencia se reforzó ante el peso del catolicismo en el sur de Europa, ya que la Iglesia católica fue un gran bastión contra la Ilustración y una de las fuerzas restauradoras. No hay que olvidar el carácter transnacional del catolicismo, que le permite asumir un papel más allá de la comunidad nacional en que vive y enfrentarse al Estado nacional, reivindicando su carácter de sociedad perfecta, en analogía a la estatal⁴. El catolicismo del siglo XIX fue políticamente reaccionario, centra-

3. M. GAUCHET, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, París, 1998, 51-60; *Le désenchantement du monde*, París, 1985, 248-76; J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, 2000, 108-60.

4. El concepto de sociedad perfecta, tomado de los tratados de derecho público para designar al Estado, es el que inspira los modelos eclesiológicos y sociopolíticos del catolicismo decimonónico. Es un concepto clave en la defensa de los intereses eclesiológicos contra las pretensiones de los Estados del siglo XIX, subrayando el origen

do en la defensa de los privilegios sociales y estatales de la Iglesia, los derechos temporales y espirituales de los papas y la lucha contra las ideas de la Ilustración. El Syllabus de Pío IX se opuso a la modernidad y la democracia, a pesar de los esfuerzos centroeuropeos de conciliar Ilustración y religión y del despotismo ilustrado, representado por el Estado prusiano de Hegel. La contrapartida hay que ponerla en el exacerbado nacionalismo que ocupó el lugar sociocultural que dejó vacío la religión. Por eso, junto al planteamiento que lleva a un patriotismo de la constitución y a una limitación de la soberanía nacional en nombre de los derechos humanos, se produjo en el siglo XIX una exaltación de lo étnico-sociocultural desde la identificación entre Estado y Nación. La religión se integró en el proceso, reivindicando el carácter confesional de ambas entidades en nombre de las raíces religiosas de la mayoría de la población. Surgió así un nacionalismo cultural y étnico con raíces religiosas y fuerza simbólica de cohesión más allá de las teorías del contrato social⁵. La religión natural de Rousseau integra la pluralidad de individuos en la voluntad general y desemboca en la nación, que, a su vez, se identifica con el Estado en una línea a la que apunta Hegel.

La amalgama entre nacionalismo y religión funciona como pseudo-religión secular y apela no sólo a la razón sino a la totalidad de la persona, con motivaciones e inspiraciones existenciales, que superan lo que pueden ofrecer las ideologías racionalistas. De ahí, su éxito social y su capacidad de movilización, solo parangonable a las viejas religiones. Esto generó el estallido de los nacionalismos contemporáneos, que actuaron como religiones civiles y no sólo como ideologías políticas, en nombre de una “comunidad imaginada”, esencialista y presuntamente natural, que se identificaba con la Nación y que exigía la complementación de un Estado político. Cuanto más se impuso el modelo de economía de mercado y la sociedad industrial, y se democratizó la sociedad y funcionalí-

divino del poder, el estatal y el eclesial. Cfr., R. MINNERATH, *Le droit de l'Église a la liberté*, París, 1982, 79-94; M. ZIMMERMANN, *Structure sociale et Église*, Estrasburgo, 1981, 25-48; P. GRANDFIELD, “Auge y declive de la sociedad perfecta”: *Conc 177* (1982), 11-19; J. A. ESTRADA, *La Iglesia: identidad y cambio*, Madrid, 1985, 28-32. El Concordato de 1953 utiliza el concepto de “sociedad perfecta” (art. 2, párrafo 1), que Franco aplicaba por igual a la Iglesia y el Estado (M. ZIMMERMANN, op.cit., 87-88).

5. J. LUCAS, *Europa: ¿Convivir con la diferencia?*, Madrid, 1992; A. BLAS GUERRERO, *Nacionalismo y naciones en Europa*, Madrid, 1994, 15-32; H. SCHNEIDER, “Patriotismo y nacionalismo”: *Conc 262* (1995), 983-1002; J. A. COLEMANN, “Una nación de ciudadanos”: *Conc 262* (1995), 1003-15; M. TOSCANO, “Nacionalismo y pluralismo cultural”: *Volubilis 3* (1995), 69-83.

zó el orden político, más refugio encontró la nueva metafísica sustancialista en el nacionalismo, el cual ofrecía contenidos simbólicos e identidad sociocultural al proceso de modernización económico y político. El nacionalismo decimonónico creó la idea contemporánea de “nación” articulando los elementos subjetivos y los intereses sociopolíticos y económicos. Los conceptos de “patria” y “nación” se cargaron de elementos afectivos, pasando a ser entidades metafísicas con carácter mítico y numinoso. A su servicio surgió una historia sagrada del pueblo y un “espíritu nacional”, una identidad colectiva afectiva e inventada en contra de la historia y una multitud de símbolos religiosos como la bandera, el altar de la patria o el himno nacional⁶. La idea de soberanía popular dejó paso a una concepción sustancialista y, a veces, biológica del pueblo con alusiones a una unidad de origen y de destino como entidad metafísica real. Los derechos humanos y ciudadanos, recogidos en la Constitución, cedieron a una presunta “comunidad natural” homogénea y unida, encarnada en el Estado.

El patriotismo dejó de verse como una forma de piedad para los ancestros y la ciudad natal, que era el elemento esencial de la tradición griega y de la Antigüedad, para identificarse con la soberanía estatal. Pasamos así de los conflictos religiosos a los ideológicos nacionales, de las luchas confesionales a las guerras nacionales e imperiales. El individuo se subordina a la colectividad, representada por el Estado, en la línea de Hegel, y la pluralidad social interna se compensa con la homogeneidad y cohesión del nosotros colectivo, que concurre y lucha con las otras naciones estatales. La propia dinámica del nacionalismo sustancialista, que subraya su identidad específica, lleva a limitar la alteridad y pluralidad social interna, y es un germen de racismo y de xenofobia. La absolutización de la patria, definida como una persona moral, un proyecto histórico y una entidad natural, acaba conculcando la universalidad de los derechos humanos y constitucionales de todos⁷. Para algunos es una vuelta al tribalismo de los orígenes, para otros una exigencia de los derechos colectivos de los pueblos, que complementarían

6. Cfr., E. MORIN, “Identidad nacional y ciudadanía”, en *Las ilusiones de la identidad*, (P. GÓMEZ, ed.), Madrid, 2000, 17-28; P. GÓMEZ, “Las desilusiones de la identidad. La étnica como pseudoconcepto”, *ibíd.*, 29-54.

7. Esta es la certera perspectiva que desarrolla A. FINKIELKRAUT, *La derrota del pensamiento*, Barcelona, 1987. También, remito a mi estudio, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*, México, 1998, 51-62; A. MAALOUF, *Identidades asexinas*, Madrid, 1999.

los derechos individuales de primera y segunda generación, que son los que tienen la primacía inicial. En cualquier caso, hay un reforzamiento del comunitarismo y del pueblo, ambos elementos consustanciales del romanticismo, contrapuesto y aliado, al mismo tiempo, del internacionalismo universalista. Triunfa el sujeto colectivo respecto a la filosofía del sujeto de la época anterior. Por eso, se puede hablar de una secularización de las creencias religiosas. En la medida en que se dejó de creer en Dios y se eliminó la idea de un soberano por “la gracia de Dios”, subordinándolo a la soberanía popular y a la elección democrática, más creció la sacralización de la patria, la nación y el Estado, fusionándose sociedad civil y Estado en un nosotros colectivo sacralizado.

Este trasfondo del nacionalismo como creencia pseudorreligiosa secularizada, hay que verlo en el contexto del siglo XIX. Es la época de la crítica de las ideologías, comenzando por la religiosa, y de la proliferación de ideologías sociopolíticas que acabaron transformándose en pseudorreligiones o creencias colectivas seculares. Las ideologías del progreso asumieron el optimismo naturalista rousseauiano, en contra del pesimismo antropológico del cristianismo y su concepción del pecado original y la libertad. Como el mal tiene raíces históricas y sociales, en contra de la línea kantiana y leibniziana, era posible una salvación intramundana en nombre de las mismas leyes naturales e históricas. De hecho, el marxismo, el anarquismo y el liberalismo actúan como ideologías mitificadas que ofrecen un sentido para la vida, definen en qué consiste el mal y cómo hay que luchar contra él, despliegan un proyecto histórico y ofrecen una salvación terrena, una mística y una praxis con apelaciones religiosas, afectivas y existenciales. La patria celestial deviene terrena y teleológica, avalada por el mito del progreso y por una apelación a la razón y al voluntarismo, que son las bases del nuevo humanismo antirreligioso. Son grandes creencias metafísicas, utopías ilustradas e ideologías cerradas que justifican los fracasos y desviaciones en función de circunstancias históricas y elementos coyunturales. Cuanto más humanista e ilustrada es la meta perseguida (la sociedad sin clases, emancipada, desarrollada, científica, postreligiosa y postmetafísica, etc.), más fácil resulta justificar los medios en función del fin. El costo de este absolutismo ideológico ha sido el de las religiones sacrificiales: el asesinato de multitudes en nombre del partido, de la patria o del rey, como antes las viejas religiones lo hacían en nombre de Dios. Grandes ideales, como la libertad, la propiedad, el progreso y la democracia sirvieron de legitimación ideológica para abusos, conquistas y genocidios, desconociendo el

mal radical, al que apuntaban Kant y luego Hanna Arendt⁸ y la anterior concepción judeo cristiana sobre la ambigüedad de la libertad.

Hubo un desconocimiento de la capacidad de perversión que tienen los ideales más nobles, que justifican los medios en función del fin, caen en “obediencia debida” a la autoridad y sacralizan la razón de estado, e imponen los derechos de la colectividad hipostasiada (en la nación, en la clase, en un partido) por encima de las libertades individuales y los derechos humanos. La ideologización y moralización de Occidente bajo el paraguas de la Ilustración conlleva la banalidad del mal justificado en nombre del progreso, de la historia o de la misma naturaleza. Resurge el viejo maniqueísmo que lleva a una polarización ideológica del bien y del mal, en función de la propia particularidad que se presenta como instancia universal. La perversión de los grandes ideales, creencias y valores es una muestra de la persistencia del mal y de su capacidad de infestar al mismo bien, contra la antropodicea optimista de las ideologías del progreso, y en concreto de Hegel. Nietzsche fue mucho más perspicaz al criticar los grandes ideales de la ilustración, viendo en ellos sustitutos secularizados del viejo dios judeo cristiano, cuya muerte anunció a finales del siglo XIX. El “crepúsculo de los ídolos” denuncia el mundo verdadero propugnado por los ideales de la Ilustración y la ciencia, sustitutos y alternativas a la fe religiosa que había determinado a la cultura occidental⁹.

1. El materialismo antropológico: la religión como proyección

Para comprender la crítica religiosa decimonónica hay que partir de Feuerbach (1804-72)¹⁰, el primero en desarrollar una crítica sistemática

8. E. KANT, *Kant et le problème du mal*, Montreal, 1971, 79-120; H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report of the Banality of Evil*, Nueva York, 286-89; P. VALADIER, “Le mal politique moderne”: *Etudes* 3942 (2000), 197-207; M. RENAULT D'ALLONNES, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essais sur le mal politique*, París, 1995.

9. “El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero, ya, en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo. La idea sublimizada, pálida, nórdica, königsburguense)”: F. NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, 1980, 51-52.

10. Entre la abundante literatura sobre su obra destaco el estudio colectivo de E. THIELS (ed.), *Ludwig Feuerbach*, Darmstadt, 1976; K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburgo, 1978; A. SCHMIDT, *Emancipatorische Sinnlichkeit*, Munich, 1973; H. LÜBBE y H. M. SAAS (eds.), *Atheismus in der Diskussion. Kontroverse um L. Feuerbach*, Munich-Mainz, 1975; M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, París, 1970;

del cristianismo, intentando explicar el porqué y paraqué del comportamiento religioso. Inicialmente Feuerbach, se integra en la izquierda hegeliana, que asume el método dialéctico sin aceptar las tesis hegelianas sobre el Estado y la religión. La especulación filosófica deviene antropológica desde un naturalismo materialista. Al desarrollar la crítica de la ideología religiosa, no sólo pone las bases de la teoría de la religión de los siglos XIX y XX, sino también de la crítica a la epistemología realista de la filosofía de la ciencia. En realidad, su crítica a la religión se convirtió en un modelo para la impugnación de todas las ideologías.

Se apoya en Hegel, en cuanto que asume el valor cognitivo de las representaciones religiosas, así como su función de mediación para la toma de conciencia humana. En cambio, se distancia de él por su enfoque práctico más que teórico de la religión¹¹. Subraya la importancia religiosa del sentimiento y la imaginación, más que los conceptos, acercándose a Schleiermacher en oposición a Hegel¹². Renueva la teo-

E. BRAUNS, "L. Feuerbach et le projet de l'homme restitué": RSPHTh 68 (1984), 73-93; H. THIELICKE, *Glauben und Denken in der Neuzeit*, Tubinga, 1983, 472-96; W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen I*, Darmstadt, 1971, 390-410; M. CABADA, *El humanismo premarxista de L. Feuerbach*, Madrid, 1975; J. J. TAMAYO, *La crisis de Dios hoy*, Estella, 1998, 97-108; H. Küng, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1979, 269-304.

11. "Puesto que el punto de vista de la religión es únicamente el punto de vista práctico o subjetivo, dado que para ella el hombre total, esencial, es sólo el hombre práctico, el hombre que actúa premeditadamente en función de fines conscientes, físicos o morales": L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke* VI, (W. BOLIN, F. JODL y H. M. SAAS, eds.), Stuttgart-Bad Cannstat, 1960, 224. (En español, *La esencia del cristianismo*, Madrid, 1995, 232). Cito por la edición en 13 volúmenes de Bolin-Jodl-Saas, Stuttgart-Bad Cannstat, 1959-1964.
12. "La imaginación es el órgano y la esencia originaria de la religión": ibíd., VI, 258; *La esencia...*, 259; "estoy tan lejos de estar contra Schleiermacher que él me sirve más bien de auténtica confirmación de mis afirmaciones deducidas de la naturaleza del sentimiento": ibíd., VII, 266. Posteriormente, revaloriza cada vez más el deseo, como "el origen, la esencia misma de la religión": L. Feuerbach, *Sämtliche Werke* VII, (W. BOLIN, ed.), Stuttgart-Bad Cannstat, 1960, 465; "la cosa de la religión es la cosa de los deseos. Pero lo que el hombre desea, lo desea también al mismo tiempo en grado superlativo. La "esencia suprema" no es otra cosa que la tendencia personificante del hombre al aumento de sus deseos hasta el grado máximo. Los dioses son los superlativos de los deseos humanos": *Sämtliche Werke IX: Theogonie*, 121. Interpreta la teodicea como consecuencia de que "Dios es el deseo, la exigencia y el ansia de ser bueno y sabio". Se recurre a Dios para compensar el mal individual, en lugar de verlo en el contexto del universo para el que no existe el mal, sino como parte necesaria y conveniente del todo (ibíd., 222-23).

gonía de los dioses, que surgen como cristalización de los deseos y proyectos humanos, en una creencia que recuerda la denuncia antropomórfica de Jenófanes, Pródico y Epicuro. En un primer momento se centró en Dios, asistiendo a las clases de Filosofía de la religión de Hegel, luego en la razón humana, a la que consagró su tesis doctoral “De ratione una, universal, infinita” (1828), finalmente en el hombre, que es el trasfondo esencial de su “Esencia del cristianismo”(1841), de sus “Principios de la filosofía del futuro” (1843) y de su “Esencia de la religión” (1846)¹³. De ahí, la necesidad de analizar los contenidos religiosos como expresiones, aunque pervertidas, de la conciencia humana. La “esencia del cristianismo” fue el referente para la posteridad, bajo el presupuesto ilustrado de que el cristianismo es el culmen de la religión y su crítica paradigmática para las otras religiones. Redujo la religión al cristianismo y éste a antropología desde una perspectiva esencialista más que histórico social.

Parte del hombre que proyecta en Dios la esencia y propiedades de la especie humana¹⁴. La inmanencia hegeliana de Dios en el hombre, se convierte aquí en autoconciencia de la esencia humana. El hombre genérico es el sujeto absoluto de la historia, sin necesidad de buscar a un Dios sujeto que supere al individuo. En lugar de una referencia religiosa hay que tomar conciencia de que la especie humana es el absoluto en el que se realiza el individuo. El ser humano comprende su esencia en cuanto que la proyecta sobre un ente extrínseco, sobre una enti-

13. “Dios fue mi primer pensamiento; la razón, el segundo, y el hombre mi tercero y último pensamiento” (L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, II, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1959, 388). Sobre el desarrollo de Feuerbach, véase M. CABADA, “Introducción” a *La esencia de la religión*, Madrid, 1995, 9-28; “La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach”, en *Filosofía de la religión*, (M. Fraijó, ed.), Madrid, 1994, 291-316.

14. “Vale aquí, sin restricción alguna, la proposición: el objeto del hombre es su esencia misma objetivada. Tal y como el hombre piensa y siente, así es su Dios. Lo que vale el hombre, lo vale su Dios y no más. La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre, el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre (...) La religión es la autoconciencia primaria e indirecta del hombre (...) El hombre busca su esencia fuera de sí, antes de encontrarla en sí mismo. La propia esencia es para él, en primer lugar, como un objeto de otro ser. La religión es la esencia infantil de la humanidad, pero el niño ve su esencia, el ser del hombre, fuera de sí mismo; como niño el hombre es objeto para sí mismo como otro ser”: L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke* VI, (W. BOLIN, ed.), Stuttgart-Bad Cannstatt, 1960, 15. (*La esencia del cristianismo*, Madrid, 1995, 65).

dad individual ficticia y sobrehumana que recoge las perfecciones de la humanidad¹⁵. De ahí, el carácter alienado de la religión, sólo recuperable volviendo a la especie humana verdadero sujeto existente, que merece los predicados divinos. El secreto de la teología es la antropología¹⁶. Dios es imagen y semejanza del hombre y no a la inversa, como afirma la teología. La toma de conciencia del carácter ficticio y proyectivo de la esencia humana en la religión es la que posibilita apropiarse de ella, sin caer en la desviación. Hay una génesis antropológica y psicológica de la esencia religiosa, desde una concepción que remite al yo fichteano, el cual crea y recupera entidades distintas de él mismo, que son el fruto de su propia creatividad. Las religiones son una creación, en las que el hombre expresa su dependencia de la naturaleza, proyecta sus deseos y carencias, y cristaliza su idea del hombre. La religión tiene un carácter infantil, corresponde a un estadio inmaduro de la humanidad y expresa una proyección ilusoria de las propiedades del hombre¹⁷. El hombre cree en la infinitud y verdad de su esencia, que hay que recuperar, desechando el fenómeno religioso y el dualismo entre el individuo concreto y su esencia genérica. El ateísmo es un humanismo, lo que se rechaza es la negación del hombre, la plasmación de su esencia en un ser extraño¹⁸.

Junto al problema de la proyección, determinante para todo el siglo XIX, cobra importancia la crítica de la filosofía de la identidad y, con ella, la impugnación de la razón total, estrictamente mantenida por

15. “La religión es la escisión del hombre consigo mismo; considera 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 y el hombre son extremos; Dios es lo absolutamente positivo, la suma de todas las realidades, el hombre es lo absolutamente negativo, la suma de todas las negaciones. El hombre objetiva en la religión su esencia secreta. Es, por lo tanto, necesario demostrar que esta oposición, esta escisión entre Dios y el hombre con la que comienza la religión, es una escisión entre el hombre y su propia esencia”: L. FEUERBACH, *Sämtliche Werke* VI, Stuttgart-Bad Cannstat, 1960, 41. (*La esencia del cristianismo*, Madrid, 1995, 85).

16. “La misma esencia objetivada de la religión, especialmente de la cristiana, no es otra cosa que la esencia de lo humano, especialmente el sentimiento cristiano, por eso el secreto de la teología es la antropología”: *Sämtliche Werke*, XIII, 54; “La nueva filosofía es la disolución absoluta y sin contradicción de la teología en la antropología”: *Principios de la filosofía del futuro y otros ensayos*, Barcelona, 1989, 143.

17. *Sämtliche Werke* VI, 16.

18. *Sämtliche Werke* II, 411.

Hegel y que remonta a Parménides y Platón¹⁹. Rompe con Hegel desde su “Crítica de la filosofía de Hegel” (1839), “Tesis provisionales para una reforma de la filosofía” (1843) y “Principios de la filosofía del futuro” (1843). A partir de entonces impugna el planteamiento parmenideo del idealismo alemán: “La identidad de pensamiento y ser, punto céntrico de la filosofía de la identidad, no es más que una consecuencia y explicitación necesarias del concepto de Dios, que entiende a éste como un ser cuyo concepto o esencia contiene el ser (...) La identidad de ser y pensar no es más, por tanto, que la expresión de la divinidad de la razón, la expresión de que pensamiento y razón es el ser absoluto, la suma de toda verdad y realidad. La razón no tiene contrario sino que, más bien, lo es todo, igual que en estricta teología Dios lo es todo (...) La identidad de ser y pensar sólo expresa, por tanto, la identidad del pensamiento consigo mismo”²⁰. Participa del desencanto decimonónico con la especulación idealista, basada en la conciencia pensante, y genera una antropología materialista que es también anti teológica. Pero hay que preguntarse si no concibe el individuo como mera concreción particular de la especie humana, como ejemplo del hombre, más que partir de la individualidad concreta y singular, que no es reducible a un lenguaje de esencias.

Hay un giro naturalista, contra la especulación metafísica, que le lleva a afirmar al individuo desde una perspectiva sensualista, física y

19. “La esencia de la filosofía especulativa no es otra que la esencia de Dios racionalizada, realizada y actualizada. La filosofía especulativa es la teología racional, verdadera y consecuente”: *Sämtliche Werke* II,§5 (*Principios de la Filosofía del futuro y otros escritos*, Barcelona, 1989, 79); “Dios en cuanto Dios, es decir, como ser espiritual o abstracto-no humano, no sensible, accesible únicamente a la razón o a la inteligencia- y como ser objetivo no es más que el ser de la razón misma que, empero, viene representado por la teología común y el teísmo, usando de la imaginación, como un ser distinto de la razón e independiente”: *ibíd.*, II,§6 (*Principios...*, 79).

20. *Sämtliche Werke* II,§ 24 (*Principios de la filosofía del futuro y otros escritos*), Barcelona, 1989, 112-13; “La filosofía de Hegel ha convertido el pensamiento –o sea, el ser subjetivo, pero pensado sin sujeto y, por ende, representando como un ser distinto de él– en el ser divino y absoluto. El secreto de la “filosofía absoluta” es, pues, el secreto de la teología”: *Sämtliche Werke* II,§ 23 (*Principios de la filosofía del futuro*, 110); “Este ser indiferenciado es un pensamiento abstracto, una idea sin realidad. (...) El ser no es ningún concepto universal separable de las cosas. Es uno con aquello que existe. Es pensable sólo mediatamente, es decir, sólo por predicados que fundan la entidad de una cosa. El ser es la posición de la entidad”: *Sämtliche Werke* II,§ 27 (*Principios...*, 116).

material, a veces, incluso, crudamente fisiológica²¹. Su naturalismo biologicista no entra a analizar la configuración sociocultural de la sensualidad humana. No se queda, ni en el individuo aislado de Max Stirner ni en la mera abstracción del hombre genérico, sino que se centra en la comunidad y hace del amor, como dimensión fundamental interpersonal, el centro del reconocimiento humano. Buena parte de la tradición personalista posterior, centrada en la relación yo-tú²², conecta con esta visión relacional que acentúa la dimensión ética, política²³ y el encuentro sexual como formas humanas de realización²⁴. De esta forma vuelven a revalorizarse las instancias no racionales del hombre, como pretendía Blas Pascal, y se abre espacio para las corrientes no racionalistas posteriores²⁵. Comienza a erosionarse un postulado central de la filosofía occidental y se ponen las bases de los existencialismos y vitalismos decimonónicos (Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche, principalmente).

En contra del ser indeterminado, se resalta el ser material concreto y sensible, viendo en la metafísica especulativa hegeliana una substantivación vacía de contenido, un idealismo sin objetividad. Se trata de asumir la objetividad sensible y el naturalismo antropológico como punto de partida contra la filosofía de la identidad hegeliana²⁶. A esto hay que añadir el nuevo énfasis que cobra la naturaleza, en cuanto polo extrínseco a la mera subjetividad humana, cuyas propiedades son las que se pro-

-
21. "Si sinteticé antes mi doctrina en la frase "la teología es antropología", he de añadir ahora, a modo de complemento, "y fisiología". Mi doctrina o intuición se resumen, por tanto, en estas dos palabras: naturaleza y hombre juntas": *Sämtliche Werke VIII: Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 26. En 1862 publica un estudio titulado "El secreto del sacrificio o el hombre es lo que come" (*Sämtliche Werke X*, 41-64).
 22. "La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador solitario consigo mismo, sino que es un diálogo entre yo y tú" (*Sämtliche Werke II*, 319).
 23. *Sämtliche Werke II*, 220-22; V,214. Interpreta la política en un sentido hegeliano, viendo en el Estado el compendio de todas las realidades, la providencia de los hombres, la realidad y, al mismo tiempo, la negación práctica de la fe religiosa.
 24. *Sämtliche Werke II*, 318; VI, 111.
 25. "La nueva filosofía se apoya en la verdad del amor, en la verdad del sentimiento (...) La nueva filosofía es el corazón hecho entendimiento. El corazón no quiere objetos ni entes que sean abstractos, metafísicos o teológicos, sino que los quiere reales y sensibles": *Sämtliche Werke II*, 299 (*Principios de la filosofía...*, 128).
 26. Remito a la síntesis de A. GONZÁLEZ, "Notas sobre la alteridad en Feuerbach": *Pensamiento* 49 (1993), 117-130. Más que de alteridad prefiero hablar de objetividad y de conciencia objetual, más acorde con el materialismo fisicalista de Feuerbach.

yectan en Dios²⁷. Desde que publica “La esencia de la religión” en 1846, cada vez cobra más importancia la naturaleza como entidad objetiva que se identifica con la divinidad, rompiendo con la subjetividad. Feuerbach plantea el problema de la proyección, que introduce la sospecha en el plano gnoseológico y prepara a Nietzsche. Sin embargo, no se queda en el ámbito del conocimiento sino que busca implicaciones ontológicas. Al captar que la religión es hija del deseo, adelantándose a Freud, niega que haya realidad óptica alguna que sirva de referencia para los deseos. “Si no hay Dios, ¿de dónde viene que todos los hombres quieren tener un Dios? Pero se debe preguntar al revés, ¿si hay un Dios, de dónde y para qué necesitan desearlo los hombres? Lo que existe no es un objeto del deseo, el deseo de que haya un Dios es justamente la prueba de que no existe”²⁸. Es decir, el deseo es una prueba negativa. La sed no sólo no demuestra la existencia de la fuente, sino que es la prueba de que la fuente no existe, porque es un objeto creado por la carencia. Este planteamiento es falso. Del orden del deseo, y de la misma proyección, no se sigue que no haya una realidad que le corresponda. Una cosa es que al conocer proyectemos, y que, por tanto, todo conocimiento implique una subjetivización de la realidad, en la línea fenomenológica kantiana y en la perspectivística de Nietzsche, y otra muy distinta que no haya realidades que deseemos y sobre las que proyectemos, al buscar conocimiento. Siempre se conoce subjetivamente la realidad aprehendida, pero de las malformaciones de la subjetividad no se puede pasar a probar ni a negar los referentes que buscamos.

Este radicalismo epistemológico, del que se sacan falsas consecuencias ontológicas, se debe a asumir el carácter finito del conocimiento humano y la impugnabilidad de postular un infinito que responda al deseo del hombre. Al final triunfa la epistemología de la finitud kantiana sobre la hegeliana y le lleva a desautorizar el deseo. Parte de una epistemología que privilegia la conciencia objetual, la certeza sensible y la verdad inmediata, desde un sujeto concreto que desplaza al pensante. Apunta ya a una conciencia intencional y a los objetos correlatos de

27. “La naturaleza no es sólo el objeto primero y original, sino también el fundamento permanente y el trasfondo persistente, aunque escondido, de la religión”. Dios en cuanto instancia diferente del hombre es la naturaleza y la fe en la existencia de Dios se basa en la de la naturaleza”: *Sämtliche Werke* VII, 440-41. También, *ibíd.* VIII, 129.

28. *Sämtliche Werke* VIII, 428-29.

la conciencia de la posterior tradición fenomenológica. Por eso, la no existencia de la entidad divina permite la reapropiación narcisista de la esencia genérica humana. Se interiorizan los rasgos divinos desde un sujeto finito pero universal²⁹. La revalorización del ansia de reconocimiento interpersonal sirve para impugnar el solipsismo del yo y la filosofía especulativa del sujeto absoluto, en favor de una religión ética de la humanidad, que fue criticada por Max Stirner.

En su primera época doctoral Feuerbach subrayaba el carácter “infinito” del deseo, más allá de cualquier realidad objetiva, y que el deseo presupone la realidad de lo que desea: “ningún deseo natural está vacío o desprovisto de aquella cosa que desea; de lo contrario no desearía esta misma cosa que deseo, sino otra cualquiera, lo que no puede ser más absurdo. Luego está presente en el mismo deseo, aquello que le es ausente y, por tanto, en el impulso de conocer el mismo infinito se conoce aquel infinito”³⁰. Es una línea hegeliana, según la cual, el deseo del hombre está constituido por una subjetividad fundada en la realidad. El deseo de infinito es un indicio de existencia, ya que es una forma de conocimiento. Teológicamente, el deseo de Dios es ya gracia e implica una forma de relación con Dios. El problema estriba en si la afinidad entre Dios y el hombre es el resultado de una proyección ilusoria o una estructura constitutiva. El último Feuerbach toma distancia de ese planteamiento y negativiza la subjetividad humana en cuanto falsadora de la realidad, cerrando la posibilidad de correspondencia entre la subjetividad cognitiva y desiderativa del hombre y la realidad a la que tiende. El deseo de Dios era el fundamento de la prueba eudemológica agustiniana. Ahora el deseo es, a priori, criterio de no existencia. El último Feuerbach se centra en la naturaleza, como objeto extrínseco al hombre, desde la que se traspasan los predicados a la entidad divina.

Queda para la posteridad la afirmación de que la divinidad es un producto de la conciencia humana, no una esencia objetiva. Toda afirmación teológica es construcción humana, al margen de su verdad o mentira. La síntesis fenomenológica kantiana lleva aquí a un replantea-

29. Esta dinámica narcisista la subraya P. CEREZO, “La reducción antropológica de la teología”, en *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, 1973, 190-96.

30. *Sämtliche Werke* XI, 33; 46; 49-50. Cfr., M. CABADA, “Introducción” a *La esencia de la religión*, Madrid, 1995, 25-26; *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid, 1975, 61-62; 93-97; 152-53.

miento de la religión³¹ y la conciencia intencional esbozada por Hegel se transforma ahora en epistemología proyectiva. La religión se convierte en conciencia del ansia humana de infinitud, en la que “homo hominis Deus est”. Bloch sacará consecuencias al planteamiento de Feuerbach, revalorizando la importancia del ansia de trascendencia así como el valor cognitivo de las representaciones religiosas. Dios es el correlato último del hombre y se convierte en paradigma de la apertura a la totalidad del ser. El problema está en el valor ontológico, epistemológico y constitutivo de esa referencia, que era lo que planteaba Kant al presentarlo como un ideal regulativo de la razón teórica. Hay una valoración parcial de la religión por parte de la crítica filosófica y un planteamiento genealógico para captar el origen y la esencia. Comienza la autocrítica de la razón occidental, mostrando que la razón no siempre protege de ilusiones, sino que ella misma las genera. Otra cuestión es si el mismo Feuerbach no acaba postulando un ateísmo piadoso, en el combina una concepción fija y abstracta de la esencia humana y la ilusión ilustrada de que la toma de conciencia es la mediación fundamental para devolver al hombre su sustancia alienada³².

2. La apropiación marxista del materialismo

Feuerbach fue la mediación esencial entre Hegel y Marx (1818-83). Su crítica del cristianismo tuvo una gran aceptación, “Sólo habiendo vivido la fuerza liberadora de este libro podemos formarnos una idea de ella. El entusiasmo fue general, todos nos convertimos en feuerbachianos”³³, y se convirtió en la base de los planteamientos que buscaban completar y fundamentar el porqué de la proyección religiosa. Su visión del idealismo hegeliano, sin embargo, fue refrendada y, al mismo tiempo, cuestionada por Marx³⁴, así como su materialismo antropológico.

31. Remito a M. CABADA, *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Madrid, 1980.

32. P. GÓMEZ GARCÍA, “Reducción antropológica del marxismo según Feuerbach”: *Proyección* 23 (1976), 257-69.

33. F. ENGELS, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana” (1886), en K. MARX y F. ENGELS, *Sobre la religión*, (H. ASSMANN y R. MATE, eds.), Salamanca, 1974, 338.

34. “De la misma forma que Feuerbach avanzó a través de la lucha contra la teología especulativa hacia la lucha contra la *filosofía especulativa*, porque reconoció la especulación como el último apoyo de la teología” (K. MARX, “La sagrada familia”: MEW 2,134). Cito según la edición Marx Engels Werke, Berlín, Dietz, 1974 y en español remito a K. MARX y F. ENGELS, *Sobre la religión*, (H. ASSMANN y R. MATE, eds.), Salamanca, 1974.

Marx participa de la metafísica materialista de la izquierda hegeliana, pero pone el acento en la praxis transformadora y en las raíces histórico sociales de la crítica a la especulación. Asume la filosofía de la identidad de la dialéctica hegeliana, incluido su alejamiento de la realidad por el carácter totalitario del método, que no conoce alteridad alguna que se resista a ser integrada en el saber especulativo. Su crítica a las ideologías desautoriza las corrientes de pensamiento que falsean la realidad y que manipulan la sociedad por complicidad con los intereses económicos. Hay que captar la verdadera realidad en el aparato productivo de la sociedad y devolver al hombre su esencia alienada, así como restituirle el producto de su trabajo. Verdad y humanismo son las metas de una crítica racional que tiene una clara orientación práctica. Hay una recuperación de Hegel, invirtiendo su dialéctica y aprovechando su metodología revolucionaria. El saber absoluto se convierte en conocimiento de las leyes de la historia, en toma de conciencia y praxis racional, que exige un análisis de la realidad social, en favor de una sociedad sin clases, la versión marxiana de la meta del progreso al que apunta Hegel con su Estado absoluto. El materialismo histórico se presenta así como la gran alternativa a los planteamientos metafísicos, es decir, a la sustantivación de las ideas, bien sea en la forma religiosa o en la político filosófica que defiende Hegel.

Este método dialéctico sufre un giro materialista, porque Marx niega el "Espíritu" hegeliano y sus manifestaciones socioculturales, en favor del primado de la producción como motor de la historia y, en el caso de Engels, de la evolución de la materia. Engels utiliza la dimensión procesual de la dialéctica, que no conoce cosas estables y fijas, para la ciencia de la naturaleza y de la historia del materialismo dialéctico. El giro materialista y antimetafísico de Marx, se tornó en una nueva metafísica como ciencia universal. La metafísica tradicional contempla las cosas de forma estática, esencialista y aislada, sin atender al contexto global del que dependen, mientras que la dialéctica es antimetafísica en cuanto que atiende a la dinámica, interrelación y globalidad de los fenómenos. El método no sólo tiene una base sociopolítica, la lucha de clases, sino también gnoseológica. La mente humana, incapaz de captar la totalidad, está obligada a un proceso dinámico del conocimiento, mientras que la metafísica absolutizaría un momento del proceso, la síntesis, y generaría un conocimiento cerrado. El método dialéctico, por

tanto, sería el único adecuado³⁵. Sin embargo, se absolutiza el progreso desde una ontología racionalista cerrada, que es la base de la metafísica materialista en su doble versión de materialismo histórico y dialéctico.

Las críticas de Max Stirner al ateísmo piadoso de Feuerbach tuvieron repercusiones, a pesar de la valoración positiva que mereció el paso del idealismo al materialismo. El punto débil del planteamiento de Feuerbach estriba en la ausencia de una perspectiva histórico social. El materialismo antropológico que defendía era todavía demasiado abstracto, a pesar de su preocupación por el hombre concreto, y la crítica religiosa degeneraba en una ideología humanista sin consecuencias para la transformación de la sociedad. Había tensión entre la intencionalidad ilustrada de Feuerbach, con su crítica a la ideología metafísica hegeliana y a la religión, y la falta de ilustración de su concepción esencialista del hombre, que abstrae de lo socioeconómico.

Esta reflexión crítica se recoge en “Las tesis sobre Feuerbach” (1845), que resaltan la dependencia de la conciencia respecto del ser social y la necesidad de una filosofía que transforme el mundo, más que teorizar sobre él³⁶. Marx completa la crítica a Feuerbach en “La sagrada familia” (1845) y, sobre todo, en “La ideología alemana” (1846), en la que el

35. “La separación de la filosofía hegeliana se produjo, también aquí, por una vuelta al punto de vista materialista (...) Esta corriente no se contentaba con dar de lado a Hegel; por el contrario, se agarraba a su lado revolucionario, al método dialéctico, tal y como lo dejamos escrito más arriba. Pero bajo su forma hegeliana, este método era inservible. En Hegel, la dialéctica es el autodesarrollo del concepto (...) La propia dialéctica del concepto se convertía simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a convertir la dialéctica hegeliana en producto de la cabeza; o, mejor dicho, a convertir la dialéctica, que estaba cabeza abajo, poniéndola de pie. Y, cosa notable, esta dialéctica materialista (...), pero ya no nos infundirán respeto esas antítesis irreductibles para la vieja metafísica todavía en boga: de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo idéntico y lo distinto, lo necesario y lo fortuito; sabemos que éstas antítesis sólo tienen un valor relativo”: F. ENGELS, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en *Sobre la religión*, Salamanca, 1974, 356-58 (MEW 21, 292-94. También, MEW 19, 202-4; 20, 20-25; 315). Las diferencias y continuidades entre la crítica materialista de Feuerbach a la metafísica y las de Marx y Engels han sido analizadas por P. Kondylis, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart, 1990, 515-18.

36. K. MARX, “Tesis sobre Feuerbach” VI: “La esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es en su realidad el conjunto de las relaciones sociales”; VII: “no ve por tanto que el sentimiento religioso es también un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma social”; “Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversas formas el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”. Cfr., K. MARX y F. ENGELS, *Sobre la religión*, Salamanca, 1974, 161.

concepto de “esencia humana” pierde su carácter estático y naturalista en favor de las relaciones socioeconómicas que permiten descubrir al hombre como producto social. Surge así el concepto marxista de ideología: “La producción de las ideas y representaciones de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres (...) cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”³⁷. La unilateralidad de la tesis, que no valora la importancia de los elementos culturales y su repercusión en los factores económicos, responde al intento de superar la preeminencia del cogito en la tradición idealista. Ya no se absolutiza la subjetividad hegeliana sino que se pone el acento en una estructura ontológica de la realidad y en un método basado en una epistemología realista precrítica. Se mantiene la correspondencia entre ser y conocimiento desde una dialéctica que mantiene la idea de la verdad como correspondencia.

La crítica religiosa

Esta crítica a Feuerbach desvela el primer elemento esencial del planteamiento marxista³⁸. La alienación religiosa tiene raíces económicas.

-
37. K. MARX y F. ENGELS, *La ideología alemana*, Barcelona, 1970, 25-26. También en la “Crítica a la filosofía del derecho de Hegel” se subraya que la crítica a la religión está esencialmente acabada, en cuanto que la religión es la autoconciencia humana, que hay que remitirla al mundo sociocultural, como todas las ideologías (*Sobre la religión*, 93). M. Cabada, sin embargo, subraya que ya en Feuerbach hay el planteamiento marxista acerca de las ideologías: “No es el pensamiento el que sostiene la situación concreta, sino que es ésta la que sostiene a aquel” (*Sämtliche Werke* V, 132). La diferencia esencial está en que no reduce la religión a mero elemento supraestructural de la infraestructura socioeconómica, sino que la valora como producción simbólica de la esencia humana con una autonomía propia, a pesar de que subraya la dependencia de los contenidos religiosos de la miseria humana (*Sämtliche Werke* II, 292; VII, 410; IX, 80; 82). Cfr., M. CABADA, “La autorrealización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach”, en *Filosofía de la religión*, (M. FRAJÓ, ed.), Madrid, 1994, 303-4.
38. W. POST, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona, 1972; Ch. WACKENHEIM, *La quiebra de la religión según Karl Marx*, Barcelona, 1973; M. REYES-MATE, “La crítica marxista de la religión”, en *Filosofía de la religión*, (M. FRAJÓ ed.), Madrid, 1994, 317-44; P. GÓMEZ GARCÍA, “Crítica de Marx y Engels a la religión I-III”: *Proyección* 105-7 (1977) 125-34; 191-203; 261-74; O. TODISCO, *Marx e la religione*, Roma, 1975, 77-109; H. GOLLWITZER, *Crítica marxista de la religión*, Madrid, 1971, 27-60; H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1979, 305-64; O. MADURO, “Trabajo y religión según Karl Marx”: *Concilium* 151 (1980) 19-29; F. HINKELAMMERT, *Las armas ideológicas de la muerte*, San José (Costa Rica), 1981; J. J. TAMAYO, *La crisis de Dios hoy*, Estella, 1998, 109-26.

No basta la toma de conciencia y crítica a las ideologías, sino que hay que transformar la realidad material y, sobre todo, eliminar la propiedad privada desde la que se arrebató al trabajador el producto del trabajo y su esencia humana³⁹. Hegelianamente, se puede hablar de una racionalización de la realidad pero hay que entender esto desde la praxis social, como una transformación de la infraestructura productiva, que es la que genera la alienación, de la cual la religión es un mero reflejo: “En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social –pues esto es el proceso de la producción– se da exactamente la *misma* relación que en el terreno ideológico se presenta en la *religión*: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa (...) Se trata del *proceso de enajenación* de su propio trabajo”⁴⁰. Es decir, se analiza la religión desde unas premisas absolutas y ajenas a ella, que permiten enjuiciarla y marginarla. La teoría marxiana de la sociedad explica económicamente el fenómeno religioso, con pretensiones de totalidad.

La religión no se debe, simplemente, al fraude del clero, como proponía parte de la Ilustración, sino que está enraizada en las necesidades humanas en el contexto de una sociedad que genera alienación y extrañamiento. La naturalización del hombre que pretende Marx va acompañada del realce de su naturaleza social, desde la cual cobra significado la praxis del trabajo, en relación con la naturaleza, y la dimensión

39. K. MARX, “Manuscritos económico-filosóficos”, en *Sobre la religión*, 145: La superación positiva de la *propiedad privada*, como la apropiación de la vida humana, es, por tanto, la superación positiva de toda enajenación y, por consiguiente, el retorno del hombre de la religión, la familia, el estado, etc., a su existencia *humana*, es decir, *social*. La enajenación religiosa en cuanto tal, sólo se opera en el campo *de la conciencia* interior del hombre, pero la enajenación económica es la enajenación de la *vida real*; su superación abarca, por tanto, ambos aspectos (...) El comunismo comienza inmediatamente (Owen) con el ateísmo, pero el ateísmo, por el momento, dista mucho todavía de ser *comunismo* y, en general, todo ateísmo sigue siendo todavía más bien una abstracción”.

40. K. MARX, “El Capital”, libro I, cap. VI, en *Sobre la religión*, 259-60; “Si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo (...) el mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real (...) 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” (ibíd., libro I, cap. I,4, en *Sobre la religión*, 261-62).

interpersonal, determinada por las relaciones sociales de producción. La relación Dios-hombre no es la determinante de la religión, esa es la contribución de Feuerbach, sino la productiva interpersonal. De la misma forma que se objetiva idealistamente en Dios la esencia humana, así también se cosifica al otro, que deja de ser sujeto interlocutor para convertirse en medio, en mano de obra, en función de la subjetividad del amo, que es el propietario. No se trata de aplicar a la especie humana los predicados divinos, en la línea abstracta de Feuerbach, sino de cambiar las mediaciones sociales que generan la proyección religiosa. El reconocimiento del otro no pasa ya por la mediación del amor, la sexualidad y la política, como proponía Feuerbach, sino por las relaciones socio económicas, contra la línea solipsista y desmundanizada cartesiana. El capítulo cuarto de la fenomenología hegeliana sobre el amo y el esclavo cobra una nueva dimensión histórica y material, relegando al plano ideológico la representación religiosa.

El cristianismo proclama un humanismo abstracto que reproduce las condiciones de explotación que se dan en la economía de mercado. De la misma forma que las mercancías cobran vida propia, dictan el comportamiento social y se imponen al hombre, a pesar de ser un producto suyo, así también ocurre con la religión: “El obrero se comporta hacia el *producto de su trabajo* como hacia un objeto *ajeno* (...) Lo mismo sucede en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene de sí mismo (...) Lo mismo que en la religión la actividad propia de la fantasía humana, del cerebro y el corazón humanos, obra con independencia del individuo y sobre él, es decir, como una actividad ajena o demoníaca, la actividad del obrero no es tampoco su propia actividad. Pertenece a otro y representa la pérdida de sí mismo”⁴¹. Para Marx hay una correspondencia estricta entre el cristianismo y la sociedad capitalista, y en ambos se da el dominio del hombre por los productos que genera. La religión es un epifenómeno, una entidad real pero secundaria, que exige ir más allá de la mera crítica abstracta para indagar en las raíces de la proyección religiosa.

Por eso, las pruebas tradicionales de la existencia de Dios carecen de validez. “Las pruebas de la existencia de Dios no son más que tautologías vacías(...) las pruebas reales deberían decir, por el contrario: ‘porque la naturaleza está mal organizada, Dios es’. ‘Puesto que existe un mundo irracional, Dios es’. ‘Porque el pensamiento no existe, Dios es’.

41. K. MARX, “Manuscritos económico-filosóficos”, en *Sobre la religión*, 140-41.

¿Pero qué cosa quiere decir esto, sino que para aquél para el que el mundo es irracional, para aquel que por esto es irracional él mismo, Dios existe? O que la irracionalidad es la existencia de Dios”⁴². No se pueden separar los hechos sociales y las ideas, la axiología y la producción económica. Por eso la existencia de una sociedad irracional lleva a la religión y afirmar la existencia de Dios equivale a apoyar la sociedad que la genera. La visión integral, holista e interrelacionada de la sociedad es uno de los mejores logros del marxismo, pero está limitada por el positivismo economicista desde el que aborda la religión y toda la cultura.

La ideología religiosa corresponde también a la del grupo dominante en la sociedad. Por eso, hay que resaltar su función sociopolítica, ya que la ideología religiosa no sólo encubre la realidad, sino que tiene una función represora. Hay un momento de verdad en ella, que se neutraliza con la desviación que canaliza: “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, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo”⁴³. La religión es la primera de las ideologías, legitima al Estado, presentando las normas sociales como mandatos divinos, y colabora con el statu quo social apelando a un mundo de ultratumba y predicando la resignación ante la injusticia existente. El carácter alienado del hombre se capta en la religión, que es, sin embargo, consecuencia de la alienación económica. La primera crítica a las ideologías es la de la religión, nivel gnoseológico, aunque las raíces del proceso está en la producción, nivel ontológico. “La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica con formas populares”⁴⁴.

Convergen, por tanto, la legitimación cristiana del Estado burgués y el apoyo eclesiástico a las monarquías absolutas decimonónicas, mientras Marx cuestiona la soberanía del Estado y la imposibilidad de separar libertades políticas y económicas, contra el idealismo hegeliano. No hay que olvidar el contexto histórico de la crítica marxiana, ya que el

42. K. MARX, “La diferencia entre la filosofía natural de Demócrito y la de Epicuro”, en *Sobre la religión*, 60-61 (He corregido el estilo de la traducción desde el texto alemán, *Marx Engels Werke, Ergänzungsband*, Dietz, 40, 371-72).

43. K. MARX, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Sobre la religión*, 94.

44. K. MARX, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Sobre la religión*, 93.

cristianismo en el siglo XIX fue, en buena parte, conservador, espiritua- lista y un aliado de los Estados más reaccionarios de Europa⁴⁵. Para Marx, el cristianismo era, una religión del poder, una aliada de las oli- garquías nacionales, no sólo en cuanto realidad histórica sino también como ideología social global: “Así como el cura ha ido siempre de la mano del terrateniente, así también el socialismo clerical ha ido de la mano del socialismo feudal”⁴⁶. Este es el contexto de su valoración de la religión como “opio para el pueblo”, no elimina las raíces del mal social, pero endormece la conciencia y mitiga ilusoriamente las conse- cuencias de la opresión. El cristianismo se desentiende del mundo real para apelar a un mundo fantasmagórico que sirvió de compensación ilusoria y eliminó las raíces subversivas que en un primer momento tuvo el cristianismo primitivo⁴⁷. No se rechaza el ideal cristiano original, sino su práctica histórico social, su canalización de las energías emancipado- ras. En el mejor de los casos, el cristianismo es una ideología bien inten- cionada pero alienante, ya que desvía las energías y limita el potencial de transformación de la realidad. En la ideología cristiana, se mezclan el idealismo desencarnado y el individualismo interiorista, la especula- ción desviada y la esperanza ilusoria en un Dios tan abstracto como la visión que se tiene de la sociedad.

Consecuentemente, Marx propone volver a la razón desde la praxis y el compromiso social y potenciar el humanismo desde el hombre real enraizado en el proceso productivo⁴⁸. Mantiene la idea hegeliana del

45. Véase el relato de K. MARX, “Sobre la revolución española”, en *Sobre la religión*, 225-30; “La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850”, *ibíd.*, 197-200; “El 18 bru- mario de Luis Bonaparte”, *ibíd.*, 221-24.

46. K. MARX y F. ENGELS, “Manifiesto del partido comunista” (1848), en *Sobre la reli- gión*, 188.

47. F. ENGELS, “Sobre la historia del cristianismo primitivo” (1894): “La historia del cristianismo primitivo tiene notables puntos de semejanza con el movimiento moderno de la clase obrera. Como éste, el cristianismo fue en sus orígenes un movimiento de hombres oprimidos (...) Tanto el cristianismo como el socialismo de los obreros predicán la próxima salvación de la esclavitud y la miseria; el cris- tianismo ubica esta salvación en una vida futura, posterior a la muerte, en el cielo. El socialismo, la ubica en este mundo, en una transformación de la sociedad” (*Sobre la religión*, 403); “Anti-Dühring” (1876-78), *ibíd.*, 273.

48. K. MARX, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en *Sobre la religión*, 100: “La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que *el hom- bre es la esencia suprema para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categó- rico de echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea una esencia humi- llada, esclavizada, abandonada y despreciable”.

progreso y el valor revolucionario de su dialéctica, pero ésta se invierte, poniendo el acento en el desarrollo de las fuerzas productivas y la transformación de las relaciones sociales de producción. Pero el marxismo pretende también conocer las supuestas leyes de la historia, haciendo de la toma de conciencia del proletariado el punto de partida para la sociedad sin clases, que sería la meta última. Ya no se trata del saber absoluto de la filosofía hegeliana, sino de ciencia de la historia y un nuevo sistema, el materialismo científico, en el que se integran todos los saberes anteriores. De la misma forma que Hegel, sostiene que hay un saber último en el que culminan todos los conocimientos y sistemas anteriores, así como la misma razón. Se asume la valoración ilustrada de la ciencia, que se identifica con el método dialéctico, y se ve en ella la mejor alternativa a la religión⁴⁹. Del materialismo antropológico de Feuerbach pasamos al materialismo dialéctico, pretendidamente superior al primero por haber superado su abstracción socioeconómica. La fe ilustrada en el progreso converge con la revolución burguesa, la revolución industrial, que marca el paso de la prehistoria a la historia, emancipando al hombre de su dependencia de la tierra. El sujeto absoluto hegeliano se encarna ahora en el proletariado, supuestamente vanguardia de la humanidad en su lucha emancipadora⁵⁰.

La fe en el espíritu absoluto y el progreso persiste en función de una historia que tiene al proletariado como demiurgo liberador, “de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de una clase que es la disolución de todas; de una esfera que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún *derecho especial*, porque no se comete contra ella ningún *daño especial*, sino el *daño puro y simple*; que no puede invocar ya un título *histórico*, sino sólo su título *humano*; (...) que es, en una palabra, *la pérdida total* del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución de la sociedad,

49. “Sólo el verdadero conocimiento de las fuerzas de la naturaleza expulsa a los dioses o a Dios de una tras otra de sus posiciones” (“Anti-Dühring” (1876-78), en *Sobre la religión*, 277); “todo el infinito reino de la naturaleza es conquistado por la ciencia, no quedando ya lugar para el creador” (“Dialéctica de la Naturaleza” (1873-86), *ibíd.*, 310-11).

50. El proletariado es el sujeto de la revolución industrial, en él se encarnan las contradicciones del capitalismo y su emancipación arrastra la de todos los hombres. Cfr., K. MARX, *La sagrada familia*, México, 1967, 101.

como clase especial, es el *proletariado*⁵¹. No se trata de un dato empírico sino de una hermenéutica idealizante, no lejana a la metafísica de esencias denunciada. El proletariado no es sólo un sujeto histórico de la revolución industrial y la sociedad capitalista que lo genera, ya que Marx no identifica el proletariado con los pobres, sino que representa a toda la humanidad, su liberación tendría que aparejar la de todos los hombres. El dato histórico, industria y proletariado, sirve de base para una utopía histórica, la sociedad sin clases como meta última, a partir de una valoración absolutista del progreso productivo.

Cae así en una moralización de la historia, en la línea que luego desarrolló Nietzsche, y en una idealización del proletariado, sin valorar la posibilidad de que sucumba a los encantos de la producción mercantil, generada en la sociedad capitalista. Al partir de la antítesis entre capitalistas y proletarios y defender una teleología histórica que culmina en la sociedad emancipada, mantiene el hegelianismo y su idea de una etapa final, en la que se reconcilian las contradicciones. Desde ahí se pueden mostrar algunos elementos cuestionables del planteamiento religioso marxista. Por un lado, permanece la pregunta del porqué de la religión, dado que es epifenoménica y que no tiene autonomía ninguna respecto de sociedad de la que forma parte. Si la religión agota sus significación y funciones en ser reflejo e ideología, a la que hay que comprender desde el aparato productivo, no se entiende por qué es un fenómeno separado, con entidad en sí mismo, respecto del resto de la cultura ni por qué tiene tanta importancia. Si viera la religión como un fenómeno constitutivo de la esencia humana, en una línea más cercana a Hegel, se podría explicar la importancia de la crítica religiosa, pero no si la religión es un fenómeno secundario, que además no cambia en la historia⁵². Es una mera ideología, que siempre ocupa el mismo lugar en cada sociedad, aunque históricamente es la más relevante. Nietzsche y Freud, intentaron asignar funciones específicas a la proyección religiosa, distanciándose del economicismo de Marx⁵³.

51. K. MARX, "Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en *Sobre la religión*, 105.

52. "La moral, la religión, la metafísica y otras formas de la ideología, y de las formas de conciencia que a ellas corresponden, no conservan ya su aparente independencia. No tienen historia, carecen de desarrollo": "La ideología alemana", en *Sobre la religión*, 164

53. Remito al análisis que ofrece J. MILBANK, *Theology and Social theory*, Oxford, 1998, 182-83.

Para Marx apenas hay independencia del ámbito supraestructural respecto de la infraestructura económica, de ahí su falta de valoración del Estado y del ámbito político en general. La lucha por el reconocimiento pasa en Hegel y en Feuerbach por lo político, mientras que en Marx todo depende del desarrollo del aparato productivo⁵⁴. Marx critica a Bruno Bauer, ya que no basta la emancipación política, sino que es necesaria la humana “basada en el ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones sociales”, sin valorar la especificidad de la dimensión política⁵⁵. Esta carencia dio oportunidad a Lenin para “completar” a Marx con una teoría de la post-revolución y una revalorización de la función del Estado controlado por el partido comunista, a pesar de los avisos y críticas de la tradición libertaria respecto a una delegación del poder que generaría nuevas formas de dominio social⁵⁶. En el aspecto religioso se nota la misma falta de valoración de la especificidad y autonomía de lo religioso, propiciando una concepción mecanicista de la religión, que Engels intentó corregir tardíamente⁵⁷. Después del mar-

54. Actualmente hay una revalorización de Feuerbach respecto de la crítica de Marx. Se rechaza reducir la naturaleza a materia bruta, de la que tiene que apropiarse el trabajo industrial, y se revaloriza una relación no instrumental de la naturaleza en la línea posterior de la Dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno, y de la nueva sensibilidad de Marcuse. Feuerbach revaloriza la dimensión política como ámbito de reconocimiento interpersonal, juntamente con el ámbito sexual, contra el énfasis económico marxiano. Cfr., G. ROHRMOSER, “Warum sollen wir uns für Feuerbach interessieren?”, en *Atheismus in der Diskussion. Kontroverse um L. Feuerbach*, Munich, 1975, 9-19; A. SCHMIDT, *Emancipatorische Sinnlichkeit*, Munich, 1973, 30-71.

55. “La cuestión judía” (1844), en *Sobre la religión*, 131.

56. La crítica de Stirner a Marx, que le replica en “La ideología alemana”, ha sido analizada por H. ARVON, *Aux sources de l'existencialisme: Max Stirner*, París, 1954, 147-74; R. W. K. PATERSON, *The Nihilistic Egoist Max Stirner*, Oxford, 1971, 101-25; K. LÖWITH, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, 1967, 140-55.

57. Engels hace una crítica tardía de la unilateralidad de este enfoque, relativizando, aunque no negando, la dependencia de la supraestructura respecto de la economía: “Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el *único* determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levantan (...), las ideas religiosas y el desarrollo posterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas ejercen también su eficacia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores (...) acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico (‘Carta de Engels a J. Bloch (septiembre

xismo, hay que analizar las funciones sociopolíticas de la religión y estudiar su vinculación a los intereses económicos, en contra de una comprensión abstracta y descontextualizada del hecho religioso. Pero desde la estricta dependencia entre economía y religión hay una visión unilateral de la segunda, sin asumir la historia del cristianismo que se critica. Tampoco se atiende a la multiplicidad de funciones y roles sociales que ha ejercido la religión en la sociedad, ni a la pervivencia de las concepciones religiosas a pesar de los cambios socioeconómicos.

Marx capta la implicación entre valores y praxis social, así como la interacción de los diversos niveles de la sociedad con la economía, pero tiende unilateralmente a minusvalorar los ámbitos socioculturales en favor del económico. La teleología que lleva al triunfo final del socialismo inevitablemente acaba eliminando la religión y la teodicea deviene historiodicea y antropodicea. Supera la concepción religiosa del hombre y de la sociedad con otro nuevo ideario, en el que se mantiene la vieja escatología cristiana, identificando al sujeto divino con una clase social, y luego con su vanguardia comunista, y poniendo la meta dentro y no más allá de la historia⁵⁸. La alienación inicial deja paso a un final, en el que sería posible superar los conflictos, reducidos a lo económico⁵⁹. Sería la sociedad del ideal “natural”, hombres que se desarro-

1890): MEW XXXVII, 463: *Sobre la religión*, 442-45). También, “Carta de Engels a K. Schmidt (octubre 1890)”: MEW XXXVII, 492: *Sobre la religión*, 446-51; “Carta de Engels a F. Mehring (julio 1893): MEW XXXIX, 96: *Sobre la religión*, 452-54).

58. El carácter idealista en el materialismo marxista ha sido subrayado por J. MILBANK, *Theology and Social theory*, Oxford, 1998, 187-96; A. GEDO, *Der entfremdete Marx*, Frankfurt, 1971, 14-46 E. FROMM, *Marx y su concepto del hombre*, México, 1978, 12-19; 69-79; “Reflexiones postmarxistas y postfreudianas sobre religión y religiosidad”: *Concilium* 76 (1972), 450-57; G. FESSARD, “Las estructuras teológicas en el ateísmo marxista”: *Concilium* 16 (1966), 291-310.
59. El positivismo reduccionista de Marx ha sido el objeto de la crítica de Freud: “No se puede aceptar que los motivos económicos sean los únicos que determinan el comportamiento del hombre en la sociedad (...) Principalmente no se comprende cómo se puede pasar de largo ante los factores psicológicos”: S. FREUD, *Gesammelte Werke* XV, Frankfurt, 1973, 193; 191-97 (en español, “Nuevas lecciones introductorias al Psicoanálisis”: *Obras completas* III, Madrid, 1973, 3203). Habermas el que más ha contribuido a la crítica del economicismo de Marx. Cfr., J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1975, 36-59 (en español *Conocimiento e interés*, Madrid 1982); *Teoría de la acción comunicativa*.II, Madrid, 1988, 469-626; *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1974³, 228-89; 387-464 (Teoría y praxis, Madrid, 1967); A. SCHMIDT, *El concepto de naturaleza en Marx*, Madrid, 1977, 193-231; A. WELLMER, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, 1979, 7-110; W. KERN, “Hegel, Marx und die Frankfurter Schule”: *Stimmen der Zeit* 186 (1970), 217-23; J. A. ESTRADA, “¿Crisis del marxismo?, crisis de la ilustración”: *Pensamiento* 38 (1982)m 129-52.

llan según sus posibilidades y satisfacen sus necesidades. Apenas hay lugar para el absurdo, el sin sentido o el mal porque se basa en una antropología optimista y una hermenéutica idealista de la historia. Se explica el hecho religioso con claves externas a él, mientras que se da por consumada la crítica al teísmo y la negación de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios.

3. De la muerte de Dios a la afirmación del hombre

Feuerbach y Marx pertenecen, a su modo, a la tradición crítica del hegelianismo, siendo deudores de sus aportaciones. Sin embargo, hay otras tradiciones más radicales, como la de Nietzsche (1844-1900), que no acepta los postulados de la filosofía hegeliana: una meta de la historia, la verdad y el humanismo como resultado de la razón y de la praxis social, el concepto de saber absoluto y la idea de una realidad última, que sería la verdadera. En Nietzsche encontramos la antítesis del planteamiento ontológico y epistemológico que ha servido de base a toda la tradición occidental, y que culmina en la afirmación de que todo lo real es racional y viceversa, cerrando el ciclo iniciado por Platón⁶⁰. Nietzsche se presenta como el gran antimetafísico, como el impugnador de las grandes creencias, no sólo la religiosa sino también las seculares, en las que se incluye la misma tradición marxista. La metafísica de esencias, el carácter deductivo de la realidad, la viabilidad de pruebas que llevan a la existencia de Dios, piedra angular de la metafísica racionalista en su doble versión ontológica y epistemológica. Todo esto queda impugnado, poniendo fin a una época y una forma de hacer filosofía. Y como siempre, la metafísica destronada sólo es posible a partir de otra cosmovisión global.

60. J. HABERMAS, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1975, 353-64 (en español *Conocimiento e interés*, Madrid, 1968); *Kultur und Kritik*, Frankfurt, 1973, 239-63; *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989, 109-34; *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid, 1982; M. DJURIC, *Nietzsche und die Metaphysik*, Berlín, 1985, 8-87; 302-18; A. SCHMIDT, "Über Nietzsches Erkenntnistheorie" en *Nietzsche*, (J. SALAQUARDA ed.), Darmstadt, 1980, 124-52; J. SIMON, "Grammatik und Wahrheit", *ibid.*, 185-218; Ch. W. HARVEY, "Nietzsche on Knowledge and Interpretation": *Diálogos* 22 (1987), 66-77; K. JASPERS, *Nietzsche*, Buenos Aires, 1963, 247-339. La dinámica del nihilismo desde la voluntad de verdad es analizada por M. WILLIAMS, "Transcendence and Return: The overcoming of Philosophy in Nietzsche and Wittgenstein": *International Philosophical Quarterly* 28 (1988), 403-19.

Rechazo de la metafísica y la ontoteología

Lo primero que hace es romper con la equiparación entre ser y pensamiento, así como con las teorías realistas del conocimiento derivadas de la equiparación parmenidea: “Las características que se han dado al “ser verdadero” de las cosas son las características del no ser, de la nada. El “mundo verdadero” se ha construido desde la contradicción con el mundo real, de hecho es un mundo aparente en cuanto que es meramente una alucinación optico moral⁶¹. Para ello hay que replantear el problema kantiano sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento y cómo son posibles los juicios sintéticos a priori. El nuevo planteamiento es por qué afirmamos como verdaderos los juicios y cuáles son las necesidades sociales prácticas que nos llevan a tener fe en ellos. Comienza así una deconstrucción de la razón y de sus logros, la crítica a una ordenación axiológica, moral y racional del mundo que no es más que una construcción subjetiva, detrás de la cual se esconde la voluntad de poder. Todo se basa en la confianza en la razón así como en el encantamiento del mundo a partir de una concepción estática, fixista y estable del ser, cognoscible y expresable lingüísticamente. El hombre busca orientación y seguridad en un mundo caótico e imprevisible, y en lugar de confiar en sus instintos y en el mundo de los sentidos, se deja llevar por una razón que proyecta sobre la realidad orden y sentido⁶², para luego olvidarse de ello y redescubrirlo con sorpresa desde la verdad como correspondencia.

De esta forma procede a una impugnación ontológica y epistemológica. Todo conocimiento es proyección, el secreto de la verdad es la voluntad de poder, proyectamos nuestros valores como predicados del ser, y sustituimos el devenir cambiante y anárquico de los acontecimientos por un orden estable y racional. La vieja idea socrática y platónica sobre la convergencia de lo verdadero, lo bueno y lo bello se revela como una ilusión. El mundo no es tan racional, justo, armónico y valioso como parece. La crítica nietzscheana converge y radicaliza lo que ya puso en crisis el nominalismo, así como las distintas críticas al

61. NW VI/3, 72-73 (*Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, 1985, 49-50). Traduzco directamente de la edición “Walter de Gruyter” a cargo de G. COLLI y M. MONTINARI, *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, Berlín, 1972-95.

62. “El pensar racional es un interpretar según un esquema del que no podemos desprendernos” (NW VIII/1,197-98: *Nachgelassene Fragmente*).

pan-racionalismo de la cultura occidental. Lo útil es lo que se esconde tras lo verdadero, así como el orden lógico se traspasa al del ser, al que se da un valor último y definitivo (lo que Kant veía como orden noumenal o inteligible, el en sí de la realidad). La voluntad de verdad esconde voluntad de poder y los principios lógicos son proyectivos y regulativos de la mente humana, como advirtió Hume, pero no constitutivos de la realidad. Sin embargo, creamos un mundo racional de identidad, en el que nada se sustrae a la razón, con lo que triunfa la subjetividad sociocultural, la costumbre y el consenso, que es la que predetermina lo que conocemos.

A partir de ahí es posible pasar a una crítica del lenguaje, que no es neutral sino el gran encantador del mundo. El germen de la metafísica está en la sintaxis gramatical del lenguaje, que esboza nuestra primera comprensión de la realidad y la cosmovisión inicial que tenemos del mundo. Los lenguajes son las grandes proyecciones representativas en las que caemos presos. A diferencia de la tradición ilustrada anterior, no se trata de desvelar las mentiras (crítica de las ideologías) para descubrir la verdad, porque en realidad no hay verdad ni mentira, es un dualismo que hay que superar. No se trata de descifrar los lenguajes para llegar a la verdad última, porque ésta no existe. Todo es proyección, representación y simulacro, porque no hay un dualismo entre el en sí y las apariencias. No hay una ontología primera o última a la que referirse, ni una verdad más allá de la voluntad de poder, ni un bien contrapuesto a un mal. La pluralidad y la heterogeneidad de perspectivas impide la contraposición dualista entre lo verdadero y lo falso⁶³.

Lo que queda es la multiplicidad de perspectivas y representaciones que impiden privilegiar alguna como verdadera, última, buena y única, que es lo que ha hecho la metafísica con los trascendentales del ser. El núcleo de la metafísica es el intento de deducir lo incondicional, absoluto y verdadero de lo condicionado, limitado y aparente. El problema es que no hay referente último del que deducir nada. Esta es una de sus diferencias respecto a la tradición crítica ilustrada, que persiste en la bús-

63. En un primer momento, Nietzsche defiende la imposibilidad de llegar a un en sí misterioso, más allá de las representaciones, para finalmente tomar distancia de Kant y Schopenhauer y quedarse en un perspectivismo representacionista, pero manteniendo la idea de verdad como error olvidado. Cfr., L. HARDY, "Postmodernism as a Kind of Modernism", en M. WESTPHAL (ed.), *Postmodern Philosophy and Christian Thought*, Indiana, 1999, 28-43

queda de la verdad y de la realidad última, más allá de las ideologías y apariencias. Aquí, por el contrario, se neutraliza la verdad, cuestionando su pretensión de universalidad desde la multiplicidad de perspectivas, que impiden que una se convierta en la referencia absoluta y normativa. La totalidad no es una categoría superior, como en la síntesis hegeliana, desde la que sea posible integrar las partes, sino que hay que mantener una pluralidad de fragmentos, sin reconciliación ni armonía última.

De ahí el valor de las genealogías contra las pretensiones de la metafísica y de la religión: el origen de las representaciones nos hace captar el carácter artificial y mentiroso de todas las creencias. Nietzsche, establece una equiparación entre el orden del descubrimiento y el de validez, un elemento criticado por Popper, y se apoya sobre el carácter contingente de una referencia ontológica o epistemológica, para cuestionar su significación normativa. Se sitúa así más allá del bien y del mal⁶⁴; de la verdad y de la mentira; de la realidad y las apariencias; de la razón y la conciencia, impugnando consecuentemente los saberes tradicionales: la ciencia, el saber filosófico, la ontología y la lógica, etc. Su crítica es subjetiva, cognoscitiva e histórico-social y muestra el trasfondo interesado de los valores y la falsedad del dogmatismo axiológico, ya que tras ellos sólo hay convenciones sociales y mera fe⁶⁵.

Esta relativización permite la creatividad individual, en la que el individuo da sentido a su propia vida. Como el lenguaje configura la conciencia, así también los códigos lingüísticos (socioculturales) determinan a la realidad y los valores se legitiman desde la naturaleza (falacia naturalista). La falta de orden del mundo es suplida por el lenguaje que

64. "Bueno es todo aquello que eleva el sentimiento y la voluntad de poder, lo que aumenta el poder mismo en el hombre" NW VI/3, 168 (*El Anticristo*, Madrid, 1984, §2). De ahí, la voluntad de poder y el "más allá del bien y del mal": NW VI/1, 142-43 (*Así habló Zaratustra*, Madrid, 1980⁸, 169-70; NW VI/2, 12 (*Más allá del bien y del mal*, Madrid, 1984, §30; "Se sabe hoy qué es el bien y el mal (...) es el instinto del animal gregario humano, que aquí cree saber, el que, con sus alabanzas y censuras, se glorifica y se autocalifica de bueno a sí mismo": (*Más allá del bien y del mal*, §202; 260); "Nosotros somos, ambos, dos ociosos que no hacemos ni bien ni mal. Más allá del bien y del mal hemos encontrado nuestro islote y nuestro verde prado" (*Así habló Zaratustra*, 311). Rechaza un bien y un mal objetivos, no la valoración individual vital y pragmática. Cfr., R. ÁVILA, *Nietzsche y la redención del azar*, Granada, 1986, 300-317.

65. La fe es necesidad de asirse a certezas y a fijaciones, es el "instinto de debilidad, el cual no crea las religiones, metafísicas y convicciones de todo tipo, pero ayuda a conservarlas" NW V/2, 263 (*El gay saber*, Madrid, 1984, §347).

crea un orden estable, fijo y último, que sirve de referencia⁶⁶. Nietzsche se acerca a Hume para criticar tanto la verdad como correspondencia como el criticismo kantiano, porque el lenguaje no es neutral sino instrumento de la metafísica. La metafísica del ser, con sus categorías estables y sustancialistas, se proyecta en el devenir del mundo e impregna el conocimiento humano. Lo que en un primer momento podía deberse al error o a la ignorancia, se convierte luego en resentimiento con el mundo real y ensoñamiento de un mundo perfecto, que es lo que postulan tanto la metafísica como la religión⁶⁷. La crítica marxista a las ideologías se radicaliza aquí desde la diferenciación entre motivos reales, en su mayoría no conscientes, y funciones sociales de lo producido.

La alternativa nietzscheana es una antropología basada en la seguridad de los instintos; el primado de la voluntad respecto de la razón, que es inevitablemente ascética y proyectiva; el valor de la libertad contra las costumbres, de las que nacen las normas sociales. Es voluntad de voluntad, es decir, autoafirmación en cuanto querer sin medida, sin atender a mediación social alguna. El hombre que se quiere a sí mismo, más que querer algo concreto. La revalorización feuerbachiana del hombre como ser corporal, es asumida por Nietzsche, que se opone a la tradición que espiritualiza al hombre. Desde el cuerpo, los instintos y los afectos y deseos se ofrece una antropología que contrasta con la tradición idealista, que pone el acento en el espíritu, la razón y la conciencia. Para Nietzsche, como para Schopenhauer, la realidad en sí es la voluntad y los factores psicológicos son determinantes del conocimiento contra la hegemonía de la conciencia racional⁶⁸. Esa búsqueda de

66. "La importancia del lenguaje para el desarrollo de la civilización consiste en que el hombre ha colocado en él un mundo propio al lado del otro (...) durante largos siglos ha creído en las ideas y los nombres de las cosas cual 'aeternae veritates' (...) También la lógica se basa en postulados a los que no responde nada en el mundo real" (*Humano, demasiado humano*, II, §11).

67. "Todo lo que hasta aquí les ha hecho considerar las hipótesis metafísicas como 'preciosas, temibles o agradables', lo que las ha creado, es pasión, error y engaño de nosotros mismos; los peores métodos de enseñanza, y no los mejores, son los que nos han enseñado a creer en ellas. Desde que estos métodos han sido revelados como el fundamento de todas las religiones y metafísicas existentes, se les ha refutado" (*Humano, demasiado humano*, I, 9; 5; 8; 20; 153; *Más allá del bien y del mal*, Madrid, 1983, I, § 2). En los fragmentos tardíos subraya que la causa de esta división es el rechazo del dolor existente y la búsqueda imposible de armonía y perfección. Remito al análisis de P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, 521-23; 538-45.

68. De esta forma Nietzsche, Schopenhauer y el mismo Schelling tardío preparan el camino a Freud, y a la recuperación de los deseos y el inconsciente para la antropología. Cf., W. SCHULZ, *Ich und Welt. Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen, 1979, 243; 250-51.

un apoyo último, en este caso no racional, traiciona, sin embargo, el carácter metafísico del proyecto nietzscheano.

La propuesta nietzscheana asume la clave de la finitud del hombre, del eterno retorno, del “amor fati” y de la voluntad de poder, como creatividad y aceptación de un devenir sin finalidad, en la que todo hombre hace de su vida una obra de arte. Su concepción del ser es la estética del existir, a partir de acontecimientos plurales y antagónicos, mientras que la ontología es ética o axiología, es decir, la cristalización de los valores y creencias que hemos asumido como últimos y verdaderos. Hay que volver a Heráclito y superar a Sócrates; aferrarse a Dionisos y despegarse de Apolo; retornar a lo corporal, sensual y empírico en contra de lo espiritual, intelectual y racional. De la misma forma hay que recuperar los símbolos, enraizados en la vida e impregnados de la intuición y la fantasía, respecto de la vaciedad abstractiva de los conceptos, que fosilizan el devenir de la naturaleza con la pretensión de aprehender la causa de los fenómenos.

La vida, no la materia o el espíritu, es la referencia última y desde ella se afirma la fluidez del devenir, la inocencia de la naturaleza y la indiferencia del orden fáctico respecto a las ilusiones y expectativas humanas. De ahí, lo inevitable del nihilismo, en el orden epistemológico y ontológico⁶⁹, y de la violencia y el conflicto en la praxis histórica. La genealogía y la afirmación del acaecer contingente como referencia última le hace sentirse cercano a Heráclito⁷⁰. Son instrumentos para deconstruir el orden racional y verdadero e implican una opción ontológica y epistemológica tan arbitraria como las que denuncia. Es su perspectiva, a la que hay que someter a la misma crítica que él propone para las otras ideologías. Nietzsche asume la lucha social y la conflictividad histórica no sólo como una clave hermenéutica y antropológica, desde la que hay que comprender la heroicidad del superhombre, sino también ontológica y epistemológica. Por eso, no hay ni puede haber objetividad de los valores ni referencias últimas⁷¹, sino transvalo-

69. “Nada es verdad, todo está permitido. ¡Ea pues! Esto era la libertad de espíritu y con esto se denunciaba la fe en la verdad” (NW VI/2, 417 (*La genealogía de la moral*. Madrid, 51980, 173).

70. “Pongo a un lado con gran reverencia el nombre de Heráclito (...) tendrá eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía. El mundo ‘aparente’ es el único, el ‘mundo verdadero’ no es más que un *añadido mentiroso*”: NW VI/3, 69 (*Crepúsculo de los ídolos*, 46); *Ecce homo*, Madrid, 51979, 70-71.

71. NW VI/3, 70 (*Crepúsculo de los ídolos*, 47-48).

ración, transgresión y voluntad de poder, es decir, afirmación de la diferencia desde el superhombre. Esa es su síntesis última, la de una estética de la existencia. De esta forma se sustantiviza la violencia y el conflicto, que pasan a ser la referencia última desde la que se construye la ontología y la epistemología, así como la concepción del hombre⁷².

Probablemente, no hay en la cultura occidental un programa tan antiparmenideo y antihegeliano como el de Nietzsche. La conflictividad inherente a la dialéctica hegeliana y marxista, se transforma aquí en una ontología marcada por el conflicto, la heterogeneidad, las diferencias, el caos, la infinitud de perspectivas, el cambio incesante, el acontecer y la contingencia. Es una ontología que hace inviable toda ordenación estable del mundo, especialmente la racional, así como todo intento de armonía, mucho menos una filosofía de la identidad y una teleología histórica, como la marxiana y hegeliana, que, en última instancia, subsumen las contradicciones y diferencias en una síntesis final consumada. Al no haber una referencia última, ni desde el orden ontológico ni epistemológico, hay que asumir la arbitrariedad de la historia y el sin sentido último de la sociedad y del mismo hombre, que sólo admite un sentido, el que el individuo determine para sí a partir de su propia decisión voluntaria. Y esto a partir de una exaltación de la voluntad y de una comprensión de la libertad en clave individual y utilitarista, contra Hegel y Marx, y de arbitrariedad irracional, que es la otra cara del poder. Nietzsche combina una comprensión estoica, pero también jovial y optimista del individuo, y un pesimismo respecto de la sociedad y sus canalizaciones, en una línea cercana al planteamiento rousseauiano.

Por eso, Nietzsche se convierte en una mediación indispensable en el proceso de la autocrítica de la tradición occidental y en la radicalización del proceso ilustrado. Como en el caso de Marx es más válida su crítica, lo que deconstruye y relativiza, que lo que propone como alternativa final. Hay que pasar por Nietzsche, el segundo gran maestro de la sospecha, como afirma Ricoeur, pero no es posible quedarse en él, ya que su filosofía aporta más en lo que desautoriza y critica, que a la hora de ofrecer alternativas epistemológicas y ontológicas, que no caigan autorreferencialmente en la crítica que ha desarrollado. Porque la suya

72. Un buen análisis de las implicaciones ontológicas y epistemológicas de Nietzsche es el de J. MILBANK, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, 1998, 260-63; 278-94.

es una opción cuestionable, una hermenéutica comparable a la que critica: “La afirmación del fluir y *del aniquilar*, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, *el devenir*, el rechazo radical incluso del mismo concepto ‘ser’, en esto tengo que reconocer, bajo cualquier circunstancia, lo más afín a mí entre lo que hasta ahora se ha pensado”⁷³.

En él alcanza un culmen el proceso de crítica de la Ilustración, que comienza rechazando el acceso a Dios, critica la validez del conocimiento de la realidad, y aterriza en una desautorización de la razón desde la que se proclama la muerte de Dios y el final de los humanismos. Porque este gran discurso antimetafísico es también esencialmente antirreligioso, y más concretamente anticristiano. Para Nietzsche, a diferencia de Marx, el cristianismo no es un epifenómeno sino la ideología central desde la que hay que comprender a toda la civilización occidental. Socioculturalmente somos tanto griegos como cristianos. Desde la alianza de la tradición socrático platónica, que prima la racionalidad, con la judeo cristiana, que ofrece la idea de la libertad responsable, surge lo que llamamos Occidente. No se trata simplemente de criticar al cristianismo como falsa ideología, en la línea feuerbachiana y marxiana, ya que, por definición, todas las ideologías son falsas, sino de mostrar su carácter fundacional de la cultura. El ateísmo humanista, con su fe en el hombre y el progreso, se muestra tan infundamentado y poco plausible como el cristianismo, más aún, se trata de una creencia secularizada que en su raíz es cristiana.

La crítica nietzscheana al cristianismo

La amplia crítica de Nietzsche al cristianismo, basada en un conocimiento familiar e intelectual muy amplio, de trasfondo luterano, se basa en un rechazo de la solución cristiana al problema del sentido⁷⁴. Ya el mismo hecho de hablar de un “problema” indica una perspectiva que Nietzsche quiere superar. El ser humano se pregunta el porqué de su vida, busca metas para su existencia y se interroga, sobre todo, sobre el significado del sufrimiento. “Su problema no era el sufrimiento mismo, sino que faltase la respuesta al grito de la pregunta: ¿para qué sufrir? (...) La falta de sentido del sufrimiento, y no éste mismo, era la maldición

73. *Ecce homo*, 70-71.

74. Remito a mis estudios, *Dios en las tradiciones filosóficas II*, Madrid, 1996, 177-99; *La imposible teodicea*, Madrid, 2003, 268-91.

que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad”⁷⁵. La religión está vinculada a la metafísica porque se pregunta por el significado y sentido de la vida y éste es un problema clave, una pregunta que no hay más remedio que hacerse.

Para Nietzsche, el hombre es el animal que se pregunta, porque desborda el mecanicismo de los instintos como regulador de la conducta. Por eso, surge la metafísica y también la religión. Esta última la define Nietzsche como “ideal ascético”, que responde a una teologización y una moralización de la existencia⁷⁶. Interpreta los acontecimientos desde la doble clave de culpa y castigo y en base al dualismo de pecado y sacrificios. En ambos casos, la religión recurre a un transmundo platónico para dar sentido a una existencia que no lo tiene. Dios es la clave de bóveda que permite encontrar un sentido a la vida⁷⁷, el referente que permite distinguir entre lo verdadero y lo falso⁷⁸, el fundamento universal que jerarquiza y establece un orden lógico en el mundo⁷⁹. Nietzsche es el primero en denunciar la ontoteología, la cual pervive secularizada en

75. F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*. Madrid, 1980, 185.

76. P. VALADIER, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, 1982; *Jesus-Christ ou Dionysos*, París, 1979; W. WILLERS, “Aut Zarathustra aut Christus. Die Jesu-Deutung Nietzsches im Spiegel ihrer Interpretations-Geschichte, Tendenzen und Entwicklungen von 1900 bis 1980”: *Theologie und Philosophie* 60 (1985), 239-56; 418-42; 61 (1986), 236-49; AA.VV. *Nietzsche*. (J. SALAQUARDA ed.), Darmstadt, 1980; F. GUIBAL, “Un divin pluriel? Monothéisme et polythéisme chez Nietzsche”: *Rev. des sciences philosophiques et théologiques* 70 (1986), 393-409; E. BISER, “Religieuse Spurensuche”: *Stimmen der Zeit* 204 (1986), 609-24; W. KORFF, “Aporías de una moral sin culpa” *Concilium* 56 (1970), 390-410; W. WEISCHDEL, *Der Gott der Philosophen* I, Darmstadt, 1971, 429-57; Y. LÉDURE, *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, París, 1973, 199-216; V. A. HARVEY, “Nietzsche and the kantian Paradigm of Faith”, en *Witness and Existence*, Londres, 1989, 140-62.

77. “Cuantos hay todavía que piensan así: Si no hubiera Dios la vida sería intolerable. O bien, como se suele afirmar en los ámbitos idealistas, la vida sería intolerable sin una significación moral de fondo. Por tanto es necesario que haya un Dios o que la existencia tenga un significado moral. Básicamente, lo que ocurre es que el que se ha acostumbrado a esta idea no puede vivir sin ella”: F. NIETZSCHE, *Aurora*. Madrid, 1984, §90.

78. ““Temo que nunca llegaremos a liberarnos de Dios porque creemos todavía en la gramática (...) Dividimos el mundo en uno verdadero y uno apariencial, sea en la forma del cristianismo o en la de Kant, el cual era un cristiano disimulado”: *Crepúsculo de los ídolos*, 49-50.

79. “De esta forma se tiene un estupendo concepto de Dios... Lo último, lo más vaporoso, lo más vacío, se pone como primero, causa en sí, como ens realissimum”: *Crepúsculo de los ídolos*, 48.

las filosofías de sentido, en el conocimiento científico del mundo y en el postulado de que la historia tiene una meta en sí misma, a la que podemos llegar con una praxis racional. Rechaza también un bien y un mal objetivos, como formas solapadas de afirmar la existencia de Dios⁸⁰. A partir de ahí, se puede comprender la hondura de Nietzsche al anunciar la muerte de Dios en la conciencia cultural de Occidente. El dios que lo veía todo debía morir: “el hombre no tolera que semejante testigo viva”. En la medida en que la fe en Dios se torna poco creíble se hunde el fundamento desde el que hay una jerarquización del mundo: “parece que un sol se ha hundido, que una vieja y profunda confianza se ha mudado en duda”⁸¹. La pérdida de la fe en Dios es un acontecimiento de dimensiones gigantescas, que arrastra consigo la fe en la razón, en el sujeto, en la verdad, y en la libertad, en el progreso y, sobre todo, en el sentido de la vida y de la historia. Por eso el horizonte del nihilismo es la otra cara del ateísmo que irrumpe decidido en la cultura europea⁸².

Nietzsche no acepta sustituir el orden de sentido de la religión, con todos los elementos normativos y morales que encierra, por una creencia secularizada (en función de la patria, el Estado, el progreso, los pobres o cualquier otra instancia) que ocupe el lugar de Dios. De ahí, su insistencia en que las sombras de Dios son alargadas⁸³, y en que el asesinato de Dios es un hecho clave y difícil, porque hay muchos ídolos seculares preparados para ocupar el trono vacío del dios judeo cristiano. Por eso su crítica resulta molesta para las mitologías y creencias

80. R. ÁVILA, *Nietzsche y la redención del azar*, Granada, 1986, 300-317; *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona, 1999, 161-86. También, M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. 48: Nietzsche II*, Frankfurt, 1997 (*Nietzsche II*, Barcelona, 2000, 31-206); J. GRANIER, “La critique nietzschéenne du Dieu de la Metaphysique”, en *Procès de l'objectivité de Dieu*, París, 1969, 65-104; M. WILLIAMS, “Transcendence and Return: The Overcoming of Philosophy in Nietzsche and Wittgenstein”: *International Philosophy Quarterly* 28 (1988), 403-19.

81. *El gay saber*, § 343-49; 125; *Así habló Zaratustra*, 34; 256; 347-52.

82. “La más extrema forma del nihilismo sería que toda fe, todo tener por verdadero, necesariamente es falso porque no hay un mundo verdadero” (NW VIII/2, 18: *Nachgelassene Fragmente*); “En este sentido, el nihilismo podría ser, en cuanto negación de un mundo verdadero, de un ser, una manera de pensar divina”: *Nachgelassene Fragmente*. NW VIII/2, 18.

83. “Dios ha muerto, pero tal y como es la especie humana, posiblemente habrá durante milenios cuevas en las que se muestra su sombra. Y nosotros...Nosotros debemos todavía vencer sobre su sombra” (*El gay saber*, §108); “El mayor acontecimiento nuevo, que dios ha muerto, que la fe en el dios cristiano se ha vuelto increíble, comienza ya a arrojar sus sombras sobre Europa” (NW V/2, 353).

sociopolíticas que dominan en el siglo XIX y XX, ya que su rechazo de la religión fácilmente se vuelve contra los progresistas que la aplauden y al mismo tiempo la sustituyen por una alternativa secular. Para Nietzsche, la religión es el arquetipo del saber de la cultura. En este sentido es un ilustrado que hace también de la crítica al saber religioso el comienzo de la crítica a las ideologías.

A esta valoración de la religión subyace su comprensión radical teocéntrica. Aunque la religión sea una negación de la vida, una moral, una llamada a la obediencia y el sacrificio, un conjunto de leyes y doctrinas que se imponen al hombre, nada de esto es esencial. Hablar de religión es apelar a Dios y todo lo demás deriva de ahí. Nietzsche se opone a los intentos ilustrados de comprender la religión en clave de racionalidad moral, como intenta Kant con su Religión en los límites de la razón. También, al propósito de Hegel de presentar la religión como saber doctrinal, como deficiente representación del espíritu absoluto, que culminaría en la filosofía. Lo básico es la fe en Dios y detrás de ella está el sentimiento de poder, que ponemos en Dios, en una línea feuerbachiana, en lugar de orientarla hacia el hombre⁸⁴. Una religión que enmudezca a la hora de hablar de Dios no puede calificarse de tal, aunque se den las demás características éticas, doctrinales, culturales, prácticas y filosóficas. El gran reto de Nietzsche a la teología estriba precisamente en la pregunta por Dios: de quién hablan los cristianos y qué consecuencias sacan de su discurso. No basta, por tanto, con apelar a un conjunto de creencias y prácticas. El cristianismo no es una práctica religiosa, ni ésta es la entraña de la concepción que representa. Por el contrario, es una búsqueda y afirmación de Dios, en torno a la cual gira la comprensión del hombre, la manera de interpretar el mundo, el sentido de la historia y la validez de la razón y la libertad. Es una cosmovisión que cobra significado a partir de la historia del descontento e insatisfacción últimos con el mundo y la existencia personal, para los que busca un sentido más allá de ellos misma. Esta función del cristianismo responde a la necesidad humana de certezas.

84. "En resumen: el origen de la religión está en el sentimiento extremo de poder, que sorprende al hombre como algo extranjero. El ingenuo hombre religioso, parecido a la persona enferma (...), se dispersa en distintas personas. La religión es un caso de 'altération de la personnalité', una especie de sentimiento de miedo y de espanto de sí mismo... Pero también un sentimiento extraordinario de felicidad y superioridad. Entre los enfermos basta con un sentimiento de salud para creer en Dios y en su cercanía" (*Nachgelassene Fragmente*: NW VIII/3, 98).

Subraya también el carácter infundado de nuestras convicciones, en última instancia vinculadas a los prejuicios culturales. Pero, al mismo tiempo denuncia estas orientaciones como ilusiones, afirma su función estabilizadora, su capacidad de cohesión y de significación, la seguridad que ofrecen a un ser humano que no puede vivir en una inseguridad permanente⁸⁵. No es que captemos el mundo de forma diferente, sino que el conocimiento plural se refiere a mundos diversos y los constituye. De ahí, el superhombre, la inocencia del devenir, la indiferencia de la naturaleza respecto a las necesidades humanas y la teoría del eterno retorno, que se opone a cualquier teleología histórica y a cualquier referencia objetiva de sentido.

El gran reto que Nietzsche plantea a la teología es si la afirmación de Dios no conlleva una devaluación global de la existencia humana. Se impugna globalmente el ideal ascético, concebido como sacrificar la existencia histórica en función de un más allá hipotético. Es decir, se critica el sobrenaturalismo. Nietzsche afirma al individuo, y con él, el curso de la naturaleza, los hechos históricos y la existencia intramundana. “Demasiado humanos, os quiero yo”, nos dice Nietzsche. La creatividad artística y lúdica del individuo es la forma mundana de trascendencia. Hay una aceptación estoica de la naturaleza y la historia, desde una facticidad sin ilusiones. Tampoco acepta la fe en el progreso, porque no hay una meta última de la historia, a la que nos acerquemos, ni una teleología del devenir. Rechaza además, una concepción lineal de la existencia, desde el eterno retorno de lo mismo, que es un querer volver a vivir lo experimentado, asumiéndolo.

Nietzsche rechaza la teología de los dos pisos, sobrenatural y natural, así como el transmundo platonizante desde el que se da un sentido a los valores. Postulados teológicos como el de “una mala noche en una mala posada” y el de “valle de lágrimas” son insuficientes y unilaterales para explicar la complejidad del discurso cristiano y su forma de teologizar la existencia. Y sin embargo, ¿quien puede negar que han sido determinantes a la hora de concebir la vida? La “vida sobrenatural verdadera” se contrapuso a la terrena, la única que podemos afirmar con seguridad, y

85. Hay una tensión permanente entre la conciencia de la falsedad de un juicio y el no poder prescindir de él. “Renunciar a los juicios falsos equivaldría a renunciar a la vida, a negarla”. El criterio es si el juicio “favorece y conserva la vida, e incluso tal vez la selecciona”. (*Más allá del bien y del mal*, § 4; 17).

la devaluó. En lugar de ver lo sobrenatural como una dimensión de lo humano, como una afirmación del hombre que permite la esperanza y la lucha transformadora, se cayó en la fuga mundi. Se pasó de la praxis transformadora, forma operativa de negar y afirmar el mundo, a una teología del más allá que, con frecuencia, se desentendía del más acá. De esta forma se dio pie a la crítica nietzscheana sobre un mundo de fábula, que se veía como el verdadero.

La teoría de la retribución, es decir, la clave hermenéutica de culpa y castigo han sido también dominantes en la teología y en la praxis eclesial durante siglos, generando una concepción legalista y moralista del cristianismo. Nietzsche denuncia la gran patología histórica del cristianismo: haber pasado de ser una religión centrada en el sufrimiento humano, a convertirse en una religión legalista que parte de un código moral para prescribir la conducta. De ahí, lo justificado de la crítica nietzscheana. Para él, el dolor es lo que curte, lo que endurece, lo que hace madurar. Lo que le diferencia es la orientación estóica y pedagógica del dolor, en contra de la compasión y la solidaridad con el débil, que es lo que rechaza del cristianismo. A su vez, el dolorismo y el miedo al placer son denunciados por Nietzsche cuando acusa a los presuntos “salvados” de seres tristes, sin gozo ni creatividad existencial.

Apunta también a la compasión peligrosa, al veneno del débil que explota su fragilidad y crea malestar en los otros. Lo que rechaza es el chantaje desde la pobreza, la culpa y la indignancia, que generan mala conciencia. Son reactivas en cuanto que quitan capacidad de vivir y gozar, y degeneran en el victimismo y en el infantilismo. Llevan a una glorificación de la limitación y la debilidad en sí mismas, a un mesianismo de la negatividad. Por eso, Nietzsche rechaza a Schopenhauer, ya que, a pesar de su ateísmo, sigue preso en la trampa de la compasión y en la búsqueda de un sentido para la existencia humana. Hay que superar no sólo el teísmo, sino también la compasión y la búsqueda de sentido para la vida, ya que la única alternativa es la de la alegría, la de aceptar la dureza de la vida, la de la autoafirmación que prohíbe compadecerse de los otros⁸⁶. Zaratustra desciende a los hom-

86. “La interpretación moral se ha vuelto cuestionable junto con la interpretación religiosa. ¡Esto es lo que no saben los superficiales! Cuanto menos piadosos son más se aferran instintivamente con uñas y dientes a las valoraciones morales.

bres porque los ama, pero es para anunciarles el superhombre, que, es la figura divina que da sentido a la tierra⁸⁷. En cambio rechaza la compasión, la identificación con el débil, el amor agápico al prójimo, desinteresado y tierno, que sería una dimensión del ascetismo sacerdotal⁸⁸. El amor nietzscheano es la manifestación de la propia abundancia, el desborde creativo que tiende a la superación del hombre desde una voluntad de crear, de fecundidad y de poder, un amor paradójicamente abstracto y universal, más que concreto e individual⁸⁹. Es un amor estético, no ético, que propone el amor al amigo, al que es creador también en potencia, y no al enemigo, mucho menos al débil⁹⁰.

Schopenhauer, en cuanto ateo ha maldecido a los que desnudan el mundo de significado moral. (...) La gran angustia propiamente es que *el mundo no tiene ningún sentido más.*” (*Nachgelassene Fragmente*: NW VII/3, 356); “El reverso de la compasión cristiana en relación con el sufrimiento del prójimo es la profunda desconfianza respecto de toda alegría del prójimo, de su alegría en relación con todo lo que quiere y puede” (*Aurora*, 80); *Crepúsculo de los ídolos*, 113; *El gay saber*, 380. Un análisis de la moral de compasión, contrapuesta a compartir la alegría, es el de M. CABADA, *Querer o no querer vivir*, 352-57.

87. “Yo, lo mismo que tú (El sol) tengo que hundirme en mi ocaso, como dicen los hombres a quienes quiero bajar (...) Ay, ¿quieres bajar a la tierra’, Ay, ¿quieres volver tú mismo a arrastrar tu cuerpo? Zaratustra respondió: yo amo a los hombres”: Prólogo de *Así habló Zaratustra*, 32; “Yo os enseño el superhombre, el hombre es algo que debe ser superado”, *ibíd.*, 34, 62. También, “De los compasivos”, *ibíd.*, 135-38: “Así habla todo amor grande: él supera incluso el amor y la compasión (...) Dios ha muerto, a causa de su compasión por los hombres ha muerto Dios. Por ello, estad prevenidos contra la compasión”; “El grito de socorro”, *ibíd.*, 326-29.
88. “Los medios del sacerdote ascético que hemos aprendido a conocer hasta ahora: la sofocación total del sentimiento vital, la actividad maquinal, la alegría pequeña, sobre todo la del “amor al prójimo”, la organización gregaria, el despertar del sentimiento de poder de la comunidad”: NW VI/2, 402 (*La genealogía de la moral*, 158).
89. “El amor a uno es una barbaridad que se practica a costa de lo demás y es un perjuicio para el conocimiento. Por el contrario debes amar a muchos, porque esto obliga al amor a la justicia para todos y consiguientemente al conocimiento de cada uno. El amor a muchos es el camino del conocimiento” (*Nachgelassene Fragmente*: NW VII/1, 78)
90. “El tú ha sido santificado, pero el yo, todavía no: por eso corre el hombre hacia el prójimo. ¿Os aconsejo yo amor al prójimo? Prefiero aconsejaros la huida del prójimo y el amor al lejano (...) Yo no os enseño el prójimo, sino el amigo. Sea el amigo para vosotros la fiesta de la tierra y un presentimiento del superhombre (...) en tu amigo debes amar el superhombre como causa de tí”: “Del amor al prójimo”: *Así habló Zaratustra*. Madrid, 1994, 98-100. Un análisis del concepto de amor en, M. BARRIOS, *La voluntad de poder como amor*, Barcelona, 1990, 43-72.

En última instancia el trasfondo del amor es siempre la voluntad de poder, que busca dominar y poseer⁹¹.

Otra gran diferencia entre Nietzsche y el cristianismo está en la forma de establecer el sentido de la vida desde la finitud, simbolizada por la muerte, y en el significado del sufrimiento, a la luz del problema del mal⁹². Achaca gran importancia al mal físico: un poco de dolor, físico, psicológico o espiritual, basta para quitar las ganas de vivir y hacer de la existencia un sin sentido insoportable. Nietzsche lo afronta con aceptación incondicional, con reminiscencias estoicas e incluso budistas, sin refugiarse en ilusiones, voluntariosamente. Es un dolor asumido de forma individual, sin refugios ni apoyaturas en los otros, rechazando incluso la compasión y la lástima como formas personales de decadencia, incompatibles con la autoafirmación individual que pretende. A partir de ahí, es posible abrirse a la alegría vital, afirmar la creatividad lúdica y el gozo corporal del dios Dionisos, contrapuesto a Apolo y al dios crucificado cristiano. Por eso, hay que asumir la muerte como un hecho natural más, incluso como algo beneficioso “para todos aquellos casos en los que el interés supremo de la

91. “Nuestro amor al prójimo, ¿no es una presión por conseguir una *propiedad* nueva?, ¿no ocurre algo semejante con nuestro amor al saber, a la verdad, y, en general, todo afán de novedades? (...) el objeto de la posesión se hace más pequeño, la mayoría de las veces, una vez que se posee (...) si vemos a alguien que sufre aprovechamos gustosos esta ocasión que se nos brinda para posesionarnos de él. Es lo que hace, por ejemplo, el bienhechor y el compasivo, quien también denomina ‘amor’ a esta ambición, que se despierta, por nuevas posesiones” (*El gay saber*, §14).

92. F. BILLICSICH, *Das Problem des Übels in der Philosophie des Abendlandes. III: Von Schopenhauer bis zur Gegenwart*, Wien, 1959, 96-111; U. WILLERS, *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie*, Innsbruck, 1988; Y. LABBÉ, *Le sens et le mal*, París, 1980, 131-77; P. VALADIER, *Jésus-Christ ou Dyonisos*, París, 1979; *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid, 1982; B. WELTE, *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo*, Madrid, 1962; G. SIEGMUND, “Nietzsche Antichristentum”: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 88 (1966), 75-83; G. MOREL, “Nietzsche et le sacerdoce”: *Recherches de Sciences Religieuses* 56 (1968), 513-38; J. GRANIER, “La pensée nietzschéenne du Chaos”: *Revue de métaphysique et de morale* 2 (1971), 129-66; “La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique”, en *Le procès de l’objectivité de Dieu*, París, 1969, 65-86; K. WELLMER, “Nietzsches Standpunkt ‘jenseits von Gut und Böse’”: *Concordia* 26 (1994), 41-71; N. BOLZ, “Leiderfahrung als Wahrheitsbedingung”, en W. OELMÜLLER (ed.), *Religion und Philosophie III: Leiden*, Paderborn, 1986, 9-19; E. BISER, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca, 1974; J. MUÑOZ, “Nihilismo y crítica de la religión en Nietzsche”, en M. FRAJÓ (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, 1994, 345-68.

vida, de la vida *ascendente*, exige el aplastamiento y la eliminación sin consideraciones de la vida *degenerante*⁹³. Hay en Nietzsche una tendencia a ver la muerte como un hecho más, no muy lejano a la concepción marxiana de que es el triunfo de la especie sobre el individuo, sin darle significación alguna, mucho menos de apertura a la pregunta por la trascendencia.

De ahí, que el mal no tiene la dramaticidad cristiana, cuya teodicea impugna⁹⁴. Desde la perspectiva cristiana, por mucho que haya una valoración positiva de lo creado, una afirmación del sentido de la vida (desde las experiencias amorosas) y una defensa de la dignidad de la persona hay siempre un componente trágico y negativo, la presencia del mal, que implica exigencia de redención y búsqueda de salvación. Esto es lo que rechaza Nietzsche, a partir de la misma valoración del mundo como bueno o malo⁹⁵. Y es que el mal y el bien no se contraponen, sino que fluyen y se interaccionan⁹⁶. Consecuentemente no hay lugar para el mal moral, viendo el pecado como una creación sacerdotal destinada a crear la conciencia de culpa y a la aceptación del sufrimiento⁹⁷, mientras que el sufrimiento es un hecho natural al que hay que afrontar sin buscarle ningún tipo de significación y sentido, aprovechando tan sólo su valor pedagógico y su capacidad para hacer

93. *Crepúsculo de los ídolos*, 109-10. También, *Aurora*, §349; *Así habló Zaratustra*, 114-15; *Humano, demasiado humano*, Madrid, 1980, II/2, §58; 185.

94. No puede ser un Dios bueno por su indiferencia respecto del hombre: NW V/1,80 (*Aurora*, §91). “El concepto de Dios era hasta ahora el gran recurso contra la existencia... Nosotros negamos a Dios y a la responsabilidad en Dios. Con esto redimimos primeramente al mundo”: NW VI/3, 91 (*Crepúsculo de los ídolos*, 70); “De hecho, siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal (...) y por lo que respecta a la solución que entonces dí al problema, otorgué a Dios el honor, como es justo, e hice de él el *padre* del mal (Bösen)”: *La genealogía de la moral*, 19-20).

95. “¿Qué motivo hay para que alguien sea aún optimista, si ya no tiene que hacer apología de un Dios que debe haber creado el mejor de los mundos, porque él mismo es bueno y perfecto? (...) Prescindiendo de la impugnación de la teología, está claro que el mundo no es ni bueno ni malo, y mucho menos el mejor o el peor. Estos conceptos de bueno y malo sólo tienen sentido en relación con los hombres”: *Humano, demasiado humano*, Madrid, 1980, I, § 28; 56.

96. “Entre las acciones buenas y malas no hay una diferencia de especie, sino, todo lo más, de grado. Las buenas acciones son malas acciones sublimadas. Las malas acciones son buenas acciones realizadas de forma grosera y estúpida”: *Humano, demasiado humano*, I§107.

97. *La genealogía de la moral*, 104; 106; 163; *El anticristo*, §50; *Aurora*, 53; 202; *Así habló Zaratustra*, 385-86.

crecer al hombre⁹⁸. Es un gran impugnador del remordimiento y la culpa, entendidas siempre en clave de resentimiento y de interiorización del planteamiento de los débiles. Se cierra a otras dimensiones más positivas de la culpa, porque rechaza la libertad y la responsabilidad como una ilusión creada por el cristianismo. Esto le impide captar que la carencia de culpa es también ausencia de sensibilidad, y se manifiesta en la indiferencia y el cinismo ante el dolor causado. Eso es lo que hace del mal algo banal, ya que al no haber culpa, nadie se siente responsable, ni concernido⁹⁹. Por eso, se cierra a la culpa y también al perdón, y con ambos a la memoria. Lo que no puede ser superado tiene que ser olvidado.

Hay un intento de clausurar el pasado y de impedir que siga actuando en el presente. Sin embargo, perdonar no necesariamente es olvidar, ya que la memoria es la raíz de la propia identidad personal y colectiva. Los pueblos sin conciencia histórica pierden su herencia cultural, que es la que hace posible humanizar al animal. Hay que recordar y, al mismo tiempo, perdonar. Esta capacidad de recuerdo, de perdón y de esperanza remite a la capacidad intelectual del hombre, pero también a la libertad responsable. Nietzsche, por el contrario exige olvidar aquello que no se puede superar ni rehacer, ya que sin capacidad de olvido no es posible la creatividad que diviniza al hombre¹⁰⁰. La voluntad de retorno en cuanto voluntad de lo mismo, en cuanto querer lo que ha sido, sin lamentar lo vivido, es la otra cara del saber olvidar, y el requisito para no sentirse culpable. Lo que no puede superarse ni asumirse es así olvidado, castrando una parte de la propia biografía, precisamente porque se ve el pasado como algo concluso y no se espera nada de una historia sin redención posible. Pero el que recuerda no es un sujeto puro, en la línea cartesiana o kantiana, ni el mero animal racional de la tradición griega, ni la voluntad fatalista que asume el pasado, como pre-

98. *La genealogía de la moral*, 78; 8; *El gay saber*, Prólogo, §3; *Así habló Zaratustra*, 527.

99. Es el "mal de Eichmann", incapaz de sentir remordimiento alguno porque había actuado obedeciendo órdenes, cumpliendo con su deber. H. ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. A Report of the banality of Evil*, Nueva York, 1964.

100. "Sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún presente. El hombre en el que ese aparato de inhibición se halla deteriorado y deja de funcionar es comparable a un dis péptico": *La genealogía de la moral*, 66. *El gay saber*, Preludio, §3: "Ahora es cuando creo que estás sano, pues está sano quien olvida".

tende Nietzsche¹⁰¹. La reconciliación con el pasado y la humanización de los recuerdos apela a sensibilidad corporal y a la conciencia emocional. La razón vive del entramado de las pasiones y afectos, que alimentan la creatividad de la inteligencia y libertad. Estos son elementos determinantes, no sólo a la hora de recordar acontecimientos específicos (que no lo son objetiva ni racionalmente), sino, sobre todo, cuando hay que asumirlos y reconciliarse con ellos. El recuerdo es una forma de asumir la integridad corporal del hombre, muy lastrada por el componente intelectualista y platonizante de la antropología.

Dos hermenéuticas en conflicto

Desde esta perspectiva es posible comprender el contraste entre el cristianismo y el planteamiento de Nietzsche. La cuestión fundamental está en Dionisos y el crucificado como claves de interpretación. Ambos ofrecen una respuesta teórica y práctica al sentido de la vida, a cómo abordar el mal y al significado del hombre. Dionisos simboliza la creatividad, la estética de una existencia fecunda que es fuerza pasional, afirmación de la belleza, autodonación creativa que se muestra al otro. Se agradece la vida desde la autoafirmación y la voluntad de poder es amor a sí mismo y al eterno retorno de lo mismo¹⁰². El crucificado, por el contrario, exige identificación con el débil, capacidad de asumir la negatividad de la vida desde la ternura con el otro. Si Dionisos simboliza la divinidad de la propia fuerza, que se expresa en el superhombre, el crucificado muestra lo divino en lo débil y más deshumanizado como paradoja y escándalo para la razón, que hace del amor, no del poder, la esencia de la divinidad. El superhombre de Nietzsche está en las antípodas del humanismo cristiano, que califica de religión de los débiles. Nietzsche rechaza a Dios, para afirmar lo divino de la existencia individual. Absolutiza la contingencia y finitud humana, para afirmar que no

101. El mismo Nietzsche vincula el conocimiento a los impulsos y afecciones, además de a las costumbres: "Se ha tenido el pensamiento consciente como único pensamiento. Ahora es cuando, por primera vez, alborea que la mayor parte de nuestro actuar mental es inconsciente y pasa desapercibido": *El gay saber*. Madrid, 1984, §333. La paradoja es que Nietzsche es consciente de las trampas de la razón y del entramado afectivo que subyace a nuestras racionalizaciones ("El pensamiento consciente y asimismo el del filósofo es el menos vigoroso y, por lo mismo, la especie de pensamiento relativamente más suave y más tranquila": *ibíd.*, § 333), sin embargo, no pregunta lo que subyace tras la voluntad de poder, porque cree en una voluntad desencantada y sin ilusiones (que es lo que no le concede a la razón).

102. M. BARRIOS, *La voluntad de poder como amor*, Barcelona, 1990.

hay Dios. Desde ahí postula el superhombre que hace de su vida una creación artística como suplente finito del absoluto divino que impugna. A la nostalgia divina contrapone Nietzsche la muerte de Dios, profundizando en el planteamiento feuerbachniano de la proyección religiosa como hipóstasis engañosa.

Nietzsche busca ser Dios y no soporta que haya Dios porque él no podría serlo¹⁰³. Cree que para ser Dios es necesario negarlo y apagar las necesidades humanas que llevan a trascender lo que hay, porque parte de la antítesis feuerbachiana entre Dios y el hombre. Para él la ascética negadora es la otra cara de la búsqueda de un sol ilusorio, al que el hombre reencuentra tras haberlo puesto él mismo. El ateísmo es condición necesaria para la auto-divinización, entendida como afirmación individual, y la muerte de Dios es la que hace posible que viva el superhombre¹⁰⁴. El límite nietzscheano está en la auto afirmación de un superhombre que se quiere exento de la presión y condicionamientos sociales, sin asumir que es la sociedad la que opera desde dentro de nosotros, en la línea a la que apunta la tradición freudo-marxiana. La reducción eidética de la conciencia fenomenológica de Husserl se anticipa en la negación voluntariosa de Nietzsche, en ambos casos a base de desconocer que la socialización es la otra cara de la individuación.

Nietzsche es el autor que más ha mostrado las trampas de la subjetividad, refugiándose en una metafísica centrada en la voluntad de poder, el superhombre y el eterno retorno¹⁰⁵. Critica la razón desde

103. "Pero el hecho de que se vengase de sus pucheros y criaturas porque le hubiesen salido mal, eso era un pecado contra el buen gusto. También en la piedad existe un buen gusto: éste acabó por decir ¡fuera tal dios! ¡Mejor ningún dios, mejor construirse cada uno su destino a su manera, mejor ser un necio, mejor ser dios mismo!: *Así hablaba Zaratustra*, 351; 394.

104. "Muertos están todos los dioses, ahora queremos que el superhombre viva". Así concluye la primera parte de *Así hablaba Zaratustra*, (NW VI/1, 98; 353). La pervivencia de la antítesis feuerbachiana en Nietzsche ha sido estudiada por M. CABADA, *El dios que da que pensar*, Madrid, 1999, 76-79; *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Barcelona, 1994, 313-23.

105. H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1979, 544-80; E. FINK, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, 1980, 214-25; J. CONILL, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, 1988, 115-84; K. LÖWITZ, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen, 1967, 159-96; *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburgo, 1978, 206-19; 392-97; Y. LABBÉ, *Le sens et la mal*, París, 1980, 140-77; P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona, 1972, 173-244; F. COPLESTON, *F. Nietzsche. Philosopher of Culture*, Londres, 1975, 195-204; 238-70.

un ejercicio reflexivo, por tanto racional el mismo, que contrarresta la absolutez de su misma crítica. Muestra la contingencia humana y el deseo de absoluto como enraizado en su naturaleza, pero rechaza su validez y verdad: “¡Dios, fórmula de toda calumnia del más acá, de toda mentira del más allá! ¡En Dios está divinizada la nada, y se santifica la voluntad de nada...!”¹⁰⁶. Rechaza que la apelación a lo absoluto sea constitutiva de la condición humana, a pesar de su contingencia y finitud, y asume el sentido trágico de la vida, que es también lo que le hace sentirse cercano a los griegos, especialmente a los presocráticos.

Hay que preguntarse, sin embargo, si no hay aquí una tensión en su pensamiento. Por un lado, cuestiona la metafísica, que culmina en la religión, siendo el cristianismo platonismo para el pueblo¹⁰⁷ y el platonismo el arquetipo de la metafísica. Muestra cómo la metafísica y la religión surgen por la incapacidad humana para aceptar la realidad, así como por la necesidad de orientación, de seguridad y de sublimación que tiene el hombre ante el sufrimiento y el sin sentido de la vida. De esta forma, da una respuesta al porqué de la proyección feuerbachiana y muestra la no verdad de la metafísica y de la religión. Pero, por otro lado, subraya la inevitabilidad del lenguaje y de los conceptos metafísicos (yo, identidad, sustancia, causa, finalidad, etc.) como algo que pertenece a “la naturaleza del pensamiento”. Es imposible evitar ficciones que son irremediables como orientaciones: “Nos hemos arreglado un mundo en el que podemos vivir, con la aceptación de cuerpos, líneas, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido. Sin estos artículos de fe nadie sería actualmente capaz de vivir. Pero con esto no hay nada demostrado todavía. La vida no es un argumento. Entre las condiciones de vida podría estar el error”¹⁰⁸. Con lo cual, tenemos un

106. *El anticristo*. Madrid, § 18.

107. “La lucha contra Platón, o, para decirlo de una forma más inteligible para el ‘pueblo’, la lucha contra la opresión cristiano-eclesiástica durante siglos- pues el cristianismo es platonismo para el pueblo-ha creado en Europa una magnífica tensión del espíritu” (Prólogo a *Más allá del bien y del mal*, § 19).

108. *El gay saber*, I, §121; § 111. “Todo grado elevado de precaución al inferir, toda tendencia escéptica son ya en sí y para sí un gran peligro para la vida. No se conservaría ningún ser vivo si no estuviese entañada de manera extraordinariamente fuerte la tendencia contraria, preferir equivocarse y componer a esperar, preferir emitir un juicio a que sea rigurosamente justificado”; *Humano, demasiado humano I*, §18: “El primer grado de la lógica es el juicio, cuya esencia consiste,

mundo metafísico que no podemos evitar, aunque sepamos su origen artificial, ilusorio y convencional. La combinación de falsa conciencia y eficiencia práctica, de una ilusión que, sin embargo, es inevitable da un sentido trágico a su planteamiento. Se trataría de una nueva versión del quiero y no puedo.

Por otro lado este conflicto deja ver el carácter metafísico, por tanto, también ilusorio de su propuesta: la voluntad de poder, la inocencia del devenir, el nihilismo no reactivo, el pensamiento simbólico y poético, el eterno retorno y el superhombre. Desde esta alternativa quiere superar la falsa voluntad de poder del sacerdote, la culpabilización de la vida, el nihilismo ascético que se basa en el trasmundo y las abstracciones del pensamiento conceptual, así como el sentido teleológico y las necesidades. El problema está en cómo se escapa él de las necesidades metafísicas que critica y que ve como inevitables. Hasta qué punto no hay aquí un decisionismo ilusorio, que sucumbe a la crítica que él mismo hace. En una palabra, ¿no hay aquí un nuevo simulacro que se contrapone al platónico cristiano como otra perspectiva metafísica, incluso con un sentido religioso, el de su antievangelio? Ha mostrado que toda metafísica es un error, que no podemos, sin embargo, prescindir de él para vivir, y acaba exponiendo su propia propuesta. En última instancia presupone que ha alcanzado una comprensión mejor que la de sus contrarios y que de ella se deriva una praxis más “sana”. El problema está en que al no haber criterios objetivos para determinar lo mejor y lo más sano, sólo puede presentar la alternativa de su propia opción subjetiva, pero no ha logrado superar la metafísica ni liberarse de sus valoraciones y enredos. De su postura se desprende una normatividad e incluso una moral de la fuerza, aunque ésta se presente con un lenguaje diferente de la metafísica tradicional.

según afirman los lógicos más eminentes en la creencia (...) Ahora bien, dado que toda metafísica se ha ocupado principalmente de las sustancias y de la libertad de querer, se la puede designar como la ciencia que trata de los errores fundamentales del hombre, pero como si estos fueran verdades elementales”. La contradicción de una metafísica engañosa pero inevitable se mantiene hasta los últimos escritos: “Sin sentido de una metafísica como derivación de lo condicionado desde lo incondicionado. Pertenecce a la naturaleza del conocimiento que piensa más allá de lo condicionado lo incondicionado y lo encuentra (...) mide el mundo desde magnitudes claramente puestas por él mismo” (*Nachgelassene Fragmente*: NW VII/1, 352). Cfr., P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, 541-44.

Por eso, no puede desprenderse de la metafísica y tiene razón Heidegger al caracterizarlo como metafísico¹⁰⁹. Su ontología se basa en el caos, en la multiplicidad de perspectivas y acontecimientos, en la que el ser es una mera ficción. La suya es una perspectiva de la subjetividad en la que la voluntad de poder es la esencia misma de la interpretación. En cambio, no hay en él un sistema unitario ni desde la perspectiva del mundo ni desde la voluntad de poder, no hay una unidad metafísica sino una pluralidad caótica de acontecimientos y de interpretaciones, aunque todas ellas esconden voluntad de poder (entendida también como interpretación y sin que haya un sujeto unitario último en el que refugiarse)¹¹⁰. La ausencia de fundamento es la otra cara de la impugnación de los valores contra los que Nietzsche despliega su batería antimetafísica, en cuanto que la valoración está en función de la voluntad de poder y no es algo inherente a la realidad (los trascendentales del ser). Por eso, Heidegger ve a Nietzsche como el último metafísico desde la equivalencia entre voluntad de poder y valorar, que es una forma de cerciorarse y de dominar, y que desemboca en la técnica moderna, que objetiva, dispone, controla y maneja todo lo existente¹¹¹.

En el fondo, sigue condicionado por la preocupación de ultimidad que él cuestiona en la ontología y epistemología occidental. Dada la imposibilidad de afirmarla hay que abrirse a una pluralidad de acontecimientos, que él postula como alternativa afirmadora. No hay apertura a una metafísica del sentido, en la que la búsqueda de Dios pudiera encontrar un significado positivo, a pesar del carácter indemostrable de

109. Concibe su filosofía como “filosofía de la subjetividad”, “metafísica de la incondicional subjetividad de la voluntad de poder” y “subjetividad del cuerpo, es decir de los instintos y afectos, es decir, de la voluntad de poder”. La animalidad es la que se convierte en el hilo directivo de la subjetividad. Cfr., M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe.6.2: Nietzsche II*, Frankfurt, 1997, 177-78; *Conferencias y artículos*: “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?”, Barcelona, 1994, 99-100; 106-112. Donde Nietzsche cree haber alcanzado la superación de la metafísica, Heidegger ve su culminación, siendo la voluntad de poder la categoría metafísica central que consuma el trayecto iniciado por el cogito cartesiano. Cfr., P. CEREZO, “De la existencia ética a la ética originaria”, en J. L. ARANGUREN (ed.), *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, 1991, 36; También W. WEISCHDEL, *Der Gott der Philosophen I*, Darmstadt, 1971, 455.

110. Remito al detallado análisis que ofrece W. MÜLLER-LAUTER. “Nietzsches Lehre von Willen zur Macht”: *Nietzsche Studien* 3 (1974), 1-60, espec. 14; 27-31; 39.

111. M. HEIDEGGER, *Conferencias y artículos*: “Superación de la metafísica”, Barcelona, 1994, 70-71.

su existencia. Para Nietzsche, después de un primer momento en el que acepta con Schopenhauer la existencia de una necesidad metafísica innata al hombre, la metafísica es un subproducto de la religión y no su causa antecedente. “No es la necesidad metafísica el origen de la religión, como pretende Schopenhauer, sino que aquella es solamente un *brote tardío* de esta. Se ha acostumbrado la gente, bajo el dominio de pensamientos religiosos, a la representación de otro mundo (detrás, debajo y encima), y así, ante la desaparición de los sentimientos religiosos, siente un vacío y una carencia desagradables. Luego, de este sentimiento nace ‘otro mundo’ de nuevo, pero ya metafísico y no religioso. Con todo, lo que condujo en tiempos primitivos a pensar en ‘otro mundo’ no fue por lo general un impulso y necesidad, sino un *error* en la interpretación de determinados procesos naturales, una confusión del intelecto”¹¹².

No hay tampoco un paso desde la carencia de racionalidad última fundable a la racionalidad y el significado como hipótesis válida, como respuestas a la búsqueda humana y como interpretaciones viables, aunque tan indemostrable como su propia hermenéutica del superhombre y el eterno retorno. La voluntad de verdad se contempla desde lo que puede o no ofrecer la razón, aunque su propia comprensión cae bajo la crítica de infundamentación que el mismo desarrolla. Critica el planteamiento cristiano, “que es también la fe de Platón, que Dios es la verdad y que la verdad es divina”¹¹³, a la cual contraponen Rosenzweig que no es la verdad Dios, sino que Dios es la verdad y ésta, por tanto, no es plenamente alcanzable. La búsqueda de la verdad, no la posesión de ésta caracteriza al hombre. La voluntad de verdad revela el carácter parcial, fragmentario y provisional de nuestras afirmaciones, lo cual no equivale a su mentira o falsedad total.

No se hace ilusiones, sin embargo, sobre la importancia de las creencias. Conceptos tradicionales de la metafísica, como la sustancialidad, la causalidad, la identidad, la forma, etc. son ilusiones inevitables, de las

112. F. NIETZSCHE, *El gay saber*, III, § 151.

113. F. NIETZSCHE, *El gay saber*, V, § 344; *El crepúsculo de los ídolos*, 51. Rosenzweig critica esta identificación entre la verdad platónica y la judía: “La verdad no es Dios. Dios es la verdad”. La verdad no es la esencia común de Dios y la realidad, de tal modo que podamos invertir los términos. La verdad es garante de ella misma en el idealismo, se autojustifica y no depende de otra entidad. En la tradición hebrea es el predicado del Sujeto, Dios, origen y fundamento originario de la verdad. Hay que comprenderla desde Dios y no al revés. Cfr., F. ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, Salamanca, 1997, 453-57.

que no podemos prescindir para vivir, ya que buscamos el ser en lugar del devenir, la continuidad y no la discontinuidad, la permanencia y no la inestabilidad¹¹⁴. Lo mismo ocurre con la religión, incluida la increencia. “El ateísmo incondicional y sincero (y su aire es lo único que respiramos nosotros, los hombres más espirituales de esta época) no se encuentra, según esto, en contraposición a aquel ideal [el ideal ascético], como a primera vista aparece; antes bien, es tan sólo una de sus últimas fases de desarrollo, una de sus formas finales y de sus consecuencias lógicas internas”. El ateísmo es, en última instancia, un destilado más de la fe cristiana, llevada hasta sus últimas consecuencias. Es consecuente con la voluntad de verdad que no sólo ataca a dios, del que procede, sino también a la moral, a la ciencia, al sentido de la historia y a la misma razón, así como cualquier instancia última de fundamentación. No se valoran, sin embargo, los peligros reactivos de una negación generalizada del saber, ni el valor positivo (creativo y de apertura), inherente a la búsqueda de un Absoluto nunca poseído.

Toda creencia acaba cuando “saca al final *su conclusión más fuerte*, su conclusión *contra sí* misma; y esto sucede cuando plantea la pregunta *¿qué significa toda voluntad de verdad?*”¹¹⁵. Y esta voluntad de verdad, se revela como falaz voluntad de creer, como “voluntad de no dejarse engañar”, que no sólo arrastra a la religión, sino también a la ciencia (que “se apoya sobre una fe, no existe ciencia alguna libre de presupuestos”) y desemboca en una moral, la de no ser engañado, y con ello “*afirma al mismo tiempo un mundo distinto del de la vida*, de la naturaleza y de la historia (...) una *fe metafísica* en la que se apoya nuestra fe en la ciencia”¹¹⁶. La lucha contra la metafísica está por tanto marcada por una derrota, aunque sí podemos evaluar y distinguir en función de sus consecuencias para la vida y, sobre todo, refugiarnos en una existencia estética, más allá de la verdad y la mentira, del bien y del mal.

No podemos vivir sin ilusiones, sin destruir al hombre, pero podemos transformarlas sustituyendo el criterio de verdad por el de poder. Las ilusiones asumidas se contraponen a las de la metafísica, que les da un valor ontológico, desde una revalorización de la existencia que nie-

114. F. NIETZSCHE, *El gay saber*, III,111; 121: Nos hemos arreglado para vivir con causas y efectos, forma y contenido, etc. “Sin estos artículos de fe nadie sería actualmente capaz de vivir”: *Humano, demasiado humano*, I, 18; 20)..

115. F. NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, III, 27.

116. *El gay saber*, V, §344.

ga toda esencia. Es la complejidad y riqueza de lo real, la que permite la transfiguración del ser, asumiendo la inocencia del devenir. Por eso sobra el Dios que sirve de base a una ontología, el cual limita la indeterminada libertad humana. Se desdiviniza a Dios, mero constructo humano, para divinizar la subjetividad individual que se convierte, como en Feuerbach, en el canon último para evaluarlo todo. La problematización de lo real, negando el en sí último del ser que propugna Kant, es la que permite la impugnación de la axiología en nombre de valores como la libertad, la creación y la estética. En realidad, se mueve en un círculo, en el que se autoafirma voluntarísticamente. La pluralidad de perspectivas del ser permite descubrir lo que se esconde tras cada interpretación. Al comprender la perspectiva y la interpretación como hecho insuperable hay pretensión de verdad y afirmación ontológica. El perspectivismo es el fundamento de todas las perspectivas, el ser es ser interpretado, y el eterno retorno es la creencia de las creencias, siendo esta su afirmación última, más allá de las trampas del lenguaje.

Como no hay interpretación correcta ni verdadera, la verdad consiste en aumento de poder y cada interpretación es síntoma de crecimiento o decadencia. Esta es su propia concepción filosófica, más válida que las otras¹¹⁷. Su propia hermenéutica se impone sobre las otras en cuanto que es autoafirmación y apelación, en cuanto que es una fáctica voluntad de poder desde la que se transforma el mundo. Excluye la cuestión del fundamento del ser y un sujeto referente último. El hombre es sólo conciencia de interpretaciones múltiples y continuas. Mantiene que todo es interpretación y que la suya es la mejor en cuanto que es realización fáctica de la voluntad de poder, aunque puede haber otras interpretaciones que él no ha vislumbrado. Por eso, hay un círculo hermenéutico del que no se puede salir. En cuanto interpretación global se trata de una nueva metafísica de la subjetividad, aunque se aparta de la tradicional.

Plantea, por tanto, un problema que sigue siendo actual: dado que cualquier cosmovisión con pretensión de totalidad y de ultimidad está infundamentada, y que, por otra parte, no podemos renunciar a ellas, ¿cuáles son los criterios asumibles por todos para evaluar la pluralidad

117. "El criterio de la verdad. La voluntad de poder como voluntad de vivir, de la vida ascendente" (*Nachgelassene Fragmente*: NW VIII/3, 312). Cfr., W. MÜLLER-LAUTER. "Nietzsches Lehre von Willen zur Macht": *Nietzsche Studien* 3 (1974), 45-50, D. FRANK, *Nietzsche et l'Ombre de Dieu*. París, PUF, 1998, 456-57. Granier subraya que es su metafilosofía, su verdad última, más que una perspectiva. H. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, París, 1966, 603-10.

de perspectivas y cosmovisiones? ¿Qué elementos implícitos subyacen a su propuesta, que nos haría preferirla a las contrarias? ¿Hasta qué punto podemos determinar la fecundidad de una interpretación de la vida y del hombre, así como su validez a pesar de su carácter infundamentado? Ha optado por la voluntad de poder y el crecimiento de vida que conlleva. ¿Podemos encontrar otros criterios heurísticos y consensuados, que rompan el círculo hermenéutico en que se mueve? Estas son algunas de las cuestiones que deja pendiente su aguda crítica a la metafísica y a la religión cristiana, que constituyen el núcleo de su planteamiento filosófico.

4. La religión como patología colectiva

La crítica de la religión como alienación es general en las ideologías ilustradas. Nietzsche se aparta del común denominador crítico porque hace de la voluntad de vivir y no de la razón la instancia última para combatir a la religión. Esta es también la aportación de Sigmund Freud (1859-1939), aunque por un camino diferente al primero¹¹⁸. Freud radicaliza el principio socrático del conocimiento de uno mismo a partir de una división de la subjetividad en estratos, el inconsciente, el preconscious y el consciente, haciendo del ello, el yo y el superyo los centros de la acción. El problema está en que el yo no es dueño de su casa, porque es controlado por el ello y el superyo, por las fuerzas dinámicas pulsionales y por la conciencia colectiva que impregna al individuo. No hay lugar para el cogito cartesiano ni la razón pura kantiana, sino que se concibe al hombre desde su corporeidad, revalorizando los instintos, afectos y carencias. El instinto sexual y el de conservación son los predominantes y la actividad racional está motivada e incluso teledirigida por afecciones y sentimientos que ni controlamos ni frecuentemente conocemos. En contra del monopolio del cogito da un gran espacio al deseo y a la confrontación entre el principio del placer y el de realidad que son determinantes para la conducta.

118. Sigo la versión española de las obras de S. FREUD, *Obras Completas*. 3 vols. (Trad. de López Ballesteros). Madrid. 1973. En lo referente a la correspondencia o complementos que faltan en la edición española traduzco directamente de la edición alemana *Gesammelte Werke*. 17 vls. Frankfurt 1940-1952, con los correspondientes "Nachträge" publicados desde los años sesenta y los tomos dedicados a su epistolario fuera de esta edición.

La antropología freudiana es conflictiva y cada persona está marcada por tensiones: la resultante del hecho de que ni sabemos lo que sentimos ni a la inversa sentimos lo que sabemos; la que deriva de la presión entre la acomodación a la realidad social y la del deseo que busca placer y gratificación; el choque entre el yo y la sociedad, que genera el malestar de la cultura; la presión de los dinamismos afectivos de ello enfrentados a la instancia moral superyoica, dentro de la cual tiene que integrarse el yo; la búsqueda de conocimiento y la toma de conciencia de que una parte de la identidad permanece inconsciente. Hay que rastrear en un pasado, que nunca está clausurado del todo, en busca de heridas y afecciones que siguen operando en el presente. Esta antropología dinámica, arqueológica e integral está larvada por la tendencia freudiana a la ciencia, más que a la interpretación filosófica. Le interesa más el funcionamiento de la conducta que la identidad de la naturaleza humana y busca desarrollar una epistemología científica para el psicoanálisis teniendo como modelos a las ciencias biológicas y físico químicas. Pero, a pesar de la importancia que concede a las experiencias, Freud elabora una meta-psicología, que es una especulación teórica con pretensiones explicativas, lo cual le acerca a la filosofía. Pasa del diagnóstico y la terapia, inicialmente centrada en los comportamientos histéricos, a una “psicopatología de la vida cotidiana” (1904), en la que propone una antropología y pone las bases de una teoría de la sociedad.

El psicoanálisis critica la omnipotencia de las ideas y ve las teorías filosóficas como respuestas a problemas de la personalidad. Rechaza las pretensiones universalistas de inteligibilidad de la filosofía, porque pretende representar al mundo y regular los fenómenos y critica el primado de la conciencia y del yo en favor del inconsciente y de las instancias elloicas y superyoicas¹¹⁹. La metafísica y la religión confunden fenó-

119. La filosofía, como la ciencia y la religión es una cosmovisión (Weltanschauung). “La Filosofía no es contraria a la ciencia; se comporta ella misma como una ciencia, labora en parte con los mismos métodos; pero se aleja de ella en cuanto sustenta la ilusión de poder procurar una imagen completa y coherente del universo, cuando lo cierto es que tal imagen queda forzosamente rota a cada nuevo progreso de nuestro saber. Metodológicamente, yerra en cuanto sobreestima el valor epistemológico de nuestras operaciones lógicas y reconoce otras distintas fuentes del saber como la intuición (...) Pero la filosofía carece de influencia inmediata sobre la gran mayoría de los hombres; interesa sólo a una minoría dentro del estrato superior, minoritario ya, de los intelectuales, y para los demás es casi inaprehensible. En cambio, la religión es un magno poder que dispone de las más intensas emociones humanas”: *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis: Obras completas III*, 3192-93. Remito a la síntesis de P. L. ASOUN, *Freud. La filosofía y los filósofos*, Barcelona, 1982.

menos psíquicos y le dan un carácter de realidad. No es posible fundar el conocimiento porque está determinado por raíces que remontan a la primera infancia, y que siguen siendo operativas detrás del yo consciente intelectual. La tragedia humana estriba en el determinismo de la infancia, cuando menos capacidad volitiva e intelectual tenemos, que sigue operando en la vida adulta. Las represiones, deseos prohibidos y motivaciones traumáticas acumuladas en el proceso biográfico remiten al inconsciente personal, mientras que Jung lo amplía con el inconsciente colectivo. Esas tendencias se muestran sólo de forma indirecta y simbólica, de ahí la importancia de una hermenéutica clarificadora como la de la interpretación de los sueños, que Freud desarrolla desde una perspectiva funcional y teleológica.

Además Freud desconfía de la capacidad de clarificación individual y exige el diálogo con el otro para acceder al pre-inconsciente, ya que nadie puede ser juez de sí mismo. La sociedad está dentro de nosotros y está simbolizada por el superyo cultural que entra en confrontación con las instancias egocéntricas del ello (en el que prevalece el principio del placer) y los controles del yo (atento al principio de realidad). Ya no es posible partir del yo para confrontarlo a los alter ego y a la sociedad y naturaleza externas, sino que los demás están dentro de nosotros y la relación es constitutiva de la identidad, desde los dobles mecanismos de individuación y socialización. Lo sociocultural penetra en la interioridad, arruinando la contraposición entre individuo y sociedad, como la que proponía Nietzsche. El refugio en la propia interioridad se convierte en un escape intimista que, sin saberlo, reduplica el dominio social. La naturaleza y la sociedad dejan de ser meras instancias exteriores al sujeto. Es el punto de partida de las concepciones filosóficas, como las de Ortega y Gasset, que revalorizan el yo soy yo y mis circunstancias, el valor del mundo de la vida y el carácter social de la construcción de la realidad. La costumbre, el hábito social, y los roles y tipificaciones sociales impregnan la psicología del individuo y ejercen su dominio sobre él.

Hay una tensión constitutiva entre individuo y sociedad, según la cual toda sociedad, por el hecho de serlo, es represora de la libertad individual, sometiendo a las reglas de juego establecidas. Es inevitable el malestar cultural, porque toda sociedad es por definición represiva del individuo. La cultura no sólo es la instancia que intenta humanizar al animal (Adorno) sino también represora y canalizadora de la sexualidad y la agresividad, y de las tendencias productivas y destructivas inherentes al ser humano (eros y thanatos). El dominio de la naturaleza, la red

de instituciones sociales, el entramado de las convenciones y usos, el imaginario cultural de valores e ideales y las ideologías establecidas confluyen en una doble dinámica de gratificante para el individuo, ofreciéndole referencias objetivas, estabilidad y seguridad, a costa de integrarlo en un orden dado, con un sustrato inevitable de violencia, que genera el malestar y la rebelión, patente o latente. El dispositivo sociocultural actúa por mecanismos de identificación, desplazamiento, proyección, sublimación y represión. No tenemos más remedio que vivir en sociedad, pero tenemos que asumir la represión que conlleva. Y esto comienza desde la familia, embrión y representación primera de la sociedad, combinando la comunicación afectiva con relaciones de dominio. De ahí, los elementos neuróticos y patológicos que hay en cada cultura, así como la racionalidad del “enfermo loco” que no se somete a la irracionalidad constituida y crea un mundo aparte, como D. Quijote.

Hay sociedades más represoras que otras y hay disfuncionalidades y patologías personales, pero en toda sociedad hay violencia irracional. Sólo se sustrae una minoría, a veces, pagando el precio de su “insanidad” individual en relación con la sociedad, que está también enferma. El concepto ilustrado de ideología, en su doble dimensión de saber establecido y de engaño premeditado que falsea la realidad, se radicaliza aquí. Entra en crisis la razón, como facultad humana por excelencia, y la sociedad en cuanto referente objetivo. Hay analogías entre la locura y la racionalidad establecida, aunque la primera hiere el narcisismo social. Conceptos como patología, enfermedad y normalidad psíquica devienen relativos, históricos y culturales. Se ponen así las bases de una crítica freudiana de la cultura. El trabajo común y la distribución de bienes, así como la libidinosidad social y las interacciones grupales fortalecen la autoridad, consolidan las instituciones y refuerzan las ideologías establecidas. Las neurosis, con compulsión repetitiva, constituyen el equivalente freudiano a las ideologías encubridoras. Los ideales culturales permiten la satisfacción vicaria de los individuos, a partir de su identificación con el grupo, así como la integración de los oprimidos en la cultura que los domina. Son también elementos compensatorios de la represión sociocultural, que alimentan el narcisismo colectivo y posibilitan el dominio de las minorías hegemónicas. La universalidad y fraternidad social tiende a la endogamia y se afianza en confrontación con los de fuera, los que no son de los nuestros, que aparecen como potenciales rivales y enemigos. La hostilidad exógena es la otra cara de la cohesión interna.

Hay una explotación real disfrazada y con síntomas en principio irreconocibles, lo cual hace más difícil la liberación personal y la transformación social. En cuanto que cada persona es naturaleza y sociedad, como animal cultural, la represión es inevitable y necesaria, es un obstáculo y un reto. En ella confluyen las dimensiones generadas filo y ontogenéticamente, es decir, aquellas que nos constituyen en cuanto especie e individuo, y también en cuanto naturaleza biológica e identidad sociocultural. El predominio de la colectividad sobre el individuo contribuye a la manipulación social, ya que en las masas prevalecen los vínculos igualitarios, afectivos, libidinosos y patológicos, sobre los elementos personales, críticos, reflexivos y de toma de distancia propios de la conciencia individual. La actual sociedad virtual, que coloniza la mente y troquela la afectividad, confirma la validez de los enjuiciamientos freudianos. La represión económica se completa con la institucional, y la moral y valorativa, que es la central en Nietzsche, se desplaza al campo de los deseos y de los instintos. En cuanto que el cuerpo está culturizado, podemos hablar de una administración política de la represión, anterior a la lucha por la propiedad privada y a la configuración de valores del mundo verdadero.

El problema del conocimiento se complica dramáticamente a partir de la escisión entre el orden del saber y del sentir, ya que hay muchas cosas que sentimos y actúan en nosotros, pero no las conocemos ni sabemos. Y, a la inversa, hay saberes que son superficiales y poco operativos porque no sintonizan con el mundo de los afectos y emociones, que es el motivante. La revalorización del instinto y el deseo sobre la razón es tal que en casos de conflictos prevalecen las pasiones sobre las ideologías. Es más fácil racionalizar y defender ideológicamente un comportamiento enraizado en el mundo afectivo, que cambiar los afectos para ajustarlos a las ideologías. Negamos lo que ni sabemos ni queremos saber, tanto en el orden social como en el antropológico. Hay un conflicto entre lo que queremos ser a partir de la mediación sociocultural y lo que realmente somos desde nuestra constitución biológica natural. La alternancia entre sueño y vigilia es fundamental para la crítica a las ideologías. Hay que dejar hablar al inconsciente a partir de una libre asociación de ideas, imágenes y afectos; concientizar el carácter selectivo de nuestros recuerdos y desconfiar del poder de las ideas establecidas. A partir de ahí es posible la crítica de los saberes constituidos, sobre todo, de la religión.

El porvenir de una ilusión: la religión

El núcleo de sus reflexiones es el fenómeno religioso, no la existencia o la naturaleza de Dios. Le interesan las funciones de la religión y su relación con las necesidades humanas. El punto de partida es el sentimiento de dependencia de Schleiermacher, traducido como sentimiento de indefensión del hombre, ante la naturaleza y la historia. El hombre se siente débil y dependiente. De ahí, el interiorismo religioso, la evasión al trasmundo celestial, y la depreciación de la existencia terrenal. Freud establece una correlación entre la omnipotencia paterna y el sentimiento de orfandad y de angustia, que busca protección. De ahí, la doble función de la religión, protectora en *El porvenir de una ilusión* de 1927, y consoladora, en *El malestar de la cultura* de 1930. La dialéctica de omnipotencia y protección es la clave: “La nostalgia de un padre y la necesidad de protección contra las consecuencias de la impotencia humana son la misma cosa. La defensa contra la indefensión infantil presta a la reacción frente a la impotencia, que ha de reconocer el adulto, o sea precisamente a la génesis de la religión, sus rasgos característicos”¹²⁰.

En la religión se canaliza el culto al padre que hace del hombre religioso un menor de edad. En lugar de reconciliarse con la indiferencia de la naturaleza respecto de las necesidades humanas, como propone Nietzsche, Freud apela a una mayoría de edad en la que hay “matar” al padre, asumir las limitaciones de la finitud y renunciar al ser divino ilusorio que perpetúa la situación infantil del hombre. El sentimiento de orfandad lleva a la identificación afectiva con el padre ilusorio idealizado, pero también genera agresividad y resentimiento, precisamente por la situación asimétrica que consolida. El conflicto de Edipo refleja la ambigüedad emocional, en la que amamos y odiamos simultáneamente al padre idealizado, modelo y rival, protector y patrón que impide el crecimiento de los hijos. Esta duplicidad afectiva se traduce en la religión, siendo el cristianismo una religión monoteísta y parental. En ella se canaliza la rebelión del hijo contra el padre tirano, amado y temido al mismo tiempo. Desde ahí se pueden explicar los componentes compulsivos y

120. *Obras Completas* III, 2973. La correlación entre imagen paterna del niño y Dios es constante: “El niño pequeño se ve obligado a admirar y amar a su padre, puesto que éste le parece el más fuerte, bondadoso y sabio de todos los seres; la propia figura de Dios no es sino una exaltación de esta *imago* paterna”: *Obras Completas* II, 1893; III, 3023. Remito al detallado estudio de C. DOMÍNGUEZ, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid, 1991.

patológicos de la religión, cómo fácilmente se pasa del amor al odio, de la alabanza a la blasfemia, de la identificación amorosa con el padre misericordioso al temor del dios juez arbitrario que castiga a los malos y amenaza a los buenos. El sueño de la omnipotencia se canaliza en la devoción a un padre omnipotente, pero también temido por arbitrario, ya que elige al que quiere. “La esencia misma de la relación paterno-filial incluye la ambivalencia; por tanto, en el curso de los tiempos tuvo que reanimarse por fuerza aquella hostilidad que otrora había impulsado a los hijos al asesinato del admirado y temido padre (...) Surgido de una religión del Padre, el cristianismo se convirtió en una religión del Hijo. No puede eludir, pues, el aciago destino de tener que eliminar al Padre”¹²¹.

No hay que olvidar, el factor de cohesión social de la ideología religiosa. De la misma forma que las masas proyectan la necesidad del padre en el líder, que sirve de modelo afectivo, tanto más necesario cuanto más impersonal y destructiva sea la opresión social, así también ocurre con las figuras divinizadas. “En la Iglesia –y habrá de sernos muy ventajoso tomar como muestra la iglesia católica– y en el ejercito reina, cualesquiera que sean sus diferencias en otros aspectos, una misma ilusión: la de la presencia visible o invisible de un jefe (Cristo en la Iglesia católica, y el general en jefe en el ejercito) que ama con igual amor a todos los miembros de la colectividad. De esta ilusión depende todo, y su desvanecimiento traería consigo la disgregación de la iglesia o del ejercito (...)Cristo es un bondadoso hermano mayor, una sustitución del padre”¹²². Los lazos libidinosos que se establecen en la masa, las vinculaciones afectivas con el líder de individuos yuxtapuestos, generan un sentimiento de familia y de cohesión social. “En el lazo que une a cada individuo con Cristo hemos de ver indiscutiblemente la causa del que une a los individuos entre sí”¹²³. Por eso, la religión es el núcleo de la

121. *Moisés y la religión monoteísta: Obras Completas* III, 3322-23. Un excelente análisis es el que ofrece C. DOMÍNGUEZ, *El psicoanálisis freudiano de la religión*, Madrid, 1991, 407-17.

122. *Psicología de las masas y análisis del yo: Obras Completas* III, 2578.

123. Esta solidaridad grupal interna se manifiesta también en la hostilidad externa: “toda religión es una religión de amor para sus fieles y, en cambio, es cruel e intolerante para aquellos que no la reconocen”: *Obras Completas* III, 2581. Una buena prueba de que sus análisis no se limitan a los fenómenos religiosos, lo encontramos en la aplicación del mismo esquema al socialismo marxista: “Cuando una distinta formación colectiva sustituye a la religiosa, como ahora parece conseguirlo la socialista, surgirá contra los que permanezcan fuera de ella la misma intolerancia que caracterizaba las luchas religiosas”: *Obras Completas* III, 2582; 3047.

sociedad, en una línea convergente a la de Durkheim, que ve en la religión una sacralización de la conciencia colectiva¹²⁴. Desde esta perspectiva, la religión es insustituible en las sociedades modernas, y tanto más necesaria cuanto mayor es la impersonalidad de la sociedad y el sentimiento de aislamiento de los individuos. Por ser una instancia que apea a las necesidades afectivas, tiene una mayor incidencia que las creencias secularizadas y las ideologías. Es la que puede ofrecer mayores consuelos ante la dureza de la vida y las frustraciones existenciales, y la más capaz de crear un sentimiento común de pertenencia a pesar de las luchas sociales. Ese sentimiento de familia es abstracto y se mantiene junto a las tensiones reales, generadas por los instintos sexuales y agresivos. De ahí, su carácter ilusorio.

Freud se acerca también a la mística, al analizar la religión como un sentimiento oceánico y una “sensación de eternidad”, que expresan la comunión con la totalidad del mundo. Se mezclan el ansia de absolutez y la pretensión de universalidad, al servicio de las necesidades humanas de trascendencia. Sin embargo, no indaga en esta línea (“para mí esto tiene más bien el carácter de una penetración intelectual, acompañada, naturalmente, de sobretonos afectivos, que por lo demás no faltan en otros actos cognoscitivos de análoga envergadura”)¹²⁵, que le permitiría un enfoque no funcionalista de la religión, así como una mayor apertura a dimensiones gratuitas de la religión, en contra de su enfoque patriarcal y masculino. El interés por la mística, que abriría nuevas perspectivas al análisis del hecho religioso, queda truncado en su planteamiento.

Al establecer una correlación entre las patologías individuales y sociales, presenta la religión como neurosis del pueblo y se cierra el camino a una valoración positiva de lo religioso, que se califica de enfermedad social. El origen común de ambas, religión y neurosis, hay que buscarlo en el conflicto edípico, que se analiza en *Totem y Tabú* (1913) y en *Moisés y la religión monoteísta* (1939). Las neurosis son la consecuencia de represiones, en las que lo reprimido choca con los mecanismos de defensa. Esa resolución patológica de las tensiones se traduce en inhibiciones, disfunciones y patologías personales y culturales. Como el

124. La hipótesis de Durkheim y la naturaleza casi religiosa de los símbolos que representan los intereses colectivos, como el Estado, la Nación o la clase social, han sido analizados por J. A. PRADES, *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Barcelona, 1998, 281-90.

125. *El malestar en la cultura: Obras Completas* III, 3017-18.

neurótico se defiende de los deseos reprimidos con un comportamiento estereotipado y repetitivo, así también ocurre en la liturgia, ritos y culto religioso. Es una praxis compulsiva, en la que convergen el remordimiento y la culpa por los sentimientos agresivos contra Dios, con la conciencia mágica que se refugia utilitaristamente en un padre todopoderoso, canalizando esas dimensiones en un ritual fijo e inmutable¹²⁶. Esta es la función social de la religión, inevitablemente alienante: “Su técnica consiste en reducir el valor de la vida y en deformar delirantemente la imagen del mundo real (...) A este precio, imponiendo por la fuerza al hombre la fijación a un infantilismo psíquico y haciendolo participar en un delirio colectivo, la religión logra evitar a muchos seres la caída en la neurosis individual”¹²⁷.

El parentesco que postulaba para la filosofía y la religión se transforma ahora en acusación común a ambas de ser fruto de una patología, siendo la religión la peor por su irracionalidad. Como en el caso de Nietzsche hay un estrecho parentesco entre metafísica y religión: “Las neurosis presentan, por una parte, sorprendentes y profundas analogías con las grandes producciones sociales del arte, la religión y la filosofía, y, por otra, se nos muestran como deformaciones de dichas producciones. Podríamos casi decir que una histeria es una caricatura de una obra de arte, que una neurosis obsesiva es una caricatura de una religión y que un delirio paranoico es una caricatura de un sistema filosófico deformado”¹²⁸. De esta forma toda la cultura queda enfocada desde un prisma patológico remitiendo a elementos pulsionales desviados para comprender la producción cultural.

¿Racionalismo o inteligencia emocional?

El problema está en el carácter desviado de la religión. La fe en Dios actúa como sustituto del intelecto humano, que es el que tendría que desarrollar sus funciones de amor al prójimo y de disminución del sufrimiento. El trasfondo es el de toda la crítica ilustrada, que el cristianismo

126. *Los actos obsesivos y las prácticas religiosas* (1907): “Podríamos arriesgarnos a considerar la neurosis obsesiva como la pareja patológica de la religiosidad; la neurosis como una religiosidad individual, y la religión como una neurosis obsesiva universal. La coincidencia más importante sería la renuncia básica a la actividad de instintos constitucionalmente dados, y la diferencia decisiva consistiría en la naturaleza de tales instintos, exclusivamente sexuales en la neurosis y de origen egoísta en la religión”: *Obras Completas* II, 1342.

127. *El malestar de la cultura: Obras Completas* III, 3030.

128. *Tótem y Tabú: Obras completas* II, 1794.

es un humanismo y una moral, que se completa con una referencia a Dios. La exigencia ilusoria de dicha después de la muerte y el deseo de que la personalidad individual perdure son las que afianzan el poder seductor de las religiones. De ahí, la contraposición entre religión aferrada al deseo y las exigencias de la razón: “a la larga nada logra resistir a la razón y a la experiencia, y la religión las contradice a ambas demasiado patentemente”¹²⁹. La curación viene cuando se asume una razón desilusionada. En lugar de “defender la ilusión religiosa con todas sus fuerzas; en el momento en que pierda su valor –y ya aparece hartamente amenazada– derrumbará para Vd. todo un mundo, no le quedará a Vd. nada y habrá de desesperar de todo, de la civilización y del porvenir de la humanidad (...) podemos soportar muy bien que algunas de nuestras esperanzas demuestren no ser sino ilusiones”¹³⁰. El humanismo freudiano es paradójicamente cartesiano, a pesar de haber analizado el trasfondo pulsional y biológico de la racionalidad, ya que en última instancia pretende una racionalidad pura, sin ilusiones y contrapuesta a los sentimientos. No hay funciones positivas para el deseo y el fantasma de la razón total se impone a las ilusiones emocionales, porque no se sacan consecuencias de los límites de la razón que se propugnan desde la antropología.

La ciencia y la razón protestan contra las ilusiones consoladoras de la religión, desde el trasfondo ilusorio de una razón autosuficiente, que no capta su capacidad para producir monstruos precisamente por su pretendida independencia. Freud es ilustrado hasta el final, aunque su crítica a la racionalidad pertenece ya a la segunda Ilustración, desengañada de las pretensiones totalitarias de la razón ilustrada. En una línea cercana a Feuerbach y Nietzsche renueva la crítica a la religión como proyección. “Tales ideas religiosas, que nos son presentadas como dogmas, no son precipitados de la experiencia ni conclusiones del pensamiento: son ilusiones, realizaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la Humanidad. El secreto de su fuerza está en la fuerza de estos deseos”¹³¹. Esos deseos ilusorios están cercanos al delirio y se acerca a la formulación marxista de la religión como opio del pueblo: “Un individuo habituado a los narcóticos no podrá ya dormir si le privamos de ello. Esta comparación del efecto de los consuelos religiosos con un poderoso narcótico puede apoyarse en una curiosa tentativa (...) se está procurando sustraer al individuo todos los medios de estímulo, embriaguez y

129. *El porvenir de una ilusión: Obras Completas III*, 2991.

130. *Ibíd.*, 2991.

131. *Obras Completas III*, 2976.

placer, saturándole, en cambio, de temor a Dios, como compensación”¹³². La idea de la religión como algo malo en sí mismo, tanto a nivel antropológico como social, encuentra aquí una confirmación. No se trata sólo de emancipar a la sociedad de la tutela de las iglesias, a partir de la secularización, sino de luchar contra un desvío alienante del hombre.

Freud combina el pesimismo antropológico y el optimismo sociocultural. La conflictividad tiene raíces biológicas, la lucha entre el instinto de vida y de muerte, y socioculturales, el malestar cultural del individuo. Ambas son insuperables. Sin embargo, Freud es un ilustrado, y confía en la capacidad de la razón para imponerse al deseo y acabar con las ilusiones ideológicas y las trampas que nos tienden nuestras carencias y necesidades. En última instancia aboga por la ciencia y una ética racional para imponerse a los deseos infantiles y los delirios patológicos: “Nuestra mejor esperanza es que el intelecto –el espíritu científico, la razón– logre algún día la dictadura sobre la vida psíquica del hombre. La esencia misma de la razón garantiza que nunca dejará de otorgar su debido puesto a los impulsos afectivos del hombre y a lo que por ellos es determinado”¹³³. Es paradójica su ilusión racionalista cuando ha sido el gran descubridor del inconsciente y el defensor de una antropología pulsional y desiderativa. El reconocimiento y la aceptación de los traumas y conflictos emocionales es para Freud la antesala de la autoliberación. Esta se extiende a la sociedad en forma de moral racional, capaz de aceptar la finitud humana sin las ilusiones religiosas. El triunfo último de la racionalidad permitiría la aceptación desencantada de la finitud, a pesar de que el deseo es potencialmente insaciable, ya que no se colma con ningún objeto, porque, al ser poseído, es inmediatamente trascendido y relativizado. La insatisfacción y el desencanto son los que mantienen abierta la subjetividad humana, ya que no hay realización social alguna que pueda satisfacerla. Y sin embargo, mantiene la ilusión mayor de la ilustración, que la racionalidad se imponga de forma total.

Por otra parte, el placer no puede medirse cuantitativamente ni tampoco enfrentarse frontalmente con la realidad. Hay realizaciones basadas en el esfuerzo que son productivas y fecundas, y pueden ser gratificantes como ocurre con el trabajo. El placer no necesariamente lleva a deseos ilusorios. La vinculación estricta entre displacer y represión lleva a una minusvaloración de la necesidad humana de control y canali-

132. *Obras Completas* III, 2988.

133. *Nuevas lecciones introductorias al Psicoanálisis: Obras completas* III, 3199.

zación, sin caer en la cuenta que la neurosis no viene dada sólo por lo reprimido sino también por no saber reprimir. Es un planteamiento análogo al de Nietzsche cuando lucha contra la culpa y la memoria, sin caer en la cuenta de la patología inherente al olvido y a la ausencia absoluta de escrúpulos y remordimientos. La clave del placer y la gratificación es insuficiente para evaluar las dimensiones religiosas. Freud peca de biologicista, por un lado, y de ilustrado, por otro. A pesar del carácter irracional de los deseos y afectos, persiste en una racionalización del sueño, privilegiando de forma unilateral su carácter de manifestación de las represiones. Afortunadamente no somos responsables de nuestros sueños, como observaba San Agustín, ya que no soñamos lo que queremos sino lo que podemos. Sin embargo, el sueño, el nocturno y el diurno, abre a la fantasía e imaginación como facultades constitutivas del hombre. Ya apuntaba a esto Kant cuando rehusaba verlas como una mera facultad de la razón. La racionalidad se relaciona con los deseos y éstos no son sólo engañosos y alienantes sino también hilos conductores que indican las necesidades humanas y apuntan a significados y sentido que trascienden la realidad sociocultural. Calificarlos como inevitablemente engañosos, implica desconocer su potencial emancipador así como el significado de la imaginación y fantasía, que son el motor de las utopías para la constitución humana.

Freud pasa del análisis de los casos clínicos, al estudio de la religión, centrándola en el judaísmo y el cristianismo. La doble perspectiva patológica y científicista determina su enfoque de la religión. Ambas claves son reductivas, unilaterales e incapaces de captar la complejidad del fenómeno religioso, aunque sean útiles para denunciar las patologías religiosas y el carácter ilusorio de muchos planteamientos y dinámicas personales. La metapsicología de Freud se convierte no sólo en un alegato contra la religión, buscando las raíces psicológicas de la proyección, sino en una alternativa derivada de una concepción científica del mundo. Parte del presupuesto de que “la concepción religiosa del mundo, que perdura aún en la entraña de las religiones más modernas, *no es otra cosa que psicología proyectada en el mundo exterior*”. La solución está en transformar “*la metafísica en metapsicología*”, dando así el sentido racional e ilustrado de los mitos del paraíso, de Dios, del bien y del mal, de la inmortalidad, etc.¹³⁴. El ateísmo freudiano no es el resultado del análisis de la religión, sino su presupuesto. La distinción entre función social e intencionalidad subjetiva

134. *Psicopatología de la vida cotidiana: Obras Completas I*, 918.

va de la religión, se convierte aquí en patología social y resolución ilusoria de deseos y conflictos. No interesa tanto la objetividad social de la religión cuanto el análisis de la personalidad religiosa, desde la cual se establecen las claves de la religión como ideología.

En cualquier caso, ha introducido la sospecha en la concepción religiosa de la vida, desde la doble clave de la patología y la ilusión, marcando un antes y un después en los estudios del hecho religioso¹³⁵. La genealogía de la moral freudiana se completa con una psico-génesis del deber moral y de la religión. Fácilmente pasa de lo funcional, poniendo el acento en lo negativo, a afirmaciones sustantivas sobre la carencia de verdad y realidad del planteamiento religioso¹³⁶. De esta forma completa la crítica decimonónica a la proyección, aunque las bases etnológicas de su mito sobre la horda primitiva y el asesinato del padre, así como su exégesis acerca de Moisés y la religión judía, han sido refutadas por la posteridad y carecen de valor probatorio. La historia de las religiones no ofrece tampoco bases para sus reflexiones sobre las raíces primitivas del monoteísmo¹³⁷. Freud establece el valor de las dinámicas afectivas para el sentido de la vida y subraya la importancia social de la religión como respuesta a esas necesidades. A diferencia de Nietzsche, no prioriza el mundo de los instintos respecto de la razón, a pesar de la importancia que les concede, quizás porque no consigue alcanzar una teoría integradora de las distintas economías de los instintos. En última instancia triunfa el ideal de la ilustración, “el ello debe dejar sitio al yo”, los instintos a la razón, los deseos al control de la voluntad, y las ilusiones de la religión a las realizaciones de la ciencia, de la cual formaría parte su propia meta-psicología.

-
135. P. RICOEUR, “El ateísmo del psicoanálisis freudiano”: *Concilium* 16 (1966), 241-53; J. BAMBERGER, “¿Es la religión una ilusión?”: *Concilium* 16 (1966), 254-70; H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1979, 288-315; C. DOMÍNGUEZ, *Crear después de Freud*, Madrid, 1992, 31-98; “Orar después de Freud”: *Proyección* 129 (1983), 107-18; Y. LEBEAUX, “Críticas del psicoanálisis a la religión”, en *Iniciación a la práctica de la teología, Introducción*, Madrid, 1984, 492-507; Th. STAEMANN, “Aspectos sociológicos y psicológicos del ateísmo moderno”: *Concilium* 23 (1967), 422-38; L. BEIRNAERT, “La teoría psicoanalítica y el mal moral”: *Concilium* 56 (1970), 364-75; “El psicoanálisis y el ateísmo”, en *El ateísmo contemporáneo* I, Madrid, 1971, 254-70; W. D. MARSCH, “Conciencia de pecado como falsa conciencia”: *Concilium* 56 (1970), 347-63; A. VERGOTTE, “Interpretaciones psicológicas de los fenómenos religiosos en el ateísmo contemporáneo” en *El ateísmo contemporáneo* I, Madrid 1971, 441-56; *Deute et désir*. París, 1978, 185-204; J. POHIER, *Au nom du Père*, París, 1972, 16-62.
136. C. GÓMEZ SÁNCHEZ, “La crítica freudiana de la religión”, en *Filosofía de la religión*, M. FRAIJÓ ed.), Madrid, 1994, 387-88.
137. Juan J. TAMAYO, *La crisis de Dios hoy*, Estella, 1998, 165-75.

CULTURA CIENTÍFICA Y TEÍSMO FILOSÓFICO

La crítica de la religión y del teísmo filosófico llegaron a su madurez en el siglo XIX. Al poner límites del conocimiento y subrayar la dinámica proyectiva de la subjetividad, se estableció el marco de interpretación de ambos como fenómeno cultural. La finitud del sujeto y la necesidad de un referente empírico para el conocimiento, arruinaba la posibilidad de llegar a Dios, sobre todo desde la perspectiva judeo cristiana de una instancia trascendente, no identificable con ninguna realidad intra mundana. El deísmo del Dios ocioso, reducido al papel de creador del universo, llevó al dios innecesario, sin función en el orden del saber. Era una hipótesis inútil y su valor explicativo o su función como ideal regulativo resultaba cada vez más innecesario. Por eso, la religión racional perdía cada vez más plausibilidad y validez. El paso de la teología natural a la filosofía de la religión acabó saldándose con la crítica a la religión, precisamente en nombre de la razón que analizaba las necesidades subjetivas que la habían producido¹. El siglo XX sacó las consecuencias a la crítica ilustrada y decimonónica. Había que cuestionar los credos humanistas que tenían un trasfondo cripto-teológico y los grandes sistemas metafísicos unitarios, con sus pretensiones de sistematicidad, universalidad e integración de todos los saberes en una visión total y armónica. El problema del mal agravó la crisis, tanto en lo que concierne a la afirmación de Dios (teodicea) como a su sustitución por el hombre (antropodicea). El absurdo y la desesperanza impregnaron las filosofías existenciales, contrapunto y complemento de las filosofías científicas, que marcaron al siglo XX.

1. A. TORRES QUEIRUGA, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella, 1992, 187-97. Hume, Kant y Hegel son decisivos en la constitución de la filosofía de la religión.

1. El hecho religioso en la cultura científica

El trasfondo ideológico, filosófico y cultural, del siglo XX es el pensamiento científico y una ontología materialista y naturalista, desde la que se enjuician las pretensiones religiosas². La mentalidad científica, el naturalismo y la concepción matemático instrumental de la naturaleza hacen poco plausibles las referencias religiosas, el teísmo filosófico y los sistemas metafísicos. La ciencia es el paradigma básico de nuestra época, el correlato de lo que fue la religión en sociedades tradicionales. Podemos cambiar de teorías y aumentar el conocimiento científico por extensión y profundidad, pero hay que mantener el núcleo fundamental que ha permitido el desarrollo de la ciencia, que es una filosofía materialista³. Una concepción ontológica materialista es el soporte de la concepción científica del mundo hoy vigente. El materialismo y el conocimiento crítico, que determina al pensamiento científico, sirven de criterio pragmático para elegir una cosmovisión y negar otra por incompatible con la ciencia.

El rechazo de la religión, muy extendido en el ámbito de los científicos y cada vez con mayor incidencia en la cultura popular, tiene como trasfondo una determinada concepción del mundo: el paradigma del conocimiento racional es el científico; su presupuesto es el materialismo ontológico, que es incompatible con la religión; el cierre categorial de nuestra cultura científica no admite posibilidad de que la racionalidad científica se complemente y coexista con la reflexión teológica; el pensamiento simbólico propio de la teología hay que vincularlo a los niños y las culturas primitivas. Son presupuestos metacientíficos, es decir, metafísicos, porque extrapolan más allá de los hechos para proponer una concepción del mundo. No sólo se rechaza la pregunta por Dios sino que se desconocen las raíces antropológicas del fenómeno religioso.

-
2. Tomo como referencia los planteamientos de Miguel A. QUINTANILLA, *A favor de la razón*, Madrid, 1981; *Idealismo y filosofía de la ciencia. Introducción a la epistemología de K.R. Popper*, Madrid, 1972; "El realismo y la construcción de teorías", en *Actas I simposio Hispano-mexicano de filosofía. 1: Filosofía e historia de la ciencia*, Salamanca, 1986, 25-34; "Formalismo y epistemología en la obra de Karl R. Popper": *Teorema 1* (1971), 77-83; "El concepto de verdad parcial": *Teorema 1* (1985), 129-42; "Introducción. El realismo necesario", en H. PUTNAM, *Las mil caras del realismo*, Barcelona, 1994, 17-36. Para un análisis más detallado remito a mi estudio "Racionalismo materialista y teología": IgV 201 (2000), 85-106.
 3. M. A. QUINTANILLA, *Ideología y ciencia*, Valencia, 1976, 105.

Esta postura lleva a discernir entre ontologías evolutivas, plurales y materialistas, respecto de otras espiritualistas, que establecen un dualismo entre espíritu y materia, o que hablan desde presupuestos obsoletos, superados por la racionalidad científica. Recurrir al mito o a los espíritus para explicar una realidad es incompatible con nuestra mentalidad científica (principio histórico de coherencia). Se parte del conocimiento científico, se desarrolla y luego se analiza el resto del conocimiento sociocultural para ver si es compatible con él⁴. En el ámbito científico se ha impuesto mayoritariamente un “cierre categorial”⁵: partimos de la ciencia como algo históricamente dado y delimitamos un modelo con el que relacionamos el conjunto de las creaciones de la cultura occidental. Lo que no encaje en esta perspectiva operativa, queda eliminado. No es que haya un objeto dado de la ciencia, sino un cierre categorial del sistema científico, una actitud cultural basada en la ciencia. Hay términos que son incompatibles con él, como por ejemplo el de “querubín”, ya que las categorías científicas son materiales. Lo mismo ocurre con actos humanos como la “invocación” que no podría encontrar acomodo en una sistema científico⁶. El trasfondo cultural es el contexto en el que evaluamos las pretensiones de saber. La matriz científica de nuestra cultura haría inviable el lenguaje de la religión y las referencias teístas. El presupuesto es una metafísica nueva, fruto de la evolución histórica.

El concepto actual de progreso y de objetividad de la ciencia es una construcción cultural, ya que la ciencia no desvela cómo es la realidad y no puede justificar la cosmovisión que propone. Pero del mismo modo que en la evolución histórica de la humanidad es imposible prescindir de la producción material, así también “sería absurdo (e imposible) cambiar radicalmente los patrones actuales de objetividad (que en el fondo no son sino expresión de una concepción materialista y realista del mundo y del conocimiento) por otros diferentes (que desde nuestra posición aparecerían, inevitablemente, como puertas abiertas al oscurantismo y al error)”⁷. De ahí la normatividad y pluralidad de las

4. *Ideología y ciencia*, 86; “El mito de la ciencia”, en *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca, 1985, 73.

5. Es un concepto de Gustavo Bueno, adoptado por Quintanilla. Cfr., G. BUENO, *Teoría del cierre categorial*, Oviedo, 1992, 409-25; “Gnoseología de las ciencias humanas”, en *Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las ciencias*, Oviedo, 1982, 315-47.

6. *Ideología y ciencia*, 80-85.

7. *Ideología y ciencia*, 133. En la misma línea Javier Sádaba descalifica a la religión por irrelevante culturalmente e incompatible con la ciencia. Cfr., J. SÁDABA, *Saber vivir*, Madrid, 1991, 77-87; *¿Qué es un sistema de creencias?*, Madrid, 1978, 57-58.

ciencias, y la convergencia entre cierre categorial de una cultura científica y materialista, y rechazo de la religión. Por una parte opera el principio de coherencia con el cierre categorial generado por el conocimiento científico y su ontología materialista⁸. La religión sería una reliquia del pasado, algo superado por el curso histórico. El trasfondo es comtiano, la época de los mitos y de las religiones culmina en la de la ciencia y la religión es una racionalización del mito: “desde la perspectiva de la racionalidad científica (entendida como proyecto y acción) la teoría teológica se podría entender como una especie de discurso etnológico, como un intento de racionalización de los mitos (...) supone equipararla, en cierto modo a la labor de un antropólogo cultural”⁹.

Es una cuestión de principios, de presupuestos filosóficos o meta-científicos. La tesis de que la teología da cabida a otro tipo de experiencias, no incluidas en el pensamiento científico, que permitirían completar el proyecto global de la razón humana, es inaceptable desde una concepción reducida a lo científico. “La teoría teológica, lejos de complementar a la racionalidad científica, lo único que hace es superponer categorías que en el fondo son incongruentes con las de aquélla. Frente a la teoría teológica es preciso desarrollar una teoría filosófica que se libere precisamente de la teología y se centre simplemente en la racionalidad científica. Para entendernos, podemos dar a la filosofía el nombre de materialismo crítico”¹⁰. Por eso, se puede caracterizar a la religión como pensamiento pre- o no reflexivo. Es un pensamiento simbólico propio de sociedades tradicionales y de los niños. No hay que verla necesariamente como deformación “ideológica”, aunque siempre sea una forma inmadura del pensamiento. En cambio, la teología, con su pretensión de científicidad y de reflexión crítica, es siempre ideología por su carácter idealista y dogmático, es decir, de pensamiento ahistórico, independiente de las condiciones materiales¹¹.

El científicismo, llevado a sus últimas consecuencias, descalifica radicalmente “cuestiones relativas a cosas como el arte, la religión o la

8. Esta postura es la que mantiene Flew porque las leyes de la naturaleza son presumiblemente las últimas y no hay necesidad de buscar otros principios más allá del universo material. Cfr., A. FLEW, “La presunción del ateísmo estratoniano”, en *Ateísmo*, Madrid, 1969, 43-57.

9. *A favor de la razón*, 48.

10. *A favor de la razón*, 42; 40-42. “El materialista no puede por menos de ser ateo y antiteísta, como una exigencia práctica de su filosofía” (aunque la ciencia no es agnóstica ni antiteísta, es si cabe decirlo parateísta), 48.

11. *Ideología y ciencia*, 57-59.

existencia”¹². La religión tiene que ver con las preguntas por el sentido de la vida y desbordan el ámbito de las ciencias. El cientificismo las declara irrelevantes, en base a negarles valor cognitivo y racional¹³. Esta orientación tiene claras repercusiones filosóficas (“la realidad se agota en el mundo natural y los ideales morales y políticos se evalúan en términos de las condiciones materiales de vida de la gente”¹⁴), didácticas (hay que orientar la filosofía del bachillerato a la filosofía de la ciencia y otras, en vez de tratar “pseudoproblemas religiosos y existenciales”¹⁵) y sociopolíticas (hay que liberar la ideología de la izquierda de adherencias místicas y de prejuicios religiosos¹⁶). Sin embargo esa postura toma como referencia a un grupo reducido de la sociedad, ya que la creencia en Dios es mayoritaria (aunque no lo sea la pertenencia a una iglesia concreta). Se confunde la postura de muchos científicos e intelectuales con la totalidad de la sociedad, sin valorar al gran número de los primeros que compatibilizan la fe y la ciencia, sin que haya diferencias entre ellos al tratar los datos científicos. Porque la ciencia no está ni a favor ni en contra de la religión y el “cierre categorial” implica una metafísica materialista que no todos comparten.

Una forma complementaria de filosofía de la ciencia para abordar el teísmo filosófico es el falsacionismo del racionalismo crítico¹⁷. Se parte

12. *Ideología y ciencia*, 108.

13. Miguel A. QUINTANILLA, “Introducción”, en *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca, 1976,11; “Si consideramos que el mundo del sentimiento y de la emoción es a su vez irrelevante para la ciencia”. Y continúa, “El pacto en cuestión no se establece a base de renunciar al conocimiento y la razón por parte de la teología, sino casi siempre a base de limitar el alcance de la racionalidad científica que queda así impedida para erigirse en juez de la teología” (“Introducción”, 13). Su propuesta es “distinción tajante de contenidos (entre ciencia y religión), con recuperación por parte de la ciencia de lo que llamaremos el control de la racionalidad y objetividad sin concesiones a los expedientes ideológicos de la teología” (Ibid,16)..

14. *La utopía racional*, 209

15. *Ideología y ciencia*, 17.

16. Esta postura se mantiene en escritos diferenciados en el tiempo. Cfr., *A favor de la razón*, 51-72; M. A. QUINTANILLA y R. VARGAS MACHUCA, *La utopía racional*, Madrid, 1989, 41-55.

17. K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, 1967, 259: “No sabemos: sólo podemos adivinar. Y nuestras previsiones están guiadas por la fe en leyes, en regularidades que podemos descubrir-: fe científica, metafísica (aunque biológicamente explicable)”; “El antiguo ideal científico de la *episteme*, de un conocimiento absolutamente seguro y demostrable, ha mostrado ser un ídolo. La petición de objetividad científica hace inevitable que todo enunciado científico sea *provisional*”

de un saber limitado y falible, que admite el carácter hipotético e interpretativo de las teorías científicas y renuncia a una fundamentación de todas ellas. Al contrario, se acepta el carácter reformable de las teorías y se exige sólo que se puedan refutar o falsar, no porque no tengan significado sino porque no son científicas. Es decir, las teorías válidas son las que pueden ser desmentidas por los hechos. En lugar de demostrar la verdad de una teoría a partir del principio de verificación, como pretendía el positivismo, se procura refutar las teorías y seleccionar las mejores, aunque siguen siendo provisionales y reformables. Se daría una evolución de las teorías científicas y una corrección de hipótesis en función de otras mejores. El principio de falsación sustituye al de verificación, la justificación a la demostración de teorías, y el carácter interpretativo y constructivo de la teoría se opone a la pretensión de correspondencia con la realidad. No tenemos el ojo de Dios, no podemos representar adecuadamente la realidad y sólo podemos proponer teorías e hipótesis, siendo la falsación el criterio que permite distinguir entre ciencia y metafísica.

El racionalismo crítico ha marcado la filosofía de la ciencia, superando el positivismo, aunque ha sido criticado por la visión idealista, armónica y evolutiva que defiende del desarrollo científico, confundiendo la lógica de la evolución científica con la historia real de la ciencia¹⁸. Es una propuesta con puntos débiles a causa de la heterogeneidad de paradigmas y teorías científicas; la dificultad de establecer un criterio de demarcación acerca de cuando y cómo una teoría ha sido suficientemente falsada; el carácter selectivo e impregnado de teoría de los hechos desde los que se refutan las conjeturas, y las condiciones subjetivas y sociales del conocimiento en contra de la racionalidad científica

para siempre. (...) Sólo en nuestras experiencias subjetivas de convicción, en nuestra fe subjetiva, podemos estar absolutamente seguros" (ibíd., 261). Cfr., K. POPPER, *Conjeturas y refutaciones: El desarrollo del conocimiento científico*, Barcelona 1983; *Conocimiento objetivo*, Madrid, 1974; *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, 1981; *El universo abierto*, Madrid, 1984; *El mito del marco común*, Barcelona, 1997; *Realismo y el objetivo de la ciencia*, Madrid, 1985; *El universo abierto*, Madrid, 1984; *Teoría cuántica y el cisma en física*, Madrid, 1985.

18. Las críticas fundamentales han sido las de T. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, 1971, 92-148; I. LAKATOS, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, 1975; *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*, Madrid, 1987; *Pruebas y refutaciones*, Madrid, 1982; I. LAKATOS y A. MUSGRAVE, *Crítica y la metodología de programas de investigación*, Valencia, 1982; P. FEYERABEND, *Tratado contra el método*, Madrid, 1981; *La ciencia en una sociedad libre*, Madrid, 1982.

como paradigma de la adecuación entre lenguaje y realidad, desde proposiciones que muestran la inteligibilidad del ser.

Esta perspectiva de filosofía de la ciencia se ha aplicado también al teísmo filosófico y a las proposiciones metafísicas y religiosas. Esta ha sido la contribución de Hans Albert, que ha denunciado el teísmo filosófico y las proposiciones metafísicas porque no pueden ser falsadas y, por tanto, son injustificables¹⁹. La metafísica que pretende llegar a lo último lleva a una búsqueda indefinida, ya que siempre podemos preguntar por el fundamento del presunto fundamento último. La única alternativa es un círculo vicioso, desde el que presuponemos lo que hay que demostrar, o el dogmatismo decisionista, en el que intuimos el fundamento último y paramos la investigación. Consecuentemente el teísmo no se apoya en nada ni se puede falsar. Dogmáticamente, se tiene por verdadera la fe en Dios a pesar de que no es congruente con la racionalidad científica, que es el paradigma de la racionalidad humana. Nada puede refutar al teísmo porque es un decisionismo inmune a la crítica, una teoría inverosímil, obsoleta, y que desemboca en el misterio²⁰. El problema de la falsación de teorías científicas se desplaza al de la infundamentación de las proposiciones teístas desde un decisionismo fideísta²¹.

Los criterios evaluativos de la religión son los de la ciencia, porque Albert pretende su validez para todo el campo del conocimiento. Naturalmente al apelar a un principio trascendente no es posible encontrar hechos confirmatorios. El problema para Albert estriba en que la religión no es refutable, porque no hay hechos que puedan desmentir la creencia en Dios. Al tratarse de una cosmovisión va mucho más allá de los hechos, extrapola en el sentido de la crítica de Kant, y no puede demostrarse ni refutarse. Sin embargo, es posible encontrar hechos que

19. H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübinga, 1969² (hay trad. española *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, 1973; *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Munich, 1975; *Konstruktion und Kritik*, Hamburgo, 1972; *Traktat über rationale Praxis*, Tübinga, 1978; *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübinga, 1982).

20. H. ALBERT, *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit Hans Küng*, Hamburgo, 1979; *Theologische Holzwege. G. Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*, Tübinga, 1973; *Traktat über kritische Vernunft*, Tübinga, 1969², 104-30; 158-164; *Plädoyer für kritischen Rationalismus*, Munich, 1975¹, 45-75; *Konstruktion und Kritik*, Hamburgo, 1972, 375-89; *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübinga, 1982, 95-185.

21. Las aporías del "falsacionismo consecuente" cuando se extrapola del ámbito de las ciencias empíricas y se plantea como afirmación filosófica universal han sido analizadas por W. Kuhlmann, *Reflexive Letzbegründung*, Munich, 1985, 62-71.

entren en contradicción con las imágenes globales del mundo y del hombre, a partir de las cuales pierdan credibilidad y plausibilidad. En cuanto cosmovisiones se apoyan en una serie de datos y valoraciones que hacen que resulten creíbles. Por eso, el avance sociocultural y la evolución histórica hace que esas cosmovisiones subsistan y se transformen, o perezcan. Esto es lo que ocurre con las religiones y las distintas concepciones del teísmo filosófico, que han entrado en crisis por el desarrollo de la ciencia y la filosofía. Si además, se demostrara que la creencia en Dios es incompatible con los datos de la lógica o de la ciencia, estaría justificado rechazar el teísmo filosófico e impugnar las creencias religiosas. Es lo que han intentado muchos críticos: mostrar el carácter absurdo de la creencia en Dios por incompatible con los presupuestos racionales socioculturales. El creer absurdo sería culturalmente inviable. Se podría argüir con Kant, que puestos a elegir habría que seguir los dictados de la razón antes que creer en una presunta revelación divina, que contradijera las reglas fundamentales del raciocinio humano.

En este sentido, se puede hablar de una falsación indirecta de una religión y un sistema de creencias. Aquella no se puede demostrar, como ninguna cosmovisión universal, pero sí justificar racional y argumentativamente como hipótesis global compatible con la ciencia. Para Popper lo falsable no son tanto enunciados aislados cuanto sistemas teóricos globales, dentro del cual se inscribe cada enunciado²². Desde el campo de las comprensiones filosóficas se puede extrapolar al de cosmovisiones e ideologías globales. De hecho, el cristianismo se ha visto obligado a evolucionar por las impugnaciones que ha sufrido. El avance de la Ilustración, en su dinámica científica y filosófica, ha influido en el cristianismo como sistema de creencias. Con él ha evolucionado

22. Remito al análisis de Juan J. García Norro, "Los tres sentidos del término 'infalsabilidad': las ambigüedades del racionalismo crítico": *Revista de Filosofía* 25 (2001), 161-85. La falibilidad de los enunciados básicos, ya que no hay un enunciado observacional puro, anula el concepto de falsabilidad lógica, ya que cada enunciado observacional remite a varias hipótesis generales y habría que determinar cual es la falsa. Hay que distinguir entre la falsabilidad en sentido lógico y en sentido práctico (a partir de la experiencia). Una refutación o su atribución a un número de hipótesis falsas, hace que toda falsación sea infradeterminada porque no se puede falsar con seguridad un enunciado universal. En la medida en que la base empírica es incierta, estamos inseguros respecto a la falsación. Ningún enunciado universal es falsable porque no hay enunciado observacional posible que lo contradiga. El problema se desplaza de enunciados aislados a sistemas teóricos, ya que al integrarse aumentan el contenido determinado.

nado también el Dios de los filósofos. La crisis actual de la metafísica, del teísmo, y del cristianismo en Occidente están en relación con el carácter falible de la hipótesis teísta cuando se analiza desde una cosmovisión filosófica y religiosa concreta, y no sólo como un problema abstracto aislado. Al caer las mediaciones desde las que referirse a una instancia trascendente divina, inevitablemente se erosiona la posibilidad del teísmo. Por eso la cultura científica actual representa un desafío para el cristianismo en particular y el hecho religioso en general. El problema estriba en hacer compatibles la religión y la ciencia, en el contexto de una sociedad desarrollada y una cultura científica²³.

En consecuencia, un programa de investigación materialista no tiene por qué convertirse en un planteamiento heurístico aplicable a todos los fenómenos, incluidos los no materiales, del mismo modo que la metodología científica que busca explicaciones inmanentes a los fenómenos, no tiene por qué llevar a la negación de Dios. Una cuestión es el cómo de la realidad, en cuya explicación coinciden los científicos, y otra su sentido, origen y finalidad últimos, que remite a cosmovisiones filosóficas y concepciones humanistas y religiosas muy diversas. El uso sustantivo y metafísico de la materia, su aplicación universal a todos los fenómenos, carece de fundamento. Los ámbitos y la pretensión de saber de la ciencia y la religión son diferentes, aunque las explicaciones científicas acerca de la realidad influyen en todos los ámbitos del saber y concepciones del mundo, y determinan el teísmo filosófico²⁴. Desde un prototipo de racionalidad objetiva y fundamentada materialmente no hay posibilidad de abrirse a las “razones y sin razones de la creencia religiosa”²⁵, pero hoy somos conscientes de los componentes extra racionales del conocimiento, superando el concepto de una racionalidad pura e imparcial. La creatividad y la comprensión tiene siempre un trasfondo imaginativo y una base sociocultural, con presupuestos y predisposiciones que guían el conocimiento. La ciencia se hace siempre desde componentes metafísicos y socioculturales no demostrables.

23. H. KÜNG, *¿Existe Dios?*, Madrid, 1979, 627-47; *¿Vida eterna?*, Madrid, 1983, 137-38; G. EBELING, *Kritischer Rationalismus?*, Tübinga, 1973; W. PANNENBERG, *Teoría de la ciencia y teología*, Madrid, 1981, 43-79, 124-63, H. HEMPELMANN, *Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft*, Wuppertal 1987, 233-64, P. PAROZ, *Foi et Raison*, Ginevra, 1985.

24. A. F. RAÑADA, *Los científicos y Dios*, Oviedo, 1994, 285-86.

25. Juan A. ESTRADA, *Razones y sin razones de la creencia religiosa*, Madrid, 2001; M. JOHNSON, *The Body in the Mind. The bodily Basis of Imagination and Reason*, Chicago, 1990.

Nadie cree en Dios simplemente por un planteamiento lógico y especulativo, sino que, en última instancia, hay razones existenciales que predisponen a una afirmación (que no puede ir contra las leyes de la razón, pero desborda una racionalidad objetiva y neutral). Una cosa es que las afirmaciones teístas y las proposiciones religiosas tengan que someterse al análisis crítico de la racionalidad y otra que sean incompatibles con una cultura científica. El teísmo no puede ir contra la racionalidad científica (equivaldría a creer lo absurdo en la línea defendida por Tertuliano²⁶), pero tampoco quedarse en ella porque las preguntas humanas desbordan el ámbito científico. Por eso Einstein afirma que la religión sin ciencia está ciega, y la ciencia sin religión coja. Pero es indudable que la coexistencia de ambas en una cultura científica plantea problemas a la religión, del mismo modo que la ciencia encontraba obstáculos para su desarrollo en una cultura religiosa tradicional. El ateísmo práctico y atemático de muchos conciudadanos está relacionado con esa mentalidad científicista, más que científica, y con los presupuestos materiales y naturalistas desde los que se desarrolla la ciencia.

A partir de ahí se pueden comprender también los conflictos de las sociedades tradicionales y sus religiones, sean cuales sean, ante la irrupción de la cultura científica. A esto hay que añadir la fragmentación de la sociedad, la secularización social y la desacralización del ámbito político, que conlleva la pérdida de presencia pública y de significación social de la religión. Desde una concepción empírica e instrumental resulta poco significativo el sobrenaturalismo y la apelación a lo sagrado, y también se erosionan los valores morales y humanistas. Sin embargo, permanecen las preguntas “últimas”, que constituyen la base común de las metafísicas filosóficas y de las cosmovisiones religiosas. La superación de la religión va unida a la de la metafísica y la segunda mitad del siglo XX anuncia una etapa post-religiosa y post-metafísica.

2. La filosofía como terapia lingüística

Este enfoque fue asumido por el análisis del lenguaje. La crisis de la filosofía, causada en parte por el apogeo de las ciencias, se intentó sub-

26. El “credo quia absurdum” no hay que entenderlo como mero rechazo de la racionalidad de la fe, sino que buscaba preservar su especificidad y originalidad respecto de la racionalidad helenista. Por eso Tertuliano defiende el axioma del “anima naturaliter christiana” Cfr., H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford, 1996, 1-3.

sanar desde el criticismo lingüístico, con una ontología de cuño materialista, desplazando el ser y la conciencia subjetiva como centro de la reflexión ontológica y epistemológica²⁷. El lenguaje se convirtió en la mediación contemporánea para analizar la racionalidad y evaluar las construcciones epistemológicas y ontológicas. Se puede hablar de una naturalización y contextualización del significado de nuestras afirmaciones²⁸. Es decir, el lenguaje se establece desde una estrecha relación con los hechos del mundo y remite a un contexto social dado. Resurge el viejo realismo de raíces griegas en una versión nueva que pone el acento en un lenguaje lógico e ideal, mientras que la tradición fenomenológica y hermenéutica subraya la “mundanización del sentido”, es decir, el desfondamiento del sujeto y la revalorización del mundo de la vida, así como la primacía de las cosas que se muestran al sujeto.

Desde este trasfondo filosófico-lingüístico hay que estudiar el valor de las proposiciones metafísicas y religiosas, no sólo en cuanto propuestas de sentido, cuya validez había que analizar, sino como preguntas con significado. Se plantea la doble condición del hombre como animal metafísico y religioso, así como el significado de la búsqueda de Dios a partir de un análisis sobre el uso que hacemos del lenguaje. En ambos casos continúa la reflexión ilustrada sobre el valor, significado y función de la religión, así como la posibilidad y validez del Dios de los filósofos. El problema no es si hay o no un referente trascendente, ni si es posible o no llegar a él, sino el significado de las proposiciones metafísicas y religiosas. En un primer estadio la reflexión estuvo marcada por el positivismo, que tuvo como referencia principal al primer Wittgenstein. Posteriormente se impuso la crítica al lenguaje religioso, desde la pluralidad de juegos lingüísticos y sus correspondientes formas de vida. Ambas concepciones fueron referentes fundamentales para el estudio de la religión y del teísmo en el siglo XX.

El giro lingüístico de la filosofía y el intento de dar base empírica a la reflexión filosófica fueron determinantes en el desarrollo del positivismo en la década de los años veinte. Desde el comienzo cobró importancia el problema del método, teniendo como modelo a la ciencia. La misma metafísica se acercó a la ciencia, como ontología y teoría uni-

27. Remito a la síntesis de I. DALFERTH, “Analytische Religionsphilosophie”, en A. HALDER, K. KIENZLER y J. MÖLLER (eds.), *Religionsphilosophie Heute*, Düsseldorf, 1988, 16-37.

28. Remito al sugerente estudio de L. SÁEZ RUEDA, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, 2001, 301-8; *El conflicto entre continentales y analíticos*, Barcelona, 2002, 239-50.

versal del conocimiento²⁹. Desde la doble apelación a la experiencia y el lenguaje, a la observación de los fenómenos y a la corrección sintáctica y gramatical, se postula un lenguaje formal que tiene como modelo la lógica y como referente último la verificación³⁰. Se parte de la correspondencia entre el lenguaje y el mundo, de afirmaciones controlables y criterios de demarcación que establecen lo que se puede afirmar desde la unión entre lenguaje y conocimiento, significado válido y referencia empírica. El significado de una proposición y el método de comprobación convergen, con un trasfondo parmenideo a pesar de la irrupción del sujeto activo en el conocimiento.

Se propugna una concepción científica del mundo y un rechazo de la metafísica. Las proposiciones se refieren a hechos y lo que no tiene un referente empírico queda excluido de un lenguaje con sentido. Los problemas filosóficos se centran en las proposiciones lógicas, a partir de los cuales se declara el sin sentido de los problemas metafísicos tradicionales. Hay una concepción materialista y matemática del mundo, en la que se elimina el polo de la subjetividad. La lógica matemática sustituye a la aristotélica, rechazando el lenguaje metafísico de esencias en favor de descripciones y definiciones que vinculan los signos lingüísticos y los hechos del mundo. Hay un lenguaje preciso que designa objetos y sus relaciones, porque el mundo es un compuesto de átomos vinculados por leyes que podemos conocer y expresar lingüísticamente. La epistemología subyacente es realista y naturalista. Es una concepción filosófica que recopila elementos de las tradiciones materialistas y empíricas anteriores, desplazando la inteligibilidad del ser al lenguaje, sin que haya nuevas aportaciones fundamentales.

Entre los filósofos que se encuadran en este movimiento, destaca J. Wittgenstein (1889-1951) que es el que ha ejercido una mayor influencia en la crítica a la religión y al teísmo filosófico³¹. Sus dos obras funda-

29. Es una característica común a la mayoría de la metafísicas del finales del siglo XIX y comienzos del XX. P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart, 1990, 397-433.

30. Buenas síntesis generales pueden encontrarse en H. PRZYBILSKI, "Positivismus": HwDPh 7 (1989), 1118-1122; V. KRAFT, "Positivismus, Logischer": HwDPh7 (1989), 1122-23; W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* I, Stuttgart, 1976, 346-523; K. WUCHTERL, *Methoden der Gegenwartsphilosophie*, Berna, 1977, 17-102; L. SÁEZ RUEDA, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, 2001, 243-310.

31. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* I, Stuttgart, 1976, 524-696; J. K. DOWNEY, *Beginning at the Beginning. Wittgenstein and Theological Conversation*, Lanham, 1986; F. KERR, *Theology after Wittgenstein*, Oxford, 1986; I. REGUERA,

mentales son el “Tractatus lógico filosófico” (1921) y “Las investigaciones filosóficas” (1953), siendo esta última la de mayor repercusión en el tratamiento de la religión y la evaluación del teísmo filosófico. En el Tractatus se defiende la estructura cognoscible del mundo y la prioridad del mundo de los sentidos, coincidiendo los límites del conocimiento y los del mundo, la teoría del lenguaje y la del conocimiento. Todo aquello que puede ser pensado y expresado, puede ser pensado y expresado claramente³². Las proposiciones reflejan la realidad y se subdividen en afirmaciones más simples. Hay también frases lógicas, que son analíticas y verdaderas, independientemente de los hechos, porque son tautológicas y se rigen por el principio de no contradicción. Como Kant quiere establecer los límites del conocimiento desde la experiencia, ahora se resaltan los límites de lo que se puede decir. La filosofía se convierte en crítica del lenguaje que aclara el pensamiento³³ en lugar de ser un sistema con contenido. Wittgenstein participa de los presupuestos del círculo de Viena: “El sentido de una frase es el método de su verificación”³⁴. Las preguntas fundamentales son ¿qué es lo que podemos decir?, ¿qué sentido tiene lo que decimos?, y ¿qué afirmaciones carecen de significado y por qué?.

La miseria de la razón. Madrid, 1980, 170-80; F. RICKEN, “Sind Sätze über Gott sinnlos?": StdZ 193 (1975), 435-52; “Agnostizismus in der analytischen Philosophie”, en *Der moderne Agnostizismus*, (H. SCHLETTE, ed.), 1979, 181-206; A. C. THISELTON, *The two Horizons*, Exeter, 1980, 357-85; N. MALCOLM, *Thought and Knowledge*, Ithaca /Londres, 1977; J. SÁDABA, “Tres modos wittgensteinianos de religión”, en *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión*, Barcelona, 1992, 73-79; “Filosofía y religión en Wittgenstein”, en M. FRAJÓ (ed.), *Filosofía de la religión*, Madrid, 1994, 513-34; J. M. TERRICABRAS, *Ludwig Wittgenstein. Kommentar und Interpretation*, Munich, 1978; K. NIELSEN, “Wittgensteinian Fideism”: *Philosophy* 42 (1967) 191-209; J. J. TAMAYO, *La crisis de Dios hoy*, Estella, 1998, 173-98; A. TORNOS, “Experiencia, lógica y análisis del lenguaje en las filosofías de la religión. Dos lecturas de Wittgenstein”: *Miscelanea Comillas* 47 (1989), 391-413; “La filosofía del cristianismo y de la religión en Wittgenstein”: *Pensamiento* 46 (1990), 23-47; T. SCHÄRTL, “Denk nicht, sondern schau! Maßnahmen an der Philosophie Ludwig Wittgensteins: StdZ 219 (2001), 291-305; C. CUNNIGHAM, “Language. Wittgenstein after Theology”, en *Radical Orthodoxy*, (J. MILBANK, ed.), Londres, 1999, 64-90.

32. TLP, §4.116; “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”:5.6.

33. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-Philosophicus*, Madrid, 1980 (citado en adelante TLP), § 4.112: “El objeto de la filosofía es la clarificación del pensamiento (...) El resultado de la filosofía no son ‘proposiciones filosóficas’ sino la clarificación de proposiciones (Sätze)”: TLP, § 4.002: “El lenguaje disfraz a pensamiento. Y de tal modo, que por la forma externa del vestido no es posible concluir acerca de la forma del pensamiento disfrazado”; 4.0031: “Toda filosofía es crítica del lenguaje”.

34. L. WITTGENSTEIN, *Schriften* 3. Frankfurt, 1967, 227.

Siguiendo a Kant se rechaza la metafísica porque no hay referencias³⁵. Las proposiciones pueden representar la realidad, pero no indicar lo que el lenguaje tiene en común con la realidad. No hay un metalenguaje que hable sobre el lenguaje y sus pretensiones, sólo podemos exhibirlo³⁶, porque se rechaza todo lenguaje que no remita a objetos empíricos. El mundo de los valores, de la ética y de la estética, ya que son lo mismo³⁷, no puede abordarse con preguntas que exigen respuestas. Pertenecen a lo inexpresable, ya que sobre aquello de lo que no se puede hablar se debe callar. Hay una prioridad de lo que es, el orden del ser, excluyendo hablar de lo que debe ser, que pertenece al ámbito de la subjetividad. El problema del sentido de la vida se resuelve cuando la vida desaparece, mientras tanto permanece ahí como problema irresoluble que no se puede tematizar. “¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida? Sé que este mundo existe (...). Que hay en él algo problemático que llamamos su sentido. Que este sentido no radica en él sino fuera de él. (...) que bien y mal dependen por tanto de algún modo del sentido de la vida. Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, es decir, al sentido del mundo (...) Pensar en el sentido de la vida es orar”³⁸. Dios se vincula al significado de la vida y el lenguaje religioso remite a un problema que no puede ser objeto filosófico. Algunos van más lejos, niegan que haya tal problema, porque sólo admiten aquello que puede referirse a hechos empíricos.

Queda el problema de la mística, es decir, lo que es el mundo, Dios o el propio yo. Paradójicamente, el lenguaje, que es el lugar de la inteligibilidad del ser, se convierte en el medio que articula la no lingüística del mundo y de la identidad del yo. Sobre ello no se puede hablar, ya que son referentes inefables y “lo que se *puede* mostrar no *puede* decirse”³⁹. Por eso son indecibles, ya que el sujeto no pertenece al mundo, sino

35. “Siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones” (TLP, § 6.53).

36. TLP, §4.12; 4.121

37. TLP, §6.421.

38. Sigo, con algunas correcciones estilísticas, L. WITTGENSTEIN, *Diario filosófico 1914-1916*, Barcelona, 1979, 126 (11.6.16); “Creer en un Dios quiere decir comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir que con los hechos del mundo no todo está acabado. Creer en Dios significa que la vida tiene un sentido (8.7.16)” (ibíd., 126); “Cómo se comporta todo es Dios. Dios es como todo se comporta. Sólo desde la conciencia *de la singularidad de mi propia vida* surge la religión, la ciencia y el arte (1.8.16)” (ibíd., 134).

39. TLP, §4.1212.

que es un límite del mundo⁴⁰. No podemos referirnos al mundo como una totalidad, porque no es un hecho, siguiendo a Kant. El sentido del mundo está fuera de él, ya que en el mundo hay hechos y no valores. Consecuentemente, “Dios no se revela en el mundo”⁴¹. Los límites del lenguaje son los del mundo, pero los límites no pertenecen al mundo, ya no son hechos y, por tanto, no son expresables lingüísticamente. “No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *que* sea el mundo”⁴². Resurge así el viejo problema del porqué hay algo y no nada, la toma de conciencia de que la existencia del mundo contingente plantea un problema y que hay por tanto cuestiones que no puede responder la filosofía, ya que ésta se limita al ámbito de los hechos en paralelo a las ciencias.

Wittgenstein conecta la pretensión de abarcar el mundo como totalidad con lo místico: “La visión del mundo sub specie aeterni es su contemplación como un todo-limitado. El sentimiento del mundo como un todo limitado es lo místico”⁴³. El problema del sentido es determinante para la metafísica y la religión, no se puede evitar y sigue siendo una dimensión importante, pero no tiene lugar en la filosofía, porque ésta remite a hechos del mundo, mientras que el sentido implica una valoración global de éste no fuera del ámbito de los hechos. Wittgenstein admite la necesidad de la religión, pero no que tenga un lenguaje formulable y reflexivo. Se radicaliza el planteamiento kantiano y humeniano, es decir, la finitud del hombre, el carácter representativo del lenguaje, y su falta última de fundamentación, desde el presupuesto de un paralelismo isomorfo entre lenguaje y mundo. No se trata ya de criticar el fenómeno religioso en clave social o antropológica, como ocurría en el siglo XIX, sino que se analiza el lenguaje religioso, declarándolo sin validez. Se asumen los contenidos de la religión como significativos para el hombre, se rechaza sin embargo la teología y el tratamiento filosófico de la religión. El problema de Dios remite a los lími-

40. TLP, §5632.

41. TLP, §6.432; 6.41

42. TLP, § 6.44; “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico”: TLP, § 6.522; “Nosotros sentimos que incluso si todas las *posibles* cuestiones científicas pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido tocado. Ciertamente no queda ya ninguna pregunta más y justamente esto es la respuesta. La solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema” (TLP, § 6.52).

43. TLP, §6.45. “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra, es ‘lo místico’” (TLP, §6.522).

tes del mundo, del conocimiento y de lo decible. Se reformula lo que es la religión desde una clave ajena al hombre religioso, porque la filosofía sabe mejor que la misma religión, como en Hegel.

Hay aquí, sin embargo, una contradicción interna. Por un lado, Wittgenstein subraya que la filosofía se centra siempre en los mismos problemas de fondo, añadiendo que “esto satisface una necesidad de trascendencia, ya que al creer que ven el ‘límite del entendimiento humano’, creen naturalmente que pueden ver más allá de él”⁴⁴. Es decir, Wittgenstein, como Hegel, es consciente de que al trazar los límites los traspasamos. Por otra parte, quiere establecer los límites del mundo y del lenguaje, y exhorta a callar sobre lo que no se puede hablar, prohibiendo cualquier lenguaje que no se refiera a los hechos. Esto es lo que no cumple él mismo cuando, determina lo que se puede decir o no. Al rechazar la metafísica, como lo que está más allá del mundo y del lenguaje, está estableciendo ya un principio metafísico porque no se refiere a un hecho. Transgrede, por tanto, los límites del lenguaje, y el *Tractatus* se vuelve síntesis metafísica⁴⁵.

Por eso, el significado de lo místico es ambiguo. Si se subraya el asombro por la existencia del mundo, habría una alusión indirecta a la teología natural, como un interrogante para el que no tenemos respuestas. Sería una problemática ineludible, de la que no podemos prescindir, aunque rechazaría que se pudiera resolver, ya que Dios no es un objeto, y no se pueden aplicar las categorías de verdadero y falso a las proposiciones sobre él. El horizonte referencial, descriptivo, empírico y objetivo de las proposiciones hace inviables alusiones tematizables de sentido, así como hablar de significados que trasciendan los límites del mundo, que, a su vez, se han determinado empíricamente. La religión es válida, en cuanto que trata del sentido del mundo y del hombre, pero no lo es cuando hace formulaciones sobre ello y se presenta como un saber, en una línea metafísica. “Creer en un Dios quiere decir comprender el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir ver que con los hechos del mundo no basta. Creer en un Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido (...) De ahí que tengamos el sentimiento de depender de una voluntad extraña. *Sea como fuere*, en algún sentido y en cualquier caso *somos* dependientes, y a aquello de lo que dependemos pode-

44. L. WITTGENSTEIN, *Aforismos sobre cultura y valor*, Madrid, 1995, (1931), § 75.

45. M. CABADA, *El Dios que da que pensar*, Madrid, 1999, 234-36.

mos llamarlo Dios. Dios sería en este sentido el destino o, lo que es igual: el mundo independiente de nuestra voluntad”⁴⁶.

No se debería expresar lingüísticamente la existencia de Dios, sino tomar conciencia de ello y abrirse a esa experiencia. La religión sería vivencia, incluso mística, vinculando Dios y sentido, sin formulaciones cognitivas por la inefabilidad de Dios. Por eso, no hay posibilidad de pruebas que partirían de cómo es el mundo, sino sólo intentos de dar a las creencias una fundamentación intelectual⁴⁷. La religión quedaría como ámbito extralingüístico, referido a lo no decible. Tendríamos que callar, ya que no podemos hablar sobre el sentido, aunque la vida sobrepasa lo expresable lingüísticamente. Hay una estrecha vinculación entre Wittgenstein y autores como S. Agustín, Pascal o William James, que resaltan las dimensiones existenciales y desiderativas de lo religioso. De ahí, que hable incluso de un instinto místico: “El impulso hacia lo místico viene de la insatisfacción de nuestros deseos por la ciencia. *Sentimos* que incluso una vez resueltas todas las *posibles* cuestiones científicas, *nuestro problema ni siquiera habría sido aún rozado*”⁴⁸. La religión, por tanto, tiene que ver con necesidades insertas en la condición humana y a las que no puede responder la ciencia. Rebasa así el análisis tradicional ilustrado de la religión como mero fraude, supraestructura inútil o ilusión innecesaria. Más que con un mundo de creencias tropezamos con un *modus vivendi*, con una actitud y un compromiso, con algo que no se puede decir pero de lo que hay que hablar, en una línea no muy lejana de la teología negativa que acentúa el misterio de lo divino y lo inapropiado del lenguaje para hablar de Dios.

Hay algo que sobrepasa a la ciencia, aunque el carácter de las proposiciones religiosas sigue siendo sin sentido porque se refiere a valores y al cumplimiento de los deseos, no al mundo de los hechos, que es el único del que podemos hablar. La esencia de la religión no tiene que ver con discursos, no es una teoría ni algo a lo que se le aplique las cate-

46. L. WITTGENSTEIN, *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, 1982, (8.7.16), 128. El sentido existencial de sus afirmaciones sobre Dios ha sido estudiado por F. RICKEN, “Sprache und Sprachlosigkeit. Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie”: *StdZ* 207 (1989), 341-51; C. SEDMAK, “Wittgenstein Sprachspielmodell und die pluralistische Religionstheorie”: *ZKTh* 117 (1995), 393-415.

47. L. WITTGENSTEIN, *Culture and Value*, Oxford, 1980, 85. Remito a Fernando BOGÓNEZ HERRERA, “Wittgenstein: la inefabilidad de Dios”: *Estudios Filosóficos* 145 (2001), 537-46.

48. L. WITTGENSTEIN, *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona, 1982, (24.5.15), 89.

gorías de falso o verdadero, sino que remiten al testimonio personal: “Sólo puedo decir que no me río de esa tendencia en el hombre, sino que me quito el sombrero. Aquí lo que es esencial es que no hay ninguna descripción de la sociología, sino que yo hablo *de mi mismo*. Los hechos no son para mí importantes. Lo que me afecta es lo que opinan los hombres cuando dicen que *el mundo existe*”⁴⁹. Siempre tropezamos con los límites de la finitud humana, que no puede rebasar el mundo y al mismo tiempo se esfuerza por trascenderlo. De ahí el carácter simbólico y expresivo, al mismo tiempo, del lenguaje religioso, autorreferencial en cuanto que expresa una vivencia y un comportamiento, pero también trascendente en cuanto apunta a una realidad, de la que por definición no puede hablarse. Estamos ya en el ámbito de las creencias, no en el de las pruebas, pero con un lenguaje cuyas pretensiones cognitivas y referenciales se ha reducido drásticamente.

La pérdida de la ontología clásica ha llevado a un rechazo del realismo tradicional en favor de concepciones consensuales, coherenciales y pragmáticas de la verdad⁵⁰, o a la deconstrucción y renuncia de la razón en las tradiciones más radicales. En cualquiera de los casos hay una revalorización del lenguaje, que desbanca al mismo sujeto como matriz de los significados y portador de la verdad. La problematicidad del lenguaje y la dificultad de establecer criterios válidos para determinar la verdad favorece el escepticismo y el relativismo, impugnando la pretensión universal de validez de los sistemas metafísicos por ser construcciones infundamentadas. Al faltar criterios universales de verdad, reforzarse el contexto y desconfiar de las proposiciones, se acaba en la duda y el relativismo pluralista. La situación actual recuerda la ambigua ilustración de los sofistas, críticos y escépticos ante la ausencia de evidencias objetivas, más convincentes en su crítica antidogmática que por sus alternativas constructivas. Wittgenstein intenta ofrecer una alterna-

49. L. WITTGENSTEIN, *Schriften* 3, Frankfurt, 1967, 118.

50. J. A. NICOLÁS y M. J. FRAPOLLI, *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, 1997; J. SIMON, *La verdad como libertad*, Salamanca, 1983; A. KREINER, *Ende der Wahrheit?*, Friburgo, 1992; L. B. PUNTEL, “Verdad”: *Conceptos fundamentales de filosofía* 3 (1979), 616-37; *Wahrheitstheorie in den neuen Philosophie*, Darmstadt, 1978; “Der Wahrheitsbegriff in Philosophie und Theologie”: *ZThK* 9 (1995), 16-45; L. OLIVE, “Racionalidad, objetividad y verdad”; en L. OLIVE (ed.), *Racionalidad epistémica*, Madrid, 1995, 91-122; F. GRUBER, *Diskurs und Konsenz im Prozess theologischer Wahrheit*, Innsbruck-Wien, 1993, 16-45; A. PONSETTO, “Krise und Metamorphose der Rationalität”: *ThPh* 68 (1993), 161-81.

tiva mediadora entre el realismo lingüístico y el mero escepticismo, que marca su trayectoria en la segunda mitad del siglo XX.

A partir de las Investigaciones de 1953, hay un rechazo del lenguaje unívoco y artificial de la primera época, en favor del lenguaje ordinario coloquial como “metalenguaje” o lenguaje fundamental⁵¹, del que derivan y al que se refieren todos los demás. Rechaza el lenguaje unitario y formal, que antes se presentaba como un ideal, en favor de una pluralidad de juegos lingüísticos⁵². La vieja reflexión aristotélica sobre las distintas formas de decir el ser, cobra así nueva relevancia. La perspectiva ontologista de la primera época deja paso a la gramática del lenguaje⁵³ y la hermenéutica⁵⁴, basada en lo concreto y situacional, más que en abstracciones universales. Ya no se trata de un positivismo metodológico con pretensiones de cientificidad para eliminar problemas ficticios, los metafísicos, sino de un análisis plural de los lenguajes, para estudiar su uso y significados. Resurge la subjetividad como tercer elemento en la teoría del conocimiento, en forma de un reconocimiento de la pluralidad.

Esta crítica interna de la filosofía analítica se basa en la distinción entre la forma lógica de una frase y la realidad que quiere expresar (B. Russell, L. Wittgenstein, G.E. Moore, Frege, etc.) que abre la puerta al análisis de las trampas del lenguaje. Ya no se puede sostener, como proponía Carnap, que el sentido de una frase equivale a conocer las observaciones que la hacen verdadera o falsa. Se derrumba así el criterio verificacionista del significado⁵⁵. Todo sistema es incompleto y siempre hay formas de argumentar que no se pueden fundamentar, por eso el lenguaje cotidiano es el referente último. Ya no hay un lenguaje único sino

51. “Es claro que toda oración de nuestro lenguaje ‘está en orden tal y como está’. Es decir, que no *aspiramos* a un ideal: como si nuestras oraciones ordinarias, vagas, aún no tuviesen un sentido totalmente irreprochable y hubiera primero que construir un lenguaje perfecto. Por otro lado parece claro: Donde hay sentido tiene que haber orden perfecto. Así es que tiene que hallarse el orden perfecto incluso en la oración más vaga” (*Investigaciones filosóficas*, Barcelona, 1988, § 98; “*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano” (PU, §116).

52. “La expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o forma de vida” (PU, §23).

53. PU, § 90.

54. “Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Esta no es una concordancia de opiniones sino de formas de vida” (PU, §241).

55. Esta problemática es central en la valoración de la metafísica. Cfr., W. KÜNNE, “Kritik und Rezeption der Metaphysik in der Analytischen Philosophie”: TRE 22 (1992), 660-665.

pluralidad de perspectivas⁵⁶ que tienen validez en mundos vitales e históricos distintos, en lugar de una representación lógica de un único mundo. Por eso, el “*juego* de lenguaje debe poner de relieve aquí que el habla del lenguaje forma parte de una actividad o forma de vida”⁵⁷. La evidencia esencialista, subyacente al lenguaje atomista y verificable, deja paso a una pluralidad de tradiciones y juegos lingüísticos.

No hay correspondencia entre signos lingüísticos y hechos del mundo, sino un uso pragmático y contextual del lenguaje, que deja espacio al decisionismo. No comprendemos de un modo intuitivo, ni tampoco a partir de la observación científica, sino que aplicamos un esquema y “la aplicación continúa siendo un criterio de comprensión”⁵⁸. El lenguaje implica seguir una regla, por tanto es público, es decir, presupone una regularidad que puede ser captada por un observador. Al no basar el lenguaje en los hechos, hay que justificar el uso que hacemos de él. Desde la ontología realista de la primera época pasa ahora a un convencionalismo basado en reglas. No hay una regla privada, porque no se usa caóticamente el lenguaje, sino con un uso regular y estable para que pueda ser comprensible. La regla remite a la costumbre y los lenguajes son públicos y no privados⁵⁹. Hay una revalorización de la comunidad de vida, del trasfondo sociocultural, y un acercamiento a la hermenéutica. Obedecemos una regla en cuanto que nos conformamos a una práctica. Nietzsche capta la metafísica implícita al lenguaje, pero remite a una individualidad afirmativa, que impugnaría cualquier regla, sin caer en la cuenta del trasfondo sociocultural insuperable, al razonar hablando⁶⁰. Wittgenstein se opone a cualquier individualismo acuminario, también a la imparcialidad y neutralidad del lenguaje.

Hay una carencia de fundamentación en toda epistemología, sin que sea posible una auto-referencialidad del lenguaje, es decir, una auto-fundamentación. La significación de una palabra no viene dada por la referencia o designación puntual de un objeto, sino la determina el uso global del lenguaje. Los problemas filosóficos surgen al utilizar expre-

56. “El lenguaje es un laberinto de caminos. Vienes de un lado y sabes por dónde andas; vienes de otro al mismo lugar y ya no lo sabes” (PU, §203; 108).

57. PU, §23; “Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (PU, §19).

58. PU, §146; 154; 73.

59. PU, §198; 207-208; 243. Cfr., A. GARCÍA SUÁREZ, “Seguir una regla: Wittgenstein y Kripke sobre escepticismo semántico”, en C. MARTÍN VID (ed.), *Lenguajes naturales y lenguajes formales IV/1*, Barcelona, 1989, 188-200.

60. M. WILLIAMS, “Transcendence and Return: The Overcoming of Philosophy in Nietzsche and Wittgenstein”: *International Philosophical Quarterly* 28 (1988), 403-19.

siones incorrectamente, al darles un uso inadecuado por no atender al contexto lingüístico en que nos movemos. La filosofía es terapéutica en cuanto que analiza el uso válido, contextual, de las afirmaciones lingüísticas⁶¹. No es la referencia designativa sino el uso correcto lo que legitima al lenguaje, evitando usos inadecuados y confusiones. El problema no está tanto en el conocimiento de la realidad sino en los juegos del lenguaje, vinculados por un parecido de familia y no reducibles a un metalenguaje último que pudiera integrarlos a todos⁶². La multiculturalidad rompe con el evolucionismo lineal de Comte y del mismo Hegel. El mero parecido, aire de familia, resulta vago e indeterminado. Por eso, una de las grandes discusiones que suscita su teoría es si los juegos de lenguajes son heterogéneos pero traducibles y comprensibles para un observador externo o incomensurables, lo cual haría imposible una evaluación extrínseca. La heterogeneidad del lenguajes desemboca en el problema de su comprensión⁶³.

La filosofía vela para que el lenguaje manifieste lo que es y las cosas se muestren⁶⁴. Por el contrario, la metafísica se basa en la fe en la esencia del lenguaje, corresponde más a la lógica mental que a la realidad misma, y pierde de vista la diferencia entre distinciones conceptuales y reales, confundiendo lenguaje y realidad, proposiciones gramaticales y empíricas⁶⁵. Lucha contra el embrujo del lenguaje y la tendencia a confundir representación y realidad. El problema no es la coherencia lógica y la referencia a la realidad, sino el significado de cada lenguaje, sin que haya uno que pueda integrar todas las perspectivas. Esto tiene consecuencias para el lenguaje religioso, ya que no se trata de un juego más, sino de una perspectiva que impregna toda la vida y compromete al hombre. “Me parece como si pudiera ser una fe religiosa algo así como un auto decidirse pasionalmente por un sistema de referencia. Por eso, aunque es *fe*, es, sin embargo, una forma de vida, o una forma de evaluar la vida”⁶⁶. Es decir, la religión es un juego lingüístico diferenciado. Y se dirige a todo el hombre, no sólo a la mente sino al corazón, apela

61. “El filósofo trata una pregunta como una enfermedad”: PU, § 255

62. PU, §65.

63. P. WINCH, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, 1972.

64. “Mira si hay algo común a todos ellos. Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos* [los juegos], sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho, ino pienses, sino miral” (PU, §66). La metafísica de esencias se sustituye por una red de “parecidos de familia” (PU, §67).

65. PU, §251.

66. L. WITTGENSTEIN, *Aforismos sobre cultura y valor*, Madrid, 1995, (1947), §345.

a las plurales dimensiones de la existencia. Por ello, su lenguaje no es uno más, sino que tiene pretensiones de globalidad y hay que entenderlo desde dentro. En cuanto que la religión es una forma de vida es problemática la evaluación por parte de quien no participa en ella.

Wittgenstein compara la teología con la gramática⁶⁷. La reflexión presupone participación y no es posible la objetividad externa⁶⁸. La religión está cercana a una imagen del mundo⁶⁹ y es una forma de existencia y un compromiso ético. Este enfoque le acerca al concepto heideggeriano de angustia ante la existencia del mundo. “La religión cristiana es sólo para aquel que necesita una ayuda infinita, es decir, para quien siente una angustia infinita. El planeta entero no puede sentirse más angustiado que un alma concreta. La fe cristiana, eso pienso, es el refugio en esta angustia suprema”⁷⁰. Es también lo que lleva al hombre a tropezar con las fronteras del lenguaje, como vio Kierkegaard⁷¹.

-
67. “Que clase de objeto es algo lo dice la gramática (La teología como gramática)” (PU, §373); “Cómo se comprende una palabra, no lo dicen las mismas palabras (Teología)” (L. WITTGENSTEIN, *Schriften 5: Zettel*, Frankfurt, 1970, §144).
68. El criterio para evaluar una creencia no se “mostrará mediante razonamientos o apelando a fundamentaciones corrientes, sino más bien regulando todo en su vida”. Es la más firme de las creencias porque el hombre está dispuesto a arriesgar todo en función de ella y “con seguridad dirá que está extremadamente bien fundamentada”. L. WITTGENSTEIN, *Estética, Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, 1976, 131.
69. “Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología. Su función es semejante a la de las reglas de juego, y el juego también puede aprenderse de un modo puramente práctico, sin necesidad de reglas explícitas” (L. WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, Barcelona, 1988, §95).
70. *Aforismos sobre cultura y valor*, §544; “Puedo fácilmente pensar en lo que Heidegger opinaba con ser y angustia. El hombre tiene el instinto de embestir contra los límites del lenguaje”: L. WITTGENSTEIN, *Schriften 3*, Frankfurt, 1967, 68-69; “Extrañeza sobre el hecho del mundo. Cada intento de expresarlo es un sin sentido”, *ibíd.*, 92-93.
71. Vincula estrechamente la ética con la religión. “Lo bueno es lo que Dios manda” (L. Wittgenstein, *Schriften 3*, 115), que define de forma parecida a la ética como un chocar contra las fronteras del lenguaje, que no es una jaula (*ibíd.*, 117). Hay una vinculación entre lo divino y lo ético (*ibíd.*, 118); “Todavía no hemos dado con el análisis lógico correcto de lo que queremos decir con nuestras expresiones éticas y religiosas (...) lo único que yo pretendía con ellas era, precisamente, *ir más allá* del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo. Mi único propósito –yo creo que el de todos aquellos que han tratado alguna vez de escribir o hablar de ética o religión es arremeter contra los límites del lenguaje” (L. WITTGENSTEIN *Conferencia sobre ética*, Barcelona, 1989, 42-43); “Cuando algo es bueno, también es divino. Extrañamente así se resume mi ética” (L. WITTGENSTEIN, *Aforismos, cultura y valor*, § 20. Remito a C. BARRETT, *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, Oxford, 1991, 249-59 (*Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*, Madrid, 1994).

Wittgenstein resalta la importancia de las convicciones religiosas y critica a Frazer: las intuiciones religiosas no son errores; no hay explicaciones sino descripciones de la conducta religiosa; los símbolos religiosos no son creencias y, por tanto, no son errores⁷². El sentido, no es explicable, sino expresable, y no puede juzgarse como una creencia.

La concepción positivista del lenguaje del *Tractatus* había llevado a plantearse el sin sentido de las expresiones religiosas, y en concreto de las afirmaciones sobre Dios. No se trataba de una nueva forma de ateísmo ni del agnosticismo usual. Lo que se negaba era el significado de esas afirmaciones, no la existencia o no de Dios, porque no hay ningún hecho ni referencia empírica que pueda dar validez y consistencia a la afirmación. Se trataría de una tautología sin validez alguna, en la línea del argumento ontológico, mientras que las afirmaciones sobre la existencia de Dios serían proposiciones sintéticas, basadas en la experiencia. Como esto no es posible, serían frases carentes de contenido y significación⁷³. Otra línea distinta es la del segundo Wittgenstein. Ahora el problema está en el uso de las afirmaciones teístas, no en que no tengan significado. Se pregunta cuál es el contenido e intencionalidad de esas afirmaciones, lo que dicen y quieren decir, a partir de su carácter metafórico.

Muchos autores han explorado las perspectivas que abre su planteamiento. Una posibilidad consistiría en ver las afirmaciones religiosas como un lenguaje meramente expresivo e intencional, de valor ético o

72. L. WITTGENSTEIN, *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, Madrid, 1992, 49-54.

En su Introducción (pgs. 9-26), J. Sádaba indica que la religión para Wittgenstein “no es sino el intento por ponerse a salvo de las inclemencias de la vida” (pg. 21). En otros textos es una descripción: “la religión sería *también* una manera de describir los imponderables del sentido de la vida” (pg. 21); “la religión es sentimiento, un sentimiento que anhela lo que no puede y que no ha de dejarse engañar por las formalidades de la inteligencia” (pg. 22). Según Sádaba, Wittgenstein acentúa que en el juego mágico-religioso reaccionamos simbólicamente ante acontecimientos de la vida, sin que la verdad o falsedad sean los factores esenciales (pg. 25).

73. J. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*, Barcelona, 1986, 35-49. Refuta la tesis metafísica de que la filosofía proporciona el conocimiento de una realidad trascendente. Ninguna realidad que supera los límites de la experiencia sensorial puede ser significativa ni una proposición que no cumpla el criterio de verificabilidad. Todas las afirmaciones metafísicas son absurdas porque no son ni tautológicas ni empíricas (pg. 45) como las proposiciones que se refieren a Dios. En esta misma línea, R. CARNAP, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, en *El positivismo lógico*, (J. AYER ed.), México, 1981, 66-87.

estético, sin contenido material alguno⁷⁴. Se afirma creer en Dios para defender el valor del amor o la justicia, o simplemente para mantener abierta la pregunta por el sentido de la vida. Sería un lenguaje poético y emotivo, carente de contenido cognoscitivo y que podría traducirse por otro más secular⁷⁵. Llevaría a la paradoja de un lenguaje religioso desde el ateísmo, el cual tuvo influjo en la teología anglosajona de los sesenta que defendían la teología de la muerte de Dios⁷⁶. Esta forma de entender el lenguaje religioso, uno más dentro de la pluralidad de juegos lingüísticos, implicaría el final de la religión en cuanto saber con significado, con pretensiones de verdad y de interpelación. Una cosa es que el lenguaje religioso no pueda ser objetivo en la línea que pretende la racionalidad científica, y otra que no tenga valor cognitivo alguno. Llevaría a una relectura simbólico expresiva de los textos religiosos, negando su pretensión de verdad, realidad y racionalidad⁷⁷. Otra estrategia sería optar por la vía del fideísmo, aferrándose a lo misterioso, para

-
74. Hay expresiones de Wittgenstein que parecen ir en esta línea: "Si yo, que no creo que existan en parte alguna seres sobrenaturales a los que se pueda llamar dioses, dijera: 'Temo la ira de los dioses', lo que se hace patente es que puedo querer decir algo o dar expresión a una sensación (Empfindung) que no está unida necesariamente con aquella creencia (Glauben)": *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, 64-65. Diversos autores asumen esta perspectiva, D. PHILIPS, "Creencias religiosas y juegos de lenguaje, en E. ROMERALES (ed.), *Creencia y racionalidad*, Barcelona, 1992, 189-218; K. NIELSEN, "El fideísmo wittgensteiniano", *ibíd.*, 163-88; R. M. HARE, "Teología y falsación", *ibíd.*, 51-55. Una buena síntesis valorativa es la que ofrece F. CONESA, *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, Pamplona, 1994, 26-70.
75. Un ejemplo de este planteamiento es R. B. BRAITHWAITE, "An Empiricist's view of the Nature of Religious Belief", en B. MITCHELL (ed.), *The Philosophy of Religion*, Oxford, 1971, 72-91. Una crítica de este enfoque, F. RICKEN, "Agnostizismus in der analytischen Philosophie", en *Der Moderne Agnostizismus* (H. SCHLETTE ed.), Düsseldorf, 1979, 181-206; H. ZIRKER, *Religionskritik*, Düsseldorf, 1982, 177-202. También, J. SÁDABA, *Filosofía, lógica, religión*, Salamanca, 1978, 111-27; *Lecciones de Filosofía de la religión*, Madrid, 1989, 43-48; 65-84; *¿Qué es un sistema de creencias?*, Madrid, 1978, 37-69; H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentaltheologie*, Düsseldorf, 1976, 67-102; M. J. CHARLESWORTH, "Ateísmo y filosofía analítica", en *El ateísmo contemporáneo* II, Madrid 1971, 439-76; J. L. VELÁZQUEZ, "Las parábolas de Oxford", en *Filosofía de la religión*, (M. FRAJÓ, ed.), Madrid, 1994, 535-57.
76. V. A. HARVEY "Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea", en *Il problema di Dio nella teologia americana contemporanea*, (V. A. HARVEY y Ch. BENT, eds.), Brescia, 1970, 13-59; M. MICHELETTI, *Il problema teologico nella filosofia analitica*. I-II, Padua 1971-1972.
77. Quizás el más representativo sea D. Z. PHILIPS, "Fe religiosa y juegos de lenguaje", en B. MITCHELL (ed.), *Creencia y racionalidad*, Barcelona, 1992, 163-88.

defender el lenguaje religioso como resultado de una vivencia, comunicación, o presunta revelación divina, sin que haya referencias ni argumentos racionales que lo avalen. Desde esta perspectiva, se vuelve al creer para comprender, ya que sólo comprenderían la religión los que participan de la forma de vida religiosa, en contra del planteamiento que exige dar razones de la fe⁷⁸. Sería una forma de entender lo místico de Wittgenstein en un sentido fideísta que él no tenía. Estaría más en la cercanía del último Heidegger que puso el acento en una mística del ser que se revela al filósofo, descalificando a la razón como facultad válida competente para la revelación del ser. Esta postura inmuniza a la religión de los ataques de la razón, a costa del decisionismo⁷⁹.

Una alternativa diferente es la que defiende la teología natural a partir de una revisión del valor epistemológico del argumento cosmológico. Entre ellos destacan Swinburne y Plantinga, que son referentes constantes para los que defienden el teísmo filosófico. Ambos reconocen el carácter hipotético e interpretativo del teísmo cosmológico, así como su limitado valor probatorio, pero consideran las argumentaciones como convincentes. Para Swinburne⁸⁰ la existencia de Dios lógicamente consistente y además más probable que su no existencia, a partir de la acumulación de argumentos en favor de la hipótesis teísta. Plantinga defiende la razonabilidad del teísmo cristiano, aunque ningun-

78. N. MALCOLM, *Thought and Knowledge*, Ithaca/Londres 1977, 212: "Religión es una forma de vida, un lenguaje enraizado en la acción. Lo que Wittgenstein llama un 'juego de lenguaje'. La ciencia es otro juego y ninguna de ellas se encuentra con una necesidad de justificación, ni la una ni la otra". También, P. SHERRY, "Is Religion a 'Form of Life'?: AmPhQ 9 (1972) 159-67; "Truth and the Religious Language-Game": *Philosophy* 47 (1972), 18-37.

79. D. M. HICH, *Language, persons and Belief*, Nueva York, 1967; D. Z. PHILLIPS, "Creencias religiosas y juegos de lenguaje", en *Creencia y racionalidad*, E. ROMERALS (ed.), Barcelona, 1992, 189-218; *The Concept of Prayer*, Oxford, 1981, 1-29; 81-111; *Faith after Foundationalism*, Londres, 1988; T. MCPHERSON, "Religion as the inexpressible", en A. FLEW y A. MACINTYRE (eds.), *New Essays in philosophical Theology*, Londres, 1963, 131-43; C. B. MARTIN, "A religious Way of Knowing", ibíd., 76-95; K. NIELSEN, "El fideísmo wittgensteiniano", en *Creencia y racionalidad*, Barcelona, 1992, 163-88; N. MALCOLM, "La carencia de fundamentación de la creencia", ibíd., 219-34; R. B. BRAITHWAITE, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge, 1955, 12-17.

80. R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford, 1977; *The Existence of God*, Oxford, 1979; *Faith and Reason*, Oxford, 1981; "Argumente für die Existenz Gottes": MthZ 45 (1994), 35-48; "La prueba en favor de Dios", en, *¿Existe Dios?*, T. MIETHE y A. FLEW (eds.), Madrid, 1994, 254-64; En esa línea, cfr., J. H. HICK, *Arguments for the Existence of God*, Londres, 1979, 37-52.

na prueba sea conclusiva. Son proposiciones correctas, cognitivamente confiables, sin que tengan valor probatorio. La creencia en Dios es básica, racional y connatural al hombre, no se deduce de las pruebas sino que las precede porque es una evidencia inmediata que no necesita justificarse. No depende de las pruebas, que son argumentaciones que resisten bien las impugnaciones racionales⁸¹. El argumento cosmológico muestra el carácter infundamentado del universo y la complejidad del orden existente. La referencia a Dios sería racional, ya que es más improbable la existencia de un universo material incausado que la de un ser divino. Si hay un Dios personal cesaríamos de preguntar por el principio o razón última de su existencia, ya que cuando el agente humano aparece como causa última de un fenómeno no seguimos indagando. Por tanto, se asume una versión débil de la teología natural, más apolo-gética y justificadora de creencias básicas que fundamento de la creencia en Dios⁸².

Después de Wittgenstein hay una mayor conciencia acerca de la especificidad del lenguaje religioso. Por un lado, es evidente que el lenguaje físico no sirve para abordar el teísmo y las afirmaciones religiosas, porque sus proposiciones son valorativas, simbólicas e interpretativas. El criterio empírico no sirve para un lenguaje que no se refiere al mundo de las cosas, aparte de la contradicción de no poder verificar el mis-

81. A. PLANTINGA, *God and other Minds*, Londres, 1981; "Reason and Belief in God", en *Faith and Rationality*, Notre Dame, 1983, 75-93; "Racionalidad y creencia religiosa", en *Creencia y racionalidad*, E. ROMERALES, (ed.), Barcelona, 1992, 237-68; *Warranted Christian Belief*, Nueva York, 2000, espec. 324-54. También, W. P. ALSTON, *Percieving God*, Ithaca-Londres, 1991.

82. Swinburne y Plantinga han tenido mucho influjo en la discusión actual. Cfr., E. Romerales, "Introducción: teísmo y racionalidad", en *Creencia y racionalidad*, Barcelona, 1992, 11-44; "Argumento teleológico y cálculo de probabilidades": *Pensamiento* 48 (1992), 129-54; "Filosofía analítica de la religión": *Isegoría* 3 (1991), 147-59; A. G. PADGETT, "La rationalité du théisme: la Philosophie de la Religion de R. Swinburne": *Archives de philosophie* 53 (1990), 603-29; C. R. BRAKENHIELM, "Is Metaphysics theologically Possible?": *Studia Theologica* 43 (1989), 181-96; F. RICKEN, "Die Rationalität der Religion in der analytischen Philosophie: Swinburne, Mackie, Wittgenstein": *Philosophisches Jahrbuch* 99 (1992), 287-306; A. LOICHINGER, "Zur rationalen Begründungsfunktion religiöser Erfahrung", en *Religiöse Erfahrung und theologische Reflexion*, A. KREINER, (ed.), Paderborn, 1993, 45-57; F. CONESA, "La epistemología reformada": *Revista de Filosofía* 11 (1998), 41-76; *Creer y conocer*, Pamplona, 1994, 112-37; D. DI GAETANO, "L'epistemologia riformata di Alvin Plantinga": *Archivio di Filosofia* 58 (2000), 329-47. La crítica a Plantinga y Swinburne es resumida por J. L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Oxford, 1982, 81-101; 133-49; W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1989, 402-27.

mo principio de verificación, ya que no se refiere a ningún hecho. Pero tampoco es posible justificar presupuestos metafísicos inevitables (como la validez de la razón para conocer el mundo, la existencia del mundo y de leyes regulares y cognoscibles, etc.) sin los cuales no se puede avanzar en el conocimiento de la naturaleza y en el progreso de la ciencia. Siempre partimos de una concepción sociocultural previa de la realidad, y de principios epistemológicos y ontológicos que forman parte de la visión del mundo sin ser justificados. Todo sistema tiene presupuestos culturales de los que parte y no fundamenta.

Por otra parte, hay una mayor comprensión de que el lenguaje religioso se basa en convicciones, en compromisos personales y existenciales, y en valores, que nunca pueden fundamentarse como cosas. Se basa en experiencias personales y referencias trascendentes indemostrables pero que sí pueden justificarse argumentativamente, ofreciendo razones de por qué se opta por ellas⁸³. Forman parte de las creencias, determinantes para la religión y para la ética en las que entran en juego valoraciones del hombre. La percepción de la pluralidad de juegos lingüísticos, que presuponen formas de vida e imágenes del mundo, posibilita un nuevo planteamiento de las creencias teístas, y de las formulaciones religiosas, en la línea de justificación argumentativa de creencias, no en la de fundamentación empírica o demostración de la verdad. Este planteamiento, sin embargo, va mucho más allá de Wittgenstein, tanto el del *Tractatus* como el de las *Investigaciones filosóficas*, el cual mantiene que lo místico, el sentido de la vida, o la fe en Dios se refieren a compromisos existenciales que se pueden describir, mostrar y testimoniar, pero nunca justificar, ni le son aplicables las categorías de bueno o malo, verdad o error.

La postura de Wittgenstein y del Círculo de Viena ha generado una amplia discusión en la filosofía analítica de la religión. Al no poder mostrar cuál es la base experiencial para afirmar la existencia de Dios, se cae en un retroceso constante al intentar justificar esa creencia. Como no se puede dar ninguna referencia comprobable, la propuesta acabaría perdiendo significado, sucumbe ante las mil calificaciones y retrocesos al justificar la afirmación. Es el caso en la parábola de Flew, que pregunta siempre por el autor de un cuidado jardín, para concluir que no hay base

83. Quizás la síntesis más completa del lenguaje religioso basado en experiencias de trascendencia sea I. T. RAMSEY, *Religious Language*, Londres, 1967; *Models for Divine Activity*, Londres, 1973; *Christian Empiricism*, Londres, 1974.

ninguna para creer que haya un jardinero, rechazando al presunto jardinero invisible, porque no se puede falsar. Ante la falta de datos claros que permitan sustentar un presunto autor del mundo habría que concluir en el ateísmo como la hipótesis más consistente y fiable⁸⁴. Otros, por el contrario, subrayan el valor de los compromisos vitales para captar lo específico de las proposiciones teístas. Las afirmaciones sobre Dios están en relación con una determinada valoración y compromiso con la realidad, como muestra la conocida parábola de los guerrilleros que mantiene su confianza en una persona contra los que le acusan de ser un colaboracionista, o la de los dos huérfanos caminantes que van buscando al padre que no conocen. Uno de ellos permanece fiel en la búsqueda y el otro renuncia porque está convencido de su inutilidad, siendo ambos remedo de los que buscan a Dios y los desencantados⁸⁵.

En ambos casos, la ambigüedad es un elemento del compromiso personal. No hay seguridad de la existencia de Dios, sino búsqueda, que sirven de clave hermenéutica para los fenómenos. La duda no es incompatible con la fe, sino elemento constitutivo de ella como signo de autenticidad al evaluar la realidad. No hay datos empíricos suficientes para eliminar el riesgo de una valoración del hombre y del mundo. Incluso aunque hubiera una prueba empírica, en la línea del milagro de un Dios que se revelara, siempre se podría negar su validez, relegando-la a hecho todavía inexplicable científicamente, o a alucinación personal o colectiva, sin que hubiera que reconocer su origen divino⁸⁶. Todos

-
84. A. FLEW, "Teología y falsación", en *Creencia y racionalidad*, E. ROMERALES (ed.), Barcelona, 1992, 47-60; "La presunción de ateísmo", en *¿Existe Dios?* (T. MIETHE y A. FLEW eds.), Madrid, 1994, 19-50. Un elenco de las reacciones suscitadas por la parábola, en *A Reader in Contemporary Theology*, (J. BOWDEN y J. RICHMOND eds.), Londres, 1967. También, D. ANTISERI, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid, 1976, 101-145; J. MACQUARRIE, *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología*, Salamanca, 1976, 124-48; J. MUGUERZA, "Teología filosófica y lenguaje religioso", en *Convicción de fe y crítica racional*, Salamanca, 1973, 261-85; "El problema de Dios en la filosofía analítica". *Rev. de Fil.* 25 (1966), 291-327; W. D. HUDSON, *Ludwig Wittgenstein. The Bearing of his Philosophy upon Religious Belief*, Londres, 1968; A. TORRES QUEIRUGA, *El problema de Dios en la modernidad*, Estella, 1997, 233-45.
85. B. MITCHELL, "Teología y falsificación", en *Creencia y racionalidad*, 55-57; J. HICK, "Teología y verificación", *ibíd.*, 101-24.
86. Aunque Dios se manifestara en una hierofanía como Júpiter tronante se podría cuestionar el estatuto de esa manifestación, su verdad y su implicación religiosa. Esto es lo que no percibe, por su enfoque empiricista, N. RUSSEL HANSON, *En lo que no creo*, Valencia, 1976; "El dilema del agnóstico", en *Filosofía de la ciencia y de la religión*, Salamanca, 1976, 19-26. Cfr., J. SÁDABA, *Filosofía, lógica, religión*, Salamanca, 1978, 49-70.

los fenómenos son mundanos, sea cual fuera su origen último, y susceptibles de una comprensión inmanente que rehusaría, por principio, cualquier apelación a una existencia trascendente, como ocurría en el caso de Hume y los milagros. Las proposiciones religiosas son valoraciones del mundo y se descalifican como pruebas, que intentan referirse a una realidad última, sin la que no se puede explicar el universo. Pero la complejidad del lenguaje religioso impide que se reduzca a una perspectiva regulativa y valorativa. El estatuto de las proposiciones religiosas es problemático⁸⁷ porque no se refieren a un objeto de la experiencia, pero no sería posible hablar de Dios sin tener huellas suyas. No todo lo que se puede mostrar o aludir se puede afirmar proposicionalmente, es decir, no todo es lingüísticamente formulable, pero el lenguaje es fundamental y no basta el silencio.

3. La crisis de la metafísica y del teísmo

Heidegger es el último metafísico del siglo XX y ha hecho época con su crítica a la metafísica del ente y a la onto-teología, subyacentes al teísmo filosófico, ofreciendo una alternativa a ambos planteamientos. Su crítica ha tenido repercusión en la teología de la segunda mitad del siglo XX⁸⁸. En un primer momento, parte del “Ser aquí” humano (Dasein) que crea cosmovisiones (en cuanto va más allá del ente) y se pre-

87. Un análisis de la recepción teológica de Wittgenstein ofrece K. VON STOSCH, “Wittgensteinrenaissance in der Theologie”: ThR 97 (2001), 465-82.

88. W. MARKUS, “Metaphysik”: HWdPh 5 (1980), 1269-72; L. WEBER, *Heidegger und die Theologie*, Königstein, 1980; H. OTT y G. PENZO, *Heidegger e la teologia*, Brescia, 1995; S. ROSEN, “Is Metaphysics possible?": RM 45 (1991), 235-58; E. COLOMER, *La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*, México, 2001; A. TORRES QUEIRUGA, “Heidegger y el pensar actual sobre Dios”: RET 50 (1990), 153-208; P. REDONDO Sánchez, “Heidegger y la fenomenología de la religión a principios de los años veinte”: EsFil 48 (1999), 303-28; G. HAEFFNER, “Christsein im Denken. Zu Heideggers Kritik der christlichen Philosophie”: ThPh 68 (1993), 1-24; A. COTE, “L’Object de la métaphysique est-il le même pour Heidegger et Thomas d’Aquin”: RSPTh 84 (2000), 217-46; E. BRITO, “Le rapport du mythe et de la Philosophie selon Heidegger”: RSR 74 (2000), 347-72; “Heidegger et le christianisme”: RSPTh 83 (1999), 241-72; “Le dernier Dieu dans les Beiträge zur Philosophie de M. Heidegger”: EeT 28 (1997), 45-76; “Les théologies de Heidegger”: RTL 27 (1996), 432-61; B. WELTE, “God in Heidegger’s Thought”: PT 26 (1982), 85-100; A. J. GODZIEBA, “Ontotheology to Exces: Imagining God without Being”: ThSt 56 (1995), 3-20; “Prolegomena to a Catholic Theology of God between Heidegger and Postmodernity”: Hej 40 (1999), 319-39; K. HEMMERLE, “Das Problematische Verhältnis von Philosophie und Theologie”: PhJ 84 (1977), 228-41; L. P. HEMMING, “Heidegger’s God”: Thom 62 (1998), 373-418.

gunta. La actitud metafísica es una dimensión constitutiva de la naturaleza humana en una línea cercana a Kant⁸⁹, el problema está en la forma en que se ha desarrollado hasta ahora. La metafísica es pregunta por el ser en cuanto tal y, al mismo tiempo, pregunta por el ser del ente⁹⁰, pero históricamente se ha dado el olvido del ser a costa de entificarlo. El antropocentrismo es el lugar de la verdad y la idea es una representación correcta de la realidad⁹¹, a costa del ser desde el que hay que comprender al hombre. Toda la filosofía ha estado marcada por el interés por las cosas, en lugar de por el ser; por el intelectualismo, que lleva a confundir las representaciones de la realidad con ella misma; y por el centramiento en el sujeto, a costa de antropomorfizar lo que existe desde ese fundamento infundamentado de todas las representaciones que es la subjetividad humana. La era de la ciencia y la técnica es la del armazón funcional que deriva del sujeto y de la preocupación por las cosas y forma parte de la desviación operada en la cultura occidental.

La crítica a la metafísica es impugnación de la filosofía subyacente a la cultura científico técnica, que encubre el ser. Se caracteriza por una concentración en el ente, lo que es, a costa de ocultar el ser, y caer en una dinámica utilitarista y que dispone de todo. Nos apropiamos de los entes desde una concepción especulativa con la que pretendemos controlar la realidad. De ahí, la revalorización del pensamiento y del sujeto

89. "La filosofía no puede prescindir a largo plazo de su óptica constitutiva, la metafísica. Esto implica, para la teoría de la verdad, la tarea de una interpretación última metafísico-teleológica de la conciencia" (M. HEIDEGGERS, *Frühe Schriften*, Frankfurt, 1972); "La metafísica no es sin duda un edificio existente, pero, sin embargo, se da realmente en todo hombre como disposición natural" (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, 1951, 13);

90. "Metafísica es el conocimiento fundamental de lo que es (Seinden) en cuanto tal y en su totalidad. Sin embargo, esa 'definición' sólo vale en cuanto indicación del problema, es decir, de la pregunta, acerca de dónde está la esencia del conocimiento del ser de lo que es (Seiendem)": M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, 1951, 18.

91. Desde Platón y Aristóteles, "lo falso y lo verdadero no están en las cosas (mismas)... sino en el entendimiento. El enunciado por medio de juicios del entendimiento es el lugar donde residen la verdad y la falsedad y su diferencia (...) El concepto nietzscheano de verdad es el último reflejo de la consecuencia más extrema de aquel cambio o mudanza de la verdad desde el desocultamiento del ente a la corrección del mirar (...) En cuanto desocultamiento, la verdad no es ya el rasgo fundamental del ser mismo, sino que, a partir del momento en que se ha tornado en corrección a consecuencia del sojuzgamiento bajo la idea, es ya el rasgo distintivo del conocimiento de lo ente. Desde entonces existe una aspiración a la 'verdad' en el sentido de la corrección del mirar y la posición de esa mirada" ("La doctrina platónica de la verdad": *Hitos*, Madrid, 2000, & 232-34).

respecto de la realidad misma, así como la pretensión de inteligibilidad y verdad, que desplaza al ser en pro del pensamiento (ideas y representaciones conceptuales). Esto es lo que subyace a la civilización científico técnica que manipula y cosifica el mundo y ejerce sobre él la misma la violencia ejercida por el pensamiento sobre la realidad. De la misma forma que olvidamos el horizonte del ser y nos concentramos en los entes (en las entidades que tienen ser), así también objetivamos y cosificamos el mundo. La civilización científico técnica ha perdido el horizonte contemplativo, gratuito y no utilitarista del ser, para concentrarse en la manipulación cosificante, que entifica toda la realidad. La voluntad de poder es la última etapa de la metafísica de la subjetividad y la violencia conceptual ejercida por el cogito se transforma en dominio utilitarista sobre la realidad y auto-afirmación del sujeto.

Por eso, es necesaria una superación y transformación (*Überwindung*, *Verwindung*) de la metafísica, alejándose del mundo entificado y abriéndose a la pregunta por el ser⁹². Es decir, hay que sobrepasar la metafísica del ente (ya que la distinción metafísica “entre ser y ente continúa en vigor”) para abrirse al horizonte del ser. Al metafísico le está oculta la verdad del ser, porque se centra en la verdad del ente y en un sujeto óntico, el de la “filosofía trascendental, que se convierte en teoría del conocimiento” y desplaza la ontología⁹³. El trascendentalismo sería

92. “Cuando habla usted de una superación de la metafísica ¿se refiere a esto? A esto solamente. No se trata de destruir, ni siquiera de renegar de la metafísica. Querer estas cosas sería una pretensión pueril, una denigración de la historia” (...) mi propia tentativa de pensamiento en cuyo camino se conoce claramente la diferencia entre ‘ser’ entendido como ‘ser de lo existente’ y ‘ser’ como ‘ser’ en su sentido propio, esto es de su verdad (el claro de luz, *Lichtung*): M. HEIDEGGER, *Del camino al habla*, Barcelona, 1987, 100. El giro heideggeriano y sus implicaciones metafísicas ha sido analizado por P. COLOMBO, “La svolta nel pensiero de Heidegger”: *Teol* 20 (1995), 146-78; V. POSSENTI, “Ermeneutica, metafísica e nichilismo in Heidegger”: *RFNS* 87 (1995), 119-36; J. RUBEN SANABRIA, “¿Metafísica todavía? Heidegger y la metafísica”: *RFM* 22 (1989) 388-99.

93. “Superación de la metafísica”: *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994, &67; 71. Heidegger hace un detenido recorrido de la historia de la filosofía y de las distintas figuras de la metafísica, desde el ente hasta el cogito cartesiano. “El acabamiento de la metafísica empieza con la metafísica de Hegel, la metafísica del saber absoluto como voluntad del espíritu” (*ibíd.*, &72). La metafísica se mantiene en la inversión del platonismo que hacen Schopenhauer y Nietzsche, voluntad de poder, así como en el positivismo del siglo XIX (*ibíd.*, &75) para culminar en la técnica como metafísica consumada (*ibíd.*, &77) y en la antropología, filosófica o no (*ibíd.* &82). La pérdida del horizonte del ser es la que lleva a la objetivación y reificación del mismo hombre, convertido en objeto de estudio.

la etapa última de la metafísica de la subjetividad. De ahí, el carácter óntico de la filosofía anterior, reducida a reflexión substantiva sobre el ente, a costa de la historia y el devenir⁹⁴, que inspira la praxis manipuladora de la razón instrumental. El nihilismo es la otra cara del ser del ente, cuando se equipara éste al ser mismo, como ha ocurrido a lo largo de la filosofía occidental.

A partir de ahí, vincula metafísica y teísmo, en cuanto que toda metafísica es onto-teología, siendo Dios la referencia fundamental sobre la que se construye todo el sistema de comprensión del ser. Dios entra en la filosofía desde la búsqueda de fundamentos al ser óntico y la metafísica se desarrolla como ontoteología. La falta de fundamentación de lo que hay lleva a buscar fundamentos, que son causa última de la realidad y de su inteligibilidad. Lo onto-lógico y lo teo-lógico es el fundamento, con lo que lo divino se convierte en la forma suprema del ser desde la doble perspectiva de la metafísica como ciencia de los principios y de la metafísica del ser supremo cuya esencia capta la razón (teología)⁹⁵. La crítica a la metafísica incluye la de conceptos fundamentales como la causalidad y el fundamento⁹⁶, que son las categorías que uti-

94. El no atender a la temporalidad y la historicidad es una marca de la metafísica. Sin embargo, la pregunta por el tiempo en cuanto sentido del ser es la cuestión no respondida con la que acaba Ser y Tiempo: "La constitución ontológico-existencial de la totalidad del Dasein se funda en la temporeidad. Por consiguiente el proyecto extático del ser en general deberá ser posibilitado por un modo originario de la temporeidad extática misma. ¿Cómo se debe interpretar este modo de temporización de la temporeidad? ¿Hay algún camino que lleve desde el *tiempo* originario hacia el sentido del *ser*? ¿Se revela el *tiempo* mismo como el horizonte del *ser*?" (*Ser y tiempo*, &437). También, "Mediante el escrutinio del tiempo propiamente dicho en lo que tiene de propio –desde el acaecimiento como apropiación– ha resultado procedente pensar el ser sin referencia a la relación del ser a lo ente. Pensar el ser sin lo ente quiere decir: pensar el ser sin referencia a la metafísica": M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, Madrid, 1999, 43-44).

95. "La metafísica piensa el ser de lo ente, tanto en la unidad profundizadora de lo más general, es decir, de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamental de la totalidad, es decir, de lo más elevado sobre todas las cosas. De este modo, el ser de lo ente es pensado ya de antemano en tanto que fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le da razones y, finalmente, le pide explicaciones (...) La característica fundamental de la metafísica se llama onto-teológica. Con esto estaríamos capacitados para explicar cómo entra el dios en la filosofía" (M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Barcelona, 1988, 127; 129).

96. "El ser es fondo y abismo, carente de fundamento porque toda fundamentación tendría que deponer al ser hasta hacerlo ente. En la medida en que el ser es fundar no tiene fundamento" (M. HEIDEGGER, *La proposición del fundamento*, Barcelona, 1991, 175-76). El principio de razón suficiente es otra forma de fundamento, pg. 32.

liza la subjetividad en su cosificación y entificación de la realidad, tanto a nivel teórico (metafísico), como práctico, civilización científico técnica. La crítica del teísmo se centra en la crítica al ser supremo, concebido como causa sui⁹⁷, como valor supremo⁹⁸ y ente máximo, a costa de su trascendencia y de su diferencia ontológica respecto del mundo. Desde un mundo cosificado y entificado remitimos a un Dios que es el Ente supremo, la causa última, la perfección suma, que sirve de principio fundamentador y explicativo de todo lo que existe. Es el dios de los filósofos, construcción última de una metafísica entificante.

Heidegger rechaza la teología óntica tanto como la filosofía cristiana del ser supremo. Sólo es posible hablar del dios cristiano desde el crucificado, desde un ente histórico. Por eso la filosofía cristiana es una contradicción en los términos (es hierro de madera), carece de la cuestionabilidad radical y ausencia de presupuestos de una filosofía del ser, pero pretende ser filosofía a costa de manipular a Dios. La contraposición entre la locura de la cruz y la racionalidad filosófica, que es parte de la tradición teológica, le sirve para establecer una disyuntiva entre los datos absolutos revelados por la divinidad y la ausencia de presupuestos de la filosofía del ser, que deja que el ser se muestre y oculte al mismo tiempo, sin que haya fundamentaciones ni racionalizaciones. En última instancia, la metafísica del ente ha servido de soporte a la dogmática cristiana, corrompiendo a ambas⁹⁹. El “escándalo de la cruz” sirve a

97. “Esta es la causa en tanto que *causa sui*. Así reza el nombre que conviene a Dios en la filosofía” (M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, 152).

98. “El último golpe contra Dios y contra el mundo suprasensible consiste en que Dios, lo ente de lo ente, ha sido rebajado a la calidad de valor supremo. El golpe más duro contra Dios no es que Dios sea considerado incognoscible, ni que la existencia de Dios aparezca como indemostrable, sino que el Dios efectivamente real haya sido elevado a la calidad de valor supremo. En efecto, este golpe no procede precisamente de los que están ahí y no creen en Dios, sino de los creyentes y sus teólogos, que hablan de lo más ente entre todos los entes sin que jamás se les ocurra pensar en el propio ser, con el fin de darse cuenta de que ese pensar y hablar, vistos desde la fe, son la blasfemia por excelencia en cuanto se mezclan con la teología de la fe”: “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”: *Caminos de bosque*, Madrid, 1998, 193.

99. “La metafísica de la Antigüedad concibe la nada con el significado de lo no ente (...) La dogmática cristiana, por el contrario, niega la verdad de la frase ex nihilo nihil fit y de este modo le da a la nada un significado distinto, en el sentido de la completa ausencia del ente extradivino: ex nihilo fit-ens creatum. Ahora la nada se convierte en el concepto opuesto al ente auténtico, al *summu ens*, a Dios como *ens increatum*. Llegados aquí, la interpretación de la nada también muestra cuál es la concepción fundamental de lo ente” (M. HEIDEGGER, “¿Qué es metafísica?": *Hitos*, Madrid, 2000, &119).

Heidegger para denunciar el cristianismo helenizado, la vinculación entre teología y filosofía, la comprensión racional de Dios y su papel funcional como legitimador de una metafísica óntica. Desde la filosofía corrige a los teólogos, denuncia que el Dios de la filosofía cristiana es una mera construcción humana, es decir, un ídolo creado por la razón.

Entre filosofía y teología (cristiana) hay un abismo insalvable, la contraposición entre ser y ente, la oposición entre preguntas de las que se parte y respuestas que ya se tienen. Pero lo peor no es intentar hacer filosofía cristiana, sino confundir al Dios de las religiones con el de los filósofos. La teología del crucificado, base de la especificidad cristiana, se opondría a la presunta filosofía cristiana, basada en la identificación del dios de los filósofos, el ente supremo, con el de los cristianos¹⁰⁰. Rechaza por igual la metafísica que culmina en el Dios causa sui y la teología racional que no se centra en el crucificado y que pretende abrirse a las preguntas absolutas de la filosofía. El ateísmo no sería simplemente la negación del dios cristiano, sino la conclusión de la modernidad, basada en la metafísica del ente, que desemboca en el rechazo de la ontoteología, y en la desdivinización de los fundamentos y principios que la razón ha producido. La paradoja está en que la metafísica y la modernidad, que acaban rechazando el cristianismo, serían una creación de una religión que se refugió en una mala filosofía. La onto-teo-logía es la gran trampa en que ha caído la metafísica y el cristianismo, el gran obstáculo para la apertura al ser, desde la que sería posible una nueva revelación de Dios¹⁰¹. Los que rechazan al Dios filosófico, el ser supremo y “causa sui” serían paradójicamente más cristianos que los que lo asumen. El trasfondo es siempre la comprensión de la teología óntico existencial de matriz luterana y desarrollada por su discípulo Bultmann, en lugar de abrirse a la ontología tomista del ser. Tampoco resulta aceptable la oposición protestante que establece entre la fe, que parte de Dios, y la filosofía, que parte del ser óntico humano y es atea¹⁰². Mantiene el extrínseñentismo entre Dios y el hombre, en lugar de abrirse a Dios en el hombre.

100. M. HEIDEGGER, “Fenomenología y teología”: *Hitos*, Madrid, 2000, 49-74 (Contiene el texto de 1927 y el apéndice posterior de 1964 sobre un pensamiento no objetivo en la teología).

101. La crítica a la onto-teo-logía es un eje directriz del pensamiento de Heidegger a lo largo de toda su evolución. Cfr., M. HEIDEGGER, “La constitución ontoteológica de la metafísica”: *Identidad y diferencia*, Barcelona, 1988, 98-157; “De la esencia de la verdad”: *Hitos*, Madrid, 2000, 151-72; “En torno a la cuestión del ser”: *Hitos*, 313-44.

102. Adrián BERTORELLO, “Ateísmo y narratividad en Heidegger”: *Diálogo Filosófico* 17 (2001), 455-72.

Rechaza el dios de la metafísica porque desvía de la ontología del ser, cayendo en última instancia en un panteísmo naturalista y esencialista como el spinoziano (el ser esencial de los entes es Dios) o en el nihilismo construido por el cogito, cuya última expresión sería la voluntad de voluntad. Desde el hombre a la luz del ser denuncia también la interpretación óntico existencial de la teología cristiana, que todo lo interpreta desde el crucificado, porque no hay puente alguno desde el ente al ser, ni relación entre Dios y los entes, sino diferencia ontológica entre el ser y los entes, que hace imposible cualquier afirmación analógica del primero desde el segundo, como pretende la metafísica de participación cristiana. La dialéctica cristiana de un horizonte del ser que remite a un ser libre, trascendente e inmanente al ser humano, cualitativamente diferente e inalcanzable (teología negativa, imposibilidad de llegar racionalmente a Dios, aunque la nidad del mundo de los entes plantea el problema de su realidad, y desde ahí entra Dios en la filosofía) resulta inviable, porque no se puede seguir preguntando al ser absoluto que se manifiesta ocultándose. Por eso, la afirmación teológica de que Dios es amor y no pensamiento, como pretende la metafísica, queda abortada y la primacía ontológica del ser implica desautorizar todas las apelaciones y categorías humanas para referirse al ser, ya que no hay revelación personal alguna que pueda ir más allá de lo filosóficamente afirmable.

La pregunta de por qué hay algo y no nada, que es la del nihilismo radical, no puede completarse con la de por qué hay mal y no bien, porque en Heidegger no hay lugar para la teodicea, que es central en la comprensión cristiana del crucificado. Se queda en la facticidad sin sentido, ya que la apelación a la diferencia ontológica no puede responder a las preguntas existenciales, porque la pregunta por el sentido del ser desplaza la analítica de la existencia y la ontología neutraliza la antropología¹⁰³. El marco referencial cristiano sobre Dios es el de una experiencia histórica, la del crucificado, y sólo se puede llegar a él desde la negación esperanzada y concreta del dolor y la injusticia, no desde la abstracción superadora del mundo de los entes. Tiene razón en que al Dios de la teología natural no “se le puede rezar”, sí al del crucificado, y que el Dios de la historia cristiana no puede identificarse con el de la

103. A. JÄGER, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübinga, 1978, 477-83.

teología natural griega¹⁰⁴. Pero se aleja de la tradición cristiana en favor de la griega al hablar del dios divino desde el ámbito del ser cosmológico y natural, al margen del devenir histórico y del sin sentido, que es el lugar óntico desde el que se plantea la promesa cristiana. El dios de las víctimas ofrece esperanza y genera solidaridad, pero no es el principio explicativo buscado por la filosofía racional griega. Eso forma parte del escándalo de la cruz, sobre el que se basa la comprensión de Heidegger del cristianismo, y desde ahí hay que evaluar y relativizar el carácter explicativo de las imágenes racionales del mundo que representan las metafísicas. El problema es el sentido del sufrimiento, el problema de la teodicea, la capacidad de conjugar la promesa de futuro divino y la experiencia presente del sin sentido.

La alternativa de Heidegger

Crítica la civilización científico técnica, la metafísica que la ha inspirado y posibilitado y la onto-teología que la ha legitimado y confirmado. A partir de la denuncia hay que pasar a las alternativas y propuestas de Heidegger. Inicialmente, la metafísica parte de la experiencia de la nada, base de la angustia, que lleva a preguntarse “¿por qué hay ente y no más bien nada?”¹⁰⁵. En cuanto ontología fundamental está enraizada en la analítica existencial del ser humano, que es el ser ontológico y metafísico por antonomasia¹⁰⁶. En un primer momento desa-

104. M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Barcelona, 1988, 153. El ser de lo ente se descubre como fundamento que se autofundamenta y Dios entra en la filosofía, sólo según lo que exige la misma filosofía. Heidegger defiende la alteridad y trascendencia del dios divino, contra el dios de los filósofos.

105. “El Dasein humano sólo puede relacionarse con lo ente si se mantiene en la nada. El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del Dasein. Pero es que éste ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la ‘naturaleza del hombre’. No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo. (...) Desde el momento en que existe el hombre, acontece de algún modo el filosofar (...) a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?” (M. HEIDEGGER, “¿Qué es metafísica?": *Hitos*, Madrid, 2000, &121-22).

106. “*Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental.* La investigación ontológica misma, rectamente comprendida, le da a la pregunta por el ser su primacía ontológica” (*Ser y tiempo*, Santiago de Chile, 2^a1998, &3).

rolla una analítica del ser humano desde la perspectiva del ser. El hombre está ubicado y abierto al horizonte del ser, desde una correspondencia fundamental entre el ser que se da y se manifiesta y el hombre que se abre y recibe de él su sentido. Abandona la analítica de la existencia humana, que defendía en un primer momento, porque ésta no acaba de superar la metafísica de la subjetividad. No hay que plantear el ser desde el hombre sino a la inversa y comprenderlo como suceso, sin porqués ni para qué, sin fundamentaciones algunas. No se trata de comprender el ser desde el hombre, como ha hecho la tradición anterior, sino a la inversa. Por eso “Ser y tiempo” es una ontología fundamental, que contiene una antropología sin reducirse a ella (ya que el sentido del ser incluye al sentido del hombre, pero no se equiparan). El hombre es el pastor del ser, el aquí (Da-sein) en que se manifiesta, y desde el ser es ex-sistencia, vive y tiene que abrirse a él con autenticidad, superando la tendencia a tratar y disponer del ser como si fuera un ente.

En un segundo momento, se produce un giro (kehre) en el planteamiento de Heidegger que intenta superar los últimos elementos subjetivistas de su propia filosofía. Si en un primer momento investigaba los existenciales del hombre, destacaba el cuidado y la autenticidad como sus características y se preocupaba de sus estructuras constitutivas, ahora el foco de atención se desplaza al ser mismo, que se manifiesta y encubre en la era de la técnica. Del centramiento en el hombre (Dasein) se pasa al ser, aunque se mantiene la vinculación entre ambos, pero dando prioridad a la pregunta por el ser y no a la de por el hombre. La nada no es tanto la experiencia desde la que surge la angustia y la búsqueda humana de autenticidad, cuanto lo que muestra la diferencia entre ser y ente (la diferencia ontológica). La historicidad y temporalidad hay que verlas desde el ser que se manifiesta epocalmente (envío, destino y misión), que ilumina y revela, que acontece y adviene (ereignis) y que no se deja traducir a términos como causalidad, necesidad o fundamento. Hay ser pero el ser no es sino que acontece (los entes son, en cuanto que tienen ser) y hay que pensarlo sin partir del ente y determinado como presencia¹⁰⁷. Pasamos de una metafísica de la fundamenta-

Pero lo peculiar del Dasein humano es que tiene una relación directa con el ser. “*La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico (...) De ahí que la *ontología fundamental* que está a la base de todas las otras ontologías, deba ser buscada en la *analítica existencial del Dasein*” (ibíd., &4).

107. M. HEIDEGGER, *Tiempo y ser*, Madrid, 1999, 19-44 (ensayo de 1962).

ción a una del don, de la pregunta por el ser a la revelación de éste, del utilitarismo a la contemplación, del disponer del ser a prepararnos y abrirnos a su futura revelación. Lo contemplativo, lo gratuito, lo universal y el descubrimiento son las nuevas categorías del ser que se da al hombre. El ser se da como suceso y siempre está referido al hombre, que, sin embargo, no puede disponer de él ni utilizarlo (so pena de entificarlo). Hay ser pero se da y permanece oculto (mantiene su diferencia contra la conceptualización entificante).

A partir de ahí y de forma paralela a Adorno busca superar una metafísica conceptual en favor de un lenguaje poético, imaginativo, simbólico e incluso religioso para hablar del ser. La poesía es el lenguaje del filósofo del ser, siendo el ser que se manifiesta el que hace del hombre un hablante. De la misma forma, el pensar es un juego, más cercano a la poesía que a la filosofía, y por tanto lejano a las sistematizaciones de las imágenes del mundo. Ya no hay una aproximación antropológica al ser, ni una representación de éste, sino un intento de alcanzar el ser por sí mismo¹⁰⁸, sin la mediación de la subjetividad ni de los entes mundanos. Heidegger renueva el viejo anhelo metafísico de un ámbito puro para alcanzar el ser sin mediaciones. Por eso rechaza la reflexión crítica propia de la tradición filosófica, la mediación de los entes, la subjetividad que se pregunta y se esfuerza por alcanzar la realidad. Lo designativo y referencial del lenguaje pasa a segundo plano, y se pone el acento en la sugerencia, mientras que la verdad acaece, al margen de la correspondencia con los hechos. La verdad no equivale sin más a desocultamiento, sino que es manifestación y presencia¹⁰⁹, pero la apertura

108. "Este pensamiento no es ni teórico ni práctico, sucede antes de esta distinción. Este pensamiento, en tanto que es, la rememoración del ser y nada más. Pertenece al ser porque es arrojado por el ser para la verificación de su verdad y reivindicado por el ser, piensa al ser mismo. Tal pensamiento no tiene ningún resultado ni produce ningún efecto. Satisface a su esencia en tanto que es y es en tanto que dice lo que es. A la cosa del pensar pertenece históricamente sólo el decir apropiado a la cosa. Su obligatoriedad objetiva es esencialmente superior a la validez de las ciencias, porque es más libre. Ya que deja al ser ser" (*Wegmarken: Gesamtausgabe* 6, Frankfurt, 1976, &188).

109. Una toma de distancia respecto a la mera identificación entre verdad y desocultamiento puede encontrarse en M. HEIDEGGER, "¿Qué quiere decir pensar?": *Conferencias y artículos*, Barcelona, 1994, 125: "Lo presente es lo que mora y perdura, y que esencia en dirección al desocultamiento y dentro de él. El estar presente acaece en un modo propio sólo donde prevalece ya el estado-de-desocultamiento. Pero lo presente, en tanto que mora y perdura entrando en el estado-de-desocultamiento, es presente. De ahí que al estar presente no sólo le pertenezca el estado-de-desocultamiento sino el presente. Este presente que prevalece en el estar

del sentido del mundo es diferente de la comprobación de hechos (la verdad como corrección) y tiene la primacía sobre ella. El concentrarse en la búsqueda de fundamentos del ente es lo que desvía del ser que ilumina en su escondimiento pero que no tiene fundamento alguno.

El giro lingüístico de la filosofía se deja sentir en Heidegger y el lenguaje se convierte ahora en lo que vincula al ser y hombre, como mediación en la que se manifiesta el ser y se transforma al hombre. No teme hablar de la obediencia al sentido y al destino del ser, que se revela al filósofo y para la que no ofrece alternativas. Esta mística del ser toma distancia de la reflexión analítica de “Ser y tiempo” en favor de una revelación poética, estética y lúdica, sin fundamento por ser acontecimiento¹¹⁰. El trasfondo es el de una filosofía pura que se abre a la revelación del ser, no afectada por la actividad de la razón. De la misma forma que la fenomenología busca suspender los ratiocinios y aprioris de la subjetividad, para captar la esencia del fenómeno que se muestra, así también hay que vaciar al hombre de sus dinamismos cognitivos, inevitablemente prejudiciados, para que el ser se revele de forma pura. Se elude el carácter inevitablemente situado del sujeto cognoscente, la impregnación sociocultural de la razón que comprende y pregunta, y el papel activo y proyectivo de la subjetividad en el acto de conocer.

El ser se manifiesta y se oculta, más allá de las preguntas humanas, y sólo podemos abrirnos a él en el lenguaje no conceptual de la poesía. Podemos predisponernos a la revelación del ser, como la persona religiosa puede prepararse a recibir el don de la gracia, que sería puro don y gratuidad, sin reciprocidad entre el ser que se manifiesta y las interrelaciones de la racionalidad subjetiva, ya que éstas inevitablemente entifican el horizonte del ser. Heidegger se apropia del lenguaje religioso, que aplica al del ser a pesar de su rechazo a identificar ser y dios:

presente es un carácter del tiempo. Pero la esencia de éste no se deja nunca aprehender por medio del concepto de tiempo heredado de la tradición (...) Presumiblemente, estado de desocultamiento y presente, como esencia del tiempo, se pertenecen el uno al otro”.

110. “Lo que el poeta dice, y lo que sobre su palabra toma por ser, eso es lo real (...) En realidad y de suyo es la poesía, por su esencia misma fundación, esto es, fundamentación en firme. Ciertamente que toda fundación es donación libre” (M. HEIDEGGER, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, 1989, 35); “¿Y para qué poetas?": *Caminos del bosque*, Madrid, 1998, &294: “Lo no salvador como tal, nos pone sobre la pista de lo salvo. Lo salvo invoca a lo sagrado. Lo sagrado vincula a lo divino. Lo divino acerca al dios (...) Los más arriesgados son, como cantores de lo salvo, poetas en tiempo de penuria”.

sólo desde la manifestación del ser se puede comprender el habla humana, que es respuesta en la que se hace presente el ser que viene al lenguaje. Los himnos de Hölderlin sustituyen a los religiosos, haciendo de los poetas filósofos los testigos del ser, al que saludan y manifiestan, a pesar de permanecer inabarcable e incognoscible¹¹¹.

Heidegger gira hacia una perspectiva más allá de la metafísica y del hombre, hacia una mística del ser que se revela al margen de la racionalidad y del esfuerzo humano. Rechaza tanto el pensamiento sistemático, en el que dios interviene como *deus ex machina* para fundamentar y legitimar todo el sistema (un dios que es parte de él y que es una construcción humana), como el metafísico, al que acusa de entificante. Sólo el lenguaje del ser permitiría abrirse a Dios¹¹² con lo cual establece una proposición metafísica. La diferencia entre filosofía y teología, no le impide, sin embargo, concretizar el lugar desde el que plantear la pregunta por Dios y darse la revelación, con lo que no sólo corrige el teísmo filosófico sino también a la misma teología, a pesar del extricentismo que propugna entre el ámbito del pensamiento y el de la fe. En el fondo, como en el caso de Hegel, es el pensamiento filosófico el que evalúa a la religión y el lenguaje teológico, determinando dónde, cómo y la forma en que es posible hablar de Dios y de su posible revelación¹¹³. Hay que prepararse para una mostración Sólo desde el horizonte del ser es posible el ámbito de lo santo, que decide sobre la revelación de Dios¹¹⁴. El empeño

111. “El ser del hombre se funda en la Palabra, más la palabra viene al ser como diálogo (...) los dioses pueden hacerse solamente palabras de nuestra boca si ellos mismos de por sí nos dirigen la palabra y por ella nos interpelan” (*Hölderlin y la esencia de la poesía*, 26-28). “Lo santo decide inicialmente sobre los hombres y los dioses, si son y lo que son. Lo que viene se dice a través de la llamada en su venir. La palabra de Hölderlin es ahora lo que empieza a hablar con este poema. Su palabra es ahora himno en un sentido nuevo y singular” (M. HEIDEGGER, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, 1971, 76).

112. “Si Dios es Dios, acontece desde la constelación del ser y dentro de ella”: M. HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, 45-46.

113. “El ‘ser’ no es ni dios ni un fundamento del mundo. El ser está esencialmente más lejos que todo ente y, al mismo tiempo, está más próximo al hombre que todo ente”: *Carta sobre el humanismo*, Madrid, 2001, 39 (331).

114. “Lo santo decide inicialmente sobre los hombres y los dioses, si son y quién son y cómo son y cuándo son (...) lo santo regala la palabra y viene con ella. La palabra es el acontecimiento de lo santo” (GA 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt, 1981, 76-77). No hay que olvidar, sin embargo, el peligro objetivizante de la palabra: “En cuanto lo santo se hace palabra, su esencia más íntima se tambalea”, *ibíd.*, 73)

de Heidegger en lo que concierne a Dios está en “preparar en el pensar y en el poetizar la disponibilidad para la aparición de Dios o para su ausencia en el decaer” actual. Sólo podemos vitalizar la disponibilidad para la espera, ya que “sólo un Dios puede salvarnos”¹¹⁵. De la misma forma que se apropia de la ontología cristiana, ejemplarizada por Tomás de Aquino, así también seculariza la idea de salvación remitiéndola no al Dios personal cristiano (que es más que ser) sino al ser impersonal griego, desde el que puede darse lo santo y lo divino. El nihilismo, la experiencia de la nada en el entramado de la cultura científico técnica, abre la pregunta por el ser, que es alteridad absoluta y que rehúsa categorizaciones posteriores e indagar por la trascendencia misma en relación con el mundo de los entes en que vivimos. En contra del cristianismo heleenizado se mezcla aquí el ser griego y la historia de salvación cristiana, de cuyas categorías se apropia en favor del ser, que sin embargo, nunca puede identificarse con el dios personal de la religión.

El poeta es el que abre al ámbito de lo sagrado, y desde él a lo divino, y para ello el punto de partida es el horizonte del ser no el de los entes. La experiencia de lo divino sólo puede darse desde lo santo, que remite al horizonte del ser. “Para los dioses venimos nosotros demasiado tarde y demasiado temprano para el ser, cuyo poema comenzado es el hombre”¹¹⁶. Lo santo aparece y los dioses permanecen lejanos, pero es el horizonte del ser y no el de los entes el que haría posible una hipotética manifestación de lo divino, que permanece innombrable en el entretanto. Heidegger ofrece una topología de lo divino, el ser, y unas condiciones estructurales para manifestarse, la apertura y disponibilidad del hombre que sólo puede abrirse a la revelación del ser y esperar a los dioses. Es el ser el que condiciona lo santo y éste a lo divino, sin que Dios pueda ser categorialmente definido (ni como subsistente, ni como causa, fundamento o principio), ya que toda palabra humana es respuesta, y sin que podamos confundir a Dios y al ser. De la misma forma que el Ser se sustrae al existir del hay algo y no nada, así también hay identidad y diferencia entre lo santo y dios(es). La

115. Este es el sentido de la famosa entrevista que le hizo Der Spiegel el 23 de septiembre de 1996. Cfr., M. HEIDEGGER, *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Parma, 1987, 136-37.

116. M. HEIDEGGER, “Aus der Erfahrung des Denkens”: *Gesamtausgabe* 13, Frankfurt, 1983, 76.

correspondencia dinámica entre dioses y hombres desde el horizonte del ser, remite al dios escondido y voluntarista, nominalista y escotista (que estudió en su habilitación de 1915)¹¹⁷.

Las consecuencias son claras para el teísmo, que sólo puede abrirse a Dios desde un nuevo ámbito y lenguaje, el del ser y el del pensar poético. “Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho que debe nombrar la palabra ‘Dios’ (...) ¡Y cómo va a poder preguntar el hombre de la actual historia mundial, de modo serio y riguroso, si el dios se acerca o se sustrae, cuando él mismo omite adentrarse con su pensar en la única dimensión en que se puede preguntar esa pregunta! Pero esta es la dimensión de lo sagrado, que permanece cerrada, incluso como dimensión, si el espacio abierto del ser no está aclarado y en su claridad no está próximo al hombre. Tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se cerró la dimensión de la salvación. Tal vez ésta sea la única desgracia (Unheil)”¹¹⁸. Heidegger habla de tiempos indigentes, como los nuestros, en los que menciona a los dioses ónticos desaparecidos. Pero la pregunta por el dios divino se plantearía desde el ámbito del ser y no desde la metafísica del ente, ya que la misma idea de divinidad (la causa sui, el sumo hacedor, etc.) es la que ha desaparecido¹¹⁹.

117. M. HEIDEGGER, “Die kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”: *Gesamtausgabe. I: Frühe Schriften*, Frankfurt, 1978, 189-412. Para el sentido religioso y teológico de Heidegger me apoyo en el excelente estudio de R. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens?*, Darmstadt, 1978, 115-134. También, J. B. LOTZ, *Sein und Existenz*, Friburgo, 1965, 97-119; A. JÄGER, *Gott. Nochmals Martin Heidegger*, Tübinga, 1978, 75-84; 437-45; G. NOLLER, *Sein und Existenz*, Munich, 1962, 156-65.

118. *Carta sobre el humanismo*, 69-72 (&351-52); Hay que abrirse al lenguaje poético, ya que “al fundar Hölderlin de nuevo la esencia de la poesía comienza por hacer un nuevo y determinado tiempo. Es el tiempo de los dioses idos, y del Dios por venir. Y es éste tiempo de *indigencia*, porque se halla en una doble carencia y con una doble negación, en el no más allá de los dioses idos, en el aún no del Dios por venir” (M. HEIDEGGER, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, 1989, 38).

119. “La época está determinada por el quedarse fuera de Dios, por su ausencia. Esta falta de Dios, experimentada por Hölderlin, no niega, sin embargo, la continuidad de la comprensión cristiana de Dios por el individuo y las iglesias ni minusvalora esa relación con Dios. La ausencia de Dios significa que no hay ningún Dios que reúna de manera visible y clara los hombres y las cosas, y que en esa reunión ensamble la historia del mundo y el sitio del hombre en ella. Pero en la ausencia

El carácter abismal del ser, es decir, que no tenga fundamentación ninguna, lo constituye como horizonte último. En la filosofía cristiana es Dios no el ser, el referente último al preguntar por la causa y el fundamento. En cambio, en el planteamiento de Heidegger, el ser es el acontecimiento originario y primordial que abre el ámbito de sentido en el que sería posible hablar de Dios, pero sin confundirlo nunca con el ser¹²⁰. Se podría decir que lo que para la teología entificada es Dios, lo es el ser para Heidegger pero sin funciones fundamentadoras ni explicativas. El ser es el horizonte de los entes que experimentamos, sin que haya lugar para un ser trascendente personal divino. Pero hay una impregnación religiosa del ser, que adquiere las características que la teología ha dado tradicionalmente a la comunicación de Dios, en cuanto mostración gratuita y don de gracia, a pesar del rechazo heideggeriano a identificar a Dios y el ser¹²¹. No hay contrapreguntas del hombre a Dios, ni reciprocidad ni conceptualización alguna. El acontecimiento del ser en la era de la técnica es el que abre nuevas posibilidades. Por eso, la salvación puede surgir en el momento de mayor desastre, que ejemplariza las consecuencias del olvido del ser y de la consiguiente entificación conceptual de Dios. Sólo en el acontecimiento del ser habría lugar para la manifestación divina, al que se puede apelar poéticamente pero no conceptualizar filosóficamente.

de Dios se anuncia algo mucho más molesto. No sólo han huido los dioses y el dios, sino que se ha apagado el resplandor de la divinidad en el mundo. El tiempo de la noche del mundo es un tiempo de penuria, porque se hará siempre más indigente. Se ha vuelto ya tan indigente que no puede sentir más la carencia misma de Dios. Con esa ausencia falta al mundo el fundamento como fundador (...) La época en la que falta el fundamento depende del abismo [de la ausencia de fundamento: Abgrund]: "Wozu Dichter?": GA 5: *Holzwege*, Frankfurt, 1977, 269-70 (*Caminos de bosque*, Madrid, 1998, 199).

120. "Sólo a la luz de la verdad del ser se deja pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a la luz de la esencia de lo sagrado puede ser pensada la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar y decir lo que debe designar la palabra Dios": "Brief über den Humanismus": GA 9, *Wegmarken*, Frankfurt, 1976, 351 (*Carta sobre el humanismo*, 70).
121. "El pensador dice el ser, el poeta nombra lo santo" (GA 9: *Wegmarken*, 312). También, "El pensamiento filosófico se relaciona con el ser, como el pensamiento teológico con el Dios que se revela a sí mismo". Parece ser, que esta es una proposición planteada como hipótesis por el mismo Heidegger. Cfr., A. TORRES QUEIRUGA, "Heidegger y el pensar actual sobre Dios": RET 50 (1990), 163. Pero, "el ser no es Dios y no es un fundamento del mundo" (GA 9: *Brief über den Humanismus*, 331 (*Carta sobre el humanismo*, 39).

La teología escondida de Heidegger

No hay mediaciones ónticas desde las que podamos hablar del ser de los entes y del horizonte último del ser. La trilogía cristiana tomista, ente-ser de los entes-ser subsistente último desde el que explicar los dos polos anteriores, deja paso al dualismo ser-ente, y la reflexión del por qué hay algo y no nada (pregunta planteada por el ser humano) se responde desde una revelación pura e inmediata del ser como actualidad de los entes. En el caso del Dios de los cristianos, el ser subsistente personal responde a una problema que plantea la realidad, su contingencia e infundamentación radical. Dios entra en la filosofía desde la nada, desde el carácter contingente e infundamentado del universo de los entes en que vivimos, y se oculta en cuanto que Dios es más que el ser y permanece inaccesible, misterioso y oculto (teología negativa). Podemos hablar del horizonte del ser desde los entes, que es el de la mundanidad en que vivimos, pero no podemos afirmar nada sobre Dios, a no ser que éste se revele, como pretende la teología que postula a un Dios personal y no sólo el horizonte del ser. Heidegger habla del ser con un lenguaje cripto-teológico, inspirado en categorías cristianas, que sólo podría venir por revelación, ya que si no sólo podemos hablar del ser como horizonte a partir de nuestra reflexión sobre los entes.

El ser subsistente cristiano es la forma tomista de hablar analógicamente de Dios, aunque con el precio de utilizar categorías naturales deterministas (causa, principio, fundamento) al relacionar a Dios y el mundo (cuando la revelación divina sería personal y las categorías analógicamente aplicables a Dios no podrían ser cósmicas, sino históricas, personalistas y de libertad). Esto es lo que justamente critica Heidegger que, sin embargo, oculta su inspiración teológica y cristiana al postular la metafísica del ser. Ve al Dios de la reflexión filosófico-teológica cristiana como el Ser supremo (el Ente máximo), ignorando la rica tradición que rechaza hacer de Dios un ente más de una serie (aunque fuera el más importante), ya que la creación es libre (no emanación o derivación determinista) y siempre hay un salto ontológico entre Dios y el universo, sin que podamos explicar al segundo desde el primero (cuya esencia desconocemos). La pregunta por Dios brota inevitablemente desde la realidad (Wittgenstein: lo místico es que el mundo es), pero sin que podamos decir racionalmente nada de él, ni demostrarlo o deducirlo, porque eso sería una construcción humana.

Heidegger da al ser de los entes, en su dimensión de actualidad o existencia y no en cuanto que tienen ser (quiddidad), las categorías que los cristianos dan al ser subsistente divino, con lo que sustrae al ser en cuanto diferente del ente a toda racionalización al precio de divinizarlo. Cae así en un idealismo lingüístico (el ser es una categoría equívoca y vacía de contenido, a no ser que haya una revelación mística) y la diferencia ontológica le lleva a la primacía del significado sobre la referencia, a costa de la designación (hablar analógicamente de Dios) como elemento intrínseco de la verdad¹²². De ahí, los interrogantes que suscita esa metafísica, la cual recuerda el viejo esquema del dios absoluto y de la gnosis esotérica. De hecho su comprensión última del ser ejerce las mismas funciones que el absoluto divino que se revela al hombre, al margen de su esfuerzo. De esta forma resurge el trasfondo del dios arbitrario del nominalismo, a partir del cual se neutraliza el ámbito de la razón y el esfuerzo subjetivo del hombre. Si en el cristianismo Dios entra en la filosofía desde la contingencia del ser común (la nada de los entes), en Heidegger entra desde la diferencia entre ser y ente, que sólo podemos plantear reflexionando sobre el ser de los entes, que Heidegger sustrae a cualquier racionalización o inquisición porque la ve como mera donación del ser que se revela al filósofo. El primado absoluto del ser sobre el Ser humano (Dasein) hace muy difícil la ética, y como no hay un concepto de ser común que abarque a todos los entes (ya que el Dasein es cualitativamente diferente de los entes que están a su disposición) no queda claro la vinculación que existe entre el ser en cuanto facticidad de lo que hay, en la línea fenomenológica trascendental, y el ser como referencia trascendente que hace posible la realidad de las cosas. El paso de la analítica del ser humano a la ex-sistencia que se abre obedientemente al ser refuerza las dificultades para una ética coherente en su ontología.

El filósofo del ser pretende pensar el ser sin el ente y sin recurrir a Dios, con lo que sólo queda una mística del ser sustancializado (neutral y sin los caracteres personales que le atribuye la teología cristiana) que se manifiesta y ante la que no hay recurso racional posible. La razón delimita el ámbito del ente y dictamina lo que no es, pero, al mismo tiempo, establece una heterogeneidad absoluta entre razón y ser, lo cual es una racionalización inconfesada. Rechaza al ser como fundamento, subrayando el carácter abisal del ser y que éste se manifiesta como

122. Remito al estudio de Cristina LAFONT, *Lenguaje y apertura del mundo*, Madrid, 1997.

acontecimiento y no como causa, que es su forma de hablar del ser (como pretendía la teología negativa en cuanto correctivo del principio de analogía) y el modo de resaltar la diferencia (para no caer en la entificación de Dios, dándole categorías de causalidad sacadas del mundo de la naturaleza). El precio a pagar es refugiarse en la poesía y vaciar de contenido todo lo que el hombre pueda decir sobre el ser, lo santo y lo divino. Sólo cabe esperar la venida del ser y desde ahí abrirse a la posibilidad de lo santo y lo divino (sin que haya ninguna interpelación, crítica o pregunta que el hombre pueda hacer, porque eso es ya desviación entificante). Subrepticamente resurge el viejo saber absoluto sobre la divinidad, a pesar de que se niega valor al lenguaje analógico sobre Dios desde una metafísica de participación, como la del teísmo cristiano. El problema es si no hay que referirse a Dios más allá del ser¹²³, aunque no al margen de él, sin que el horizonte anónimo del ser determine la mostración de la divinidad, ni le sirva de prisión, ya que el postulado cristiano está en la comunicación divina en una existencia humana. El ser es horizonte trascendental no alguien trascendente y no tiene historia aunque se revela epocalmente al mismo tiempo que se oculta. Y se manifiesta al filósofo poeta que sólo puede prepararse y hacerse disponible para una revelación que no viene de Dios, sino del ser, y que no genera un imperativo ético racional.

Tras la crítica heideggeriana a la ontoteología cae una manera de hacer metafísica, pero subsiste hablar de Dios en una época postmetafísica. La dependencia y la diferencia ontológica, vistas desde el postulado de la creación, permiten aludir y buscar a Dios desde el mundo, sin contraponer el horizonte del ser y el del ente, en cuanto que el segundo es

123. Este es el postulado de Marion. No se puede reducir a Dios a un concepto, ni se le puede demostrar haciendolo parte de un sistema, ni integrarlo en el horizonte del ser, como propone Heidegger. Todo icono de Dios se convierte en ídolo en cuanto que es susceptible de ser comprendido y mirado, en cuanto que deviene representación de la divinidad, cuando precisamente lo que hay que afirmar es que Dios no es representable en modo alguno y que sólo la no representación es adecuada a lo divino. Sin embargo, persiste el problema de la vinculación entre el horizonte del ser y la pregunta por Dios, aunque no se le pueda representar. El horizonte del valor, el de la ética y el del amor, es tan ambiguo como el del ser, a la hora de aludir a Dios. El problema está en cómo hablar analógicamente de Dios sin caer en la representación, que es lo propio de la teología negativa. Cfr., J. L. MARION, "De la mort de Dieu aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique", en D. BOURG (ed.), *L'être et Dieu*, París, 1986, 103-32; *El ídolo y la distancia*, Salamanca, 1999.

la mediación para llegar al primero. No es admisible la heterogeneidad absoluta que establece entre el horizonte del ser y el del ente, entre la mística del ser que se revela y la reflexión crítica, entre el ámbito del ser para la pregunta por Dios y el camino óntico de la infundamentación. El final de la verdad por correspondencia y del realismo va acompañado de una proliferación de sentidos y metáforas, que hacen de la literatura (sobre todo la poesía) el verdadero cauce del pensamiento, a costa de la argumentación filosófica. Tras los signos aparece lo ausente y la amenaza del nihilismo. Tras la muerte de Dios se consume la del hombre. Ambos dejan de ser referentes del pensar en favor de un ser anónimo en su desvelarse y ocultarse, que recuerda rasgos de las teofanías religiosas.

La crítica ontoteológica es consecuencia del pensamiento moderno y la Ilustración, cuyo sentido reflexivo y crítico prolonga. Pero es también, y simultáneamente, ruptura con la prevalencia del logos y del paradigma parmenideo que subsiste en las diversas corrientes y etapas. Hay una nueva sensibilidad, mucho más atenta a la finitud de la razón, a la contingencia del mundo y a la infundamentación del sujeto. La metafísica de la finitud y de la contingencia está referida a un referente divino marcado por el interrogante y la búsqueda, por el don más que por la posesión, del que se resalta la diferencia y alteridad, cuestionando su función anterior de fundamentador y tapa-agujeros. La interpretación desplaza al viejo paradigma ontoteológico, pero a costa de que toda tradición devenga texto y sistema de signos, sin ulteriores referencias. Es el derrumbe final del teísmo tradicional y de la metafísica

LA VIGENCIA DE LA PREGUNTA POR DIOS

La teología filosófica, ha sido uno de los hilos conductores de la evolución del pensamiento. Los primeros sistemas metafísicos establecían una vinculación estricta entre la búsqueda de principios últimos para explicar la realidad y la indagación teológica. Metafísica general y especial coincidían en su metodología y partían de los mismos presupuestos: inteligibilidad y racionalidad del ser, y valoración contingente del universo, cuyo orden remitía a un principio o causa última, ella misma racional e inteligible, a partir de la cual se desarrollaba la ontología, la epistemología, la cosmología y antropología, teoría y praxis. En realidad, la metafísica ha sido, en buena parte, criptoteología, desde la doble perspectiva fundamentalista y esencialista de la filosofía primera y en cuanto metafísica u ontología especial. El Dios de los filósofos respondía a la necesidad ontológica y epistemológica de un principio explicativo último, supramundano y meta-físico, para dar razón de lo que existe y explicar las determinaciones del ser mismo. La finitud y limitación humanas, se compensaban con un fundamento, que diera seguridad y certeza. La inteligibilidad última del universo, en su doble dimensión natural e histórica, llevaba por deducción estricta a Dios. De ahí, el carácter onto-teológico de los sistemas metafísicos y el carácter racional de Dios (el logos de lo divino y el carácter racional de Dios).

Este doble presupuesto se ha cuestionado con la crisis de la metafísica y de la teología filosófica. El proceso de la modernidad ha consistido en cuestionar la adecuación entre el ser y la mente humana, impugnar el fundamento del carácter racional e inteligible del mundo y deconstruir las construcciones epistemológicas y ontológicas creadas

por la razón. El viejo paradigma de la correspondencia estricta entre pensamiento y ser ha dejado paso, al dualismo mundo-hombre, sin que se encuentren puentes adecuados que puedan restablecer la confianza inicial. Al contemplar la naturaleza desde una perspectiva funcional, instrumental y objetivante se pierde el trasfondo metafísico de esencias, principios y pruebas desde las que era posible el teísmo filosófico. Por otra parte, se ha dado un desfondamiento del sujeto, cada vez más comprendido de forma autárquica y solipsista, en lugar de integrarlo en una ontología que lo englobara y dejara aparecer su especificidad. De ahí la vulnerabilidad de las construcciones del cogito, tanto el cartesiano como en sus versiones intersubjetivas, y la constante amenaza de nihilismo y sin sentido para las construcciones epistemológicas, morales y metafísicas.

Consecuentemente, ha caído el teísmo metafísico clásico. La doble crítica de Hume y Kant a las especulaciones sin base experimental ha ido acompañada de la denuncia del carácter proyectivo de la razón en el acto de conocimiento y de la búsqueda de elementos no racionales subyacentes a las construcciones de la razón. Dios, mundo y hombre han sido el objeto de la crítica ilustrada. La muerte de Dios ha arrasado consigo la del hombre (Foucault) y ha llevado a una deconstrucción radical de la misma razón. En este contexto se puede hacer un balance del siglo XX y preguntar ¿Qué es lo que queda del teísmo filosófico?. Es lo que vamos a analizar a continuación desde la triple perspectiva que hemos analizado en el curso histórico, de la teología natural o cosmo-teología, de la teología filosófica o antro-po-teología y de la teodicea.

1. Revisión de las pruebas: el Dios de los filósofos

El nuevo contexto postmoderno o de modernidad tardía resalta el carácter limitado, contingente y situado de la razón, en contraste con las epistemologías soberanas de la metafísica tradicional. Desde ahí se han revisado las pruebas tradicionales de la existencia de Dios en la teología natural, la prueba cosmológica en su doble perspectiva de causa eficiente y final, es decir, el argumento de la contingencia y el del orden del mundo. Analicemos algunas perspectivas filosóficas sobre el teísmo y la nueva comprensión del cosmos que se ha impuesto en el siglo XX.

En lo que corresponde a la existencia de Dios en el universo ha sido quizás Bertrand Russell el que mejor ha sintetizado las objeciones¹, siguiendo las líneas abiertas por Hume y Kant. No podemos referirnos con sentido al universo como un todo, ya que formamos parte de él y no hay ningún hecho al que podamos designar y objetivar como mundo. Hay que asumir la extrapolación del discurso sobre el mundo y renunciar a verlo como algo contingente y necesitado de una causa que lo fundamente y le dé consistencia, en la línea del porqué hay algo y no nada. Si el mundo no es contingente no necesitaría una causa externa y la misma categoría de causalidad es intramundana y no podemos aplicarla al universo en su conjunto. El universo no necesita explicación, es algo positivo y dado, sin más. La postulación de Dios no lo hace más explicable y apelar a Dios como principio racional no quiere decir que exista realmente. Ni siquiera sabemos por qué todo tendría que tener una razón suficiente para existir, ni si las cosas siempre deben ser inteligibles y tener sentido.

Por otro lado, afirmar que hay un Dios causa del mundo, no sólo implica un uso indebido de una categoría mundana, que no podemos usar fuera de su ámbito, sino que llevaría consecuentemente a la pregunta de cuál es la causa de Dios (la causa de la causa divina), ya que no se justifica quedarnos en él como causa última y no seguir preguntando. Consecuentemente, tenemos que renunciar a seguir hablando de Dios como causa del mundo. La afirmación no tiene sentido y, de tenerlo, sería inverificable. En la misma línea se rechaza que pasemos del orden del mundo a un creador, que haya que referirse a un único ordenador y no a varios, y que el orden haya que verlo como producto de una mente similar a la humana. Tras Hume y Darwin, se resalta hoy la relatividad de un universo dinámico en proceso, la posibilidad de entenderlo conceptualmente sin recursos a una mente superior divina, y la necesidad de explicarlo desde principios internos de la misma evolución, sin recurrir a agentes externos. Se puede asumir además el surgimiento del orden desde el caos² y aceptar el azar como explicación

1. B. RUSSELL, *Por qué no soy cristiano*, Barcelona, 3^a 1979; *Misticismo y lógica*, Barcelona, 1986, 21-50; "La filosofía del atomismo lógico", en *La concepción de la filosofía analítica*, I, J. MUGUERZA (ed.), Madrid, 1974, 238-51; B. RUSSELL y F. COPLESTON, "Discusión radiada sobre la existencia de Dios": *Pensamiento* 5 (1949), 71-89.

2. Actualmente proliferan las teorías que vinculan orden y caos. La indeterminación del ser se revaloriza a partir de la complejidad, autorganización y dinamicidad del universo. Cfr., A. ESCOHOTADO, *Caos y orden*, Madrid, 1999; T. LEIBER, *Kosmos*,

última de los orígenes y funcionamiento de la naturaleza, contra las metafísicas deductivas anteriores. La imposibilidad de comparar el universo existente con otro cualquiera, impide hablar de probabilidad e improbabilidad para explicar el orden existente. La explicación naturalista es, al menos, tan comprensible como la de una mente divina, cuyo orden habría que explicar³.

Hay algunas conclusiones que parecen evidentes a partir de este análisis. Por un lado, hay que aceptar la imposibilidad de una demostración racional del teísmo y que las pruebas de la teología natural clásica no son conclusivas. Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios se movían en el marco de una metafísica de la fundamentación que ha dejado de ser viable. Dado que han perdido plausibilidad los presupuestos ontológicos y epistemológicos de la metafísica tradicional y que hay una aceptación generalizada de la extrapolación de los grandes sistemas de pensamiento, hay que asumir que incluyen los sistemas teístas. La existencia de Dios se prueba desde un gran sistema metafísico, el griego, el cristiano medieval, o el antropológico moderno de raíces subjetivas. Desde el momento en que estos sistemas dejan de estar vigentes y han perdido credibilidad hay que sacar las consecuencias para el teísmo filosófico. Lo que ha cambiado es el filosofar mismo, el marco desde el que se establece una comprensión del mundo, del hombre y de dios, que eran para Hegel la trinidad metafísica. Las pruebas no llevan a donde queríamos fuera del ámbito de lo finito contingente intramundano y no son conclusivas. Nos paramos en algo, supuestamente último y lo llamamos Dios, pero es una construcción humana, que equívocamente hemos identificado con el dios de la tradición judeo cristiana. Dios no es el referente último alcanzado con nuestro sistema teórico, sino que aterrizamos en un concepto construido deductivamente por la razón.

Hay que abandonar el esfuerzo tradicional por llegar a una dimensión o ámbito último desde el que poder fundar de forma apodíctica la afirmación de Dios y renunciar a la idea de una demostración "pura", sin presupuestos ni subjetividades. Esa pureza es un ideal ilustrado inal-

Kasualität und Chaos, Würzburg, 1995; P. DAVIES, *Prinzip Chaos. Die neue Ordnung des Kosmos*, Munich, 1988; H. G. SCHUSTER, *Deterministisches Chaos*, Weinheim, 1994; F. CRAMER, *Chaos und Ordnung*, Frankfurt, 1993.

3. J. L. MACKIE, *The Miracle of Theism*, 133-49 (*El milagro del teísmo*, Madrid, 1994). También, E. ROMERALES, "Argumento teleológico y cálculo de probabilidades": *Pens* 48 (1992), 129-54.

canzable, sólo comprensible desde el reduccionismo anticorporal del cogito de la modernidad occidental o desde el idealismo de la intersubjetividad lingüística y el puro consenso que, son su versión contemporánea⁴. Si Dios existe, de alguna forma debemos tener noticias de su existencia y podemos hablar de él. El problema es que la determinación de una experiencia como vivencia del Absoluto siempre es personal, y que la articulación entre la inmanencia y la trascendencia, en la línea de Agustín hasta Hegel, es siempre interpretación subjetiva y sociocultural sin que podamos eliminar la proyección. Si Dios existe podemos tener alguna huella, directa o indirecta, de él o no podríamos mencionarlo, pero la evaluación de esa vivencia como camino válido para llegar a Dios está siempre marcada por la capacidad proyectiva y desiderativa humana, sin que haya un test objetivo que nos permita discernir las experiencias verdaderas de las falsas.

Pero hay elementos del viejo planteamiento metafísico, cuyas raíces remontan al pensamiento mítico y que se sistematizó en los sistemas filosóficos griegos, que persisten hoy. La comprensión de la realidad, la búsqueda de los principios últimos para explicar el ser, sea desde la *physis* o desde el cogito, estaba vinculada a lo divino, entendiendo por tal lo absoluto. La pregunta de por qué hay algo y no nada sigue siendo la cuestión metafísica por excelencia. El asombro ante la realidad del universo, la toma de conciencia de que hay algo que nos plantea preguntas sigue dándose en la actualidad. La paradoja está en que no podemos racionalmente llegar a Dios desde el mundo, ya que siempre incurrimos en una extrapolación, en una especulación que trasciende los límites de lo intramundano y de lo intrahistórico, pero es la realidad la que nos plantea interrogantes científicos y filosóficos. La doble crítica de Hume y de Kant es pertinente en lo que concierne a buscar desde ahí a Dios, aunque no debemos olvidar la afirmación kantiana de Dios como idea regulativa de la mente, que surge a partir de la confrontación con la realidad. Hay que mantener también la diferencia entre la búsqueda de Dios y la afirmación de haberlo alcanzado conceptualmente. Hegel apuntó a la inmanencia de lo divino en la vivencia humana, ya que si Dios fuera absoluta trascendencia no incidente en el mundo de la experiencia, no podríamos saber nada de él. Su diferencia absoluta haría inviable cualquier proposición. Tiene que haber algo en la realidad que

4. Remito al sugerente estudio de Mark JOHNSON, *The Body in the Mind: the Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago, 1987.

lleve a preguntarse por Dios, si es que hablamos de él, aunque la respuesta a esa pregunta pueda tener orientaciones diversas.

Es decir, las pruebas tradicionales no prueban la existencia de Dios, pero sí revelan interrogantes que surgen en la confrontación con la realidad. Es la realidad misma la que lleva a las preguntas filosóficas, entre las cuales surge la referencia teísta como una hipótesis posible, aunque no demostrable. La paradoja está en que por un lado somos conscientes de los límites de la razón finita y de lo infundamentado de sus construcciones, pero por otro lado, no podemos renunciar a ellas y rompemos la cerrazón de la inmanencia. En contra del positivismo, la facticidad no basta, sino que buscamos explicarla en lo que concierne a los orígenes y a su finalidad. El significado del universo para el hombre sigue siendo una problemática actual en la que intervienen las ciencias y la filosofía. El carácter “mítico” de nuestras afirmaciones universales sobre el sentido de la vida humana, de la historia y del universo, va acompañado de la toma de conciencia de que tenemos que asumir cosmovisiones y grandes relatos que nos sirven de guía, orientación y referencia normativa. En cuanto que desbordamos la conducta instintual y nos movemos por valores, tenemos necesidad de relatos sobre el mundo y el hombre. Así creamos los significados que nos humanizan. La razón toma conciencia de sus límites y se prohíbe valorar el mundo porque éste no es un objeto de la racionalidad, pero, al mismo tiempo, traspasa los límites que ella misma se pone, trasciende y busca significados y valores a pesar de saber que no puede fundamentarlos. Si la cultura es el intento de humanizar al animal, la metafísica está fusionada con la cultura y el hombre sigue siendo el animal metafísico⁵.

La propuesta de superar toda metafísica puede también ser atractiva para las religiones, sobre todo para el cristianismo que siempre ha tenido una relación conflictiva con la razón. Pero no hay teísmo ni religión sin presupuestos metafísicos, y el hablar analógico de Dios, en la línea a la que apunta la tradición cristiana, implica una determinada comprensión del mundo desde la que se alude a Dios. La fe pregunta al intelecto e impide establecer una mera oposición entre el Dios de los filósofos y el de los cristianos, aunque también rechaza equipararlos. Esto se refuerza desde el principio teológico de que el Dios de la revelación es también el creador, y de que la misma búsqueda y conocimiento natural de Dios

5. T. ADORNO, *Dialéctica negativa*, Madrid, 1992, 367.

está inspirada y motivada por Él⁶. Por eso, el teísmo cristiano, la idea de un Dios creador y providente, ha servido de hipótesis explicativa para la reflexión filosófica. Aunque no se puede identificar con el teísmo filosófico, que parte de una reflexión racional y analiza la consistencia lógica y plausibilidad de Dios como postulado último desde el que explicar el universo, no cabe duda de que ambos teísmos han interactuado a lo largo de la filosofía y se han influido mutuamente.

Hoy el teísmo cristiano ha perdido su monopolio cultural y tiene que competir con otras grandes cosmovisiones alternativas, entre ellas el ateísmo y el agnosticismo. En este nuevo clima cultural, el teísmo cristiano no puede basarse en converger con una deducción racional, como la del teísmo filosófico, pero sí que quede legitimada su validez lógica y permanezca abierto el problema de su plausibilidad y credibilidad desde una perspectiva racional. Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios no son demostraciones, sino, a lo más, mostraciones de distintos caminos por los que el hombre propone a Dios como referente último. En este sentido podemos hablar de “hipótesis teísta”, inevitablemente en confrontación con otras alternativas, como el ateísmo y el agnosticismo. Estamos dentro del conflicto de interpretaciones en el marco plural vigente para la filosofía. El no creyente puede aprender del teísta qué es lo que lleva a éste a afirmar a Dios, y el creyente debe aprender del ateo y del agnóstico las razones por las que la afirmación teísta no parece pertinente ni plausible. A partir de aquí podemos hacer un balance, analizar qué queda de las pruebas tradicionales e indicar dónde están las diferencias entre el teísmo y el agnosticismo y ateísmo como alternativas cosmovisionales.

¿Qué queda de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios?

El argumento cosmológico, en su doble acepción de causa y orden, entra en crisis en cuanto que se limita la capacidad de la razón para trascender lo mundano y se explica inmanentemente el orden del mundo. Ni desde el plano ontológico ni desde la teoría del conocimiento pode-

6. Pannenberg subraya la importancia de la metafísica para hablar de Dios. Las pretensiones de verdad de un discurso se dan dentro de una concepción metafísica, incluido el de Dios. Cfr., W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Gotinga, 1988, 19; 33; *Theologie und Philosophie*, Gotinga, 1996, 363-67; “The Rationality of Christian Theism”, en G. BRÜNTRUP y R. TACELLI, *The Rationality of Theism*, Dordrecht, 1999, 11-19.

mos llegar a causas trascendentes al universo material. La renuncia metodológica de la ciencia a buscar principios divinos, favorece también la pérdida de plausibilidad del teísmo cosmológico en una cultura marcada por la racionalidad científica. En conclusión, no es inevitable entender el mundo desde un principio divino y es imposible demostrar que ese principio tenga realidad. ¿Qué queda entonces? Primero, subsiste el problema filosófico acerca de por qué hay algo y no nada. La pregunta metafísica no ha sido desbancada por la ciencia, que investiga cómo es el universo a partir del momento inicial del cosmos actual según la teoría hegemónica del Big Bang.

La paradoja es que cuando los filósofos han querido renunciar a la cuestión metafísica por excelencia, han sido los científicos los que la han planteado. La pretendida superación de la metafísica ha llevado a una filosofía perezosa, que declara sin sentido la pregunta ontológica por excelencia, la existencia de lo que hay. Entonces han sido los grandes científicos los que han hecho filosofía y se han internado en el campo de la interpretación meta-física. El peligro estriba en que su autoridad científica se traslade a sus afirmaciones filosóficas, que son extrapolaciones más allá del ámbito científico. También, subsiste el peligro de la equívocidad: mezclar el saber de la ciencia con el de la filosofía, poniéndolas en el mismo nivel, e incluso confundir teorías científicas, como la del big bang, con otras filosófico-teológicas, como la creación. Hay que mantener la demarcación entre el saber científico, filosófico y religioso, aunque estén vinculados y se mezclen en pensadores que hablan como científicos, tienen excursos filosóficos y hacen afirmaciones teológicas.

El por qué hay algo y no nada, no es simplemente un problema temporal, si el mundo actual tuvo o no un comienzo y si tendrá un final, sino una cuestión ontológica, si el universo físico es absoluto, es decir la realidad última de la que surgió todo, o hay que referirse a otra que la trasciende. La novedad es que al cambiar el modelo de comprensión del universo, dejando el modelo mecanicista y absoluto de Newton en favor del universo abierto, dinámico y relativista de Einstein y Heisenberg ha vuelto a resurgir la pregunta metafísica, a partir de constataciones científicas nuevas. Con ella ha vuelto a cobrar significación la hipótesis teísta, no entendida ya como demostración de la existencia de Dios, sino en cuanto pregunta filosófica, en la línea kantiana de que hay preguntas últimas que no podemos evitar, aunque seamos conscientes del carácter penúltimo de las respuestas que ofrecemos.

Esto se ha concretado en la actualidad bajo la forma del principio antrópico. Resurge el asombro por los orígenes y persistencia de un universo sumamente complejo, frágil, precario y permanentemente bien ajustado y sincronizado. En él, se dieron las condiciones iniciales que hicieron posible el origen y luego la conservación de los parámetros favorables al surgimiento de la vida en nuestro planeta. Cualquier pequeña variación en los componentes del universo, así como cualquier error de cálculo en la forma de combinarse unos con otros hubiera imposibilitado que se crearan las condiciones que han hecho posible el surgimiento y luego el mantenimiento de la vida en nuestro sistema solar. El terror de Pascal ante un universo infinito y muerto resurge en la actualidad, agudizado por el enigma de un orden constante que ha posibilitado la vida en nuestro dentro de un universo crecientemente desordenado y previsiblemente caminando hacia la muerte térmica⁷.

El tiempo ha entrado en la naturaleza y hay una historia del universo, con procesos irreversibles y una mezcla de orden y desorden, del que resulta un universo dinámico y un proceso abierto e inacabado. El contraste entre el orden cósmico que ha posibilitado la vida en nuestro planeta y las condiciones generales del universo, resultado de la gran explosión inicial, ha llevado a muchos observadores, científicos y filósofos, a preguntarse si esta situación no tiene alguna causa o, si por el contrario, es el resultado de una secuencia continuada de azares fortuitos, sin que haya más que mera casualidad prolongada en todos los estadios de la evolución. No sólo tuvieron que darse condiciones idóneas iniciales, para que surgiera un universo con vida, sino que en el curso de evolución del universo durante miles de millones de años, se han mantenido parámetros posibilitantes de la vida. Por eso, hablar del azar no es algo puntual sino recurso permanente y constante. La pregunta es cómo ha sido posible el surgimiento de un orden tan complejo y una permanencia sostenible en el desorden del estallido inicial. Cualquier

7. W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie* III, Stuttgart, 1986, 3-170; I. PRIGOGINE, *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, 1990, 210: la pregunta de por qué hay algo y no nada, se convierte ahora en la de por qué hay una flecha del tiempo desde leyes físicas reversibles; *El fin de las certidumbres*, Madrid, 1997, 99-120; *¿Tan sólo una ilusión? Una exploración del caos al orden*, Barcelona, 1997, 17-46; *El nacimiento del tiempo*, Barcelona, 1993, 44-51; S. MOSCOVICI, "La historia humana de la naturaleza", en I. PRIGOGINE (ed.), *El tiempo y el devenir*, Barcelona, 1988, 120-54; P. DAVIES, *Dios y la nueva física*, Barcelona, 1988, 164-76; *The Mind of God*, Londres, 1992, 194-222; M. REES, *Antes del principio. El cosmos y otros universos*, Barcelona, 1999.

diferencia mínima en la relación de las distintas fuerzas del universo (fuerza gravitatoria, electromagnética, y nuclear fuerte y débil) y en cualquier momento de la evolución hubiera hecho inviable la vida. Sorprende la increíble sincronía diacrónica y sincrónica de un universo evolutivo y surge el “enigma” del universo a partir del caos inicial de la explosión, que ha llevado a la vida.

Además el principio antrópico relaciona el universo con la conciencia. La habilidad humana para pensar el mundo, a pesar de la finito y fragmentario de nuestro conocimiento de él, no sólo implica que el universo es inteligible, sino que corresponde a un ser consciente que puede comprenderlo. “El éxito del método científico para descubrir los secretos de la naturaleza es tan deslumbrante que puede hacernos ciegos para el mayor milagro científico de todos, que *la ciencia funciona*. Los científicos conceden como algo normal que vivimos en un cosmos ordenado y racional, sujeto a leyes precisas que pueden ser descubiertas por el raciocinio humano. Sin embargo, ¿por qué deberían tener los seres humanos esa habilidad para descubrir y comprender los principios que rigen en el universo? (...) porque hay una profunda y significativa resonancia entre la mente humana y la organización subyacente del mundo natural”. De ahí, prosigue Davies, pasando de un problema científico a una extrapolación filosófico teológica, la plausibilidad racional de la hipótesis de un Dios personal creador de ambos, el universo y el hombre⁸. En última instancia, la existencia de leyes en el universo y la capacidad de la mente para captarlas quita credibilidad a la idea del azar como único principio explicativo.

Si la comprensión de un universo dinámico, con espacio y tiempo relativos, ha planteado problemas metafísicos, algo parecido ha ocurrido con la mecánica cuántica. Hasta el siglo XX, se mantuvo la comprensión de la naturaleza propia de los griegos, aunque al paradigma de Ptolomeo haya seguido el de Newton, y haya cobrado importancia el devenir respecto del ser, a partir del auge de la biología. La mecánica cuántica⁹ ha

8. P. DAVIES, *The Mind of God*, Nueva York, 1992, 20.

9. F. SELLERI, *El debate de la teoría cuántica*, Madrid, 1986; C. VON WEIZSÄCKER, *La imagen física del mundo*, Madrid, 1974, 285-339; D. BOHM, *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, 1988, 104-98; P. C. W. DAVIES y J. R. BROWN, *El espíritu en el átomo*, Madrid, 1989, 11-58; I. PRIGOGINE y I. STENGER, *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, 1990, 135-61; *El fin de las certidumbres*, Madrid, 1997, 147-70; E. KLEIN, “Introduction au débat quantique”: *Etudes* 375 (1991), 633-45; I. G. BARBOUR, *Problemas sobre religión y ciencia*, Santander, 1971, 323-71; AA.VV. *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Ausburgo, 1997, 17-34.

supuesto un duro golpe a la concepción tradicional de la naturaleza, es decir, a la idea de una física con leyes naturales, universales, regulares y constantes, que permitían la inteligibilidad del mundo y hacían posible una epistemología realista. El principio de incertidumbre o indeterminación de Heisenberg y los distintos experimentos de la Escuela de Copenhague, obligan a una revisión radical de nuestra concepción de la física y de la ontología y epistemología clásicas. En lugar de la perspectiva objetiva y estable, se pone en primer plano el carácter dinámico y potencial de la realidad, que revaloriza la posibilidad respecto de la facticidad, que sólo podemos constatar a posteriori. La naturaleza física aparece como una realidad cambiante, creativa y funcional, que funciona como un todo y se configura indeterministamente a cada instante. Ya no es posible partir de una entidad global sustancial, en la línea griega, de la que se deduce Dios como causa última.

Con la mecánica cuántica se hace inviable la taxonomía esencialista y de principios de la metafísica clásica, la mecánica funcional de la cosmología moderna y la armonía simple del universo matemático. Estas imágenes del mundo permitían trazar un itinerario deductivo hasta un principio racional último y trascendente, en el caso de los griegos, a un Dios personal y creador en el caso de la filosofía cristiana, y al gran arquitecto y matemático del deísmo filosófico. En los tres casos, la comprensión de la naturaleza permitía deducir un principio divino último, desde una ontología y epistemología convergentes, siguiendo la línea de los trascendentales del ser de la filosofía griega. Esto ha cambiado con la mecánica cuántica, que parte de cuantos indivisibles de energía. Por un lado, se constata la imposibilidad de medir la energía material desde la doble perspectiva de las partículas y de las ondas, de los corpúsculos localizables y del impulso dinámico multidireccional de un campo de energía. Por otro, se revaloriza la importancia del sujeto que hace la experiencia, que se constituye en un factor determinante del experimento. Ya no se puede localizar una partícula material determinando su lugar y su impulso dinámico. Se plantea el problema de la compatibilidad de ambos modelos, el de la onda y el de la partícula, sin que podamos optar disyuntivamente por uno de ellos. La búsqueda de parámetros ocultos por Einstein, que explicarían las anomalías desde la perspectiva de la física clásica, se han saldado con un fracaso. Se rompe así la dualidad sujeto-objeto y resulta imposible la neutralidad e imparcia-

lidad del sujeto observador, ya que es determinante para el comportamiento de la materia e incide en el mismo experimento¹⁰.

A esto se añade un nuevo problema que es el comportamiento irregular de la energía. Las partículas no siempre actúan de la misma manera e interaccionan unas con otras sin que haya contigüedad o contacto espacial alguno entre ellas. Esto implica una epistemología meramente estadística del comportamiento de la materia, que genera una crisis conceptual. Se plantea el interrogante acerca de si las leyes regulares universales que encontramos en la macrofísica no son una construcción humana, aunque tengan una base en la realidad. Se puede prescindir del error para grandes magnitudes, pero no es posible para un estudio del ámbito microfísico. De esta manera, la concepción tradicional del cosmos entra en crisis, tanto a nivel ontológico como epistemológico y se pone en cuestión la metafísica armónica tradicional. Se agudiza el problema de la fragmentariedad y especialización de las ciencias, fracasando hasta ahora el intento de una ciencia unificada y universal, sobre la que se podría construir una metafísica de base científica. Ya no se puede hablar de una correspondencia plena, sino fragmentaria, entre la mente y la realidad.

La inteligibilidad del ser deja paso a una pluralidad de aproximaciones que constituyen un rompecabezas a la hora de establecer una estructura última y universal de la materia. Se muestra también el carácter instrumental de las teorías científicas, que no son descripciones de la naturaleza. La mezcla de inducción y deducción resulta inviable a partir de datos empíricos ambiguos e incompletos, porque las relaciones que encontramos no son constantes. La acción a distancia, que es lo que más perturbaba a Einstein, cuestiona también nuestra concepción de causalidad y efectos, así como la idea de un movimiento continuo, en el que se pasa de un estadio a otro final pasando por los intermedios. El mismo concepto de materia ha sido puesto en cuestión acusando a las distintas interpretaciones filosóficas de emplear nombres cuyo contenido último se desconoce¹¹. La distinción kantiana respecto del fenómeno cobra aquí un valor diferente.

Ha fallado el intento de construir una filosofía siguiendo las huellas de la ciencia y remitiendo a un realismo, de base griega, que desembo-

10. C. VON WEIZSÄCKER, *La imagen física del mundo*, Madrid, 1974; D. BOHM, *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, 1988. Bohm pone el acento en la imprecisión de la metodología, más que en la naturaleza desordenada de los fenómenos analizados.

11. J. ESQUIVEL (ed.), *La polémica del materialismo*, Madrid, 1982.

cara en un conocimiento evidente de los principios últimos del ser¹². El relativismo de la física (Einstein y Heisenberg), así como las teorías de Gödel sobre la imposibilidad de un sistema formal completo, fundamentado y sin contradicciones ni presupuestos, favorece también la renuncia a una teoría global del universo como la de los sistemas metafísicos clásicos. Parece como si la dinámica científica, volcada en lo concreto y singular de cada fenómeno, haya llevado a una crítica de las pretensiones universales y sistemáticas, como abstracciones hipostasiadas que han perdido relación con la realidad, en favor de una ciencia mucho más modesta, fragmentaria y situada contextualmente, como también ha ocurrido en la metafísica actual. Esta pérdida de referencias ontológicas estables, desde un indeterminismo epistemológico y ontológico radical, así como la toma de conciencia de los límites de la razón, confrontada a la discontinuidad y a la opacidad del fenómeno ha hecho inviable la forma anterior de metafísica. Lo improbable deviene real y el en sí último de los fenómenos se sustrae a la racionalidad limitada por el principio de incertidumbre y de complementariedad, que no permiten una síntesis última ni tampoco predecir el futuro comportamiento causal de la materia. La teoría científica deviene un instrumento de investigación centrado en el comportamiento, pero renuncia a la pretensión de describir adecuadamente a la naturaleza.

La mecánica cuántica, así como la toma de conciencia del carácter fragmentario, limitado y proyectivo de nuestro conocimiento hacen inviable el esquema de la verdad como mera correspondencia, y la representación conceptual como espejo del mundo. No tenemos el "ojo de Dios" y nuestro conocimiento es aproximativo y parcial. Y sin embargo, la mente funciona, es capaz de captar fragmentariamente estructuras que nos hacen inteligibles las leyes y funcionamiento del universo. Las matemáticas, producto racional por excelencia de la mente humana, son válidas para explicar los fenómenos. Parece como si hubiera una predisposición del universo, para la emergencia de la conciencia reflexiva y la adecuación que hace posible el conocimiento. Esta correlación, por limitada y fragmentaria que se quiera, plantea el pro-

12. Me baso en la síntesis de P. KONDYLIS, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart, 1990, 397-511. También, L. SÁEZ RUEDA, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, 2001, 241-310; K. WUCHTERL, *Methoden der Gegenwartsphilosophie*, Berna-Stuttgart, 1977, 17-102; W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie I*, Stuttgart, 1976, 346-523; W. SCHULZ, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen, 1980, 29-145.

blema de si es mero resultado fortuito o si obedece a un entramado que está inscrito en la misma naturaleza. El hecho científico es que la ciencia funciona, porque hay leyes captables, y la mente está constituida para comprender el universo y lo consigue, aunque sólo con un saber parcial e incompleto.

Queda a la filosofía interpretar este hecho e integrarlo en sus cosmovisiones metafísicas. El principio antrópico se centra en un núcleo fundamental: cómo explicar a posteriori el surgimiento de la vida desde un conjunto de parámetros que han permanecido siempre ajustados a lo largo de la evolución y que, a priori, no permitían predecir el surgimiento del universo que conocemos. Cómo explicar el orden y la inteligibilidad del universo. Es la nueva forma de plantear el por qué hay algo y no nada¹³. Se puede recurrir a varias explicaciones para explicar el ajuste del universo y la conciencia. Una sería el de la infinidad de universos que no conocemos, en los que se darían todas las combinaciones posibles a la hora de explicar la evolución de la materia. La nuestra sería una más, aunque con la fortuna de generar orden y vida. Sin recurrir a una hipótesis de infinitos universos incognoscibles es una especulación sin base empírica ninguna. No es una hipótesis científica, falsable ni comprobable, y contradice la regla metodológica que busca la explicación más simple, así como la ley de Ockham que prohíbe multiplicar las entidades explicativas sin necesidad. Sería una nueva forma de recurrir a una entidad tapa agujeros, esta vez de forma secularizada, para responder, sin aclarar nada, el enigma científico y filosófico de nuestro sistema ordenado y vivo en un mundo marcado por el incremento del desorden. Sustituiríamos el postulado tradicional de Dios por el otro de universos infinitos desconocidos, de los que no tenemos la menor referencia.

La respuestas corresponden a interpretaciones globales (filosóficas) que desbordan el campo de la física, propuestas por los mismos científicos. Son hipótesis hermenéuticas, postulados heurísticos y no demostraciones racionales. Unos afirman que somos el resultado del azar, más bien de un conjunto de azares prolongados y constantes, cuyo fruto imprevisto sería el sistema solar en el que existe la vida en nuestro pla-

13. J. D. BARROW y F. J. TIPPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, 1987; J. M. ZYCINSKI, "The Anthropic Principle and teleological Interpretation of Nature": RM 41 (1987), 317-33; J. LESLIE, "Anthropic Principle, World Ensemble, Design": APhQ 19 (1982) 141-51; J. POLKINGHORNE, *Ciencia y teología*, Santander, 2000, 99-122; A. PÉREZ DE LABORDA, "El principio antrópico": DF 19 (1991), 46-57; J. M. ALONSO, *Introducción al principio antrópico*, Madrid, 1989.

neta. No habría más preguntas que hacer, somos un episodio provisional de vida y el universo no tiene por qué dar razones ni ser inteligible, a pesar de nuestras preguntas proyectivas. Se ha dado, luego ha sido posible porque existían condiciones para que surgiera el cosmos ordenado. No hay que buscar más explicaciones ni apelar a referencias filosóficas y menos teológicas. Los que defienden esta postura aluden a la duración de más de trece mil millones de años del universo y a la escasa duración de la vida (hace unos tres mil setecientos millones de años) en nuestro planeta, que luego culminaría en la especie "homo" hace tres millones de años. Está inmensa duración del universo facilitaría la hipótesis del azar singular del que supuestamente provenimos, aunque no explicaría la subsistencia y permanencia de la vida y el surgimiento de la humana. Habría una suerte de cierre categorial, que haría imposible las preguntas metafísicas, más allá de constatar la suerte que hemos tenido. Pero la explicación del azar prolongado es, por un lado, confesión de ignorancia y por otro, el intento racional de excluir un plan, una teleología o teleonomía inherente al cosmos. De la ignorancia fáctica y la confianza en una posible explicación racional futura, se pasa a rechazar el porqué o a explicarlo por una serie de causalidades y de circunstancias favorables, a pesar de su improbabilidad. Esta sería una primera opción filosófica, en principio desaconsejable desde la ciencia, ya que si ésta se refugiara en el azar para explicar los fenómenos, en lugar de buscar sus causas y leyes inmanentes no hubiera habido desarrollo científico. Si creer en un Dios indemostrable parece irracional a algunos, también puede serlo creer en azares repetidos, permanentes y universales, en lugar de preguntarse si no hay algún determinismo, interno o externo, que explique tantas causalidades.

Por eso, otros han seguido la hipótesis de que el universo tiene características que determinan el surgimiento de observadores en el curso de su evolución, como afirma el principio antrópico fuerte. Es la respuesta de Einstein, "Dios no juega a los dados", desde la convicción de un universo inteligible y plan cósmico inmanente. Einstein cree en un principio divino, pero no en el ser personal de la tradición judeo cristiana, sino en un Dios cósmico. Afirma un panteísmo afín a la *Natura naturans* de Spinoza y rechaza la hipótesis de una concatenación prolongada de situaciones fortuitas¹⁴. Ante la acumulación de casualidades

14. Einstein critica los antropomorfismos de un Dios que premia y castiga, y que, como agente externo, interfiere en las leyes naturales. Defiende que "el sentimiento religioso cósmico es el motivo más fuerte y más noble de la investigación

cree que hay una dinámica o fuerza creativa en el universo que tiende al surgimiento del orden actual. La inteligibilidad del mundo genera una vivencia cósmica religiosa, que exige descifrar los misterios del mundo desde la ley de la causalidad universal. Se impone la exigencia de verdad, científica y filosófica al mismo tiempo, que le lleva a reconocer un entramado último en el universo cuyo resultado sería el hombre. Ese absoluto cósmico, desde el cual se puede comprender la historicación de la naturaleza y la naturalización de la historia, sería compatible con la sensibilidad científica y una hipótesis tan racional, válida y convincente como la del mero azar. Si se rechaza una teleología, teleonomía o determinismo en el universo, desde la que explicar la vida, no es porque sea una hipótesis que contradiga a los datos científicos, sino porque tiene implicaciones filosóficas y religiosas, que se quieren evitar. Las creencias personales de los científicos actuarían aquí como elementos decisivos a la hora de asumir o no una hipótesis.

Naturalmente esa teleonomía o teleología es también compatible con la hipótesis creacionista del cristianismo¹⁵. No olvidemos que Dios entra en la filosofía cristiana desde la nada, el ex nihilo que resalta la dependencia ontológica del universo y su carácter contingente que lleva al por qué hay algo y no nada. Seríamos “polvo de estrellas” e hijos del universo, como en el panteísmo cósmico, pero la fuerza creativa última trascendería la naturaleza, a diferencia de Spinoza y Einstein, y podría explicarse con rasgos personales, ya que el antropomorfismo sería más conveniente para hablar de la divinidad que el naturalismo. Todo el proceso habría que explicarlo, según el teísmo cristiano, desde un ser espiritual y racional, cuya imagen más cercana es el hombre, forma suprema de vida conocida hasta ahora. Todo el universo dependería de un ser personal y el significado de la dignidad humana cobraría pleno

científica”. Cfr., A. EINSTEIN, *Mis ideas y opiniones*, Barcelona, 1981, 32-47; *Mi visión del mundo*, Barcelona, 1981, 19-24; *Sobre la teoría de la relatividad*, Madrid, 1983, 69-72. También, J. ARANA, “Panteísmo y ética en la vida y obra de Albert Einstein”: *Thémata. Revista de Filosofía*, 14 (1995), 181-96; M. JAMMER, *Einstein and Religion*, Princeton (N.J.), 1999.

15. M. CARREIRA, *El hombre en el cosmos*, Santander, 1997; A. PÉREZ DE LABORDA, “¿Hablar de Dios un filósofo? Si, claro”: *Comm* 20 (1999), 40-59; *La razón y las razones*, Madrid, 1991; A. GANOCZY, *Chaos- Zufall- Schöpfungsglaube*, Mainz, 1995, 132-232; K. SCHMITZ-MOORMANN, *Materie-Leben- Geist*, Mainz, 1997, 52-87; F. GRUBER, “Die kreative Natur und der Glaube an den Schöpfergott”: *SdZ* 216 (1998), 302-12; J. LADRIÈRE, “Avant-Propos: la tradition philosophique et l'idée de création”: *MSR* 55 (1998), 5-14; J. ARANA, *Materia, universo, vida*, Madrid, 2001, 469-536.

sentido. Se comprendería mejor el inevitable antropomorfismo de las cosmologías, ya que aunque el sistema solar no sea el centro del universo, ni la tierra el eje del sistema solar, es en este planeta marginal donde ha surgido una forma superior de vida, que llevan en sí misma la referencia a Dios. Si hubiera un ser personal creador, hablando humanamente, se explicaría también que la creación fuera inteligible. Aquí se une una hipótesis racional filosófica, el teísmo, con la necesidad de sentido y el deseo proyectivo humano. Pero el hecho de que busquemos sentido y lo encontremos en el postulado de Dios, no desautoriza la verdad de lo afirmado, contra Feuerbach. La respuesta del teísmo es congruente con preguntas, deseos e intencionalidades humanas, congenial con teorías filosóficas como el principio antrópico y plenamente compatible con los datos científicos. La heterogeneidad de la concepción cristiana de Dios respecto del teísmo filosófico, estriba en que responde a experiencias y búsquedas para las que no tiene respuesta el teísmo especulativo de los filósofos.

No hay que olvidar, sin embargo, que tanto la explicación de un azar constante y prolongado, como la de una tendencia intrínseca del universo hacia el orden, sea o no obra de un ser trascendente, implica una metafísica. Son cosmovisiones filosóficas, ambas aceptables para las ciencias pero infalsables e indemostrables porque no hay comparaciones posibles con otros universos. El universo plantea preguntas últimas, metafísicas, que no podemos evitar y que resurgen ante los nuevos avances científicos, pero nuestras respuestas son extrapolaciones que se refieren al universo como un todo. Por eso no son demostrables. No hay un teísmo filosófico demostrable, sino preguntas (¿Por qué hay algo y no nada?), que admiten diversas respuestas. el azar constante, el determinismo cósmico o la apelación a un principio trascendente. Lo racionalmente válido es la pregunta, las respuestas sólo pueden ser razonables, congruentes y convincentes, en cuanto que no contradigan los datos científicos y los criterios racionales.

No se puede demostrar el dios de los filósofos, y, en cambio, se puede asumir que el postulado cristiano de Dios no ha quedado desautorizado por la investigación científica ni la racionalidad filosófica, en lo que concierne al universo, aunque sí se rechace su demostración racional. Desde el universo físico se plantea la pregunta por Dios, que además es plenamente compatible con afirmaciones teológicas sobre una creación continua por un ser personal, al que llamamos Dios. Todas las respuestas son extrapolaciones indemostrables, tanto el teísmo como el

ateísmo, y de ahí el conflicto de las metafísicas coherentes con los datos científicos. Las hipótesis heurísticas indemostrables se legitiman desde su coherencia y capacidad explicativa, que permiten predecir fenómenos, y desde su plausibilidad cultural para interactuar y fructificar con otros saberes científicos y filosóficos.

Un universo evolutivo: de la astrofísica a la biología

Si asombra la capacidad de la mente para captar las leyes del universo a partir del estallido inicial, también resulta sorprendente el parecido entre el proceso que ha generado el orden del universo y la evolución que ha producido la vida humana dentro del planeta. En ambos casos surgen preguntas parecidas y respuestas similares al plantear las hipótesis más clarificadoras del proceso. La teoría sintética de la evolución es hoy la más aceptada entre los científicos, como la teoría de la gran explosión inicial en el universo. Esta teoría ofrece una explicación inmanente del origen y evolución de la vida, que hace innecesario el recurso a un agente externo con constantes intervenciones en el proceso evolutivo. La combinación de leyes genéticas deterministas, mutaciones por azar, y selección natural en un tiempo suficientemente amplio explican la evolución de la materia hasta el hombre, con constantes saltos evolutivos (emergencia de novedades), en los que se combina una mayor información, variabilidad y complejidad estructural¹⁶. No es aceptable para la ciencia el azar puro, ya que el azar sin más no crea novedades ni tiene dirección alguna, que, en cualquier caso, desaparecería en el caos de la ausencia absoluta de determinismo. Por eso, siempre se sostiene la mezcla de azar y necesidad, de mutaciones fortuitas y códigos genéticos como estructura del proceso. No hay lugar tampoco para el mecanicismo naturalista, que es incapaz de asumir la emergencia de novedades ni para la causalidad eficiente que no deja espacio para el indeterminismo, la creatividad y una perspectiva de futuro abierto.

El creacionismo, la creación puntual del hombre y el inicio de la historia a partir de una intervención puntual de Dios, se ve hoy como un mito sin validez científica ninguna. Es la evolución de la materia la que

16. J. MONOD, *El azar y la necesidad*, Barcelona,⁶ 1973; F. JACOB, *La logique du vivant*, París, 1970; F. J. AYALA, *Origen y evolución del hombre*, Madrid, 1983; R. DAWKINS, *El relojero ciego*, Barcelona, 1989; R. ISAK, *Evolution ohne Ziel?*, Friburgo, 1992; R. J. RICHARDS, *El significado de la evolución* Madrid, 1998; S. JAY GOULD, *Un dinosaurio en un pajar*, Barcelona, 1997, 335-42, J. L. ARSUAGA, *El enigma de la esfinge*, Barcelona, 2001.

explica el proceso en el que se mezcla una tendencia determinista, que viene dada por la carga genética y sus leyes que tienden a imponerse hereditariamente, los cambios y mutaciones que acaecen aleatoriamente, sin planificación ni previsión alguna, y la casi infinita capacidad combinatoria de la naturaleza, que actúa por ensayo y error, y selecciona formas de vida, que sólo a posteriori se revelan como conducentes a un estadio superior. Esta comprensión evolutiva inmanente hace innecesarias las referencias decimonónicas a un agente divino que intervenga en la evolución y facilite el paso de un estadio a otro. Es decir, en lugar de recurrir a un agente divino que interviene puntualmente en la evolución para posibilitar saltos cualitativos (el paso de la materia inorgánica a la orgánica y la aparición de distintos tipos de vida que finalmente culminan en la humana), se puede dar una explicación global inmanente al proceso, que hace innecesario el recurso a Dios. El dios tapa-agujeros, tanto desde el argumento decimonónico del designio como desde la postulación de un agente externo que interviene en la evolución y causa los saltos, es invención de una razón científica perezosa, que en lugar de indagar las leyes intrínsecas en los fenómenos, se refugia en postulados metafísicos. La ciencia tiene que ser metodológicamente atea, explicar los fenómenos por ellos mismos, sin entrar a discutir su posible significado religioso. Esto es lo que hace la teoría sintética de la evolución en la que coinciden la inmensa mayoría de los científicos, aunque haya distintas matizaciones y precisiones en las que hay divergencias, dentro de un paradigma de discusión común.

Pero también aquí subsisten preguntas científicas y filosóficas. Primero, ante la conjunción de unas condiciones iniciales sumamente complejas, improbables y precisas que hicieron posible la aparición de la vida (la sopa cósmica). La estructura combinatoria irreductible y sincrónica de la primera célula, que hizo posible la vida, no es el resultado de la mera acumulación de elementos heterogéneos y dispersos. Por el contrario, implica simultaneidad y sintonía holista desde un ajuste muy fino (fine tuning) que inevitablemente recuerda el de un universo evolutivo basado en condiciones muy difíciles de sintonizar¹⁷. Hay distintas teorías para explicar *cómo* surgió la primera célula dinámica generadora de vida, pero todos subrayan la extraordinaria síntesis físico química que la

17. B. KANITSCHIEDER, "Die Feinabstimmung des Universums-Ein neues Metaphysisches Rätsel?", en *Metaphysics in the post-Metaphysical Age*, Viena, 2001, 207-17; P. DAVIES, *Der Plan Gottes*, Frankfurt, 1996, 233-68.

hizo posible, que dependía de múltiples condiciones y parámetros que tenían que converger y sintonizar en un momento dado. Es inevitable que surja la pregunta sobre si eso puede lograrse por mero azar o se inscribe dentro de una teleonomía de la naturaleza¹⁸. Incluso, si aceptamos que esa genialidad que produjo la vida es el fruto del azar, el problema vuelve a plantearse al analizar la evolución de esa vida primitiva y la cantidad de circunstancias internas y externas que tienen que darse para que siga la evolución, y se generen formas de vida superiores.

Ante una evolución marcada por una creciente complejidad de la materia, por una gran cantidad de ensayos y errores, y una serie de saltos cualitativos en los que cristalizaron los cambios cuantitativos anteriores, con retrocesos y avances, que sólo pueden contemplarse linealmente a posteriori, resurge la pregunta acerca de si la naturaleza no tiene un dinamismo interno que ha guiado el proceso hasta la vida humana. La visión global del proceso plantea interrogantes y exige tesis explicativas. Se mantuvieron e hicieron posible desarrollos a priori inesperados, que a posteriori vemos como condiciones sine qua non para que surgiera la vida consciente. El animal humano sería el resultado de un proceso interno monista, material y emergente, afectado por leyes inmanentes y una cadena de azares y contingencias, que culminarían en la mente humana como término final del proceso. El nuevo esquema mantiene un viejo principio de las antropogonías míticas y las metafísicas posteriores. El significado del hombre tiene que ver con su origen y el hombre es parte del cosmos, y depende de la naturaleza en su evolución. Somos el resultado de una historia que afecta a la misma naturaleza y dependemos del entorno para la supervivencia. Las ciencias explican el cómo de ese proceso y rechazan por principio y como parte de su método recurrir a un Dios ex machina, que serviría de instancia refugio para explicar los saltos cualitativos de la materia y el proceso emergentista.

El problema, una vez más, no está en explicar el cómo de la evolución (ciencia), en la que hay bastante consenso al margen de divergencias parciales, sino en darle un significado, que es lo que ofrece el pensamiento filosófico. Las respuestas recuerdan a las que se daban en relación con el principio antrópico en el universo físico. El proceso no queda explicado por el mero azar inicial sino que las casualidades continúan a lo largo de todo el proceso. El camino recorrido fue fortuito, resultado de circunstancias imprevistas, que fueron determinando en

18. M. BEHE, *Darwin's Black Box*, Nueva York, 1996, 193-241.

cada momento el sentido de la evolución. Cualquier variación en los parámetros de la evolución habría hecho inviable el proceso a lo largo de las distintas etapas. Por eso surge la pregunta si no había una tendencia en la misma naturaleza en favor de una maduración y transformación progresiva de la materia, que hizo posible ensayos y errores en favor de la meta última conocida, la forma superior de vida. La coordinación y encadenamiento de azares, porque no se trata de una contingencia puntual sino una serie de ellas, puede presentarse como el único principio de toda la evolución. Habría sido una pura "lotería afortunada" la que habría llevado a la aparición de la vida primero y luego a la consecución de la vida humana. Seríamos una rama superviviente, de lo que fue una planta exuberante a partir de una coordinación de circunstancias afortunadas y de accidentes genéticos vinculados, que actuaron sincrónicamente.

Esta sería la primera respuesta filosófica, asumir la cadena de afortunadas coincidencias. No habría más preguntas que hacer, ni hipótesis alternativas que plantear desde la perspectiva de una ontología positivista y materialista, inspirada en la facticidad de las ciencias. De la misma manera que en el principio antrópico, el azar sería un refugio y se rechazarían preguntas o interrogantes que apuntaran en otra línea. No se trata de un planteamiento científico, sino filosófico. En virtud de una determinada interpretación de los hechos, de una hermenéutica basada en una metafísica, se excluiría cualquier otra hipótesis filosófica alternativa. Esta cosmovisión, sin embargo, no es la que defienden otros autores que manejan los mismos datos científicos. El proceso estaría marcado por una teleonomía o finalidad, por eso hay tanteo y error en función de una meta, la creciente complejidad de la materia y la aparición de formas superiores de vida, cuyo resultado sería el hombre. Se podría hablar de que Dios juega a los dados, contra Einstein, pero añadiendo que está seguro de que va a ganar, como afirma el premio Nóbel Christian de Duve. Es decir, la mezcla de determinismo y mutaciones se integraría en una evolución con finalidad inmanente y habría una teleonomía del proceso natural, inscrita en la dinámica misma de la naturaleza. Si hay una tendencia permanente en la naturaleza, que se impone a través de todo el proceso emergente, podríamos hablar de una meta de la evolución, aunque el azar podría intervenir en el cómo y en el ritmo del proceso emergente, acortando o alargando etapas del proceso. Pero, en última instancia, el determinismo finalista de la naturaleza acabaría imponiéndose, fueran cuales fueras las circunstancias

fortuitas. Naturalmente la meta sólo se captaría retrospectivamente, como ocurre con el efecto retroactivo de la evolución, y los caminos y el ritmo de la evolución sería impredecible, es decir, fortuito.

Esta teleonomía, como ocurre en el universo, sería también compatible con el creacionismo, pero ya no desde un agente externo al proceso sino desde la inmanencia de la misma materia, que llevaría en ella las huellas del creador¹⁹. No sería un agente divino desde fuera el que intervendría en la evolución y produciría los saltos cualitativos de la naturaleza. Ésta tendería intrínsecamente a los estadios superiores y el presunto agente divino, caso de intervenir, lo habría hecho desde el mismo proceso evolutivo, desde una causalidad interna al proceso. La idea cristiana de una creación continua y de una inmanencia divina radical, como la otra cara de la trascendencia, sería plenamente compatible con esta visión. Podríamos hablar de un mundo autónomo, en cuanto que el universo no deriva ni emana de Dios (ex nihilo), pero lleva en su trama constitutiva la marca de la acción creadora. La creación no sería algo puntual, instantáneo, sino un proceso constitutivo desde un universo evolutivo y emergente, inacabado y sometido a una constante maduración.

Lo accidental y esencial del proceso sólo se capta a posteriori, analizando el desarrollo y teniendo en cuenta la pluralidad de combinaciones genéticas y las discontinuidades y rupturas. Si la vida es el resultado de una creación ya no basta el azar para explicar ni el origen ni el proceso de la evolución, pero al describir el cómo de ésta, la ciencia descubre una mezcla de azar y necesidad inmanentes. Ahí es dónde hay convergencia entre los científicos, difieren en su significado filosófico (una metafísica basada en el azar absoluto u otra que acepta un determinismo global del proceso, un finalismo que no prescribe el cómo y las mediaciones del proceso). También en las implicaciones religiosas que puede tener esa hermenéutica elegida. Surgen las divergencias, que no puede subsanar la ciencia (que explica el cómo de la evolución), y a las que sólo puede responder la filosofía, con su significado para el hombre.

19. Una buena síntesis del teísmo cristiano desde un universo evolutivo y emergente es la de J. F. HAUGHT, *God after Darwin*, Nueva York, 2000. Desde una hermenéutica atea, W. A. DEMBSKI, *The Intelligent Design*, Downer Grove, 1999. Las perspectivas tradicionales se inspiran en las síntesis de Teilhard de Chardin o la teología de Proceso de Whitehead, Cfr., Juan A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas I*, Madrid, 1994, 215-36.

El teísmo cristiano es convergente con el teísmo filosófico que proponen los defensores de un principio antrópico fuerte, así como compatible con los datos científicos para los que ofrece una clave hermenéutica coherente. Es indemostrable, como cualquier teoría filosófica sobre la globalidad de la evolución y su significado, pero puede ser razonable y convincente si es plenamente compatible con los datos que ofrece la ciencia. Resurge así la vieja metafísica creacionista con otra orientación más atenta a la inmanencia y no linealidad del proceso evolutivo y al monismo de una naturaleza que cambia cualitativamente en las diversas etapas y sin pretender que el orden alcanzado se deba a un agente externo intervencionista²⁰. El universo mismo posibilita la pregunta por Dios, pero no hay respuesta que se pueda fundamentar. No se puede recurrir a la causalidad extrapolandola a lo trascendente, en la línea kantiana, para desde ahí concluir en la causa última divina. La evolución plantea una pregunta filosófica, por qué hay vida humana y no ausencia de vida, y la ciencia nos dice cómo ha sido posible pero no por qué ni para qué. Las respuestas son nuestras, hipótesis globales aclaratorias, indemostradas e indemostrables porque los hechos científicos no dan significados.

Una vez más, entran en confrontación dos metafísicas. La primera es positivista ya que se trata de una concepción filosófica vinculada a lo dado y que sólo acepta problemas científicos, descartando cualquier principio de explicación más allá de la facticidad de la materia. La otra es finalista y sostiene intuitivamente que el recurso al azar es insuficiente para explicar la persistencia y pervivencia del proceso generador de la vida humana. El distinto enfoque filosófico no sólo afecta al significado del proceso sino también a la valoración del hombre. El positivismo emergentista que pone el acento en las casualidades tiende a subrayar el cerebro, al que identifica sin más con la mente humana y explicar al animal humano desde una antropología material, conductista o behaviorista, minimizando sus diferencias y heterogeneidad con los estadios anteriores de vida animal. Se explican los diversos estados de conciencia en función de elementos bioquímicos y procesos materiales del cerebro, rechazando que la mente humana se pueda interpretar desde esquemas

20. U. LÜKE, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie*, Stuttgart, 1990; R. ALEMAN BERENQUER, *Evolución y creación*, Barcelona, 1996; L. M. SILVER, *Vuelta al edén*, Barcelona, 1998, 44-55; K. H. OHLIG, *Die Welt ist Gottesschöpfung*, Mainz, 1984, 112-55.

no fisicalistas o que haya concientizaciones para las que no tengamos explicación suficiente desde los componentes materiales del cerebro. Por el contrario, el emergentismo finalista ve la naturaleza como tendente a la vida. De ahí la valoración de la mente humana como condicionada y construida sobre el cerebro, que sería su soporte material, pero sin ser idéntica a él. Es lo que tradicionalmente llamamos espíritu, alma o conciencia, desde una antropología psicosomática, más que dualista. Naturalmente no hay mente sin cerebro, pero aquella no se reduce a éste. No es necesario defender un dualismo en la línea tradicional platónica, cartesiana o cristiana, ya que el emergentismo material es lo más probable. Habría estadios cualitativos de la materia, siendo el espíritu el nivel superior de todos ellos, que explica fenómenos como la creatividad e inspiración, la fantasía y las creaciones culturales²¹.

Hay un conflicto de hermenéuticas y una diferencia de niveles en lo que concierne a la relación entre la biología y la filosofía, como también entre la física y la filosofía. El teísmo sería una creencia y serviría como teoría regulativa, unificadora, explicativa y orientadora, en la línea de Kant cuando habla de Dios como idea de la razón. Esto es lo que permanece de la vieja teología natural, que ya no sería demostración racional de la existencia de Dios, sino pregunta por Dios a partir de la reflexión sobre el universo y la vida. No es que el hombre se plantee arbitrariamente la existencia de Dios como un problema filosófico secundario. La trama misma del universo lleva al interrogante por Dios, sin que ninguna respuesta pueda pretender certeza absoluta ni demostración apodíctica. Es posible asumir como más racional una de las cosmovisiones. Es explicable que entre los científicos abunden los ateos y los panteístas que propugnan una fuerza divina inscrita en la misma trama del universo. El ateísmo metodológico de las ciencias y la ontología materialista en la que se basa facilita posturas filosóficas y religiosas

21. En España han tenido eco los planteamientos de P. LAIN ENTRALGO, *Cuerpo y alma*, Madrid, 1991; *Alma, cuerpo, persona*, Barcelona, 1998; *Evolución y sentido de la vida*, Oviedo, 1999. También, F. MORA, *El problema cerebro mente*, Madrid, 1995; K. POPPER y J. C. ECCLES, *El yo y su cerebro*, Barcelona, 1977; J. C. ECCLES y H. ZEIER, *El cerebro y la mente*, Barcelona, 1985; E. DOU (ed.), *Mente y cuerpo*, Bilbao, 1986; H. JONAS, *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität?*, Frankfurt, 1987; J. SEIFERT, *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion*, Darmstadt, 1989; W. SZOSTAK, *Téleologie des Lebendigen*, Frankfurt, 1997; J. LE DOUX, *El cerebro emocional*, Barcelona, 1999.

acordes. También es comprensible que abunden los agnósticos, que rehúsan plantear preguntas para las que la ciencia no tiene respuestas, desde una afinidad filosófica con el verificacionismo.

Pero es innegable que subsisten los teístas, incluidos los que encuentran indicios confirmatorios de Dios, y no rechazan la propuesta de una acción divina. Esta teoría es asumida por científicos, que manejan los mismos datos que los otros, que además son intelectualmente cristianos (aunque en su vida práctica vivan distanciados de la religión) y que encuentran ahí una explicación congruente, válida y universal. La concepción teísta respecto del universo y la vida humana es, para ellos, la hipótesis más simple y más probable, la que mejor explica la complejidad del universo y el proceso evolutivo, y la que mejor responde a las preguntas del principio antrópico. No parece, por tanto, que la evolución de la ciencia, mucho menos la de la filosofía, haya hecho inviable el teísmo como hipótesis, que es compatible con el desarrollo científico y filosófico.

El teísmo creacionista tiene que asumir los datos de las ciencias y las aportaciones críticas de la filosofía. Más allá del azar y de la necesidad, de la mera casualidad y de un determinismo cósmico impersonal, postula la autonomía del mundo y del hombre y remite a un creador personal, inalcanzable y no conceptualizable. La creación *ex nihilo* establece un límite radical a los intentos de alcanzar a Dios y prohíbe explicarlo desde él, como si fuera conocido e integrable en un sistema englobante. Hay que rechazar la identificación de una causa fundante, el deísmo del dios relojero o el dios de los filósofos, con el creador de las tradiciones judeo cristianas. La categoría de causalidad, el principio de razón suficiente, así como otra fundamentación cualquiera de la teología natural no es aplicable a Dios, ya que no pueden extrapolarse del ámbito al que pertenecen. No se puede reducir a Dios a una función cósmica, el principio ontológico y epistemológico último para explicar el mundo, ya que Dios no forma parte de la serie del mundo. Hay que mantener la trascendencia y alteridad divinas, y defenderla contra los intentos de explicar el mundo desde Dios (que sería alcanzable por la razón). El mundo plantea una pregunta filosófica, por qué algo y no la nada, y su sorprendente complejidad y fragilidad hacen viable que muchos no acepten el mero azar como respuesta. Pero no hay más, no hay demostraciones.

2. La pregunta por Dios

Las pruebas antropológicas tradicionales, es decir el argumento ontológico, el postulado moral kantiano y el principio eudemónico de raíces agustianianas, han perdido credibilidad y plausibilidad como consecuencia de la crisis de la metafísica de la subjetividad que les subyace. Podemos hablar de consenso en torno a puntos fundamentales de la subjetividad y sus construcciones, que afectan también a la pregunta por Dios. Somos conscientes de la finitud y contingencia del sujeto humano; estamos condicionados por la sociedad en nuestra forma de pensar y de sentir; hay un papel activo y proyectivo del sujeto que sólo conoce interpretando; los elementos afectivos y nuestra sensibilidad corporal intervienen en nuestro discurso racional; no somos neutrales e imparciales, sino que estamos influidos por nuestra biografía y nuestros contexto histórico social; no hay perspectivas universales que no sean hipótesis y extrapolaciones. Estos rasgos son hoy determinantes a la hora de plantearnos, como Kant, qué podemos saber, hacer y esperar porque la concepción occidental del sujeto remite a herencias metafísicas que están vinculadas al teísmo en el ámbito de la doble herencia griega y judeo-cristiana.

La crisis actual de la metafísica lleva además al desfundamiento del sujeto, a la infundamentación última de nuestras afirmaciones y planteamientos, que siempre tienen una dimensión optativa y se basan en presupuestos metafísicos y culturales implícitos, de los que a veces no somos conscientes. El relativismo y el escepticismo actuales son también consecuencia de que hemos perdido las pretensiones fundamentadoras y universalistas de la modernidad ilustrada, y somos más consciente del carácter plural y complejo del mundo en que vivimos. Hay una estrecha vinculación entre la muerte de Dios en la conciencia humana y la crisis del sujeto, ya que las construcciones de la subjetividad aparecen faltas de fundamentación en los dos casos²². Tras la muerte de Dios, en cuanto referente sobre el que construíamos los valores, sentido y normas que daban sentido a nuestra vida, se ha dado la crisis de la naturaleza como fundamento para asentar nuestras pretensiones valorativas, como proponía el derecho natural tradicional. La falacia naturalista, es decir, que la naturaleza no da normas ni valores sino que los creamos nosotros al valorar los hechos naturales, se ha impuesto en nuestra conciencia.

22. Juan A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas. II: de la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Madrid, 1996.

De ahí, las tentativas estructuralistas de diverso cuño que buscan sustituir al sujeto por estructuras, como intentó Niklas Luhmann, para encontrarse con que luego reaparece la dimensión del sujeto, como ocurrió con el último Foucault. La crisis actual del sujeto y de la definición de su identidad arrastra consigo a la moral, al sentido y a la misma razón. De ahí, la dificultad del teísmo antropológico, ya que “el hombre” se ha convertido en un problema. Además, la subjetivización y formalización de la razón, que rechaza cualquier heteronomía o apoyatura para los valores, pero que, a su vez, es incapaz de fundamentarlos, hace inviable la referencia a Dios en la línea de las pruebas tradicionales²³. ¿En este contexto, qué queda de las pruebas antropológicas con las que pretendemos llegar a Dios? Las temáticas dentro de las cuales han surgido las pruebas siguen teniendo vigencia, ya que detrás de esa búsqueda de Dios está el problema del sentido de la vida y de la historia, el significado de la idea de Dios para el hombre y la fundamentación de normas morales en un contexto postmetafísico en el que resulta más fácil criticar y destruir que construir.

Desde la perspectiva de la metafísica de la subjetividad los argumentos deductivos que llevan a Dios desde las ideas universales, la búsqueda de sentido y de plenitud o la necesidad de un principio fundante de las exigencias morales carecen hoy de viabilidad en el sentido original de demostraciones o vías conclusivas. Es decir, la existencia de Dios no se puede demostrar con las pruebas tradicionales. Una cosa es que deseemos y busquemos a Dios y otra que éste realmente exista. El deseo, más allá de la necesidad y el utilitarismo, y la búsqueda pueden explicarse en clave psicológica y sociológica, desde una conciencia finita y con déficits de fundamentación ontológica y epistemológica. Estas carencias dejan amplio espacio a la angustia, el miedo, el sentimiento de dependencia y otras dimensiones subjetivas desde las que se ha explicado el porqué de la proyección religiosa, socavando las bases del teísmo filosófico, de la antropo-teología. La teología filosófica fracasó en su búsqueda de certezas últimas y de fundamentos incuestionables, con lo que la mayor libertad del hombre respecto de una naturaleza convertida en materia bruta y de un Dios convertido en idea o ideal humano se pagó con una creciente inseguridad existencial, valorativa y normativa.

23. Quizás la mejor explicitación de la razón desfondada, en que la razón subjetiva desplaza a la objetiva y los medios se convierten en fines en sí mismos, sea la de M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, 2002, 45-61.

En realidad las pruebas tradicionales sólo acaban convenciendo a los teístas, no a los ateos, lo cual muestra que prueban menos de lo que pretenden, aunque puedan funcionar como argumentos que hacen razonable y comprensible la fe en Dios de los que las profesan.

A partir de ahí, se pueden evaluar las pruebas tradicionales antropológicas. La clave hermenéutica agustiniana interpreta la búsqueda de sentido y de amor desde el trasfondo del ansia de Dios. La carencia humana genera una insatisfacción permanente, nunca satisfecha por la posesión de cosas o la multiplicidad de relaciones personales. Esta apertura constitutiva del hombre llevaría a afirmar que Dios existe, ya que, aunque la sed no prueba la existencia de una fuente concreta (ahí falla la prueba) si remite a la existencia de agua para colmar la sed. En realidad lo que se afirma es que la búsqueda de Dios responde plenamente a las necesidades humanas y que sirve de clave para relativizar las realizaciones históricas y para captar las constantes reificaciones del hombre, enredado en el mundo de las cosas y hechizado por la malla de los absolutos históricos, que luego se revelan como ídolos. La búsqueda de Dios, más que la afirmación de su existencia, sería una buena forma, no la única, para mantener abierta la historia, relativizar el progreso, criticar sus logros, orientar a la conducta y abrir las puertas al sentido por vía de la esperanza.

Esta es la gran aportación de la tradición judeo cristiana cuando afirma que el hombre busca a Dios. La identificación platónica del bien como idea divina suprema no sólo posibilitaba establecer una jerarquía de valores sino que les daba un estatuto ontológico. A partir de Dios como valor supremo resulta fácil asignar tareas y funciones en el orden teórico y en el práctico. En torno a la idea de bien se vinculan las de verdad y sentido, y resulta posible asignar al hombre un fin, unas tareas y unas normas. El problema es si ese Dios que es valor sumo y fuente de valores no es una mera ilusión, una construcción de la subjetividad. No sabemos quién ni qué es Dios, aunque sí que lo buscamos. La búsqueda sería razonable, aunque la cultura actual rechaza buscar un sentido que no sea creado por el hombre. Pero no se demuestra la existencia de un Dios que sea referente de las búsquedas humanas ni es la única solución humanista, para evitar las alienaciones. Ya hemos visto que la misma fe en Dios puede ser origen de alienaciones, cosificaciones y absolutismos opresores. Por eso, la crítica filosófica tiene que analizar los planteamientos del cristianismo, en cuanto hecho religioso, y ver si en la teoría y en la praxis generan emancipación y crecimiento, o

lo contrario. La razón filosófica sólo puede afirmar si una tradición religiosa, tal y cómo está formulada en la teoría y vivida en la praxis, es razonable, coherente y aceptable. Esto se puede evaluar se crea o no en Dios, que siempre permanecería como un referente afirmado, buscado e indemostrado para los teístas, y como una ilusión innecesaria para los ateos, aunque aceptaran que esa forma de vivir la búsqueda de Dios no es necesariamente alienante.

El argumento moral remite a un postulado subjetivo, sin convalidación empírica. La presión social y la socialización quitan fuerza normativa al argumento de la conciencia del deber, cuyo trasfondo es el consenso valorativo de los miembros de una sociedad. El pluralismo actual genera la relativización de las convicciones, que se refugian en el ámbito privado o remiten a una base social basada en costumbres y convicciones. Ya no es posible el paso directo de la obligatoriedad de la conciencia al Absoluto, a lo más se podría hablar de una búsqueda optativa. De ahí el tránsito de una moral de principios a otra de consecuencias, de una fundamentación trascendental a una utilitarista, y de una moral del bien común, que siempre presupone la cultura en la que se da, a una interpretación de la naturaleza en función de la supervivencia humana²⁴. En cualquier caso la moral siempre presupone un humanismo mínimo, el hombre como fin y no como medio, y el cristianismo hace de la proximidad el criterio para afirmar a Dios y viceversa. El teísmo cristiano implica a Dios en la existencia y responsabilidad humana, vinculando ética y salvación, creencia y libertad, la necesidad y la limitación del compromiso.

El carácter decisionista e individual de la moral limita los imperativos categóricos y postulaciones del Absoluto en la línea de Kant, aunque queda un margen hermenéutico para la teología filosófica en los que parten de la dignidad de la persona. El orden moral normativo sólo es comprensible desde la idea del hombre como fin, que es una de las

24. J. MACKIE, *The Miracle of Theism*, Oxford, ³1985, 102-118; W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie IV*, Stuttgart, 1987, 163-341; N. MOTROSCHILOWA, "Die Suche nach dem Absoluten im Zeitalter des moralischen Relativismus", en P. EHLEN (ed.), *Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten*, Munich, 1994, 209-18. Alston intenta una justificación epistémica de las creencias religiosas desde la doble referencia experiencial y de congruencia. Reconoce la circularidad epistémica en que caen las experiencias místicas, cuya subjetividad hace inviable la fundamentación, y sólo pueden ser creencias razonables. Cfr., W. P. ALSTON, *Percieving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, 1991.

aportaciones históricas del teísmo cristiano a la tradición ilustrada. El paradigma griego está marcado por la prioridad del ser y la objetividad al definir al hombre, ya que la perspectiva es física y naturalista, ontológica y ontica, esencialista y sustantiva, descriptible y definidora: el hombre es el animal político y social, el que tiene logos en su doble acepción de razón y palabra. No es ésta, sin embargo, la aportación del pensamiento hebreo y cristiano²⁵, que pone en primer plano el carácter relacional e histórico entre Dios y el hombre, y rechaza que Dios sea el primer ser (aunque fuera el ente máximo). En lugar de interpretar al hombre desde la naturaleza, se comprende a ésta en relación con el hombre y a éste desde la búsqueda de Dios. La suprema dignidad del hombre estriba en ser imagen y semejanza de Dios, y de ahí derivan en última instancia las normas y los derechos humanos. La fundamentación religiosa de la dignidad humana es discutible, ya que esta última es reconocible fuera de la religión, pero cualquier moral y humanismo tiene que asumir esa dignidad como presupuesto o punto de partida. Se podría hablar de un consenso universal desde fundamentaciones que no lo son, porque todas remiten a una historia y una cultura. Por eso, la prueba moral no demuestra la existencia de Dios, aunque la referencia a él explique bien tanto el porqué de la moral como su sentido último, en cuanto que Dios hace posible la convergencia entre conducta ética y sentido de la vida, entre normatividad vinculante y felicidad. En contraste con una moral de mínimos, se ofrece aquí una de máximos, porque vincula a moral y sentido.

Tampoco parece que tenga mejores probabilidades el argumento ontológico, a pesar de los intentos por reformularlo, distinguiendo entre el Proslogion 2 (perfección como predicado) y Proslogion 3 (Dios no puede pensarse como no existente, luego su existencia es necesaria)²⁶.

25. Juan A. ESTRADA, "Del primado del cosmos al descubrimiento de la subjetividad interior", en P. GÓMEZ (ed.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, 2000, 181-204.

26. Ch. HARTSHORNE, *Anselm's Discovery*, La Salle (Illinois), 1965; "The Irreducibly Modal Structure of the Argument", en J. HIC y A. J. MCGILL (eds.), *The Many-Faced Argument*, Londres, 1968, 334-40; J. HICK, "A Critique of the Second Argument", *ibíd.*, 341-56; N. MALCOLM, "Anselms ontological Arguments": *PhReview* 69 (1960), 41-62; A. PLANTINGA (ed.), *The ontological Argument*, Londres, 1968; T. G. BUCHER, "Zur Entwicklung des ontologischen Beweises nach 1960", en *Der Streit um den Gott des Philosophen*, (J. MÖLLER, ed.), Düsseldorf, 1985, 113-39; J. N. FINDLAY, "Can God's Existence be disproved?", en *New Essays in Philosophical Theology*, A. FLEW y A. MACINTYRE, eds., Londres, 1955, 47-56.

El análisis de un concepto no puede legitimar la existencia del referente propuesto, no hay paso del orden lógico del pensamiento al de la realidad. Desde la afirmación de que Dios es un ser necesario en cualquier actualidad posible, se quiere probar su realidad. Pero a partir de la experiencia empírica resulta incomprensible la noción de una existencia necesaria, que es la que definiría a Dios. Toda existencia conocida es contingente y la necesidad es una categoría lógica. No es demostrable que haya un ser que corresponda al concepto de un ser lógicamente necesario. Todos los seres de los que tenemos experiencia y conocimiento son contingentes, no necesarios, y el ser necesario y perfecto que propone el teísmo puede ser coherente con las aspiraciones humanas pero no podemos afirmar que exista. Plantinga propone que es posible que haya un ser superior absoluto que exista en algún mundo, para ello necesitaría tener la máxima excelencia en todo mundo posible, luego Dios sería el ser perfecto y realísimo, que existe y se actualiza en todo mundo posible²⁷. Todo depende de la primera premisa, que muchos niegan, y de una concepción de lo necesario válida para todos los mundos posibles. No es contradictorio en sí mismo pensar que exista la máxima excelencia en cualquier mundo posible, pero no tenemos certeza alguna de que realmente exista. La idea de Dios es regulativa de la mente humana, como observó Kant, pero no tenemos certeza de que tenga un referente.

El argumento ontológico apunta al carácter inmanente de la idea de Dios en el hombre, que explica su universalidad histórica; a que Dios es mayor que cualquier pensamiento y fundamento concebible por el hombre; y a la aporía de que cuando pensamos a Dios tenemos que pensarlo como necesario, aunque es incognoscible y cada representación es una construcción. Hay que permanecer en la diferencia (Dios “quo maius cogitari nequit”) y criticar con Anselmo sus nombres religiosos o seculares²⁸. La pregunta por el Absoluto obliga a cuestionar las imágenes de Dios, en la línea de la prohibición judía, y a negar la validez de las concepciones mentales. Desde esta perspectiva se podría avi-

27. A. PLANTINGA, *The ontological Argument*, Nueva York 1971, 102-10; *God and other Minds*, Londres, 1981, 64-94.

28. Las distintas formas históricas de la analogía en Hegel, Heidegger y Tomás de Aquino, han sido estudiadas por B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit I*, Friburgo, 1969, 553-57.

sar del peligro idólatrico de todas las religiones, la tendencia a confundir sus concepciones de la divinidad con Dios mismo y a proceder con violencia para los que rechazan que Dios exista o que esas concepciones sean verdaderas. La pregunta por Dios es tan vieja como hombre, pero no hay respuestas demostrables, aunque sí hay propuestas críticamente evaluables. La realidad ha llevado históricamente a la idea de Dios en el hombre pero Dios no es el fundamento para racionalizar lo existente, por inalcanzable, innombrable e indemostrable, es decir, trasciende cualquier construcción racional²⁹. Dios no es degradable a fundamento o clave de bóveda de ningún sistema metafísico o científico, ni siquiera religioso. El principio de razón suficiente clarifica la contingencia de lo que existe, pero no lleva a Dios, que está más allá del orden de categorías como la de necesidad.

En lo que concierne a la presunta naturaleza divina tampoco es posible definirla ni precisarla, a pesar del recurso a la analogía. La referencia monoteísta a Dios se ha sacado de la tradición judeo cristiana o bien se recurre a la metafísica platónica aristotélica, cuando no se mantiene la paradójica identificación del dios de los filósofos griegos con el personal de los cristianos. La mayor dificultad de la concepción tradicional de Dios es la inmutabilidad divina, que hoy habría que replantear desde el ser entendido como devenir y cambio, y su omnipotencia absoluta, que exigiría hoy ser traducida a una providencia que actúa en la historia, y que puede sacar bien del mal³⁰. El concepto religioso de un Dios que actúa en la historia inspirando y motivando al hombre, permitiría hacer compatible la libertad y el cambio histórico, con el Dios creador que sigue afirmando y haciéndose presente en el hombre, aunque este planteamiento podría a lo más ser una explicación razonable, nunca demostrable, y remite al problema de la teodicea, cómo hacer compatible a Dios con el mal existente.

29. "Wo 'Gott' mit notwendigkeit gedacht wird, wird nicht an Gott gedacht; aber wenn an Ihn gedacht wird, wird er als notwendig gedacht" (H. G. GEYER, "Theologie des Nihilismus": *EvTh* 23 (1963), 104; "Atheismus und Christentum": *EvTh* 30 (1970), 265-68.

30. A. KENNY, *The God of the Philosophers*, Oxford, 1979, 91-129; R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford, 1987, 97-229; O. MUCK, "Zur Logik der Rede von Gott": *ZKTh* 89 (1967), 1-28; "Eigenschaften Gottes im Licht des Gödelschen Arguments": *ThPh* 67 (1992), 60-85; P. GEACH, *God, Good and Evil*, Cambridge 1977; S. T. DAVIES, *Logic and the Nature of God*, Londres, 1983; C. H. HARTSHORNE, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Nueva York, 1984.

Análisis racional del teísmo como sistema de creencias

La fenomenología de lo sagrado, que parte de la experiencia religiosa no equivale a la construcción especulativa del Dios de los filósofos, porque se basa en experiencias de religiones concretas y busca describirlas, no demostrarlas. Hay una vinculación clara entre la necesidad de la metafísica en la época de su declive y el ansia de absoluto, que persiste tras la crisis del teísmo. Adorno ha mostrado las aporías del teísmo en la época postmetafísica actual. Hay tensión en un pensamiento finito que se pone a tantear más allá de sí, “llamando a lo Otro simplemente inconmensurable consigo y pensándolo a pesar de todo(...). Es un ‘pensamiento condenado a la doble verdad, incompatible con la idea de lo verdadero’. (...) El Absoluto, como lo presente la metafísica, sería lo diferente en sí, que no afloraría hasta que se deshiciera la imposición de la identidad. (...) Pero no hay otra forma de expresar un Absoluto más que en términos materiales y categorías de la inmanencia. Por definición, la metafísica no es posible como un sistema deductivo de juicios sobre la existencia. Tampoco se puede tomar como modelo para ella lo absolutamente distinto, que se burlaría terriblemente del pensamiento”³¹. Pensar al absolutamente otro es una aporía irresoluble, pero inevitablemente caemos en la transgresión de superar los límites y pensarlo humanamente, ya que no podemos evitarlo.

Hay que renunciar a la demostración y aceptar que el meta-relato del teísmo, tanto el filosófico como su versión cristiana, son racionalmente infundamentales. Se trata de una narración inserta en el conflicto de hermenéuticas que determina a la filosofía actual. El valor de una interpretación universalista no se basa en su demostrabilidad, ya que ninguna es fundable y todas las metafísicas son hoy fragmentarias, incompletas y provisionales. No se pueden demostrar, sólo justificar argumentativamente. Una cosa es lo razonable de una creencia y otra que se pueda demostrar o que sea susceptible de una deducción lógica. Ya no es posible la cultura unitaria del pasado, en nombre de Dios o de una razón universal, pero la crítica al politeísmo valorativo de nuestra época, sobre todo a su pretensión igualitaria y relativista, sigue siendo necesaria desde la pretensión absolutista subyacente al teísmo, aunque éste sea el resultado de una preferencia subjetiva, que, a lo más, se puede justificar racionalmente. El lenguaje sobre Dios pertenece más a la interpelación, invocación y testimonio que a la designación, definición

31. T. ADORNO, *Dialéctica Negativa*, Madrid, 1992, 403-5.

o demostración, trampa en la que siguen cayendo teísmos filosóficos, que buscan imposibles fundamentaciones o pruebas irrefutables.

Hay que plantear el teísmo en el marco de una cosmovisión tan racional o más que sus competidoras, sin negar su carácter “mítico”, propio de toda imagen del mundo, pero sin concluir que lo que no se puede demostrar es por ello irracional, ignorando la crisis en que ha caído la razón fundamentadora y sus construcciones desde el siglo XX. Aquí entra la justificación argumentativa de creencias y la exigencia de que la razón sea pública y se preste a la refutación en un contexto socio-cultural dado. Al abordar las creencias, religiosas o no, ni somos neutrales ni procedemos con una razón pura³². Desde la racionalidad situada hay que asumir que las cosmovisiones tienen que ser criticadas y evaluadas, so pena de irracionalismo. Pero no es admisible la razón total y hay que dejar espacios para dimensiones volitivas, desiderativas y emocionales, tanto más determinantes, cuanto más significación vital tiene una determinada comprensión o forma de vida. El teísmo puede mantenerse como una hipótesis global de sentido, cuya validez, credibilidad y fiabilidad hay que mostrar en cada época desde los diversos contextos socioculturales. Un sistema de creencias se legitima teóricamente por su plausibilidad, inteligibilidad y coherencia lógica, así como por su capacidad para integrarse con los otros sistemas culturales de saberes. En la práctica, la religión, como todo saber, se legitima en función de la promoción del hombre, por los frutos que ofrece en la línea de potenciar la autonomía, hondura, creatividad, y libertad de la persona. De ahí, que es razonable defender un sistema de creencias productivo y clarificador, tanto en la praxis como en la teoría. En lugar de pretender demostrar a Dios, la forma más radical de superar la fe, hay que mostrar que una forma religiosa de vida puede ser racional y coherente, sin esconder su grado de opcionabilidad.

Una de las estrategias de las hermenéuticas ateas es reducir el teísmo cristiano a contenidos humanistas, sobre todo a un núcleo ético y doctrinal en la doble línea de Kant y Hegel³³. En última instancia, la ver-

32. La discusión está recogida en el volumen *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, 1975.

33. El tema, “Filosofía de la religión entre la ética y la ontología”, ha sido objeto de un monográfico de *Archivio di Filosofia* 64 (1996), con excelentes contribuciones de P. RICOEUR (“Le destinataire de la religion: l’homme capable”, 19-34), H. LÜBBE, (“Was Sein Soll, was der Fall ist und die Philosophie der Religion”, 163-72) y H. J. ADRIANSE, “Zwei Gründe der Entontologisierung der Religion”, 173-87.

dad de la religión se evaluaría desde sus funciones sociales y por su capacidad motivante para el humanismo y sería posible una religión sin Dios en las sociedades secularizadas. El intento de responder al humanismo ateo o agnóstico, ha llevado también a la indoctrinación y moralización de una tradición religiosa, el cristianismo, cuyo núcleo duro es un teocentrismo absoluto en relación con el hombre, a partir del cual se responde a las preguntas de sentido. Nos movemos en el conflicto de interpretaciones, sabiendo que en la crítica de una metafísica ya partimos de otra, implícita o explícitamente. El problema es determinar qué criterios llevan a asumir una imagen del mundo y a preferirla a otra.

El teísmo es inviable si se asume que el núcleo último de la religión es explicable sólo en términos económicos, psicológicos o sociales, en la línea de los maestros de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud). Pero estas hermenéuticas han sido insuficientes para explicar la complejidad del hecho religioso, algunos de sus argumentos se pueden retrotraer a sus propias teorías y, a veces, las críticas de una interpretación se han utilizado contra los reduccionismos de los otros. El fenómeno religioso se ha mostrado más resistente a las críticas de lo que se pensaba en un primer momento. Hay que superar la ilusión de que se puede reducir la religión a unas funciones sociales concretas, o que hay un trasfondo último desde el que se puede explicar toda la religión. Este meta-relato, constantemente refutado por la historia, sigue inspirando la crítica de la religión en general y del teísmo en particular³⁴. Desde esos presupuestos (infundados y cuestionables) es inevitable que se condene a la religión a epifenómeno, a subsistema o a instancia irracional, arrastrando consigo al teísmo filosófico y teológico. Buena parte de los relatos de la muerte de Dios y el final de la religión, corrientes en la década de los sesenta, se basan en esta concepción reduccionista de la religión. El mayor desmentís lo ha dado la historia del último siglo.

El animal humano va más allá de la conducta instintiva y necesita de relatos, imaginarios, mitos y valores que den sentido y orientación. De ahí, la necesidad de la crítica filosófica a las religiones y a las versiones secularizadas de lo sagrado, de las cuales el nacionalismo ha sido la más peligrosa y persistente en los dos últimos siglos, que han servido de compensación a la pérdida de la religión como factor de cohesión social y de formación de la identidad. Las grandes ideologías de la modernidad encontraron en la patria, el pueblo y la raza, o el proletariado las

34. J. MILBANK, *Theology and Social Theory*, Oxford, 1999, 380-82.

nuevas versiones secularizadas del absoluto y generaron el mismo mal que criticaban en los sistemas religiosos. Hay que dejar vacío el espacio de lo absoluto, al que no podemos llegar, sino desde convicciones personales cuyo carácter opcional y relativo tenemos que respetar.

A partir de ahí se puede captar el valor de la dignidad humana como punto de convergencia para cualquier propuesta de valores, con independencia de que se entienda desde una concepción religiosa, como la que pretende el teísmo cristiano, o simplemente desde un humanismo que parte de la vida como instancia superior y no mediatizable. La dignidad humana es inalienable y universal, pero es también presupuesto no demostrable, un 'factum rationis' como experiencia pretemática y prerreflexiva³⁵. El humanismo y la ética no se basan necesariamente en la religión, aunque ésta puede motivar, dinamizar y potenciar el reconocimiento de la dignidad humana. No hay contraposición disyuntiva entre teísmo y ateísmo a la hora de valorar la persona como fuente última de derechos y obligaciones. Por eso no es necesario el recurso a Dios para fundar la moral. Se pueden asumir las expectativas de felicidad y las motivaciones del comportamiento moral como fragmentarias y particulares culturalmente, y persistir en la solidaridad con el otro en una línea cercana a Schopenhauer, Camus, Bloch y otros humanistas ateos o agnósticos, como Horkheimer con su ansia de absoluto, del Otro, que es otra forma de resistencia contra el círculo cerrado de la historia y contra el progreso entendido como prolongación indefinida de la civilización científico técnica³⁶. Hay que mantener la memoria de las

35. Por eso, el reconocimiento de la dignidad humana no tiene su origen en la fe en dios, aunque ésta haya sido una dimensión legitimadora. Kanti afirma a Dios desde el reconocimiento de las exigencias de esa dignidad, no a la inversa. El otro tiene prioridad epistemológica y moral, aunque ontológicamente diéramos la primacía a la existencia divina. Cfr., Juan A. ESTRADA, "La utopía de la dignidad y el reconocimiento de los derechos humanos": *DF* 44 (1999), 211-28; J. A. PÉREZ TAPIAS, "Sus derechos son mi responsabilidad": *Alfa* 4 (2000), 25-68. Una discusión célebre sobre la fundamentación religiosa o no de la dignidad humana es la que contiene el volumen C. M. MARTINI y H. ECCO, *En que cree el que no cree*, Madrid, 1998; A. M. ROVIELLO, "Fonder l'éthique. A propos d'un débat italien sur le rôle de la religion": *Esprit* 233 (1997), 179-97.

36. La paradoja está en que Kant, con su postulado de Dios en el ámbito de la razón práctica, se ve obligado a abrirse a la trascendencia que prohíbe la razón teórica. No podemos trascender lo intramundano e intrahistórico, y, sin embargo, no nos queda más remedio que hacerlo. Por eso, para Horkheimer y Adorno, todo pensamiento metafísico que no se castra a sí mismo aterriza en la teología, y lo mismo la moral. Cfr., M. HORKHEIMER, "De anima": *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1974, 247; *Anhelos de justicia*, Madrid, 2000, 153-60; 169-72

víctimas de la historia, abriendo la historia hacia el pasado y no sólo hacia el futuro, como observó Walter Benjamin contra las protestas del primer Horkheimer que rehusaba los presupuestos teológicos de este planteamiento³⁷, para finalmente acabar asumiéndolos.

Por otra parte, el sufrimiento acumulado impide afirmar la existencia del Dios bíblico y se opone a cualquier satisfacción presente con el sentido logrado, ya que la razón anamnética relativiza cualquier logro³⁸. Lo propio de la tradición hebrea y cristiana es el recuerdo, la memoria del sufrimiento contra un logos abstracto y ahistórico, y contra el mero progreso como respuesta. Se alude a Dios no como término último de una especulación racional, sino como interpelante y esperanza última desde la memoria histórica de las víctimas. Por eso, la tradición judeo cristiana se basa en narraciones y experiencias personales de finitud e indignancia más que en un mero discurso racional, nomológico o intersubjetivo. La filosofía, en cuanto saber racional, no puede ofrecer consuelo, ni motivaciones para el sin sentido y el sufrimiento de la historia, como hace la religión. Pero si debe evaluar la racionalidad de las propuestas religiosas y sus consecuencias.

Las viejas pruebas de la existencia de Dios incluían el argumento del “consenso de los pueblos”. La universalidad sincrónica y diacrónica de las religiones, pueden hoy utilizarse no para demostrar la presunta existencia divina, pero sí para mostrar las necesidades humanas persistentes y universales que llevan a la pregunta por Dios desde un sistema de prácticas y creencias. Aunque hayan perdido fuerza probatoria clarifican qué significa Dios para el hombre. Se ha pasado de demostraciones a mostraciones y persuaciones, que sirven al teísta para confirmar la racionalidad de su creencia y como argumentaciones para justificarla ante los que rechazan el teísmo³⁹. Ya Kant apuntaba al valor regulativo y heurístico del concepto de Dios en relación con la cosmología y con la moral. Se trata de una interpretación global, desde la que nada se sustrae a la referencia divina. La vieja concepción de la creación de la nada apunta a una relación ontológica y constitutiva de dependencia de cuanto existe respecto

37. M. HORKHEIMER, *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, 1999, 68-69. Juan A. ESTRADA, *Por una ética sin teología*, Madrid, 2004, 183-194.

38. J. REIKERSTORFER, “Leidduchkreuzt. Zum Logos christlicher Gottesrede”, en J. B. METZ, J. REIKERSTORFER y J. WERBICK, *Gottesrede*, Münster, 1996, 21-58.

39. O. MUCK, “Funktion der Gottesbeweise in der Theologie”, en F. RICKEN (ed.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart, 1998, 16-33

de Dios, que es el punto central de Schleiermacher y Kierkegaard, aunque la referencia a un Dios personal es cuestionable pero también determinante para su comprensión del mundo y del hombre⁴⁰.

El teísmo es una interpretación de la realidad, que no cambia sus leyes intrínsecas ni aporta información material alguna sobre la entidad que relaciona con Dios, es hermenéutica filosófico teológica, no ciencia. El teísmo es una buena hipótesis racional, pero hay interpretaciones concurrentes que también son racionales, el ateísmo, el panteísmo y el agnosticismo. No sabemos si ese concepto referencial, Dios, tiene correlato ontológico, ni cuál es el contenido de realidad que podríamos darle, salvo que aceptemos los que ofrecen las religiones. Éstas ofrecen respuestas, mientras que la filosofía tiene un problema y preguntas, que permiten distintas respuestas, dentro de las cuales funciona la teísta⁴¹. El “coram Deo”, la presencia de Dios como presente en todas las experiencias, denota el carácter interpretativo, referencial y simbólico conceptual de la afirmación de Dios. En conclusión, las pruebas antropológicas de la existencia de Dios muestran necesidades y preguntas humanas persistentes y generalizadas, siendo el teísmo una respuesta razonada y coherente, pero ciertamente no la única racionalmente posible. No hay tampoco una evaluación imparcial y neutral, ya que siempre hay un margen de opcionalidad y de presupuestos infundamentados, sea cual sea la respuesta que se asuma.

3. El problema del mal

En este contexto cobra relevancia el problema del mal, que cuestiona nuestras aspiraciones de racionalidad y significado, el sentido de la vida ante el sufrimiento y la injusticia, y el ansia de absolutez desde el ser para la muerte, con el que Heidegger definía la analítica de la existencia humana. La experiencia del mal en el siglo XX se ha acrecenta-

40. Una excelente síntesis de Dalferth caracteriza a Dios como un índice léxico, pragmático y referencial, en contra de la conceptualización hegeliana. Muestra muy bien el significado referencial, hermenéutico y pragmático de la afirmación de Dios, rechazando cualquier definición. Cfr., I. U. DALFERTH, “Inbegriff oder Index? Zur philosophischen Hermeneutik von Gott”, en C. GESTRICH (ed.), *Gott der Philosophen-Gott der Theologen. Zum Gesprächsstand nach der analytischen Wende*, Berlín, 1999, 89-132; “Weder Seinsgrund noch Armutszeugnis”: *Archivio di Filosofia* 64 (1996), 135-62; “Ich/Du/Er/Sie/Wir Ihr/Sie. Vom Denken Gottes diesseits von Subjektivität und Intersubjektivität”: *Archivio di Filosofia* 69 (2001), 111-48.

41. J. CLAYTON, “Gottesbeweise III”: TRE 13 (1984), 776; 760-76

do. Auschwitz y Hiroshima son sus símbolos por antonomasia, vinculando estrechamente el mal físico y moral, bajo la amenaza de una catástrofe que aniquile a la especie humana. Los sueños prometéticos del saber que permita un dominio completo del mundo, sustituyendo la selección natural por la planificación, han desembocado en una evolución imprevisible, con un mundo cada vez más complejo y que avanza demasiado deprisa, y en el que el mal resurge y adquiere una amplitud, densidad y hondura sin parangón en la historia. Auschwitz y Hiroshima muestran una realidad que se repite constantemente en el siglo XX, la del hombre que utiliza el saber científico para destruir y aniquilar la vida.

El animal más productivo se ha convertido en el más destructor. De ahí la frustración ante los descubrimientos científicos, que causan nuevos problemas y ofrecen posibilidades inéditas al mal, al tiempo que resuelven miserias seculares de la humanidad. El mal físico es gradualmente controlado por la ciencia, pero resurgen nuevas formas como enfermedades generadas por la misma civilización, trastornos ambientales imprevisibles, aparejados por el desarrollo y posibilidades inéditas de mal por la capacidad de destrucción acumulada. La separación clásica entre mal moral y físico se diluye cada vez más, ya que ambos se mezclan en el contexto de la civilización científico técnica. De ahí las filosofías del absurdo, el apogeo de los existencialismos pesimistas, el crecimiento del agnosticismo y el nihilismo, la propensión a la deconstrucción y la dificultad de propuestas de sentido. El problema del mal se hace más acuciante que nunca en el contexto de mundialización y globalización, y viejos ideales de la Ilustración se pervierten, siendo tanto más peligrosos cuanto más nobles son los fines que se persiguen. El mal muestra su fuerza precisamente en su capacidad de pervertir valores, degenerando en fines que justifican los medios y que legitiman toda clase de atrocidades para alcanzar las metas propuestas.

Por un lado, las metafísicas del mal se esfuerzan por justificarlo racionalmente, como dimensión inherente a la realidad. Pero no es admisible recurrir a las leyes del mundo para explicar el mal, porque el de la naturaleza es funcional y el humano muchas veces no lo es y carece de sentido. La ley de la supervivencia animal no explica el mal humano, en el que hay sadismo, es innecesario y excesivo y no sirve en función de ninguna meta. Los humanismos optan por la antropo-dicea remitiendo al agente humano la última responsabilidad ante el mal histórico e incluso el que tiene causas naturales. En ambos casos, se mantiene el nivel especulativo respecto a la experiencia del mal como existencial,

que siempre está ahí. Una cosa es enfrentarnos con el mal concreto en la vida de cada persona y otra especular sobre él e integrarlo en un sistema explicativo, sea de cuño religioso (como las teodiceas) o humanista, en la línea del progreso.

La teodicea juega un papel relevante en la discusión filosófica actual, sobre todo en la filosofía del lenguaje, en la que abundan los estudios sobre el mal⁴². Prima, sin embargo, la anti teodicea, que subraya la inconsistencia lógica o al menos la escasa plausibilidad de la existencia de Dios a la luz del mal. “La única disculpa para Dios es que no existe” (Stendhal). Si la existencia del mundo remite a lo místico, la del mal hace inverosímil la existencia de Dios⁴³. No basta con aceptar lo fáctico, el mal existente, ya que no nos resignamos y buscamos sentido. Buena parte de la reflexión filosófica propone un argumento global e inductivo contra su existencia, en una línea cercana a la de Hume. De hecho, cuando se impugna la teodicea hay una referencia a la concepción judeo cristiana, ya que la razón pura no existe y la ‘ponerología’ siempre tiene como trasfondo histórico y cultural la referencia a Dios. Las referencias teológicas, explícitas o no, están en el presupuesto de las evaluaciones filosóficas sobre el mal, porque la pregunta por el signifi-

-
42. La producción analítica sobre el mal es inabarcable. Cfr., E. ROMERALES, *El problema del mal*, Madrid, 1995; “Elogio del ateísmo”: *Razón y Fe* 233 (1996), 85-94; J. SÁDABA, “Mal y omnipotencia”, en *Filosofía, lógica, religión*, Salamanca, 1978, 95-109; J. WISDOM, “God and Evil”: *Mind* 44 (1935), 1-20; W. HOERSTER, “Zur Unlösbarkeit des Theodizee Problems”: *Theologie und Philosophie* 60 (1985), 400-409. H. D. AIKEN, “God and Evil”: *Ethics* 68 (1958), 77-97; J. HICK, *Evil and the God of Love*, Londres, 1966; “The Problem of Evil”: *The Encyclopedia of Philosophy* III-IV, Londres, 1967, 136-41; R. SWINBURNE, “The Free Will defense”: *Archivio di Filosofia* 56 (1988), 585-96; *The coherence of Theism*, Oxford, 1987, 149-61; “Das Problem des Übels”, en P. SCHMIDT-LEUKEL (ed.), *Berechtigte Hoffnung*, Paderborn, 1995, 111-21; O. WIERTZ, “Das Problem des Übels in R. Swinburnes Religionsphilosophie”: *ThPh* 71 (1996), 22-56; N. PIKE, “Hume on Evil”, en *God and Evil: Readings in the theological Problem of Evil*, Englewood Cliffs, 1964, 1-5; 85-102; M. T. LISKE, “Möglichkeit und Grenzen der analytischen Religionsphilosophie am Beispiel des Theodizee-Problems”, en G. WIELAND, *Religion als Gegenstand der Philosophie*, Paderborn, 1997, 153-74.
43. J. L. MACKIE, *El milagro del teísmo*, Madrid, 1994, 180-210; “Evil and Omnipotence”, en N. PIKE, (ed.), *God and Evil*, Englewood Cliffs, 1964, 46-60. En la misma línea, A. FLEW, “Divine Omnipotence and Human Freedom”, en A. FLEW y A. MACINTYRE (ed.), *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, 1963, 144-69; H. J. MCCLOSKEY, “God and Evil”: *Philosophical Quarterly* 39 (1960), 97-114; M. MARTIN, “Is Evil Evidence Against the Existence of God?": *Mind* 87 (1978), 429-32; J. SÁDABA, *Filosofía, lógica, religión*, Salamanca, 1978, 79-109; W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie IV*, Stuttgart, 1989, 453-81.

cado no queda respondida con la mera facticidad. Por eso, aunque se estudie el mal prescindiendo teóricamente de Dios, la referencia a él aparece pronto o tarde, de forma implícita o explícita, ya que la misma concepción del mal ha surgido en la filosofía y en la cultura en relación con Dios y el universo. Un universo mecánico o simplemente fijo y estable, que hubiera surgido por azar, no permitiría problematizar el mal, porque no habría alusiones posibles a Dios. Sin referencia alguna a él sería un dato irreversible e insuperable, no un problema. La pregunta por el mal hay que completarla siempre con el “Si dios no existe, de dónde viene el bien”, que la teología filosófica repite desde Boecio⁴⁴.

Las explicaciones tradicionales de la teodicea son insuficientes. Una cosa es asumir la realidad del mal en el mundo, al que hay que aceptar como es y no como nos gustaría, y otra justificarlo lógicamente en relación con Dios. El final feliz sería una versión de teodicea ireniana, es decir, la perspectiva escatológica de un Dios que pondrá fin al mal⁴⁵. Pero la escatología desborda el marco del teísmo filosófico en favor de la teología y la religión. No es incoherente esperar esa acción divina final, pero desborda el campo de lo que podemos afirmar racionalmente. La presunta recompensa futura divina no quitaría además el mal sufrido, no integra a los animales y resulta poco creíble para mucha gente, sobre todo si se asume que Dios puede hacer milagros e intervenir ahora en la creación, ya que Dios podría actuar usando las leyes de la naturaleza y mitigar el sufrimiento humano. Si se justifican las catástrofes naturales o enfermedades, minusvalías y anormalidades humanas, en función de que pueden motivar para las virtudes se admitiría a un Dios sádico. Tampoco basta remitir a la pedagogía divina, o al castigo merecido, o a una justicia final con condenación eterna para los malos, explicaciones que, sin más, oscurecerían la imagen de Dios. Recurrir al mal como carencia o privación también es insuficiente para explicar la multiplicidad de males que

44. Boecio, *La consolación de la filosofía*, Madrid, ³1964, I, IV, 30.

45. Este es el intento de J. HICK, *Evil and the God of Love*, Londres, 1966; *An Interpretation of Religion*, Londres, 1989, 118-24. W. HASKER, “Suffering, Soul-making and Salvation”: *International Philosophical Quarterly* 28 (1988), 3-20; E. STUMP, “The Problem of Evil”: *Faith and Philosophy* 2 (1985), 392-423; M. PETERSON, “Recent Work on the Problem of Evil”: *American Philosophical Quarterly* 20 (1983), 321-39; W. E. WYMAN, “Rethinking the Christian Doctrine of Sin”: *Journal of Religion* 74 (1994), 199-217. Véase la crítica que hacen a este planteamiento, M. B. AHERN, *The Problem of Evil*, Londres, 1971, 63-65; R. AMMICHT-QUINN, *Von Lissabon bis Auschwitz*, Friburgo, 1992, 221-34.

sufrimos y resulta inadmisibles a la luz de Auschwitz o Hiroshima, que, como afirma Adorno, impugnan cualquier afirmación global de sentido.

Tampoco convencen los argumentos basados en la libertad, la solidaridad y el crecimiento moral. No se puede justificar el sufrimiento de unos porque generan virtudes en otros, ya que la persona es fin y no medio instrumentalizable. Sería posible la libertad y establecer circunstancias y relaciones que fáticamente evitaran el mal o lo disminuyeran drásticamente. Si el Dios providencia hubiera intervenido, directa o indirectamente, en agentes del mal como Hitler o Stalin, racionalmente hubiéramos evitado mucho sufrimiento. Además hay males morales que son el resultado inesperado de buenas acciones y que no se pueden justificar desde la perspectiva de un gobierno providente del mundo y una defensa proporcionada de la libertad. Esta acumulación de argumentos subraya la incompatibilidad intuitiva entre Dios y el mal. En la medida en que no hay incoherencia lógica entre el mal y Dios, es decir una contradicción absoluta, fracasa el intento de una prueba antiteísta que se impondría de forma apodíctica⁴⁶. Sin embargo, hay que reconocer lo que ya captó Hume, que no tenemos ningún meta-relato global que justifique de forma racional las distintas experiencias y dimensiones del mal. Intuitivamente, extrapolando, si la existencia del mundo nos lleva a preguntarnos por Dios la realidad del mal lleva a cuestionar su presunta bondad y omnipotencia, en la línea de Epicuro. No tenemos una explicación racional del porqué y el paraqué de tanto mal como experimentamos. No hay un sistema racional que vincule a Dios y el mal, y permita explicar al segundo desde el primero, porque no podemos hablar del mundo desde Dios (cuya esencia e intenciones desconocemos), y fracasan las teodiceas y explicaciones filosóficas.

La especulación filosófico-teológica ha optado por otros caminos. La tendencia mayoritaria es eliminar su omnipotencia en favor de su bondad, como en el planteamiento de Hans Jonas, que ha creado un nuevo mito especulativo para explicar el mal desde Dios⁴⁷. La creación sería

46. B. GESANG, *Angeklagt: Gott. Über den Versuch vom Leiden der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen*, Tübinga, 1997; N. HOERSTER, "Zur Unlösbarkeit der Theodizee": ThPh 60 (1985), 400-9. Consiguen mostrar las carencias de la teodicea, pero, a mi juicio, no demostrar la inconsistencia lógica y la imposibilidad fáctica de la existencia de Dios a partir del mal.

47. H. JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, 1992, 195-212. Remito a las valoraciones que ofrecen J. L. BLANQUART, *Le mal injuste*, París, 2002, 171-88; J. L. SOLÈRE, "Le concept de Dieu avant Hans Jonas": MSR 53 (1996), 7-38.

una contracción de Dios, que hace posible el surgimiento de un mundo autónomo en el que se esconde el principio divino. Es un mundo abandonado por Dios, que se convierte en pasivo como en el deísmo, dejando al hombre como nuevo demiurgo. Sería un mundo caótico, no determinado por la intencionalidad divina y sólo sometido a la libertad humana. Por eso Dios no intervino en Auschwitz, abriéndose un abismo entre hechos y sentido, realidad y significado, ser y valor, a costa del providencialismo cristiano. El mundo se habría escapado al control divino, por decisión de un dios bondadoso, y recae en el hombre. De ahí surge una metafísica del sin sentido, una nueva versión del “ateísmo en el cristianismo” propuesto por Bloch, y un deísmo que vincula bondad e impotencia divina. Hans Jonas resuelve el dilema de Epicuro, desde la pasividad e impotencia divina en la creación y replantea el deísmo, ya que el mal lo resuelve el hombre al margen de Dios. La idea de una contracción divina, inspirada en la Cábala judía, remite a un sistema global de reciprocidad simétrica entre Dios, mundo y hombre. Pero si no hay ninguna metafísica que pueda integrar a Dios y el hombre, en la línea de las síntesis tradicionales, tampoco lo hay del mal y Dios.

Esta concepción choca con el concepto de trascendencia e inmanencia divinas de la tradición judeo cristiana. Dios interviene en cuanto que inspira y motiva al hombre en la lucha contra el mal. Hay que replantear su providencia, ya que ni todo cuanto acontece se debe a Dios (ya que no se ha consumado el reinado de Dios en la creación), ni hay un principio necesario detrás de los acontecimientos. Hay que dejar margen a lo que no tiene causa última, a lo que es fruto del azar y no de una voluntad determinada, y replantear la providencia como capacidad humana para sacar bien del mal a la luz de la motivación e inspiración divina. El sufrimiento puede generar lo peor y lo mejor del hombre, es una ocasión de endurecimiento y amargura, y también posibilidad de humanización profundidad y ternura. La providencia busca que el mal no se adueñe de la persona, y que ante la experiencia del mal el sujeto concernido no se convierta él también en agente de mal. De ahí la conjunción de la providencia y la proximidad, que exhorta a vivir los acontecimientos con esperanza, luchando contra su potencial destructivo, y a convertir al que los padece en agente de bien para los otros, incluido el que ha causado el mal. Este es el reto cristiano y el significado de vivir la vida desde una concepción providencialista que busca los signos de Dios en la historia. Pero Dios no envía males ni es causa de ellos.

La teología y una filosofía cercana al cristianismo tiene que asumir las consecuencias del principio de la creación 'ex nihilo': lo creado no es divino y no hay acceso a la divinidad. Hay que poner en primer plano el misterio e incognoscibilidad divina, sin explicar a Dios desde los eventos humanos. La autonomía de lo creado, resultado de la creación, permite vivir "etsi Deus non daretur" (como si Dios no existiera) y abre posibilidades al ateísmo. Pero eso no implica que Dios sea impasible, o pasivo, o indiferente respecto del mundo. Dios puede motivar, inspirar y actuar en el mundo, sin eliminar la autonomía de las realidades y sin desplazar al hombre. La teo-nomía implica que Dios puede hacerse presente al hombre, actuando desde la inmanencia más estricta, pero su trascendencia impide conceptualizarlo y encerrarlo en un sistema. Cuanto más trascendente e inmanente a la conciencia es Dios más espacio deja a la libertad individual y más favorece la desacralización de las ideologías, la política y la naturaleza⁴⁸. Podemos creer que la providencia divina capacita para afrontar el mal, impidiendo que venza al hombre y degenera en sin sentido o resignación, y que Dios no es pasivo ni indiferente ante el mal, pero sin pretender conocer su mente ni sus intenciones.

Pero la nada del postulado de la creación tiene también otra significación ontológica y existencial. El mal plantea el absurdo y el sin sentido del mundo, relegando la trascendencia a lo indecible e inexpresable, que esconde la sospecha del vacío. Desde ahí se abre espacio al agnosticismo y al ateísmo. Si desde el mundo surge la pregunta por Dios, aceptando que la realidad material es contingente y no se explica por sí misma, entonces es racionalmente válido remitir el mal a Dios, como propuso Nietzsche al identificar Dios y mal. Es lo que planteaba Hume, indicando que el mundo es el resultado de divinidades en conflicto, o de un dios senil y débil, que creó un mundo imperfecto. El maniqueísmo dualista, que contrapone el dios bueno al malo es muy popular y persistente porque es una explicación lógica del mal en el mundo, remitiéndolo a la divinidad. El problema es que consagra el absurdo, abre las puertas al fatalismo y genera el pesimismo ante un mal divino que se nos escapa. Para la mayoría de las personas el "problema" del mal sigue siendo el argumento decisivo a la hora de rechazar la existencia de un Dios providente y bondadoso.

48. Sigue siendo una obra clásica, M. GAUCHET, *Le desencantement du monde*, París, 1985.

De la teodicea especulativa a la propuesta de sentido

La estrategia de los que defienden el teísmo⁴⁹ está más en la línea de demostrar la consistencia lógica de la existencia de Dios con el mal, que intentar explicar racionalmente el porqué y para qué del mal. Contra los que patrocinan un determinismo absoluto del bien, se defiende que Dios crearía, al menos, un mundo posible en el que alguno haría el mal alguna vez, pero no está obligado a crear el mejor de los mundos (contra Leibniz), ni tenemos certeza de que el nuestro sea el único existente, ni uno de los mejores. La indeterminación e imperfección de un mundo dinámico y abierto es la que *parcialmente* explicaría males naturales y morales, sin que se pueda demostrar que el mundo actual sería mejor a largo plazo, visto en conjunto, si le faltara alguno de los males concretos que percibimos. Es decir, se recurre a la respuesta de Dios en el libro de Job. Se remite al misterio de Dios desde la magnitud e incomprensibilidad de la creación, la cual hace inviables los juicios humanos. No podemos abarcar la creación y no sabemos si las mejoras que se nos ocurren, como le pasaba a Alfonso X el sabio, que se proponía como consejero del Dios creador, realmente serían tales o falaces. Pero la respuesta del misterio ante la incomprensibilidad del universo, aún siendo válida, resulta insuficiente para nuestras preguntas acerca del sentido del mundo y de la vida a la luz del mal. Kant, que avisaba de que no podemos especular más allá de la experiencia empírica, fue el primero en buscar otras vías para responder a qué podemos esperar desde la pregunta por el sentido de nuestro comportamiento moral. Y es que hay preguntas inevitables, como la de por qué hay tanto mal y no bien, que no podemos evadir, aunque sepamos que toda respuesta es parcial y limitada.

El absurdo es un horizonte posible. No podemos recurrir a Dios como causa de todo lo que ocurre, porque sería un agente malo, ni tenemos explicaciones convincentes a los males que experimentamos.

49. A. PLANTINGA, *God, Freedom and Evil*, Grand Rapids, 1974, 24-29; *God and other Minds*, 115-55; "Epistemic Probability and Evil": *Archivio di Filosofia* 56 (1988), 557-84; "The Probabilistic Argument from Evil": *Philosophical Studies* 35 (1979), 1-53; "The free Will Defense", en B. MITCHELL (ed.) *The Philosophy of Religion*, Londres, 1971, 105-21. Una exposición muy completa es la de E. ROMERALES, *El problema del mal*, Madrid, 1995. También, F. CONESA, *Dios y el mal*, Pamplona, 1996; K. J. CLARK, "Evil and Christian Belief": *International Philosophical Quarterly* 29 (1989), 175-89; N. SMART, "Omnipotence, Evil and Supermen", en N. PIKE (ed.), *God and Evil*, Englewood Cliffs, 1964, 103-12; M. C. BANNER, *The Justification of Science and the rationality of religious Belief*; Oxford, 1990, 154-82.

Probablemente hay muchas cosas que ocurren porque sí, sin causas racionales algunas, sin porqués últimos explicativos, fortuitamente. Tenemos que asumir que hay muchas cosas que no las sabemos y que hay preguntas sin respuestas. La razón no vale para todo, hay cosas que no tienen explicaciones últimas, como la rosa de Heidegger, que no tiene por qué, o la del principito de Saint Exupery que desautoriza el afán de racionalizarlo todo. No sabemos el porqué ni el cómo de la creación, aunque podamos conocer la evolución del universo actual desde el “big bang”, y mucho menos podemos justificarla tal como es, ni integrar a Dios en nuestra comprensión racional del universo. Hay que abandonar la idea de un sistema total explicativo, que choca con la finitud de la razón, el carácter misterioso de Dios, y la complejidad y pluralidad de la realidad. En cuanto se establece un sistema explicativo, en que se integra la intencionalidad divina y la globalidad del universo, caemos en la ontoteología, haciendo de Dios un principio racional conceptualizable (recaemos en el principio de razón suficiente).

Para hablar del mal en el mundo tenemos que abarcarlo, clasificarlo y subdividirlo desde una racionalidad omnicompreensiva que explica el porqué del mal y su relación con Dios. Es lo que hizo Leibniz, derivando el mal físico y moral del mal metafísico, identificado con la imperfección de lo creado. Esta interpretación global lo explica todo y nada al mismo tiempo. Se basa en una metafísica de inspiración gnóstica que equipara creación con mal, no por la vía de la materia (propia de los gnósticos) sino de la imperfección. Naturalmente si la creaturidad implica consustancialmente el mal, éste no puede ser superable sin eliminar la creación. La teología cristiana parte de que la creación es buena, aunque sea limitada y no divina, y ve el mal históricamente, como una acción sobrevinida a la creación, el pecado, no como una realidad fáctica con valor ontológico. Es decir, no se defiende una ontología del mal, como pretenden Leibniz y sus seguidores (el mal es inherente a la creaturidad, a la existencia de algo que no es divino y por tanto imperfecto), sino una historia del mal. Es algo que ha acaecido pero que deja ámbito a la esperanza de que se supere en el futuro, a partir de una acción salvadora de Dios que culmine el esfuerzo humano en la lucha contra el mal. El mal, por tanto, no es inherente a una ontología creacionista sino a una historia, entendida desde la alianza entre Dios y el hombre.

El mal metafísico no es el origen de los males físicos y morales, sino su consecuencia. Porque experimentamos los males, la vida pierde sentido, crece el absurdo y el nihilismo, se frustran nuestras esperanzas y se

bloquea la capacidad de lucha. La depresión, el aburrimiento existencial, la incapacidad para encontrar sentido a la vida es lo que apunta al mal último radical, fruto de las experiencias de dolor físico y sufrimiento espiritual. La muerte se convierte en símbolo por antonomasia del mal, en cuanto que bloquea y cierra el ansia de trascendencia del hombre, porque radicaliza el contraste entre nuestro deseo de felicidad y la amenaza de que desemboquemos en la nada. No es la muerte en cuanto acontecimiento natural o biológico lo que más nos asusta, sino su significado amenazante. Podríamos redefinir el mal metafísico, o eliminar el concepto, desde la experiencia del sin sentido y la desesperación, consecuencia de los males físicos y morales que vivimos. Sería la expresión del que no quiere vivir la vida, porque no encuentra que ésta valga la pena. Ahí es donde el cristianismo ofrece una respuesta de salvación y sentido. No desde la dicotomía de un dios creador que no puede evitar el mal (porque sería inherente a su acción creadora), pero del que se espera que lo evite en cuanto redentor (sin saber cómo podría hacerlo sin eliminar la creación, ya que el mal sería co-sustancial a ella), sino desde una teología de la alianza entre Dios y el hombre contra el mal, luchando para no caer en la desesperanza. Hay que generar eternidad en la historia, es decir, implantar el reinado de Dios desde relaciones personales que hacen que merezca la pena vivirla, comenzando por generar vida para el que sufre.

La teodicea se reduce mayoritariamente hoy a respuestas que pretenden abrir horizontes de sentido y esperanza, renunciando a toda explicación global satisfactoria⁵⁰. No sabemos el origen ni el significado

50. G. NEUHAUS, *Theodizee-Abbruch oder Anstoß des Glaubens*, Friburgo, 1994; M. GELABERT, "El mal como estigma teológico": *Moralia* 22 (1999), 191-222; J. B. METZ, "Un hablar de Dios, sensible a la teodicea", en J. B. METZ (ed.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la teodicea*, Estella, 1996, 7-28; T. FREYER, "Die Theodizeefrage-Eine Herausforderung für eine heutige Christologie": *Catholica* 52 (1998), 200-208; G. HÖVER (ed.), *Leiden*, Münster, 1997; W. BEINERT, *Gott-rattlos vor dem Bösen?*, Friburgo, 1999; B. GESANG, *Angeklagt: Gott*, Tubinga, 1997; J. J. TAMAYO ACOSTA, *La crisis de Dios hoy*, Estella, 1997, 199-222; H. HAAG, *El problema del mal*, Barcelona, 1981, 263-87; S. QUINZIO, "La giustizia impossibile": *Archivio di Filosofia* 56 (1988), 683-88; W. OELMÜLLER, "Zum Selbstverständnis leidender Menschen in der Erfahrungshorizonten Gott, Natur, Kultur", en *Kollokium Religion und Philosophie. III: Leiden*, Paderborn, 1986, 169-76; R. PIEPMEIER, "Philosophische Reflexionen zum Phänomen des Leidens", *ibid.*, 51-57; H. LÜBBE, "Theodizee und Lebensinn": *Archivio di Filosofia* 56 (1988), 407-26; "Theodizee als Häresie", en *Kollokium Religion und Philosophie. III: Leiden*, Paderborn, 1986, 169-76; J. SPERNA Weiland, "La théodicée c'est l'athéisme (G. Marcel)": *Archivio di Filosofia* 56 (1988), 37-50; W. SCHÜSSLER, "Das Übel als Privatio Boni": *Prima Philosophia* 14 (2001), 123-32.

del bien y del mal, ignorancia a la que alude el mito del Génesis sobre el árbol del conocimiento del bien y del mal. El ansia humana por un conocimiento transparente sobre el mundo, queda reservado a la divinidad. Tenemos que aprender a vivir con preguntas sin respuesta, sin un sistema global explicativo de todo lo que ocurre y sin saber muchas cosas acerca de la actuación de Dios en la historia y en la naturaleza. La teodicea es imposible en este sentido y el cristianismo no ofrece respuestas totales a la especulación de la razón griega, sino a las que surgen de la angustia humana por el sufrimiento y el pecado. En cuanto que hay evolución y emergencia de novedades, y desde una concepción histórica del universo y la misma naturaleza, es posible apostar por una superación final del mal desde un proceso de maduración y perfección, en el que es indispensable la acción humana, pero también insuficiente, y hay que abrirse a la acción divina y a la esperanza de culminación final. La concepción cristiana acentúa la vinculación entre pecado y mal, que repercute en la naturaleza y en la historia. No es necesario entenderlo en el sentido mítico de un universo sin muerte, anterior al pecado. El mito del pecado original remite a la situación contextual de mal, el mal del mundo, que nos encontramos desde los orígenes, con derivaciones morales y físicas que vinculan naturaleza y sociedad, acción humana y trastornos naturales. Hay que luchar contra el mal en el mundo, como si nada dependiera de Dios, pero también esperar en él, porque somos conscientes de que al final el mal acaba derrotando al hombre, como simboliza bien la muerte.

El cristianismo no se evade del mal sino que lo refuerza, al hacer de una víctima el lugar por excelencia de la revelación divina. No ofrece explicaciones, ni conocimiento sobre el mal, sino un programa de actuación, como el humanismo ateo, pero desde un horizonte de esperanza en cuanto que vincula cruz y resurrección. Asume que la creencia en Dios no elimina el mal de la vida humana, rechaza la teoría de la retribución que vincula mal y pecado, y desvincula a Dios de los males que acaecen como si fueran designios o castigos divinos. Pero no se justifica el dolor, ni se achaca a permisividad divina ni se anima a la resignación o el sin sentido. Su punto de partida es el sufrimiento humano, no el mal moral, y la experiencia de Dios remite a una historia de liberación en la que se inscribe Jesús. Este, es reconocido como enviado de Dios en lucha contra el mal, que culmina en el sin sentido y la desesperación, desde el que hay que comprender la lucha por construir el reinado de Dios. Su fracaso histórico es una premonición asumida por los cristianos, que no

buscan un Dios que evite los males⁵¹, sino que capacite para afrontarlos. La experiencia del mal genera deshumanización o ternura, evasión o compromiso, resignación o esperanza. Desde ahí, el cristianismo ofrece sentido y responde al qué podemos esperar kantiano.

Por eso es posible un cristianismo sin teodicea, una fe de convicciones sin certezas, y preguntas sin respuesta, como la del “¿Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado?” de la cruz. Se asume el compromiso con las víctimas, de las que forma parte su fundador, denunciando la resignación o evasiones individualistas. El cristianismo afronta el mal desde una memoria histórica que cristaliza en narraciones y relatos simbólicos. Es toda la creación la que espera la redención final como con dolores de parto, afirman las metáforas cristianas del futuro, en lugar de remitir a un mítico paraíso inicial (Rom 8, 20-23; Apc 5,13)⁵². La providencia no está en evitar el mal, sino en triunfar sobre él, en que la cruz no lleve a la desesperación, sino al perdón, la esperanza y el compromiso. Asumir el crucificado como lugar último desde el que se interpreta el mundo, tal y como propone Heidegger para la teología, implica asumir que no hay teodicea ni explicación racional global. Es una razón esperanzada que rechaza la instalación postmoderna en la levedad del ser y los micro-sentidos compensatorios que ofrece la sociedad. Por eso, afirma Bloch, que donde hay esperanza hay religión, aunque desgraciadamente no siempre donde hubo religión se generó esperanza. Ese principio esperanza es el eje vertebral de la concepción profético-mesiánica cristiana, que es mucho más que una ética o una imagen teórica del mundo.

La filosofía no puede transgredir el ámbito de lo racional y experiencial, pero, con criterios de racionalidad, puede evaluar no la fe en sí misma (que tiene un elemento decisorio, optativo y de esperanza) sino sus contenidos y consecuencias. El criterio filosófico de lo divino es negativo, no puede afirmar qué es el Ser Absoluto, caso que exista, pero sí lo que no debe ni puede ser porque contradice la experiencia y la razón. Ahí se centra el diálogo entre el humanismo ateo o agnóstico,

51. G. BATAILLE, *Wiedergutmachung an Nietzsche*, Munich, 1999, 238.

52. Desde el simbolismo de la nueva creación se mantiene la esperanza, aunque no se sepan explicar los males concretos ni legitimarlos. Remito a mis estudios *La imposible teodicea*, Madrid, 2003, 347-96; *Razones y sin razones de la creencia religiosa*, Madrid, 2001, 144-52; *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, 2003, 193-234.

que sólo admite trascendencias intramundanas e históricas, y el cristiano, que se abre a una esperanza que rebasa el ámbito de lo empírico. La tradición cristiana es una de las instancias culturales inspiradoras de la sociedad emancipada. No puede haber reconciliación posible entre cristianismo y modernidad, sin captar la pluri pertenencia de tradiciones que subyace a ambas⁵³, en lugar de verlas como mera oposición.

El radicalismo de Nietzsche o de un Castoriadis, que identifican a Dios con el mal, sin más, permanece sin embargo como amenaza. El mal reaparece en las máscaras demoníacas de lo absoluto, tanto en las formas seculares autotranscendencia como en el fanatismo religioso, que convierte a Dios en maldición para los hombres. En la teodicea racionalista no hay lugar para el sentido trágico de la vida, ni para una fuerza del mal, expresada con las metáforas mitológicas del “mysterium iniquitatis”. Estas, por ambiguas que sean, acentúan el carácter trágico de la experiencia y el significado aporético del mal⁵⁴. Es también una de las dimensiones del “mal radical”, que en el Marqués de Sade o Hitler, reflejan una voluntad de mal con dimensiones trascendentes que expresa cómo el potencial del mal se apodera de los ideales más nobles de la humanidad y los pervierte⁵⁵. Si la filosofía permaneciera ajena a los mitos, axiologías y creencias culturales dejaría de interesar y no habría aprendido nada de la crítica a la Ilustración⁵⁶. La filosofía no tiene por qué adherirse a un meta-relato religioso, sí evaluarlo desde la lucha contra el mal, ya que no conocemos ninguna utopía que pueda definir un mundo sin mal.

53. Esto incluye a la misma tradición cristiana, que no es un bloque de pensamiento único y tiene tensiones y contraposiciones internas. Cfr., José A. PÉREZ TAPIAS, “Una visión laica de lo religioso”, en *Laicidad en España*, Granada, 2001, 127-40; F. X. KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum?*, Friburgo, 2000, 85; 78-104.

54. Estas metáforas se dan tanto en el campo de la filosofía (L. KOLAKOWSKI, *Gespräche mit dem Teufel. Acht Diskursen über das Böse*, Munich, 1975) como en la teología (A. GANOCZY, “La métaphore diabolique”: RSR 89 (2001), 511-25). El imaginario mítico rehúsa trivializar el mal, pasa de males concretos al Mal desde una ontología arcaica y rechaza las hermenéuticas idealistas que niegan su entidad positiva. A pesar del simbolismo antropomórfico de sus imágenes es más respetuoso con la complejidad de la experiencia humana, que las ideologías racionalistas. Por eso, es un mito con capacidad para movilizar a la razón práctica contra el mal.

55. Esta es la línea que defiende R. SAFRANSKI, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, 2000, 169-70; 245-50. Una buena reflexión crítica es la que ofrece P. CERESO, “El problema filosófico del mal”: *Saber leer* 151 (2002), 1-3.

56. Remedios ÁVILA, “Razón, virtud, felicidad. La crisis de la metafísica como crisis de la razón y la fe”: *Revista de Filosofía* 11 (1999), 43-76.

El increíble potencial de mal de las religiones, que dinamizan lo peor y lo mejor de la persona, muestra la irreductibilidad de la experiencia del mal, que se apodera de la imagen de la divinidad. Subsiste también en los idealismos ilustrados del progreso que hacen real la afirmación de Goya sobre los monstruos de los sueños de la razón. Los mitos dan que pensar, como afirma Paul Ricoeur. Podríamos afirmar con Shakespeare en *Macbeth*, que “la vida es una historia narrada por un idiota, un cuento lleno de ruido y furia que nada significa”. Es una visión trágica, pero tan legítima como la armónica y optimista de Leibniz o Hegel. Ahí se inscribe el cristianismo, no porque explique el mal, ni conozca su por qué y para qué mejor que otros relatos, sino porque enseña cómo vivir sin teodicea, y, sin embargo, mantener la esperanza en Dios más allá del mal.

El conflicto de interpretaciones es inevitable y los argumentos decisivos no son las demostraciones, inalcanzables para todos, sino los horizontes de comprensión y sentido que se presentan, la plausibilidad cultural y credibilidad testimonial de interpretaciones globales de la vida, atendiendo a sus consecuencias. El problema no es simplemente, teísmo o ateísmo, sino qué tipo de ambos y con qué características, actitudes y valores. Las convergencias son a veces mayores entre personas de “ismos” diferentes, que entre los que comparten una misma visión ideológica. La referencia a la vida humana como criterio último permite evaluar religiones y filosofías. El criterio básico para evaluar propuestas de sentido no es lo que presuntamente dice Dios, sino lo que genera crecimiento, hondura y vida en el que asume una creencia. A este criterio hay que someter tanto el teísmo como el ateísmo.

4. Conclusión final

Racionalmente se puede afirmar la validez de la pregunta por Dios, que es el punto de partida para explicar la persistencia de la religión (no de cada religión positiva). Si no hubiera necesidades antropológicas y socioculturales no existirían las religiones, cuya perdurabilidad sólo puede justificarse si hay una disposición cultural a ellas porque responden a las necesidades de la evolución y supervivencia humana. La pervivencia del hecho religioso, después de tantas críticas a la religión y anuncios sobre su desaparición, subraya su significado para preguntas que hay que hacerse, a pesar de que cualquier respuesta es impugnabile. Hay que poner la religión en relación con la necesidad humana de mitos, histo-

rias, ideales, valores, normas y orientaciones, desde las que se construye un proyecto de vida, más allá del mecanismo instintual del ámbito animal. Exista Dios o no, siempre habrá religión y sus creencias y prácticas.

Desde esta perspectiva podemos hablar de una precaria búsqueda de Dios, ya que cualquier afirmación sobre él implica una construcción y decisión subjetiva. Éstas son fácilmente impugnables por la crítica atea o agnóstica, que tampoco pueden prescindir de un marco global de comprensión, tan criticable como el de la metafísica teísta. Ya hemos visto cómo la pregunta por el mal es la roca fuerte del ateísmo, la experiencia que intuitivamente hace más difícil afirmar a Dios. Esa pregunta explica la universalidad y pluralidad de religiones, haya o no revelación divina, ya que la búsqueda y la inspiración de la divina forman un todo inseparable.

No solamente es indemostrable la existencia de Dios, ya que nunca es localizable ni experienciable de forma apodíctica, sino que tampoco es conceptualizable, ni racionalmente nombrable. La razón y el deseo han sido desautorizados por la crítica filosófica en su esfuerzo de apropiarse de lo divino. De ahí el fracaso último de toda “teología filosófica” y el significado de la deconstrucción de toda representación. Hay que seguir a San Agustín, si lo conoces no es Dios, poniendo límites a cualquier afirmación positiva (incluidas las expresiones dogmáticas de cada religión) y a la misma apelación a Dios, que no excluye el interrogante y la duda. Tras la muerte de Dios no hay síntesis última posible (Hegel) y cualquier afirmación del Absoluto tiene que vivir paradójicamente de la negación racional, como bien captó Derrida.

La pregunta por Dios se mueve entre la metafísica, el nihilismo y la religión, siendo el ateísmo y el agnosticismo alternativas al teísmo y elementos inherentes a la misma fe teísta. La fascinación del creyente por la increencia es la otra cara de una irrenunciable, y al mismo tiempo imposible, búsqueda de fundamentos últimos. La persistencia en esa búsqueda inalcanzable caracteriza al creyente a diferencia del agnóstico y del ateo. En cuanto que no es mera decisión voluntarista, sino algo que se impone, a veces en contra del propio deseo, se podría hablar de la revelación como un don, que paradójicamente subraya la carencia de demostraciones. Quedan convicciones y certidumbres comunicables y argumentables. La pregunta por Dios admite muchas respuestas y el teísta tiene que convivir con la duda y la posible impugnación. Es parte de la paradoja heideggeriana acerca de una mostración desde el ocultamiento, que deja paso a una fe performativa y comprometida.

La alteridad total del Dios divino (Heidegger) es inalcanzable. De ahí la inevitable aporía de experiencias que son razones para creer y esperar, sin seguridad sobre la validez ontológica y cognoscitiva del Dios afirmado. Metáforas como las de la ausencia en la presencia, el no saber de la vivencia religiosa, y la desesperanza de una espera indefinida (como en las parábolas filosóficas del jardinero invisible), indican que la disconformidad y la resistencia son elementos constitutivos de la búsqueda de Dios. Mantienen abierta la pregunta contra los agnósticos desinteresados y contra las certezas absolutas de muchos ateos y creyentes. La muerte de dios, hecho sociocultural europeo, hace más difícil la pregunta, a diferencia de lo que ocurría en la sociedad tradicional, y posibilita que las trascendencias intrahistóricas, como el progreso, ocupen el lugar dejado por el viejo referente judeo-cristiano. Son una muestra de la constitutiva y ambivalente necesidad humana de un proyecto que dé significado de la vida. Por eso, no hay razones puras en favor o en contra de la existencia de Dios, sino deseo, compromiso e intencionalidad, que posibilitan críticamente el teísmo y también su negación.

Biblioteca Manual Desclée

1. LA BIBLIA COMO PALABRA DE DIOS. Introducción general a la Sagrada Escritura, por Valerio Mannucci (6ª edición)
2. SENTIDO CRISTIANO DEL ANTIGUO TESTAMENTO, por Pierre Grelot (2ª edición)
3. BREVE DICCIONARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, por Paul Christophe
4. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN I, por Joseph Moingt
5. EL HOMBRE QUE VENÍA DE DIOS. VOLUMEN II, por Joseph Moingt
6. EL DESEO Y LA TERNURA, por Erich Fuchs
7. EL PENTATEUCO. Estudio metodológico, por R. N. Whybray
8. EL PROCESO DE JESÚS. La Historia, por Simón Légasse
9. DIOS EN LA ESCRITURA, por Jacques Briend
10. EL PROCESO DE JESÚS (II). La Pasión en los Cuatro Evangelios, por Simón Légasse
11. ¿ES NECESARIO AÚN HABLAR DE «RESURRECCIÓN»? Los datos bíblicos, por Marie-Émile Boismard
12. TEOLOGÍA FEMINISTA, por Ann Loades (Ed.)
13. PSICOLOGÍA PASTORAL. Introducción a la praxis de la pastoral curativa, por Isidor Baumgartner
14. NUEVA HISTORIA DE ISRAEL, por J. Alberto Soggin (2ª edición)
15. MANUAL DE HISTORIA DE LAS RELIGIONES, por Carlos Díaz (4ª edición)
16. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN I, por René Laurentin
17. VIDA AUTÉNTICA DE JESUCRISTO. VOLUMEN II, por René Laurentin
18. EL DEMONIO ¿SÍMBOLO O REALIDAD?, por René Laurentin
19. ¿QUÉ ES TEOLOGÍA? Una aproximación a su identidad y a su método, por Raúl Berzosa (2ª edición)
20. CONSIDERACIONES MONÁSTICAS SOBRE CRISTO EN LA EDAD MEDIA, por Jean Leclercq, o.s.b.
21. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN I, por Horst Dietrich Preuss
22. TEOLOGÍA DEL ANTIGUO TESTAMENTO. VOLUMEN II, por Horst Dietrich Preuss
23. EL REINO DE DIOS. Por la vida y la dignidad de los seres humanos, por José María Castillo (5ª edición)
24. TEOLOGÍA FUNDAMENTAL. Temas y propuestas para el nuevo milenio, por César Izquierdo (Ed.)
25. SER LAICO EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO. Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici, por Raúl Berzosa
26. NUEVA MORAL FUNDAMENTAL. El hogar teológico de la Ética, por Marciano Vidal (2ª edición)
27. EL MODERNISMO. Los hechos, las ideas, los personajes, por Maurilio Guasco
28. LA SAGRADA FAMILIA EN LA BIBLIA, por Nuria Calduch-Benages
29. DIOS Y NUESTRA FELICIDAD, por José Mª Castillo
30. A LA SOMBRA DE TUS ALAS. Nuevo comentario de grandes textos bíblicos, por Norbert Lohfink
31. DICCIONARIO DEL NUEVO TESTAMENTO, por Xavier Léon-Dufour
32. Y DESPUÉS DEL FIN. ¿QUÉ? Del fin del mundo, la consumación, la reencarnación y la resurrección, por Medard Kehl

33. EL MATRIMONIO. ENTRE EL IDEAL CRISTIANO Y LA FRAGILIDAD HUMANA. Teología, moral y pastoral, por Marciano Vidal
34. RELIGIONES PERSONALISTAS Y RELIGIONES TRANSPERSONALISTAS, por Carlos Díaz
35. LA HISTORIA DE ISRAEL, por John Bright
36. FRAGILIDAD EN ESPERANZA. Enfoques de antropología, por Juan Masiá Clavel. S.J.
37. ¿QUÉ ES LA BIBLIA?, por John Barton
38. AMOR DE HOMBRE, DIOS ENAMORADO, por Xabier Pikaza
39. LOS SACRAMENTOS. Señas de identidad de los Cristianos, por Luis Nos Muro
40. ENCICLOPEDIA DE LA EUCARISTÍA, por Maurice Brouard, s.s.s. (Dir.)
41. ADONDE NOS LLEVA NUESTRO ANHELO. LA MÍSTICA EN EL SIGLO XXI, por Willigis Jäger
42. UNA LECTURA CREYENTE DE ATAPUERCA. LA FE CRISTIANA ANTE LAS TEORÍAS DE LA EVOLUCIÓN, por Raúl Berzosa
43. LAS ELECCIONES PAPALES. Dos mil años de historia, por Ambrogio M. Piazzoni
44. LA PREGUNTA POR DIOS. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión, por Juan A. Estrada
45. DECIR EL CREDO, por Carlos Díaz
46. LA SEXUALIDAD SEGÚN JUAN PABLO II, por Yves Semen

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 18 de abril de 2005.

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

“Es detestable esa avaricia que tienen los que, sabiendo algo, no procuran la transmisión de esos conocimientos”.

—Miguel de Unamuno

Para otras publicaciones visite:

www.lecturasinegoismo.com

Facebook: Lectura sin Egoísmo

Twitter: @LectSinEgo

o en su defecto escribanos a:

lecturasinegoismo@gmail.com

Referencia: **4933**

DESCLÉE DE BROUWER
BILBAO