

TEODICEA.

INTRODUCCIÓN

En el presente curso vamos a ocuparnos del problema de Dios desde el punto de vista filosófico. Quiero decir que en tanto que filósofos, hemos de afrontar el problema de Dios por la vía intelectual. Es evidente que otras vías son posibles, pero en la medida que no son filosóficas, las voy dejar de lado. Como dice Zubiri al abordar desde esta perspectiva el tema de Dios se corre el riesgo de no satisfacer por completo a casi nadie: ni a los creyentes, porque suponen, con mucha razón, que por este camino no van a encontrar todo lo que buscan en Dios: ni a los no creyentes, pues es difícil convencerlos de que no se trata simplemente de cohonestar, con razones intelectuales, una creencia positiva. Cuando nosotros, como creyentes, nos planteamos racionalmente el problema de Dios, no pretendemos directamente dar "forma intelectual" a convicciones sino llegar a una "intelección convincente": tampoco nos proponemos una transformación simbólica de los sentimientos en ideas, solamente vamos a hablar filosóficamente de Dios, y esto, con la mayor honestidad posible.

Pero si queremos que nuestro discurso filosófico sea crítico no podemos ignorar nuestra situación real la de ser "creyente". Nosotros creemos en Dios, oramos, celebramos u oímos Misa, Somos creyentes cristianos y por ello, tenemos una "concepción del mundo", teísta, y de un teísmo muy especial. Nuestra reflexión filosófica, parte, pues, de un presupuesto favorable en lo que respecta a Dios. La filosofía está muy lejos de ser un saber puramente racional. Ninguna puede poner en juego una racionalidad absoluta, como los racionalistas llegaron a pensar. El hecho de que existan múltiples filosofías, todas ellas con pretensiones de racionalidad, es buena prueba de lo que venimos diciendo, Si la filosofía no logra imponerse, a todo espíritu, es porque a pesar de sus pretensiones, no consigue liberarse de la "situación" que la condiciona, como tampoco del "compromiso" que la acompaña. Sólo un filósofo "ingenuo" sería capaz de pretender pensar sin "presupuestos": pero esta filosofía acabaría tomando por "evidencias" lo que no son sino convicciones espontáneas. Si las filosofías son diversas y múltiples es porque son diversas y múltiples las situaciones y las opciones de los que filosofan, y en primer lugar, sus creencias religiosas. Están, por ello, condenados al subjetivismo?, carecen de validez objetivas todas nuestras afirmaciones filosóficas, por el hecho de estar siempre necesariamente condicionadas?

Este problema es realmente serio, los filósofos contemporáneos lo tienen ineludiblemente planteado. Desde el historicismo hasta la filosofía analítica, pasando por la fenomenología, el existencialismo, el positivismo, el estructuralismo, y un largo etcétera, hay todo un abanico de respuestas. El término Razón y el de "objetividad" se van redefiniendo, van cobrando nuevos perfiles.

Si exceptuamos el modelo de racionalidad propugnada por el positivismo clásico y el del Círculo de Viena, podemos decir que, de un modo general, todos estos filósofos rechazan la teoría de que la Verdad sea algo absoluto en el sentido

de que está ahí, la vamos poco a poco aprehendiendo, progresivamente descubriendo. El fin del racionalismo es el fin de esta teoría, la alternativa, sin embargo, no es el subjetivismo, relativismo. Se distingue hoy y de esto tendremos que ocuparnos entre una racionalidad general, o en sentido amplio, y una racionalidad sectorial, propia de un área determinada de conocimiento, y que tiene que ser coherente con la primera.

El concepto de "cosmovisión", acuñado por Dilthey (historicismo), el de "paradigma" de Th. S. Kuhn, y lo mismo de la "teoría de los criterios" del segundo Wittgenstein, están en esta línea.

Un conjunto de saberes serán como racionales, verdaderos u objetivos si se enmarcan dentro de la cosmovisión, paradigma que los considera tales, o si se conforman a los criterios o sistemas de reglas propios de una sociedad o época. No podemos resolver mediante este planteamiento el problema de la "objetividad absoluta", tal vez porque tal problema no tenga sentido. Personalmente, me merece que no es necesario. Desde esta perspectiva, todo saber humano de una época determinada, tendrá que mejorar necesariamente los dos tipos de racionalidad: la sectorial o interna, que dependerá de los procedimientos exigidos por la materia específica; y la general o externa que, en definitiva, será la que dará el veredicto y la fuerza convincente. Ya hablaremos de esto en el próximo capítulo.

Una filosofía crítica, pues, procurará elucidar, reconsiderar sus propios presupuestos. Analizar la situación del filósofo, tanto en su dimensión personal, como en su dimensión colectiva o epocal. Se esforzará en armonizar sus propias y personales conclusiones con las vigentes en el "paradigma" desde el cual filosofa. El concepto de "situación", debe, en este sentido, desexistencializarse. Todo esto es, evidentemente, válido para la reflexión filosófica llamada Teodicea.

Pero el problema que nos ocupa encierra una especial dificultad. En el tema de Dios no es fácil alcanzar la serenidad que el trabajo intelectual exige. Es una cuestión última, que afecta al sentido global del mundo y del hombre. Los intereses extra filosóficos se camuflan con suma facilidad. Como dice Zubiri, en la vida contemporánea se baraja, con turbiedad y confusión no sólo el problema y sus soluciones, sino hasta el vocablo y concepto de Dios. Por un lado tenemos las actitudes y los antagonismos políticos que se ciernen sobre el profeta y en todas las partes del mundo y que hacen de la expresión, "Dios", el exponente de actitudes públicas. Por otro, la sobreabundancia de cierta literatura de carácter psicológico o psicoanalítico, y toda una serie de congruencias positivas ante la idea más o menos general de Dios, y ciertos momentáneos conceptos de la ciencia positiva; finalmente, los ensayos de misticismo colectivo.... Todo ello parece confluir en que el nombre de Dios acabe por constituir uno de esos vocablos que designan más que una realidad precisa, una nebulosa indefinida, turbia y confusa, al margen de nuestra vida (NHO5, p. 344).

Todo esto hace que nuestro tema tenga que ser abordado con suma cautela y con rigor intelectual.

En nuestra reflexión filosófica partiremos siempre de la filosofía contemporánea. Las referencias a la tradición sólo se harán cuando queramos con ella esclarecer mejor un problema. Nuestro curso procurará evitar la erudición, pero al mismo tiempo se esforzará por reflejar, en la medida de lo posible, las inquietudes y búsquedas de los hombres de nuestro tiempo, expresadas en sus filosofías.

CAPÍTULO 1.

I. CUESTIÓN DE NOMBRES

1.1. El término "Teodicea", se remonta a Leibniz, quien en 1710 publicó una obra titulada "Essais de Theodicée sur la bontée de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal". Teodicea significa, según etimología, "justificación racional de Dios", y designa toda investigación destinada a explicar la existencia del mal y a justificar la bondad de Dios. La existencia del mal, hecho de experiencia diariamente constatable, y sobre todo el sufrimiento de los niños, ha sido siempre uno de los argumentos más fuertes y más frecuentemente esgrimidos contra la existencia y la bondad de Dios. El tema es muy antiguo, tan antiguo como la misma humanidad.

Las mitologías antiguas, colocan casi siempre junto al Dios creador y principio del orden o cosmos, un Dios secundario, pero poderoso, principio del desorden y caos, responsable del mal. La Biblia y la teología del pecado original, también dieron una respuesta, coherente con el monoteísmo, en la cual se hace al hombre, junto con potencias demoníacas, el responsable de todos los males: el sufrimiento del justo es el tema de todo un libro de la Biblia, el de Job. Los dualismos fueron muy frecuentes, aun dentro de la era cristiana por ejemplo, el maniqueísmo. Platónicos y neoplatónicos fueron también dualistas, viendo la materia, en tanto que principio de imperfección, la responsable del mal. San Agustín, Scoto Eurígena, Santo Tomás, etc., se ocupan ampliamente del tema, prevaleciendo siempre en la Edad Media la doctrina agustiniana del mal. como "carencia del bien" ("non est ergo maluum nisi privatio boni"). El racionalismo spinoziano, y Leibniz, se plantearon también directamente esta cuestión. La Ilustración francesa, la filosofía alemana de los siglos XIX. y XX, lo mismo que el existencialismo, han puesto de nuevo el tema sobre el tapete. Si existe Dios y si tal Dios ha de ser necesariamente bueno, qué explicación se puede dar a la existencia del mal? ¿No será más coherente negar la existencia de Dios y admitir el absurdo del mundo y de la vida? La Teodicea es, así, la respuesta filosófica a esta cuestión. Y en la intención de Leibniz, se trata de mostrar que ni la existencia de Dios ni su bondad quedan afectados por la existencia del mal.

Observamos, sin embargo, que el contenido semántico del término Teodicea no recubre completamente el conjunto de problemas que se plantean en una reflexión filosófica sobre Dios. La concepción tradicional de la Teodicea enfoca el problema de Dios desde un punto de vista parcial, el problema del mal, y deja de lado problemas de orden más general, como la posibilidad del conocimiento de Dios, los argumentos a favor de su existencia, sus atributos, etc. Y nosotros llamamos Teodicea precisamente a este planteamiento más general.

1.2. Nuestra disciplina ha sido también llamada, y tal vez con mayor exactitud teología racional o natural. Se la llama teología, porque se trata de un discurso que tiene a Dios como objeto, pero "natural", en la medida en que no recurre a lo sobrenatural, a la revelación, sino que se lleva a cabo con la pura razón. Esta teología natural se ocupa fundamentalmente de tres cuestiones:

1. La existencia de Dios.
2. Naturaleza y atributos de Dios.
3. El obrar de Dios.

Supone que se haya resuelto positivamente la posibilidad del conocimiento de Dios y, en general, la posibilidad del saber metafísico. Esta teología natural; ha sido también llamada "Metafísica especial", sobre todo a partir de Ch. Wolff (s.XVIII). La "Metafísica general" trataría del ser en cuanto ser, y luego las metafísicas especiales estudiarían las diferentes regiones del ser (cosmología, psicología, Teodicea).

Hoy día se discute también esta manera de ver las cosas. Se dice que tanto la teología natural como la metafísica especial, presuponen que tiene sentido la pregunta acerca de Dios como un objeto metafísico entre otros: se le asigna a Dios un lugar particular en el ámbito del ser. Ello trae consigo que se piense a Dios como un ser que está más allá, del que no tenemos referencia alguna, y que su acción se considera implícitamente a la manera de una causa particular científico-natural. Para obviar estos problemas propugnan que el tema de Dios debe formar parte de la metafísica general, de forma que la cuestión de Dios sería el sentido mismo de la metafísica. Citemos a Van Steenberghen:

"El ser Infinito (Dios) - es para nosotros, una "implicación metafísica" de igual manera que la composición constitutiva de lo finito y que las composiciones en el orden dinámico (...).

Basta haber comprendido esta situación para caer en la cuenta de que el estudio filosófico de Dios no constituye una ciencia distinta de la ontología (metafísica) (...). No Podemos, pues, seguir a los autores que, a partir del s. XVIII, quisieron hacer del estudio filosófico de Dios, una disciplina distinta, llamada bien "teología natural", bien "Teodicea", bien "metafísica esencial" Como ya en la Edad Media se señalaba, Dios no es, en filosofía un -"subjectum scientiae", es decir, un objeto de estudio capaz de constituir la base y un punto de partida de una disciplina científica autónoma: Dios no es, para el filósofo, más que el objeto de una conclusión de la metafísica general" (Ontología, pp. 166-167).

Por otro lado, la interpretación de la metafísica tradicional a la luz del pensamiento moderno, sobre todo a la luz del pensamiento trascendental y existencial ontológico (Heidegger) conduce a una conclusión parecida.

Todo esto es verdad, y conviene no olvidarlo. La Teodicea, o como queramos llamarla, es una parte integrante de la metafísica general. Pero esto no es obstáculo que impida un tratamiento aparte, sobre todo en nuestro tiempo, en el que más allá de toda metafísica, los hombres, desde horizontes muy diversos, se cuestionan el problema de Dios.

No vamos a discutir la cuestión de los nombres. Llamamos a la disciplina que nos ocupa Teodicea, siempre si a tal término se le da el sentido amplio de "teología natural". Afirmamos también que el tema de Dios, dado que es el tema de la realidad radical última, no es independiente de los otros, sino que los abraza todos, arrojando la luz del sentido, o la oscuridad del absurdo.

1.3. TEODICEA Y TEOLOGÍA FUNDAMENTAL

Conviene distinguir la Teodicea y la teología fundamental. La teología fundamental trata de "fundamentar", justificar la revelación en cuanto tal, la fe por la prueba de la credibilidad. Su tarea es hacer "creíble" la revelación positiva de Dios dirigida al hombre como promesa y realidad de salvación. Como consecuencia no puede argumentarla a partir de la revelación, de la fe. No puede servirse de la prueba dogmática, y se orienta hacia la argumentación racional, filosófica o histórica, hacia el pensamiento filosófico, por lo que se refiere a la esencia y los criterios, y al pensamiento histórico, por lo que se refiere a la facticidad de la revelación." (H. Fries, "Teología fundamental", en *Sacramentum Mundi*, 6 col. 592-593). En esta "justificación de la revelación" ocupa un lugar primordial el estudio de la dimensión humana que posibilita la captación de la Palabra (antropología trascendental). Así pues, la teología fundamental tendría como objeto:

- a). El estudio de la esencia de la revelación, de los criterios que nos permiten discernir una auténtica revelación.
- b). El examen histórico, en orden a establecer que esa revelación auténtica se ha dado, y que es la revelación judeocristiana.
- c). El estudio filosófico del hombre en su realidad concreta histórica con el fin de mostrar la necesidad y conveniencia de la revelación para el hombre.

Se trata, pues, de un trabajo eminentemente filosófico, pero el objeto de su estudio no es Dios en su acepción universal, sino la "revelación positiva". En consecuencia, la Teodicea se diferencia radicalmente de la Teología fundamental. Es más, lógicamente hablando, la Teología fundamental presupone los resultados de la Teodicea.

1.4. TEODICEA Y FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

La filosofía de la religión es una disciplina relativamente reciente. El concepto empieza a surgir en Alemania a fines del siglo XVIII y toma cuerpo definitivo en la filosofía trascendental y el idealismo. Esta rama de la filosofía surge cuando las instituciones religiosas de la tradición judeocristiana han llegado a una escisión entre el

mundo moderno en vías de desarrollo, y cuando la razón crítica que se emancipa siente, ante esta escisión, la necesidad de ver por sí misma la verdad de la religión.

Varios son los factores que condujeron a esa escisión entre la religión y el mundo moderno y el surgimiento de una conciencia crítica.

- Por un lado, el uso de métodos de la ciencia histórico-crítica en la exégesis bíblica, que hizo patente el abismo que mediaba entre las concepciones míticas de la Biblia y las concepciones de la época moderna.

- Por otro, al conocimiento de las ciencias naturales exactas y el dominio científico-técnico de la naturaleza, que condujeron a una desmitificación de muchas concepciones religiosas y a una secularización del saber.

- También hemos de tener presente la crítica contra la metafísica tradicional, que hizo cada vez más problemáticas las concepciones filosóficas mediante las cuales la Iglesia y la teología habían fundamentado e interpretado, de una manera plausible, las doctrinas religiosas.

- Finalmente, el surgimiento del Estado moderno, secular, como Sistema de instituciones que aseguran la libertad y el derecho, y el nacimiento de una sociedad moderna como sistema de necesidades y de satisfacción de las mismas, que llevarán a la modificación e incluso disolución de las instituciones de la antigua sociedad europea con las cuales la Iglesia se había identificado (cfr. Willi Oelmüller, crt. "Filosofía de la Religión", en *Sacramentum Mundi*, col. 6, pp. 930-931).

Es decir, en la medida en que el mundo social, cultural y político del Antiguo Régimen recibían su legitimación de lo religioso, el proceso de emancipación del poder, del saber, tenía que enfrentarse necesariamente con la religión y afirmarse frente a ella como paso obligado a conquistar su autonomía. El hecho religioso deja de ser evidente y se le mira con recelo y sospecha.

En estas circunstancias, la razón no podía menos que preguntarse por la verdad de la religión, examinar sus pretensiones, someterla a un proceso para obligarla a presentar sus cartas credenciales. Esto explica el que en razón misma de su origen, la filosofía de la religión sea predominantemente una "crítica de la religión", y por encima de la religión cristiana, una crítica total de la religión. Se concibe la religión judeocristiana, y toda religión en general, como una conciencia falsa y alienada sobre la naturaleza humana y la extrahumana. Y suelen interpretar reductivamente el fenómeno religioso. Así, la religión es muchas veces interpretada como una moral precientífica, como una antropología primitiva, como el estado sensible de la conciencia, como una proyección ilusoria en un mundo extraterrestre de la esencia del hombre, como una neurosis colectiva de la humanidad.

Es claro que no toda filosofía de la religión tiene este carácter. Ante la crítica religiosa y las interpretaciones reductoras, teólogos y filósofos cristianos reaccionaron enérgicamente intentando justificar racionalmente el hecho religioso. Surgió así una "apología de la religión", y una "Theologia naturalis" que, con los métodos y medios propios de la razón natural, pretenden lograr una nueva

fundamentación de la religión que sea clara y aceptable para todos. También hay que señalar los esfuerzos hechos en orden a una nueva fundamentación filosófico-trascendental de la religión, tanto en su vertiente neoescolástica como en la existencialista. Muchas cuestiones quedan aún por resolver y es presumible que no se resolverán jamás satisfactoriamente. En cada momento y en cada época van variando las exigencias racionales, van cambiando los filósofos y la religión, si quiere ser aceptada y creíble necesita cuestionarse de nuevo para encontrar formulaciones válidas.

La fe cristiana debe ser razonable: es necesario que haya razones para creer. La fe en Dios nada debe temer de un examen crítico de la razón. Tal vez se deba decir que precisamente lo que la hace tan valiosa es el hecho de estar totalmente penetrada por la inteligencia. De hecho, durante siglos ha padecido esta prueba de una crítica severa y ha salido de ella, no empobrecida o disminuida sino enriquecida y más vigorosa que antes. Por lo demás, cómo anunciar la Buena Nueva por excelencia, la salvación del hombre total, si lo que hay de más puro y divino en el hombre no es tenido en cuenta? La razón exige una sinceridad en la conquista de la verdad. Es liberadora, fuente de autenticidad, lucidez. Excluye los subterfugios, los equívocos, las ambigüedades y la doblez.

La Teodicea debe ser pues, una parte de la Filosofía de la religión, parte realmente sustancial. En ella examinamos el fundamento mismo del hecho religioso, racionalmente. Al menos así entendemos nosotros.

CAPÍTULO 2.

1. INTRODUCCIÓN

1.1. La mayoría de los hombres tenemos casi siempre una idea ingenua y antropomórfica de Dios. Espontáneamente tendemos a imaginar la realidad última y fundante con los trazos característicos del hombre. Decimos que Dios es una Persona, dotado de inteligencia y voluntad, que ha creado el mundo de modo similar a como los hombres llevamos a cabo nuestras propias producciones, que interviene en la historia, actúa en nuestro mundo, revela sus designios, elige un pueblo, etc. Muchas veces pensamos que Dios es algo así como un anciano bondadoso, o como un juez implacable, o como un rey que legisla en el mundo y en las conciencias, impera sus leyes y tiene previstos premios y castigos para los hombres. Proyectamos casi inevitablemente en Dios nuestra manera de ser y actuar, y esto lo hacemos sin una crítica previa de los conceptos y nociones que utilizamos. La Biblia está toda ella penetrada de esta concepción antropomórfica de la divinidad. También es verdad que en ella se afirma que entre el hombre y Dios hay un abismo insondable, que toda imagen o representación sensible de Dios es inadecuada, y por ello está prohibida, que ni tan siquiera el nombre de Dios podemos conocer, que a Dios no lo ha visto nunca nadie. Pero, con todo, a la hora de hablar de Dios y de interpretar sus acciones usa todo tipo de antropomorfismos. Lo mismo cabe decir de todas las religiones mitológicas y politeístas, y con mucha más razón.

Desde siempre, los filósofos desacreditaron esta manera de entender la divinidad. Los filósofos presocráticos hablaron de la divinidad como de un principio de donde se origina el cosmos y todas las cosas. El "arqē", de Anaximandro, el Ser de Parménides, el Fuego de Heráclito, etc. son conceptualizados con los atributos de la divinidad.

Para Aristóteles Dios es un Motor inmóvil, eterno, sin extensión, y, en cuanto tal, una exigencia de su filosofía de la naturaleza: una hipótesis necesaria para dar cuenta del mundo físico y sus movimientos. Este motor inmóvil carece de rasgos antropomórficos y tiene muy poco que ver con el Dios de la religión a quien los hombres dirigen sus plegarias. Es la última pieza del cosmos y, por ello, inmanente al mismo. En la metafísica, Aristóteles habla de Dios de otra manera, lo concibe como Acto puro, que es "pensamiento de pensamiento", que sólo se conoce a sí mismo (causa final de todo el universo).

Para el estoicismo Dios se manifiesta como ley que ordena en toda la naturaleza lo que hay que hacer. También dicen que es el Éter, una especie particular de fuego, que existe alternativamente para sí mismo y para el cosmos desarrollado: este Éter sólo resulta visible en la región de los astros. También dicen los estoicos que lo divino es el "logos" que penetra toda la naturaleza, un principio racional ordenador que

rige todas las cosas. Este "logos" se identifica con el "pneuma" que todo lo penetra y vivifica, y con la determinación del "destino" a quien nada se le escapa: y, por fin, con la "providencia". Que ha previsto lo mejor para el cosmos y en especial para el hombre. Para los estoicos, como para Aristóteles, los astros también son divinos. Los dioses de las religiones populares, de la mitología, los interpretan como alegorizaciones divinas de esa fuerza impersonal que todo lo penetra.

Para los neoplatónicos, Dios es la Unidad Suprema, simple y única, que trasciende todos los efectos, inefable e infinita: soberana en perfección, lo es también en fecundidad: crea, libre y necesariamente a la vez, la segunda inteligencia, etc. etc. El Uno es también el Bien, que es "diffusivum sui", que por sí misma y desde sí misma tiende a comunicarse en la producción de otros seres. Todo el conocimiento del Uno es inadecuado sólo le queda al hombre el éxtasis místico, la unión con el Uno.

No creo que sea necesario detenernos en lo que los pensadores cristianos dijeron de Dios. Recordemos solamente que para San Agustín, Dios es la "Verdad suprema", fuente de toda verdad, que subsiste por sí misma. Santo Tomás, más aristotélico, llega a Dios racionalmente con la ayuda de los argumentos de Aristóteles, y, en total acuerdo con su personal metafísica, conceptúa a Dios como "esse subsistens". Y podríamos continuar citando las distintas concepciones de Dios que los filósofos cristianos y no cristianos nos han ido elaborando.

Esta doble manera de entender la divinidad, la de la piedad y la de la filosofía, ha conducido al problema de las relaciones entre el llamado "Dios de la fe" y el "Dios de los filósofos". ¿Se habla de la misma realidad? ¿Son compatibles entre sí? Es un problema que más adelante tendremos que estudiar.

Los pensadores cristianos eran conscientes de que la razón, con ser la huella más clara de la imagen de Dios en el hombre, no era suficiente para conocer adecuadamente ("quo ad nos", se entiende) la realidad divina. Dos son las razones de esa insuficiencia:

a). La luz natural o filosofía, conocimiento de Dios con las solas fuerzas de la inteligencia a través de las criaturas es, evidentemente, afirmada en todo su valor y considerada, objetivamente hablando, como suficiente en lo referente a las enseñanzas, "mínimamente necesarias" para alcanzar la salvación. Ahora bien, la condición histórica del hombre ha hecho muy difícil esa posibilidad: el pecado original ha debilitado la razón en su propio ejercicio, de manera que, de hecho, difícilmente y tras largo camino puede el hombre alcanzar la verdad.

b). Pero además, y esto es esencial, el "misterio de Dios" desborda por su trascendencia nuestro limitado conocimiento, de modo que con sus solas luces naturales el hombre llega a tener, a lo sumo una "imagen de Dios", precisamente aquella que puede obtener a través de las criaturas, mas nunca podrá penetrar en su misma intimidad si Dios mismo no se lo comunica. Esa intimidad amorosa de Dios sólo la alcanza el hombre gracias a una manifestación histórica, ya que obedece a una libre voluntad de comunicarse. Por el hecho mismo de ser histórica, escapa a las posibilidades de la razón, que sólo percibe lo eterno y, en consecuencia, sólo mediante una "revelación positiva", puede conocerse.

Y como resulta que en definitiva, lo más importante, lo realmente esencial para el hombre, es el conocimiento de la esencia misma de Dios como amor redentor encarnado en Cristo, la revelación positiva, sin anular por ello la natural, está por encima de ella y le es muy superior.

Según la tradición cristiana, pues, la revelación positiva cumple principalmente dos funciones:

1. El revelar verdades que el hombre podría con dificultad y mucho trabajo encontrar con su sola inteligencia (como la existencia de Dios y sus atributos), evita que sus pensamientos se pierdan en errores y lo ayuda a encontrar con mayor facilidad y seguridad la verdad.
2. El orden de la redención, que es plenamente histórico y nos revela la esencia misma de Dios (como el misterio de la Trinidad, la Encarnación), sólo la revelación positiva puede comunicárnoslo. Este orden, llamado sobrenatural, es incognoscible para la razón, no a causa de su irracionalidad, sino de la finitud de la misma razón.

EL TEÍSMO CLÁSICO

Lo que hemos llamado "Dios de los filósofos", ese principio último y fundamento de toda realidad, representa las tesis del teísmo clásico. Dios es una realidad, total o parcialmente distinta del mundo, de la que dependen en su ser y en su obrar todas las cosas.

Esa realidad última es determinada con atributos, como infinito, eterno, simple, espiritual, etc., conceptos mediante los cuales se procura describir sus contornos y diferenciarla del mundo. Se dice que, en realidad, esos distintos atributos no son sino maneras de hablar propias de una inteligencia finita, porque Dios los posee en total unidad. Son conceptos formados por el hombre en su experiencia con las cosas, pero son trascendidos en su significación propia para que puedan convenir, siempre de una manera aproximada, a esta realidad suprema. Por otro lado, durante siglos y siglos no hubo ningún problema en lo referente a la existencia de esa realidad suprema. Los filósofos encontraron múltiples argumentos para probar su existencia, como el del orden del mundo, la finalidad, la contingencia, etc., argumentos que, por lo demás, no hacían sino corroborar una convicción y hacerla razonable. Siempre hubo problemas a la hora de "conceptualizar" adecuadamente esa "realidad", pero estaba fuera de toda duda que esa realidad existía, y que, más o menos, debía poseer las características dichas.

Sin embargo, allá por los siglos XVII y XVIII empezó a ponerse en crisis este "teísmo". Y, desde entonces, esta crisis ha continuado. El deísmo, el sistema spinoziano, y más tarde, la filosofía de Hegel, representan, tal vez, los momentos más importantes de esta primera revisión crítica. Y en el momento actual asistimos a un proceso en toda regla del mismo.

2. EL DEÍSMO

La filosofía religiosa de muchos filósofos racionalistas o ilustrados fue denominada "deísmo". El deísmo se podría definir como una especie de "religión natural", en el sentido de racional, que pretende liberar al hombre de la superstición, destronando toda religión revelada, luchando contra toda religión, especialmente contra la cristiana. En definitiva, se trata de un teísmo tan tenue que en no pocos acabará en una mera negación de Dios. El deísmo no es una doctrina unitaria, pues cada uno de los llamados deístas tiene su manera propia de entender la realidad divina y la religión. Es más bien un proyecto general de reforma religiosa y moral, una empresa de ilustración con variadísimos matices y procedimientos, que un movimiento claramente definido. Deberíamos hablar de "deísmos" en lugar de "deísmo".

El deísmo nace en Italia, y casi podríamos decir que es un producto del Renacimiento. Emigró a Francia ya en el siglo XVI y, en cierta medida, se establece allí: en Francia encontró sus títulos formales y fue constantemente precisándose. Ya en el siglo XVII emigró a Inglaterra, donde encontró brillantes partidarios y defensores. La Francia de la Ilustración, en el siglo XVIII, constituyó, con Voltaire, la eclosión y apogeo del mismo. Y por último, entró en Alemania y fue defendido, aunque con menos radicalismo que en Francia, por figuras como Reimarus y Lessing. La Ilustración española no tuvo un carácter deísta.

2.1. DEFINICIÓN NEGATIVA DE "DEÍSMO"

Negativamente, el deísmo se define frente a toda idea de revelación y de religión positiva; muchas veces toma un aire violentamente anticlerical. Como dice Paul Hazard,

"El deísmo francés, empalmado más allá de Pope (poeta inglés), con el de Toland y Collins, era esencialmente agresivo. Del hecho de que nació en el siglo XVIII y se ha perpetuado luego un linaje de hombres que no han tenido más alimento espiritual que el anticlericalismo, que ha hecho del anticlericalismo su único programa, que ha creído que el anticlericalismo bastaría para refundir los gobiernos, para hacer perfectas las sociedades y conducir a la felicidad: de este hecho hay muchos responsables, y no están todos en el campo de los enciclopedistas. Pero nadie es responsable de ello en el mismo grado que Voltaire" (Pensamiento europeo en el siglo XVIII, p. 517)

"El deísmo se opone a toda obligación o determinación exterior.

La religión, Católica, Protestante o Judía, es una religión que se impone desde fuera, representa una autoridad exterior o impuesta al hombre. No más sacerdotes, ministros o rabinos que pretenden poseer autoridad. No más sacramentos, ni ritos, ni ayunos ni mortificaciones; no más obligaciones de ir a la iglesia, al templo o a la sinagoga. La Escritura no tiene un valor sobrenatural: no nos habla de la ley o

mandamientos. Se rehace a Dios. No se quieren sus cóleras, sus venganzas, ni tan siquiera sus intervenciones en el curso de las cosas humanas o de los acontecimientos naturales. Lejano y borroso, ya no es molesto.

El sentido del pecado, la necesidad de la gracia, la incertidumbre de la salvación, que durante siglos habían turbado tantas y tantas conciencias, cesan de inquietar a los hijos de los hombres" (Paul Howard, La crise de la conscience europeene, pp. 28-29).

2.2. DEFINICIÓN POSITIVA DE "DEÍSMO"

Positivamente, si negaban la revelación sobrenatural, creían y propugnaban una religión natural y una idea racional de Dios. En líneas generales, creían en la existencia de Dios, y de ahí que los apologistas católicos y protestantes los miraran a menudo con benevolencia, pues al menos coincidían en un punto fundamental (Michel le Vasser, De la veritable religion, 1.688, livre I, ap. II ; Samuel Clarke, Boyle Lectures, 1704-1705). El inglés Samuel Clarke clasifica así al deísta:

"Son de cuatro especies:

- Los que al parecer creen en la existencia de un Ser eterno, infinito, independiente e inteligente, pero niegan la Providencia.

- Los que admiten a Dios y a la Providencia, pero sostienen que no se ocupa del comportamiento moral del hombre, pues dicen que las acciones sólo son buenas o malas en virtud del establecimiento arbitrario de leyes humanas.

- Los que admiten la existencia de Dios, la Providencia, el carácter obligatorio de la moral, pero niegan la inmortalidad del alma y la vida del más allá.

- Por último están aquellos que tienen en todos los aspectos ideas justas y sanas de Dios y de todos sus atributos. Creen en la existencia de Dios, ser Único, Eterno, Infinito, Inteligente, Todopoderoso, Omniscente, Creador, Conservador, Monarca Soberano del Universo, ... Creen también en una vida futura en la que Dios premiará y castigará según el comportamiento moral".

(Citada por P. Hazard, op. cit. pp. 31s; sobre Clarke, cfr. F. Copleston, Historia de la filosofía, vol. 5, pp. 153-60).

Esa clasificación no es exhaustiva, y no deja de ser artificial, pero en su conjunto describe bastante bien la idea de Dios de estos filósofos racionalistas. Sus "verdades religiosas" pretenden sacarlas de la sola razón o entendimiento. Voltaire, en su Dictionnaire philosophique nos hace un retrato casi perfecto del deísta, al que él llama "teísta" (art. "Theiste", pp. 399s):

"El teísta no sabe cómo castiga Dios, cómo favorece, cómo perdona, pues no es lo bastante temerario como para lisonjearse de conocer cómo obra Dios: pero sabe que Dios obra y que es justo. Las

dificultades contra la providencia no le conmueven en su fe, porque no son más que grandes dificultades y no pruebas; está sometido a esa Providencia aunque no vea más que algunos efectos y manifestaciones externas: y, juzgando de las cosas que no ve por las que ve, piensa que esa Providencia se extiende a todos los lugares y a todos los siglos.

Unido en este principio con el resto del Universo, no abraza ninguna de las sectas, que se contradicen todas.

Su religión es la más antigua y la más extendida, pues la simple adoración de un Dios ha precedido a todos los sistemas del mundo.

Habla una lengua que todos los pueblos entienden, mientras que no se entienden entre sí. Tiene hermanos desde Pekin hasta Cayena, y cuenta como hermanos suyos a todos los sabios. Creen que la religión no consiste ni en las opiniones de una metafísica insostenible, ni en vanos aparatos, sino en la adoración y la justicia.

Hacer el bien, ese es su culto: estar sometido a Dios, esa es su doctrina. El mahometano grita: "Ten cuidado si no haces la peregrinación a la Meca!" "Desgraciado de ti", dice un recoleto, "si no haces un viaje a Nuestra Señora de Loreto". Él se ríe de Loreto y de la Meca, pero socorre al indigente y defiende al oprimido".

Éste es, resumido por Voltaire, el credo y el ideal del deísta. Se trata, como podemos observar, de una religión totalmente natural.. Dios es concebido como un ser lejano, que ni se ocupa ni interviene en los asuntos humanos. Dios es el principio último del universo, y es concebido en los términos más abstractos de la razón. El deísta no destruye la idea de Dios, pero la desdibuja, la atenúa, la coloca en una esfera inaccesible. Dios es objeto de una "creencia imprecisa", aunque aún positiva. No son formalmente ateos. Es difícil ser ateo, negar la divinidad. Es incomparablemente más fácil ser deísta. Pero esa idea lejana y desdibujada de Dios, ese principio abstracto, sin correctivo alguno, que llamaban Dios, fácilmente podía borrarse, fácilmente podía deslizar hasta el ateísmo. Del deísmo al ateísmo, el paso es suave.

Wayle escribió:

"La diferencia entre los ateos y los deístas es casi nada cuando se examinan las cosas con rigor".

Y Bonald:

"Un deísta es un hombre que no ha tenido todavía tiempo de ser ateo".

Tal vez sea más bien un hombre que no ha querido ser ateo. Con él, la idea de Dios pierde vida: desaparecen sus contornos precisos.

Finalmente, no será muy difícil identificar ese lejano principio último con la misma naturaleza. El deísta no quiso nunca dar ese paso. Pero partiendo de sus principios, no fueron pocos los que lo dieron.

3. EL SISTEMA SPINOZIANO

La filosofía de Spinoza es un "racionalismo radical". En su sistema no hay lugar para la oscuridad, el misterio, o zonas de "irracionalidad". Ni en Dios, ni en el hombre, ni en la Naturaleza; quedan residuos que escapan a la explicación

En lo que respecta a Dios, Spinoza nos dice que de Él podemos tener, en primer lugar, una idea inadecuada, aunque útil:

Cuando lo concebimos antropomórficamente según la imagen de un monarca soberano que dicta leyes, tanto sobre el cosmos como sobre el mundo humano. Es el Dios producto de la imaginación, el Dios que nos presenta la Revelación. Es el Dios de los ignorantes. La imaginación es el nivel más bajo de conocimiento y casi necesariamente conduce al error; nada nos puede enseñar acerca de la naturaleza de las cosas, y nada nos enseña acerca de la naturaleza de Dios.

La idea de Dios presente en los libros sagrados es totalmente inadecuada. Con todo, la revelación tiene su utilidad, siempre que reconozca sus límites y no interprete las verdades que expresa como proposiciones de orden especulativo en competencia con las verdades que descubre la razón; la verdad de la revelación es de orden práctico y queda reducida a ser una exhortación a la práctica de la justicia y de la caridad, exhortación que recibe su fuerza y su certeza moral de parte del testimonio de los Profetas. Pero la revelación nada dice y nada enseña en materia especulativa, no contiene verdades profundas de contenido filosófico. Su fin es suscitar la obediencia o fe en aquellos que, no pudiendo alcanzar la sabiduría, se ven obligados a obedecer. La obediencia, en la medida en que engendra obras buenas, conduce a la salvación. La revelación no aporta nada a la razón. Debe quedar reducida a un camino de salvación para los ignorantes.

Solamente la Razón puede conocer a Dios, y ello con absoluta, total claridad. Como hemos dicho, este conocimiento racional de Dios no necesita ser ayudado o completado por la revelación: es independiente de la revelación, y mucho más perfecto: el único perfecto. En una carta a un amigo, Spinoza dice que tiene una idea tan clara de Dios como la pueda tener de un triángulo ("Ad questionem tuam, an de Deo tam claram quam de triangulo habeam ideam, - spondeo affirmando" Ep. L.VI, (II) 378).

Dios puede ser conocido, no imaginado. ¿Cuál es esta idea de Dios que tiene la razón? Spinoza sabe muy bien que tiene muy poco que ver con el Dios de los cristianos.

"Mantengo una idea de Dios y de la Naturaleza muy diferente de la que suelen defender los nuevos cristianos" ("me de Deo et Natura sententiam fovere, longe diversam ab ea, quam Neotesici Christiani defendere solent"; Ep. LXXXIII, (II) 411).

Dios es la Sustancia Única a partir de la cual todas las cosas son y son conocidas; pero las cosas son en esa sustancia como modos o modificaciones, ora finitas, ora infinitas, de Dios. Dios es así "Causa sui". Si Dios es la única sustancia y todo lo demás son modos, debe ser concebido como "causa inmanente," de todas las cosas o modos. (prop. XVIII, Eth. I(I) 54): y además, como "causa necesaria". En Dios no se distinguen la inteligencia y la voluntad, y en consecuencia no es libre en el sentido de poseer una "voluntad libre", y no actúa con vistas a un fin de acuerdo con las ideas o paradigmas de su mente; sólo la imaginación puede pensarlo así.

En Dios libertad y necesidad se identifican:

"Se llama libre una cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y que por ella sola está determinada a obrar" (def. 7 de la I de la Ética).

Dios se identifica, pues, con la Naturaleza. "Deus sive Natura", es expresión constante en la Ética y otras obras de Spinoza. Dios es afirmado como un Ser supremo que existe necesariamente, eterno e infinito, pero inmanente a las cosas, causa inmanente y no trascendente de todo. Dios se ha perdido en favor de la Naturaleza

Nada extraña que Spinoza fuera ya en vida acusado de ateísmo. El se defendería siempre contra esta acusación. Pero su idea de Dios tiene poco que ver con la idea cristiana y con la de los teístas. Más tarde se llamó a su filosofía "panteísmo". Si fue atea o panteísta es cosa difícil de afirmar. Además, todo depende de cómo se definan previamente estos términos. Un cristiano o un teísta probablemente lo considerará ateo.

Con Spinoza, el Dios del teísmo ha recibido su golpe de gracia. Ha sido vaciado de su contenido. Y ha dejado a la posteridad serios problemas. Es Dios algo distinto de las fuerzas de la Naturaleza? Esta cuestión todavía no se ha cerrado.

4. EL PENSAMIENTO DE HEGEL

El pensamiento de Hegel en torno al problema de Dios ha dado lugar a toda una gama de interpretaciones. Ha sido interpretado como un "ateísmo", como un "panteísmo", como una "gnosis", como una "filosofía cristiana" e incluso como una "teología especulativa". Si ha podido ser interpretado de maneras tan diferentes y opuestas el pensamiento de Hegel es seguramente porque en sí mismo encierra grandes dificultades. Hegel utiliza los conceptos tradicionales, pero en un sentido propio y original, lo que obliga siempre a ir más allá del término mismo en busca de la realidad expresada.

Hegel pensaba que su sistema no era sino "un cristianismo que ha llegado, gracias a la filosofía, a ser consciente de sí mismo y que se ha hecho inteligible". De ahí que Nietzsche llame a esta filosofía, y no sin razón, una "teología laicizada". Nosotros vamos a prescindir de todo tipo de interpretación comprometida: expondremos muy brevemente sus posiciones centrales. El hecho mismo de la multitud de interpretaciones nos indica ya que en su sistema los conceptos de Dios, absoluto, etc. reciben significaciones insólitas con respecto al teísmo clásico.

Lo primero que hemos de señalar es que la filosofía de Hegel es un idealismo dialéctico y trascendental. Como idealista, su filosofía parte de un "primer principio" o "realidad radical" -como diría Ortega- que podemos denominar Razón, o Pensamiento, o Espíritu, o mejor, Concepto o Idea. Este primer principio está en la base de todo su sistema. Este primer principio es lo suficientemente comprensivo para conciliar los elementos contrarios: lo real sin relación al pensamiento y el pensamiento cerrado a lo real. Estos elementos, lo real (principio primero de la filosofía realista clásica) y el Cógito (primer principio de la filosofía idealista al estilo cartesiano) son, en sí mismo, abstractos, frutos del entendimiento, el cual aísla, distingue, opone y juzga.

El primer principio de Hegel - el concepto - quiere ser concreto; retiene, superándolos, los elementos que concilia; es fruto de la Razón o del pensamiento especulativo. Filosofar es pensar a través de los conceptos según la razón; es partir de un término simple (inmediato, abstracto), oponerle su contrario, y luego realizar la síntesis de los dos. Pensar es un movimiento dialéctico, porque los contrarios nacen uno del otro, pasan el uno en el otro, guardan una relación tal que jamás uno es sin el otro. Pensar es manifestar a la vez la necesidad y la reciprocidad de estas relaciones y superar la dualidad que las constituye.

Cuando hablamos de "concepto" como primer principio, no pensamos primeramente en los conceptos que nuestra razón posee. Los conceptos de nuestra razón son sólo un reflejo de los conceptos de la Razón absoluta y universal. Nuestra razón es

finita y particular, y reproduce defectuosamente la realidad absoluta. La filosofía de Hegel tiene, en su estructura, un cierto parecido con el neoplatonismo.

De manera más precisa y más fundamental el "concepto" hegeliano supera la distinción más originaria, la del "ser" y la del "Cógito", la del realismo y la del idealismo clásico. De ahí, que en este sentido muy preciso, Hegel no es ni realista ni idealista, o sí se quiere, es a la vez una y otra cosa. Para él, el ser gana en realidad y en perfección cuando se manifiesta a la conciencia y es conocido; se enriquece cuando deviene objeto de conciencia.

El ser, en sí, con independencia respecto al pensamiento, es abstracto: manifestado, presente a la conciencia, se concreta. A su vez, el concepto no es una expresión subjetiva que debería conformarse a un objeto distinto de él, sino la síntesis de la realidad y de la conciencia, del sujeto y del objeto. De ahí que el concepto más elevado, el único concepto verdadero, es lo que llama Hegel "espíritu": es el ser consciente de sí, que pone frente a sí a su contrario y se reconoce en él: es lo absoluto y lo verdadero. Se entiende así el famoso Adagio hegeliano: "lo que es racional es real; lo que es real es racional".

Partiendo de este principio, ¿cual será la idea de Dios? Dios será idea absoluta o Espíritu absoluto. Por un lado, se dirá que es perfecto, infinito, inmutable, libre, pensamiento de pensamiento. Por otro, que es movimiento, proceso, que es a la vez posesión de sí, negación de sí, y vuelta a sí; es decir, afirmación en su realidad propia, enajenación en lo otro que sí mismo, y vuelta, o reconciliación, a su realidad propia pero habiendo asumido "lo en sí". Podemos ver esta realidad de Dios perfecto y dinámico en dos momentos: el momento de su propia realidad y el momento de su relación con el mundo. Dios es la unidad, pero es esencialmente trino en su unidad, pues es la síntesis viva y activa de sus momentos internos. En su vida infinita, Dios se afirma a sí mismo como Padre, el cual engendra eternamente a su Otro, su Hijo, para devenir Espíritu reconociéndose en El. La Trinidad, es, para Hegel, la verdad filosófica por excelencia. Esta "diferenciación", de Dios en Padre, Hijo, Espíritu es un movimiento, un juego del amor consigo mismo, en el que no se llega a una alteridad, o escisión total.

Las cosas son distintas, aunque en sí el proceso de diferenciación sea el mismo cuando este acto único, interior a Dios, se prolonga libre y necesariamente en la creación de los seres finitos. Lo creado es lo otro en cuanto que tal, lo real, exterior sin Dios. Este otro liberado como independiente es el "mundo en general", que comprende el mundo y el espíritu finito (los hombres). Este mundo, en sí e independiente de Dios, la Naturaleza, vuelve a Dios por mediación del hombre; la naturaleza regresa y se reconcilia con Dios gracias al espíritu finito, que es la "autoconsciencia" de la misma naturaleza. Este regreso o reconciliación se realiza a través de varias etapas. En la Fenomenología del Espíritu, Hegel nos habla de ese movimiento de emanación y regreso ("exitus" y "reditus", de los neoplatónicos), deteniéndose sobre todo en el "regreso", que describe con un lujo inaudito de detalles, a veces profundos y a veces simplemente originales.

Veamos someramente algunas etapas de esa "vuelta". El punto extremo a que llega el Espíritu en su negación es la Naturaleza, es decir, la naturaleza física,

material e inanimada. La Naturaleza es lo más opuesto al Espíritu, es el Espíritu alienado, fuera de sí, es espacialmente extensa, desprovista de unidad interna, sede del determinismo. Las ciencias del entendimiento son las que se ocupan de esta Naturaleza, suprema abstracción cuando se la considera en sí misma e imagen de la muerte. Sin embargo, en ella se manifiesta ya un cierto movimiento que es como el reflejo oscurecido de la dialéctica en las fuerzas de la naturaleza, por ejemplo, Hegel discierne una prefiguración de la unidad de los contrarios: la fuerza se desdobra en acción y reacción, y hay un juego de fuerzas en las que el espíritu descubre, bajo su forma objetiva, la ley de su propia objetividad. La vida animal constituye una nueva etapa es espíritu en sí. Es unidad y multiplicidad, un organismo en el que cada miembro es, en cierto modo, el todo. En ella un poder misterioso domina la pura materia, pero no llega a expresarse, permanece "interior". Por eso el mundo animal ha servido a menudo para simbolizar lo "inconcebible".

Con la conciencia humana comienza, propiamente hablando, del "retorno" a Dios. El hombre, al tomar conciencia, idealiza la naturaleza y la conduce a su verdad. A través de la sensación, de la percepción, del entendimiento y de la razón, se descubre en ella y la eleva al concepto. Supera de este modo su propia naturaleza: para superar su "vida animal" debe arriesgarla en la lucha, de este modo accede a la conciencia-de-sí, que es la tierra natal de la verdad y del primer paso hacia la libertad. Se necesita una larga educación para que conquiste efectivamente la libertad, su libertad, por las innumerables etapas de la cultura, el yo singular se convierte en un yo universal, un "Yo" que es un "Nosotros", y un "Nosotros" que es un "Yo". Pero es sobre todo gracias a la religión y a la filosofía que el hombre alcanza la etapa decisiva, aquella en la que supera toda finitud y en la que alcanza a Dios.

Esta "vuelta" a Dios a través de la religión y de la filosofía no es obra del hombre sólo, ni del hombre ayudado por Dios, sino de Dios por mediación del hombre. Es decir, este retorno tiene dos caras. Por un lado significa para el hombre su elevación a Dios: el hombre puede superar la naturaleza, llegar a ser libre, participar en la vida de Dios. Esta liberalización, espiritualización o divinización constituye el "telos" (fin) de la historia humana, es decir, de cada individuo y de la humanidad. La Fenomenología del Espíritu describe la subida progresiva del hombre hacia el absoluto. Pero, por otro lado, el "retorno" a Dios del hombre concierne a Dios mismo, no solamente porque dicho retorno no puede realizarse sin la ayuda de Dios, sino también porque constituye el aspecto fenomenal del retorno de Dios a Sí mismo. De la misma manera que la creación prolonga el momento negativo interior a Dios, el "retorno" prolonga la reconciliación por la que Dios deviene Espíritu. A través de la historia humana la esencia de Dios se desarrolla, se manifiesta, se realiza: por ella la conciencia que Dios tiene eternamente de sí mismo encuentra su pleno acabamiento, realiza el fin que persigue, se cumplen sus designios. La historia divina y la historia humana están indisolublemente asociadas.

Así pues, para Hegel, Dios implica una alteridad (un enajenamiento de sí), primero en su Hijo y luego en la Naturaleza y supera esta alteridad por el Espíritu, primero en sí mismo, y luego en la historia de la humanidad, Dios no es plenamente Dios sin el hombre, e inversamente, el hombre, en lugar de ser plenamente contingente, se describe como un "momento" de Dios, participando de la vida trinitaria. El retorno del hombre a Dios, o de Dios enajenado a Dios reconciliado, se hace a través

de la religión y de la filosofía, que interesan tanto al hombre como a Dios. Dios sólo deviene plenamente Espíritu a través de la espiritualización del hombre.

Religión y filosofía: la reconciliación de la naturaleza con Dios se hace a través de la religión y de la filosofía. ¿Qué relación guardan entre sí Para Hegel, lo mismo que para Spinoza, la religión y la filosofía tienen un mismo contenido. Escribe Hegel:

"El objeto de la religión es, como el de la filosofía, la verdad eterna en la existencia objetiva misma, es Dios y nada más que Dios y la explicación de Dios. La filosofía es también aclamación de Dios, religión; ya que por aquello de que Dios es su objeto, implica el mismo renunciamiento a toda opinión y a todo pensamiento cristiano y subjetivo. Es, por consiguiente, idéntica a la religión".(Philosophie de la religion, trad. Vera I, pp. 29).

Si tienen el mismo objeto, ¿en que radica la diferencia? La filosofía es la religión de un modo especial, y este modo especial es lo que la distingue de lo que ordinariamente se llama religión. Este modo especial no concierne al contenido, como hemos dicho, sino a la forma. La religión, en efecto, puede vivirse a diversos niveles, en particular, el nivel del sentimiento, de la intuición, de la representación; se tienen así, "formas" diversas de la relación religiosa. Pero la religión puede también recibir la forma de la filosofía o del pensamiento especulativo. ¿En que consiste entonces la religión? El texto mismo de Hegel da pie a dos interpretaciones:

a.- Según la primera, que es la más corriente, la religión en cuanto tal no puede superar el nivel de la representación sensible. Si recibe la forma del pensamiento especulativo deja de ser religión y se convierte en filosofía. Si se tiene presente que para Hegel sólo la forma especulativa es adecuada a su contenido, es decir, que la unión con Dios, sólo se realiza de modo más perfecto en el nivel especulativo, habrá que decir que la religión no es sino una etapa en la elevación del hombre hacia Dios: será una etapa decisiva, pues en ella se alcanza ya el contenido absoluto; pero no es la última. La filosofía supera la religión, la suprime conservándola, dándole su cumplimiento. Es distinta de la religión y superior a ella, pues sólo la filosofía une definitivamente el hombre con Dios.

b.- Según la segunda interpretación, la religión permanece religión cuando se eleva al nivel del pensamiento, más aun, es entonces cuando verdaderamente es religión; en este nivel corresponde a su concepto, está acabada, es perfecta, es lo que debe ser. En los niveles inferiores, e incluso en el nivel de la representación sensible (religión positiva), implica aún una contradicción que se debe eliminar. En este sentido, la religión no es distinta de la filosofía, no es una etapa que debiera ser superada en un más allá de sí misma: la verdadera religión es la verdadera filosofía, y viceversa.

En cualquier caso, el paso de la forma de religión a nivel de la "representación", a la forma especulativa supone una nueva noción de Dios el Dios de la religión positiva y el de la filosofía sólo aparentemente son el mismo. El Dios de la

religión positiva es "trascendente", el de la filosofía -o religión verdadera- es "inmanente", es Espíritu. Dios no se basta a sí mismo: el hombre, insertado en Dios, está unido a Él, no ya de modo exterior, contingente o accidental, sino de modo esencial y necesario. Dios es movimiento y movimiento en lo finito, finito que suprime para volver a sí mismo. En el yo que se suprime como ser finito, Dios vuelve sobre sí mismo y es Dios por medio de este retorno. "Dios sin el mundo no es Dios". Y así, la religión no es simple "medio" para uso del hombre: siendo "el conocimiento que el espíritu divino tiene de sí por la mediación del espíritu finito", es claro que "no es obra del hombre, sino que es esencialmente la más alta determinación de la idea absoluta misma".

En definitiva, Hegel niega la trascendencia de Dios, o al menos la manera tradicional de concebirla. Dios no es Dios sin el mundo: implica necesariamente lo finito para llegar a ser Espíritu. ¿Qué queda aquí del concepto tradicional de Dios? ¿Que diferencia hay entre el Dios hegeliano y el concepto de naturaleza en evolución? Se podría justificar el sistema de Hegel. Pero todos los conceptos han sido vaciados de su contenido obvio y comúnmente aceptado, y esto hace difícil una recta intelección. Lo cierto es que el concepto de Dios ha sido reformado totalmente y casi no es reconocible.

1. INTRODUCCIÓN

Los pensadores contemporáneos se han enfrentado también, y de una manera muy radical, con el problema de Dios. Los resultados de dicho enfrentamiento son tan dispares como lo son sus mismas filosofías. Pero de una manera general todos coinciden en rechazar, cada uno desde sus posiciones y sus argumentos, la idea clásica de Dios. En realidad, más que rechazar a Dios, es el rechazo a una determinada idea de Dios. Sus críticas, aunque negativas, ayudan siempre a plantear más correctamente el problema y a descubrir los fallos o las partes oscuras de nuestros razonamientos. En este apartado vamos a hacer también una exposición selectiva, deteniéndonos en algunos autores o movimientos doctrinales que juzgamos representativos. El primero que estudiaremos es el movimiento positivista.

1.1. EL POSITIVISMO DE AUGUSTO COMTE

Desde el positivismo se han lanzado duros ataques al concepto de Dios y a la religión. El espíritu positivista se identifica con el espíritu científico, y éste es considerado como la etapa superior y definitiva de la humanidad. Recordemos a este respecto las ideas de A. Comte. Según él, la humanidad se puede dividir en tres etapas: la teológica, la metafísica y la científica o positivista. Las teorías de Comte suponen toda una filosofía de la historia, que se resume en la ley de las tres etapas o estadios. Estos estadios son actitudes mentales asumidas por la humanidad en cada uno de sus períodos históricos fundamentales, basados en formas adoptadas por el conocimiento científico.

En el estadio teológico el hombre explica los fenómenos por medio de seres sobrenaturales, potencias divinas o demoniacas. Lo forman varias fases: fetichismo, politeísmo y monoteísmo. La sociedad está gobernada por un poder espiritual teocrático y temporal monárquico, unido a un estado de tipo militar.

El estadio metafísico arranca del monoteísmo, el cual, al personificar las fuerzas divinas con una unidad, permite despersonalizarlas. Las causas de los fenómenos se convierten entonces en ideas abstractas (motor inmóvil, sustancia), y en principios racionales. Este período es crítico, negativo, de desorganización de los poderes espirituales y temporales, un tanto anárquico. Es un estadio en el que se hace notar la fuerza disolvente de la inteligencia.

El estadio positivo sustituye las hipótesis e hipóstasis metafísicas por una investigación de los fenómenos que se limita a enunciar relaciones estables entre

ellos (leyes). El sabio es el científico, y el poder espiritual debe pasar a sus manos, mientras que el temporal debe corresponder a los industriales. En esta época se renuncia a todo lo trascendente, todo se reduce a la averiguación y a la comprobación de las leyes dadas en la experiencia. La realidad es así sinónimo de dato, es lo dado en la Experiencia, lo puesto ahí en la experiencia ("positum", de ahí "positivismo"). Todo lo que no se funda en la experiencia y es comprobado por ella pasa a ser irreal. Y esto es válido tanto para los fenómenos físicos, como para los espirituales, morales o sociales. El positivismo se identifica, pues, con la ciencia. Y sólo la ciencia decidir lo que es real y lo que no lo es.

El positivismo ha evolucionado bastante. Se puede distinguir un positivismo clásico, que, a pesar de todo era muy metafísico, como es el caso de Comte, y un positivismo lógico que quiere librarse de toda metafísica, incluso la positivista. El positivismo clásico dio origen a un tipo de ateísmo que negaba la existencia de Dios por carecer de pruebas empíricas: el lógico ha dado lugar a lo que se denomina hoy "ateísmo semántico".

1.2. EL POSITIVISMO CLASICO DE N. R. HANSON

Como representante de una mentalidad similar a la del positivismo clásico podemos citar a N. R. Hanson, en dos cortos trabajos: "El dilema del agnóstico" y "Lo que yo no creo", incluidos en el colectivo "Filosofía de la ciencia y religión" (Ed. Sígueme, Salamanca, 1976; el segundo ensayo ha sido también publicado por "Cuadernos Teorema", de la Universidad de Valencia).

Para Hanson, el ateísmo, dada la situación actual de nuestros conocimientos, es la única postura que puede ser tenida por racional. En consecuencia, el creyente sólo podrá ser tal por motivos de orden afectivo o sentimental (motivos irracionales), y el agnosticismo no será en modo alguno una actitud coherente ni, por ello, sostenible. Hanson razona de la siguiente manera: La proposición "Dios existe" debe ser considerada como "sintética" o de hecho, es decir, como una proposición que pretende informarnos acerca de algo que en principio puede ser confirmado: su naturaleza es idéntica, al menos en cuanto a sus pretensiones, a las proposiciones de las ciencias naturales, y en consecuencia, su verdad o falsedad debe poder establecerse por medio de los procesos de verificación usuales en dichas ciencias. Ahora bien, todo el mundo está obligado a admitir que nunca prueba alguna ha podido demostrar apodícticamente la verdad de la existencia de Dios, pues de lo contrario el ateísmo sería una insensatez o casi una imposibilidad: y de hecho, no lo es.

¿Qué entiende Hanson por prueba concluyente? ¿En qué condiciones podría quedar establecida la verdad de la proposición "Dios existe"? En principio, y puesto que se trata de una proposición sintética, debería poder demostrarse de la misma manera que se puede probar la verdad o la falsedad de proposiciones como "algunos murciélagos son ovíparos" o "el calor dilata los cuerpos".

"Suponed", dice Hanson, "que mañana por la mañana, después del desayuno, todos nosotros somos sacudidos por un trueno que hace

añicos la tierra. Los árboles dejan caer sus hojas, la tierra jadea, el cielo es una llamarada, las nubes se abren y aparece la figura inmensa y radiante de un Zeus que frunce el entreceño y, señalándose, exclama: - Ya está bien de tus teologías, llenas de sutilezas lógicas y juegos de palabras! De ahora en adelante ten la completa seguridad de que yo, ciertamente, existo-". (op. cit. pp. 22 y 32s).

Si esto ocurriese, Hanson quedaría completamente convencido de que Dios existe. Pero no ha ocurrido, y no hay ninguna razón para suponer que pueda ocurrir. Y si no hay ninguna razón de este tipo que permita afirmar concluyentemente la existencia de Dios, lo más racional es negarla sin más. Si a pesar de la falta de pruebas se sigue creyendo en Dios, hay que tener la honradez de decir que ello se debe a motivos de orden afectivo y que, por ello, tal creencia es siempre irracional.

Aquí es donde aparece la postura ambigua del agnóstico, que quiere situarse entre el creyente y el ateo: reconoce que no hay razones válidas para afirmar la existencia de Dios, pero que tampoco puede demostrarse concluyentemente su no-existencia y, en tales circunstancias, suspende el juicio. Hanson considera que el agnóstico no es coherente consigo mismo. Dice que, normalmente, cuando no hay evidencia suficiente para concluir que X existe, inferimos inmediatamente que X no existe. Por ejemplo, no hay evidencia que nos convenza de la existencia del monstruo del lago Ness, o de un galés con cinco cabezas, o del unicornio del New College, y, puesto que es así, concluimos que no existen tales cosas, aunque nunca podamos ofrecer una demostración concluyente de su no-existencia. El fundamento normal para decir que algo no existe no es otro que el que la evidencia no demuestre que realmente existe. Pero el agnóstico cambia de terreno lógico cuando supone que la evidencia contra la afirmación "Dios existe" nunca es suficientemente sólida, mientras que la afirmación a su favor puede serlo y, por ello, se niega a tomar partido. Cuando el agnóstico opte por la coherencia lógica se convertirá en un ateo. Para Hanson, el ateísmo es la única postura coherente y racional.

Como hemos dicho, Hanson se mueve dentro de un positivismo ideológicamente anterior al del Círculo de Viena. Para él la proposición "Dios existe" y toda afirmación acerca de la divinidad debe poder reducirse a proposiciones sintéticas o de hecho, de contenido empírico, y deben ser susceptibles de demostración de igual manera que lo son las proposiciones de las ciencias naturales. En caso contrario, declara irracional la creencia en Dios. Hanson parte, pues, de un concepto unívoco de realidad: sólo puede afirmarse algo como real si es empíricamente constatable: de ahí que la proposición "Dios existe" sea similar a "existe el monstruo del lago Ness" u otras. Pero esta manera de concebir las cosas es altamente discutible:

1.2.1 En primer lugar, hoy pocos aceptarían la reducción del concepto de realidad a "fenómeno empírico y constatable". Pero además, Hanson no quiere ver que hay una diferencia radical entre las proposiciones "Dios existe" y "existe el monstruo del lago Ness" u otra similar. La proposición acerca de Dios tiene que ver con el sentido global de la existencia, de manera que el mundo y la vida cambian de sentido si Dios existe, o si Dios no existe. Es la coherencia última del mundo lo que está en juego, y optar por la coherencia última, aunque se deba de dar un salto más allá de lo empírico, es de suyo racional. Por el contrario, la existencia o no existencia de un galés

de cinco cabezas y del monstruo del lago Ness nos es totalmente indiferente, nada añade y nada quita al sentido que el mundo o la vida tienen o puedan tener.

1.2.2. En segundo lugar, es muy discutible, y hoy casi nadie lo acepta, que la racionalidad propia de las ciencias empíricas o de la naturaleza sean el paradigma de toda racionalidad, de modo que lo que no se acomode a ella tenga que ser necesariamente irracional. Hanson comparte una concepción dogmática de la ciencia. Filósofos y científicos han renunciado desde hace tiempo a presentar la filosofía y la ciencia como racionalidades últimas y criterios absolutos de verdad. En lo que respecta a la ciencia, que es lo que aquí nos interesa, se puede decir, con J. Ladriere, que:

(...) ha llegado a una madurez suficiente, al menos en algunos sectores, como para ser capaz de plantearse problemas de fundamento, es decir, de interrogarse a sí misma sobre el sentido de sus conceptos fundamentales, sobre la validez de sus métodos, y sobre el alcance de sus resultados: al interrogarse sobre sus posibilidades, pone en cuestión al mismo tiempo las ambiciones que actualiza, vuelve sobre su proyecto inicial e intenta explicitar el movimiento que la sostiene; se hace, pues, "reflexión" y accede al plano de la conciencia de sí". (L'articulation du sens, Casterman, 1972, p. 22)

Y uno de los resultados de esta autoconciencia de la praxis científica ha sido la renuncia a su inicial proyecto totalizador de la experiencia humana, a su "imperialismo", como diría Ortega .

1.3 . EL ATEÍSMO SEMÁNTICO DEL POSITIVISMO LÓGICO

El empirismo o positivismo lógico, y de un modo particular los filósofos que constituyeron el Círculo de Viena, niegan la posibilidad y el sentido de las proposiciones metafísicas, e incluyen entre éstas las de la llamada teología natural.

En el curso de Metafísica vimos, en el análisis del capítulo primero del libro de A. Ayer "Lenguaje, verdad y lógica", una postura que podemos denominar típica. En lo referente al problema de Dios, los neopositivistas se diferencian en sus planteamientos de las posturas ateas clásicas, así como del agnosticismo. El teólogo trabaja con pseudoconceptos, con palabras y otras entidades lingüísticas completamente carentes de sentido. Como ya sabemos, para los neopositivistas sólo las proposiciones de la lógica y de las matemáticas, que son puras tautologías y no pretenden informarnos acerca de la realidad, y las proposiciones verificables de la ciencia empírica, tienen sentido. El discurso metafísico no es ni tautológico ni verificable empíricamente y, en consecuencia, es un discurso "sin sentido". De las proposiciones acerca de Dios, del mundo y del alma no podemos decir que sean ni verdaderas ni falsas; sencillamente, son pseudoproposiciones, conglomerados de palabras que nada dicen. Ni tan siquiera se puede plantear el problema. El principio de verificabilidad, en todas sus variantes y reformulaciones, constituye el criterio que permite distinguir entre las proposiciones no tautológicas, aquellas que están dotadas de sentido y las que carecen de él.

El neopositivismo es la epistemología de las ciencias de la naturaleza, de las ciencias empíricas. Toma el método científico como el hilo conductor de la teoría del conocimiento, pues únicamente este conocimiento puede conducir al verdadero saber. La filosofía en sentido tradicional no tiene ya un puesto en el conjunto del saber humano, sólo puede considerarse como una etapa transitoria en el desarrollo del pensamiento racional, intermediaria entre el estadio pre-racional del mito y el estadio plenamente racional de la ciencia. Se le puede reconocer una utilidad histórica en la medida en que ha preparado el terreno al pensamiento científico, suministrándole un primer esbozo, todavía torpe y sencillo de un conocimiento crítico, fundado sobre el esfuerzo de la argumentación. Todavía quedan cuestiones que se las puede calificar de "filosóficas", pero se trata únicamente de cuestiones relativas a los conceptos más fundamentales de las ciencias o de la metodología científica. La filosofía queda así reducida a ser simplemente una aclaración del lenguaje científico.

L. Wittgenstein escribía en su "Tractatus Logico-Philosophicus" que

"la mayor parte de las proposiciones que se han escrito sobre materia filosófica no son falsas, sino sin sentido ("unsinning"). No podemos, pues, responder a cuestiones de esta clase de ningún modo, sino solamente establecer su sin-sentido. La mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje (...) No hay que asombrarse de que los más profundos problemas no sean propiamente problemas "(Tractatus 4.003). Toda filosofía es "crítica del lenguaje" (4.0031); su "objeto es la aclaración lógica del pensamiento". Filosofía no es teoría, sino actividad, Una obra filosófica consiste esencialmente en elucidaciones. El resultado de la filosofía no son "proposiciones filosóficas", sino el esclarecerse de las proposiciones. "La filosofía debe esclarecer y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían, por así decirlo, opaco y confusos" (4.112),

En líneas generales, todos los neopositivistas comparten esta idea de la filosofía. Y Wittgenstein concibe así el método propio de la filosofía; la manera de clarificar el lenguaje:

"no debe decir nada sino aquello que podemos decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural. Y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejará descontentos a los demás -pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía-, pero sería lo único estrictamente correcto" (6153).

Desde esta perspectiva, el problema de Dios es uno de esos que no se pueden resolver porque no se pueden plantear: plantearlos supone ya formular una cuestión sin sentido.

2. AYER Y LA EXISTENCIA DE DIOS

A. Ayer, desde una posición clásica del positivismo lógico, escribe:

"La mención de Dios nos conduce a la cuestión de la posibilidad de un conocimiento religioso. Veremos que esta posibilidad ha sido ya desechada por nuestro tratamiento de la metafísica. Pero, como éste es un punto de considerable interés, permítaseme discutirlo con cierta extensión.

Generalmente, ahora se admite -en todo caso, por los filósofos-, que la existencia de un ser que reúna los atributos que definen el dios de cualquier religión no animista no puede ser demostrativamente probada. Para ver que ésto es así, sólo tenemos que preguntarnos cuáles son las premisas de las que podría deducirse la existencia de un dios tal. Si la conclusión de que existe un Dios ha de ser demostrativamente cierta, esas premisas tienen que ser ciertas; que, como la conclusión de un razonamiento deductivo está contenida ya en las premisas, cualquier incertidumbre que pudiera haber respecto a

la verdad de las premisas es necesariamente compartida por ella. Pero nosotros sabemos que toda proposición empírica sólo puede ser probable. Solamente las proposiciones "a priori" son lógicamente ciertas. Pero no podemos deducir la existencia de un dios de una proposición "a priori", porque sabemos que la razón por la cual las proposiciones "a priori" son ciertas es que son tautológicas. Y de un conjunto de tautologías no puede deducirse, válidamente, más que una tautología ulterior. De aquí se sigue que no hay posibilidad alguna de demostrar la existencia de un dios".

Y continúa:

"Lo que no se admite generalmente es que no puede haber ningún modo de probar que la existencia de un dios, como el Dios del cristianismo, sea siquiera probable. Porque si la existencia de tal dios fuese probable, la proposición de que existía sería una hipótesis empírica. Y, en este caso, sería posible deducir de ella y de otras hipótesis empíricas, ciertas proposiciones experienciales que no fueran deducibles de esas otras hipótesis solas. Pero, en realidad, ésto no es posible. Es cierto que, a veces, se ha pretendido que la existencia de una cierta regularidad en la naturaleza constituye evidencia suficiente de la existencia de un dios. Pero si la oración "Dios existe" sólo implica que determinados tipos de fenómenos se producen en determinadas sucesiones, entonces afirmar la existencia de un dios será, simplemente, equivalente a afirmar que hay la necesaria regularidad en la naturaleza; y ningún hombre religioso admitiría que ésto era todo lo que él pretendía afirmar la existencia de un dios. Diría

que, al hablar de Dios, él hablaba de un ser trascendente que podía ser conocido a través de ciertas manifestaciones empíricas, aunque, ciertamente, no podría ser definido en términos de esas manifestaciones. Pero, en ese caso, el término "dios" es un término metafísico. Y si "dios" es un término metafísico, entonces ni siquiera puede ser probable que un dios exista, Porque decir que "Dios existe" es realizar una expresión metafísica que no puede ser ni verdadera ni falsa. Y, según este mismo criterio, ninguna proposición que pretenda describir la naturaleza de un dios trascendente puede poseer significación alguna literal".

El punto de vista de Ayer, como él mismo dice, no coincide con el del ateísmo y agnosticismo clásicos:

"Es importante no confundir este punto de vista de las afirmaciones religiosas con el punto de vista adoptado por los ateos o por los agnósticos, Porque es característico de los agnósticos sostener que la existencia de un dios es una posibilidad en la que no hay razón alguna suficiente ni para creer ni para no creer; y es característico de los ateos sostener que es por lo menos probable que no exista ningún Dios. Y nuestro punto de vista de que todas las expresiones acerca de la naturaleza de Dios carecen de sentido; lejos de ser idéntico, ni prestar siquiera apoyo alguno a esas conocidas posiciones es, en realidad, incompatible con ellas. Porque si la afirmación de que hay un dios carece de sentido, entonces la afirmación de los ateos de que no hay ningún dios carece de sentido también, porque sólo una proposición significativa puede ser significativamente contradicha.

En cuanto a los agnósticos, aunque se abstienen de decir tanto que haya dios como que no lo haya, no niegan que el problema de si existe un dios trascendente es un auténtico problema. No niegan que las dos oraciones: "Hay un dios trascendente" y "No hay un dios trascendente" expresen proposiciones de las cuales una es, en realidad, verdadera y la otra, falsa. Todo lo que dicen es que nosotros no tenemos medio alguno de decir cuál de las dos es verdadera y, por lo tanto, no debemos entregarnos a ninguna. Pero hemos visto que las oraciones en cuestión no expresan en absoluto proposiciones. Y esto quiere decir que el agnosticismo está desechado también.

De modo que ofrecemos al teísta el mismo consuelo que hemos dado al moralista. Tal vez sus afirmaciones no puedan ser válidas, pero no pueden ser inválidas tampoco. Como no dice nada en absoluto acerca del mundo, no puede con justicia ser acusado de decir algo falso, o algo para lo cual tenga fundamentos insuficientes. Sólo cuando el teísta pretende que, al afirmar la existencia de un dios trascendente, está expresando una proposición auténtica, nosotros estamos autorizados a disputar con él".

(Lenguaje, verdad y lógica, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1971, pp. 133-135).

3. R. CARNAP Y EL LENGUAJE TEOLÓGICO

3.1. LOS PRINCIPIOS DE VERIFICABILIDAD Y DEL EMPIRISMO

Ayer es un divulgador de las ideas de Carnap. Carnap, en los comienzos de su actividad filosófica, allá por los años 1930- 35 (cfr. Dios y alma: cuestiones aparentes de metafísica v teología, 1930, Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje, 1931, Filosofía y sintaxis lógica, 1935), se interesó un poco por el lenguaje teológico.

Como todo neopositivismo, el de Carnap se apoya sobre dos principios: el de verificabilidad y el del empirismo. Según el primero, el sentido de una proposición reside en las condiciones que permiten establecer si esta proposición es verdadera o falsa. Y según el segundo, el proceso de verificación remite necesariamente a una experiencia que no puede ser más que la experiencia empírica. De hecho, estos dos principios pueden resumirse en uno: una proposición está dotada de sentido en la medida en que envuelve una referencia a una experiencia empírica al menos posible.

El sentido, pues, es la posibilidad de lo verdadero y de lo no verdadero; lo verdadero está fundado en la experiencia, y la experiencia se agota a nivel del conocimiento sensible. La aportación intelectual, del intelecto, a esta experiencia, se limita a las manipulaciones del lenguaje, a las operaciones lógicas: es puramente formal. En el conocimiento no hay otro contenido que el que puede proporcionarnos la percepción.

Desde esta posición de entrada, se entiende ya cuál será su postura ante el lenguaje metafísico y teológico. Para someter a un examen crítico la legitimidad del lenguaje metafísico y teológico, se debe atender primero a los términos y luego a las proposiciones.

3.2. LOS TÉRMINOS

El sentido de un término está determinado por el sentido de un enunciado elemental, es decir, por la forma proposicional más simple con que este término pueda figurar. Así el enunciado elemental del término "piedra" será una forma proposicional del género "X es una piedra", donde el término "X" designa un objeto de la categoría de las cosas. En cuanto al sentido de un enunciado elemental, está fijado por las condiciones de su verificación, es decir, por la determinación de las circunstancias en que es falso. La verificación de este enunciado puede ser directa o indirecta. Así podemos decir que un término posee una significación cuando se conocen sus criterios experimentales, o cuando su enunciado elemental posee una significación. Y un enunciado elemental está provisto de significación solamente si se sabe de qué enunciados de observación se puede deducir, o solamente si las condiciones de su verdad están establecidas, o también, si es conocido el procedimiento de su verificación.

Si aplicamos lo dicho al término "Dios" tenemos lo siguiente. Históricamente, este término puede tener tres usos:

el mitológico, el metafísico y el teológico.

- En el sentido mitológico, Dios es un ser corporal o un ser espiritual capaz de manifestarse visiblemente. Tal ser, o seres, tiene una existencia constatable experimentalmente y el término "Dios" tiene un sentido mitológico. De hecho, designa a las fuerzas de la naturaleza y puede ser sustituido por un término que las designe. Así, la presencia del trueno es en las religiones primitivas, necesaria y suficiente por sí sola para establecer la verdad de la proposición "Jehová está encolerizado", y se puede concluir que, en el empleo de las palabras, la oración "Jehová está encolerizado" es equivalente a "está tronando", que sí es constatable empíricamente.

- Pero en su uso metafísico, el término Dios está desprovisto de sentido. En primer lugar, la metafísica no ofrece la categoría sintáctica de la variable "X" que figura en el enunciado elemental "X es Dios": no indica si esta variable puede reemplazarse por un término que designe un cuerpo, o una propiedad corpórea, o una relación entre cuerpos, o un nombre, etc. Por otra parte, las definiciones que ella ofrece para dar un sentido al término "Dios" no son más que pseudodefiniciones: o bien son proposiciones que utilizan términos, como los de "causa primera", "absoluto", "ser por sí mismo", a las cuales no se puede aplicar ningún proceso de verificación: o bien son conjuntos de palabras que no constituyen una proposición.

- El uso teológico no tiene nada de específico, algunos teólogos lo utilizan en sentido empírico próximo al místico otros, en un sentido metafísico, y otros tienen un concepto intermedio, mezcla de ambos procedimientos.

3.3. LAS PROPOSICIONES

Para que una proposición tenga sentido debe estar constituida por términos dotados de sentido. Además, debe estar constituida en conformidad con las reglas de la sintaxis. Estas reglas conciernen a la formación de las expresiones que son consideradas

como proposiciones, y como tales, susceptibles de ser verdaderas o falsas. Algunas de estas reglas nos vienen dadas por la gramática en el sentido corriente como, por ejemplo, la que dice que una proposición debe contener un sujeto, una cópula, y un atributo o predicado. Pero estas reglas de la gramática no son suficientes; con ellas puedo eliminar como proposiciones las expresiones como "César es Y", pero no "César es un número primo", que tampoco tiene sentido. La sintaxis lógica debe pues, completar la gramática, y debe proceder a la clasificación tan completa y precisa como sea posible, de las categorías de expresión que puedan figurar en el lenguaje, y formular reglas de formación de las proposiciones teniendo en cuenta esta clasificación. De esta forma, la sintaxis llega a distribuir los términos que sirven de nombres (que designan entidades) y los términos que sirven de predicados, (que designan relaciones) en diferentes "categorías sintácticas", y a indicar cómo pueden practicarse las atribuciones en función de esas categorías. Así, la propiedad de ser un número primo pertenece a una categoría de propiedades que no pueden ser atribuidas más que a términos que pertenecen a la categoría de los nombres de los números. Una expresión como "Cinco es un número primo", constituirá una proposición, mientras que la proposición, "César es un número primo" no.

Un análisis lógico riguroso permitir, pues, distinguir entre las expresiones aquellas que son proposiciones verdaderas de las que no lo son, de las que sólo son pseudoproposiciones. Y así, los enunciados dotados de sentido, las verdaderas proposiciones, se dividen en dos grupos: el de los enunciados analíticos (lógica y matemáticas), y el de los enunciados sintéticos de base experimental; el valor de verdad de estos últimos enunciados sólo puede fijarse mediante el recurso a enunciados de observación), lo que quiere decir que la observación empírica es la única fuente que puede suministrar un contenido real al conocimiento. Y así, todos los enunciados sintéticos dotados de sentido pertenecen al ámbito de las ciencias experimentales. Los enunciados metafísicos y teológicos no son, evidentemente, verdaderas proposiciones, y en consecuencia están excluidos de este cuadro.

Carnap estudia en particular los enunciados de existencia, que están en la base de las "proposiciones" metafísicas (y las teológicas). Por ejemplo, enunciados como "yo soy" o "Dios es". En tales enunciados el verbo "ser" no está empleado como cópula, sino en forma predicativa. Se les puede formular así: "yo soy existente", "Dios es existente", la forma predicativa "ser" o "existir", permite tratar la existencia como un predicado. Ahora bien, el análisis lógico pone de manifiesto que el, "símbolo de existencia" no puede ser aplicado a un símbolo de objeto (no puede ser usado como predicado), sino únicamente a un predicado. El símbolo de existencia figura en el lenguaje de la lógica simbólica bajo la especie de cuantificador existencial, que permite formar proposiciones de este tipo: "hay un X tal, que X tiene la propiedad P". Así pues, los enunciados de existencia, en su forma habitual, se basan en la confusión de dos categorías sintácticas: la de los predicados y la de los cuantificadores. De ahí que la forma correcta de un enunciado como "X existe", será: "existe algo que tiene tales o cuales propiedades". Por el contrario, cuando se admite el uso de la forma predicativa "ser", se ve uno llevado naturalmente a tratarla sustantivamente y a hablar del "ser" como si este término fuera un nombre de cosa u objeto, como el término "mesa": y de la misma manera, se forma el término "no-ser" o "nada" a partir de la negación del cuantificador existencial. Y se pone en marcha un pseudo-saber: la metafísica y la teología.

En resumen el término Dios, en tanto que tal término, ya está desprovisto de sentido: pero además, la proposición "Dios existe", como toda proposición metafísica, al confundir categorías sintácticas, tampoco es una proposición, sino una combinación de sonidos. La conclusión es que la metafísica y la teología no son sino "mediocres expresiones del sentimiento vital". Tal es, en conclusión, el sentido del "ateísmo semántico" de Carnap.

(Para la exposición del pensamiento de Carnap me he servido del magnífico ensayo de J. Ladriere "Ateísmo y neopositivismo", en El ateísmo contemporáneo, vol. II, pp. 402- 406).

WITTGENSTEIN

Lo primero que sorprende es que un hombre que ha marcado dos veces el mundo de la filosofía - En 1920, con el "Tractatus", el Círculo de Viena se inspira en él. A partir de 1930, y sobre todo en 1953, cuando se publican las Investigaciones Filosóficas, vuelve a presentar otro giro al pensamiento filosófico que luego se conoce con el nombre de Filosofía Analítica. En vida sólo publicó el "Tractatus" y un artículo sobre lógica, que desautorizó. sin embargo escribía muchísimo que no se daba a la imprenta. Respecto de lo que publicó, escribió a un amigo que el punto central del "Tractatus" era la ética.

"Alguna vez pensé incluir una sentencia que ahora te pongo. Mi obra consiste en dos partes; la que aquí está presente, y todo aquello que yo no he escrito, y esta es la más importante el libro señala el hueco de lo que falla. Es una presencia en ausencia, que, por supuesto, tiene que ver con la ética. Pone límites a la ética desde dentro, y allí donde otros hablan gaseosamente, yo me las he ingeniado para presentarlas en ausencia."

Se trata de un libro donde lo más importante es lo que no está escrito. Se trata de cuestiones de ética. con la lógica ha puesto límites a lo que se puede decir para mostrar lo que no se puede decir.

La filosofía debía tener una finalidad práctica. A otro amigo escribe:

"¿Para qué sirve la filosofía si no mejora vuestra manera de pensar en las cuestiones importantes de la vida cotidiana?"

Se esforzó por practicar la filosofía de aquello que no se podía decir. En 1920, abandona la filosofía, se dedica a otros menesteres. Entonces vivía la filosofía llevando a la práctica la parte ética del "Tractatus".

Era un hombre singular. Tenía carisma, suscitaba atracción sobre sus alumnos.

"A la edad de 40, parecía un joven de 20; con una belleza divina, terrible en su persona terrenal. Parecía un Apolo que, saliendo de la estatua, hubiera adquirido vida."

Lo cual nos da una idea del encanto que ejercía. Así, este personaje provocaba una predisposición a considerar genial lo que dijera. Fue bautizado en la fe católica y al morir le hicieron un funeral católico. De padre judío y madre católica; en los últimos años sostuvo que no se sentía atraído por ningún rito particular asistiendo

indistintamente a uno o a otro. Nunca criticó a la Iglesia o al clero; amigo del cura del pueblo, tenía gran respeto por la Iglesia Católica.

En 1920 trabaja como jardinero en un convento. Leía los Evangelios con los comentarios de Tolstoi. En su renuncia a su fortuna hay cierto acento evangélico. A ésto habría que añadir lo que sabemos por la publicación de sus Diarios secretos en Alemania: la tesis de ese personaje místico, confirmando que el "Tractatus" puede ser interpretado como una variante de la Teología negativa (docta ignorancia).

BIOGRAFÍA.

Nace en Austria, en 1889, en el seno de una familia tremendamente rica, que se dedicaba al mecenazgo cultural. Hasta 1903 es educado en su casa; posteriormente ingresó en Linz. Decide estudiar ingeniería en Berlín (1907-1911); marcha a Inglaterra dedicado a la investigación aeronáutica. Despierta su interés por el fundamento de las matemáticas.

En 1912 se instala en Cambridge con la finalidad de estudiar con Bertrand Russell con quien mantuvo una tensa relación. En ese año, 1912, muere su padre y hereda una gran fortuna; conoce a Moore. (filósofo)

En 1914 estalla la Primera Guerra Mundial; comienza a redactar el "Tractatus" y marcha voluntario a defender su patria. Continúa escribiendo durante la guerra y, probablemente, acaba el "Tractatus" en 1918. Cae prisionero de los italianos y es internado en Montecasino donde conoce un reformador moralista (puritano católico).

En 1919 es liberado y regresa a casa. Es un momento de profunda crisis, donde le asaltan ideas de suicidio. Toma dos decisiones:

1- Hacerse maestro de escuela, influido por la idea del noble campesino de Tolstoi (sentimientos nobles y elevados de los campesinos). Dejó el palacio paterno y se puso a estudiar magisterio.

2- Luego, renuncia a su fortuna, la deja a su familia. dio a se renuncia un carácter evangélico. Es entonces cuando trabaja de jardinero en un convento, pues tenía la idea de hacerse monje. tres hermanos suyos se habían suicidado (dos de ellos por no haber asumido su condición homosexual). Muchos autores han achacado a su homosexualidad el origen de sus crisis. Él es el que se censura más a sí mismo. Es estricto en esta crisis.

Obtiene el título de maestro y ejerce durante seis años dejando una huella muy profunda, aunque tuvo problemas debido a su carácter.

En 1926 vuelve a su casa. ayuda a la construcción de la casa de su hermano. Intenta volver a la filosofía y regresa a Cambridge, al Trinity College, y

presenta el "Tractatus" como tesis doctoral, teniendo a Moore y Russell como miembros del tribunal. Russell dirá:

"No he encontrado en sus investigaciones filosóficas nada interesante."

En 1939, sustituye a Moore como profesor y explicará filosofía hasta la Segunda Guerra Mundial, donde se alistó en el servicio civil. fue profesor hasta 1947, cuando se retira para consagrarse a sus escritos.

Dio un gran giro a la filosofía anglosajona. en España fue presentado por Revista de Occidente. Tuvo un selecto número de alumnos. Muere en 1951 de un cancer.

En 1953 se publicó el "Tractatus". Por el momento recomienda que se lea el prefacio y la conclusión. en el prólogo se decía que

"Todo lo que puede ser dicho, puede ser dicho con claridad y lo que no se puede decir, mejor es no decirlo."

En la conclusión dice que

"Quién lo comprenda debe comprender que ese libro no podía escribirse y si va, más allá de esas proposiciones, tendrá una justa visión del mundo."

4. L. WITTGENSTEIN Y EL "SENTIDO DEL MUNDO"

4.1. EL "TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS"

La posición de Wittgenstein en el Tractatus es en parte similar y en parte diferente a la que hemos expuesto de Ayer y Carnap. Es similar, pues Wittgenstein establece total paralelismo entre realidad, o estado de cosas, como él dice, y lenguaje, de forma que el lenguaje es una figuración o pintura de los estados de cosas o realidad: la estructura del lenguaje, y concretamente la estructura de las proposiciones, es la misma que la estructura de la realidad. De ahí que el Tractatus enuncie proposiciones tanto acerca del lenguaje como acerca del mundo y entienda el sentido y la verdad de las proposiciones como una confirmación del lenguaje por parte del mundo.

El mundo es la totalidad de los "hechos atómicos". Un hecho atómico es el que no está constituido por otros hechos y el hecho atómico es una combinación de cosas u objetos. Las cosas o los objetos -las sustancias- no existen en sí mismos, sino siempre en combinación formando estados de ser o hechos. Es un hecho o un estado de cosas "que el árbol está en el jardín", o "que el reloj marca las cinco", "que el perro ladra". etc. etc.: esto es lo que acaece -hecho es lo que acaece-. No son un hecho ni el árbol en sí, ni el reloj, ni el perro, ni el jardín; sólo son objetos que se dan siempre en "estados de cosas" o "hechos".

Nosotros podemos "figurar los hechos", representarlos: el lenguaje es así concebido como una "figura de la realidad": a los objetos corresponden los elementos de la figura o Proposición: los elementos de la figura-lenguaje están combinados unos respecto de otros de un modo determinado, y a esta conexión de los elementos de la figura se le llama "estructura". La "figura-lenguaje" y los hechos figurados-dichos tienen un elemento en común, que es la "forma de figuración". Lo que la "figura-lenguaje", representa es un "sentido", y en el acuerdo o desacuerdo con el sentido (hechos) consiste su verdad o falsedad: luego, para conocer si una figura es verdadera o falsa debemos compararla con la realidad. La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural: la totalidad de los hechos en el mundo y la totalidad de las proposiciones es el lenguaje. De ahí que los límites del lenguaje son los límites del mundo, y todo lo que cae fuera del lenguaje, del decir, está fuera del mundo: y viceversa, todo lo que está fuera del mundo no puede ser dicho. Pero aquí acaban los parecidos. Una vez trazados los límites del mundo y del lenguaje, los límites del sentido, que da aún lo más importante para la vida: el sentido de la existencia y todas

las cuestiones que se refieren a ello, que en la medida en que no son dichos, no son estados de cosas, no forman parte del mundo, no pueden ser "dichas", no pueden ser objeto de figuración descriptiva, pero que evidentemente son las cuestiones más importantes. A este aspecto de la filosofía de Wittgenstein se le ha llamado "la metafísica del silencio". Como éste es importante y sumamente original, vamos a exponerlo con cierta extensión.

4.2. DECIR Y MOSTRAR

Hay muchas cosas que el lenguaje no puede decir y que, en consecuencia, sólo puede "mostrar". Lo que no puede ser dicho (no puede ser objeto de una proposición descriptiva) es de dos ordenes: uno, que conecta directamente con las cuestiones propias de la lógica, y otro que tiene que ver directamente con lo que podríamos llamar "cuestiones metafísicas". A éste último aspecto lo llama Wittgenstein "lo místico"

"4.12 - La proposición no puede representar (decir) su forma lógica: para poder representar la forma lógica debemos poder colocarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo.

4.121 - La proposición no puede representar su forma lógica, se refleja en ella: lo que en el lenguaje se refleja, el lenguaje no puede representarlo. Lo que en el lenguaje se expresa, nosotros no podemos expresarlo por el lenguaje".

Así pues, la lógica y el lenguaje son incapaces de expresar su propia concordancia fáctica con la realidad ni, en consecuencia, decir "su sentido" (sólo puede mostrarlo), ni puede en general decir nada acerca de sí mismo. No es posible hablar de la lógica y del lenguaje: no hay una metalógica o metalenguaje que nos hablen de la lógica y del lenguaje. No podemos, pues, decir que la forma de representación es lo que es común a todas las proposiciones y lo que las convierte en figuras de la realidad. No podemos decir como el lenguaje representa al mundo. No podemos establecer en ninguna proposición la forma figurativa de todas las proposiciones. De ahí la conclusión del Tractatus.

"6.54 - Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo: que quien me comprenda acaba por reconocer que carece de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas (Debe pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido). Debe superar estas proposiciones: entonces tiene la justa visión del mundo.

7. - De lo que no se puede hablar, mejor es callarse."

Pero lo que a nosotros nos importa es aquello que no puede decirse y que concierne a las cuestiones que hemos denominado "metafísicas", cuestiones como: "cual es el sentido de la vida y del mundo?", "¿por qué existe este mundo, y no otro?".

Digamos que, en la concepción lógica del lenguaje de Wittgenstein, no ha lugar al "enigma": todo lo que puede ser dicho puede ser dicho con total claridad y no encierra misterio alguno: todas las cuestiones con "sentido" pueden resolverse. Y estas son las únicas cuestiones legítimas de la ciencia. Pero detrás de estas cuestiones legítimas, cuyas condiciones ha expuesto Wittgenstein en el Tractatus, apuntan otras que no pueden ser dichas, que no pueden expresarse con un lenguaje dotado de sentido, y que, sin duda, son las más importantes. Pues bien, ésto es lo "místico".

"6.44 - No es lo místico "cómo" sea el mundo, sino "que" sea el mundo.

6.45 - La visión del mundo "sub speciei aeterni" es su contemplación como un todo-limitado. Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico.

6.522 - Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo: ésto es lo místico."

El "cómo" del mundo se puede decir. En el Tractatus Wittgenstein ha expuesto las condiciones lógicas de este decir. El "cómo" es distinto del "que", y la lógica, las condiciones del decir, nos dicen que el "que" queda fuera: que el mundo sea no encuentra su razón en el mundo. Vinculado a ésto tenemos lo que Wittgenstein llama "visión del mundo como un todo limitado": ver el mundo como un todo limitado es ir más allá de esa limitación, es plantear cuestiones fuera del mundo de los hechos, como la cuestión de la existencia de Dios. Aquí emplea Wittgenstein una expresión derivada de Spinoza (también el título del libro recuerda al de Spinoza Tractatus theologico-politicus): ver el mundo "sub speciei aeterni". No podemos cambiar el mundo, pero sí la visión que del mundo podemos tener. "Lo místico", se presenta así como una solución, pero no en el sentido ordinario de solución a un enigma en el sentido antes expuesto, sino del enigma de la vida:

"La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está "fuera" del espacio y del tiempo". (6.5412).

Lo que se puede decir se relaciona con el pensamiento, es el pensamiento, pues no se puede distinguir entre lenguaje y pensamiento. Es el mundo de la representación de los hechos. Lo que no se puede decir y se "muestra", lo místico, lo que está más allá del lenguaje y del pensamiento, tiene que ver con la voluntad y con la actitud de la voluntad con respecto al significado de la vida (ésto recuerda la doctrina de Kant). Por que es ésto así? La voluntad no está dirigida hacia lo que podría posiblemente ocurrir, no se resigna a los hechos. Dice Wittgenstein:

"Crear en Dios significa ver que los hechos del mundo no son el fin de la cuestión. La voluntad se orienta solamente hacia lo que se muestra pero no se dice, a la forma entera del universo".

Dicho ésto, veamos lo que dice Wittgenstein de estas cuestiones que se "muestran", pero que no se pueden decir.

3.3. SENTIDO DEL MUNDO Y DE LA VIDA

Comentemos algunas proposiciones del Tractatus:

"6.373 - El mundo es independiente de mi voluntad.

6.374 - Aunque todo lo que deseáramos ocurriese, esto sería, por así decirlo, una merced de la suerte, pues no hay conexión lógica entre voluntad y mundo que pueda garantizar tal cosa, ni nosotros podríamos a su vez querer esta supuesta conexión física."

En el mundo, en cuanto conjunto de hechos figurados por el lenguaje, no se da el sujeto metafísico fuente de las cuestiones del sentido de la vida, de los valores, de lo ético, de la religión, etc., y, en consecuencia, como hemos dicho repetidamente, no son posibles "proposiciones" acerca del sentido del mundo y de la vida. El mundo como conjunto de hechos, es lo que es y todo lo que en él ocurre, acaece contingentemente, con total independencia de lo que queremos o no queremos, sin tener nada que ver, pues, con la voluntad.

"6.621 - Mundo y vida son una misma cosa.

5.63 - Yo soy mi mundo.

6.41 - El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En el mundo todo es como es y sucede como sucede en él no hay ningún valor, y aunque lo hubiera no tendría ningún valor. Si hay un valor que tenga valor debe quedar fuera de todo lo que ocurre y de todo "ser-así". Pues todo lo que ocurre y todo "ser-así" son casuales. Lo que lo hace no casual no puede quedar en el mundo, pues de otro modo sería a su vez casual. Debe quedar fuera del mundo."

En los primeros números (6.621, 5.63), y primera parte del 6.41, se toma el término "mundo" en un sentido diferente al de "totalidad de hechos": aquí "mundo" significa "mi mundo", el mundo tal como yo lo veo, mi concepción del mundo. Y en este sentido dice Wittgenstein que "mundo y vida son una misma cosa". Mi mundo, la vida, el sentido del mundo, hay que entenderlo como el conjunto de valores que, por encima de los hechos, une y da coherencia a todo cuanto acaece. Desde el mundo como "sistema de valores" el mundo como "conjunto de hechos", adquiere una coherencia que no se puede decir porque no puede ser objeto de lenguaje, pero que tiene una capital importancia en orden a la configuración de la vida. Este mundo, evidentemente, está fuera del mundo, y por eso no puede haber proposiciones éticas, valorativas; ni tampoco proposiciones estéticas. El mundo como conjunto de valores y apreciaciones, es decir, el sentido del mundo, depende exclusivamente de mi voluntad.

"6.43 - Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos. No aquello que puede expresarse con el lenguaje. En resumen, de este modo (por mi voluntad) el mundo se convierte completamente en otro. Debe, por así decirlo, crecer o decrecer como un todo. El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices."

En resumen, pues, podemos decir que el "mundo" en tanto que "totalidad de los hechos", el mundo expresable con el lenguaje significativo, no deja lugar para la voluntad y, como consecuencia, tampoco para los valores éticos, estéticos o religiosos en él no tienen sentido y no pueden recibir solución los problemas de la felicidad y del significado de la vida. Pero, por el contrario, el mundo que es "mi mundo", idéntico a la vida, el mundo como forma total que puede aumentar o disminuir, el mundo como conjunto de valores, involucra la ética, la religión y la voluntad de alterar el mundo. Pero este mundo es inexpresable en un lenguaje.

4.4. EL SUJETO

Siguiendo en esta perspectiva, tampoco podemos "hablar" del "yo" o del "sujeto" en sentido metafísico (5.633, 6.423), pues no se le puede observar en el mundo, no pertenece al mundo (en el sentido de "conjunto de hechos", sino que es un "límite del mundo" (5.632).

No hay ningún "estado de cosas" al que podamos llamar "yo" o "sujeto" y, en consecuencia, no hay proposición sobre ello con posibilidad de ser verdadera o falsa. En cierto sentido podemos hablar del "yo", pero precisamente cuando no damos al término una acepción metafísica, es decir, cuando significa "hombre", "cuerpo humano", "alma humana" (objeto de estudio en la psicología empírica), etc.

Pero el "yo" metafísico no tiene nada que ver con el "yo" entendido así. El "yo" metafísico es aquel para quien el mundo es "mí mundo", para quien el mundo tiene un sentido, un valor, una significación, dirían, existencial (5.641).

4.5. MUERTE E INMORTALIDAD

Veamos algunas proposiciones de Wittgenstein:

"6.431 - Así pues, en la muerte el mundo no cambia, sino cesa.

6.4311- La muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive. Si por eternidad se entiende no una duración temporal infinita, sino la intemporalidad, entonces vive eternamente quien vive en el presente. Nuestra vida es tan infinita como ilimitado nuestro campo visual.

6.4312- La inmortalidad temporal del alma humana, esto es, su eterno sobrevivir aún después de la muerte, no solo no está garantizado de ningún modo, sino que tal suposición no nos proporciona en principio lo que a merced a ella se ha deseado siempre conseguir. ¿Se resuelve quizás un enigma por el hecho de que yo sobreviva eternamente? Y esta vida eterna, ¿no es tan enigmática como la presente?. La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo está fuera del espacio y del tiempo."

Muerte, inmortalidad, eternidad, etc, forman parte del mundo en el sentido de "mi mundo": no son asunto del "decir" y por ello no son problemas o cuestiones que se puedan resolver: y como no se pueden resolver, no se pueden plantear. En el mundo no hay enigmas. Son cuestiones éstas que forman parte de lo que hemos llamado "el sentido de la vida", y tienen su origen en el sujeto metafísico, o voluntad, que está fuera del mundo.

4.6. DIOS

Wittgenstein escribía en su Notebook de 1916:

"Qué sé yo acerca de Dios y del sentido de la vida? Sé que este mundo existe. Que estoy colocado en él como un ojo en un campo visual. Que tiene algo de problemático, que llamamos "significado". Que este significado no está en él, sino fuera de él. Que la vida es el mundo. Que mi voluntad penetra el mundo. Que mi voluntad es buena o mala. Por lo tanto, que lo bueno y lo malo están de alguna manera conectados con el significado del mundo.

Al significado de la vida, es decir, al significado del mundo, podemos llamarlo "Dios". Y conectar con esto la comparación de Dios como un padre. Orar es pensar acerca del significado de la vida. No puedo yo sujetar los sucesos del mundo a mi voluntad: carezco por completo de poder ... si la buena o mala voluntad afecta al mundo, sólo puede afectar a las fronteras del mundo, no a los hechos; lo cual no puede ser retratado por el lenguaje, sino sólo mostrado en el lenguaje": (pp. 72s).

Y en el Tractatus:

"6.432 - Dios no se revela en el mundo. (Al significado de la vida, esto es, al sentido del mundo, podemos llamarlo Dios.)"

Y así podemos llegar a la misma conclusión que Wittgenstein:

"6.521 - La solución al problema de la vida es la desaparición de este problema (como problema teórico), pues ...

6.522 - Aunque todas las posibles cuestiones científicas pudieran resolverse, el problema de nuestra vida no habría sido jamás encontrado."

Dios está más allá del mundo y no puede aparecer en el mundo. Y, sin embargo, guarda una cierta relación con el mundo: se nos muestra en la medida en que nosotros, apoyándonos sobre el mundo; nos elevamos por encima de él para verlo en su totalidad finita. Y puesto que mundo y lenguaje se corresponden, Dios no puede ser dicho en el lenguaje, y, sin embargo, la experiencia de Dios guarda una cierta relación con el lenguaje, en la medida en que nosotros, apoyándonos en el lenguaje, nos elevamos por encima de él para entender lo que él no puede decir, pero puede manifestar en la totalidad rebasada de sus proposiciones finitas.

Hay, pues, una certeza mística de Dios, no un saber de Dios, al menos si se entiende por saber el objeto de un discurso dotado de sentido. Como Dios está en el orden de lo indecible, no se puede plantear pregunta alguna a propósito de El. Desde esta perspectiva, si el ateísmo es concebido como una posición filosófica en la que la existencia de Dios se encuentra afirmada al término de un proceso demostrativo (objetivo de un saber), entonces la posición de Wittgenstein debe calificarse de ateísmo (como la de Kant). Pero tal empleo, dice Ladriere, sería indudablemente equívoco; generalmente, se designa con el término "ateo" una actitud filosófica que adopta una posición negativa a propósito de la existencia de Dios. En términos rigurosos, una teoría que pretenda rehusar todo sentido al problema mismo de la existencia de Dios no es ni teísta ni atea. Incluso no es escéptica, porque el escepticismo recae sobre la posibilidad de una demostración satisfactoria, pero presupone necesariamente que el problema de Dios puede plantearse en forma dotada de sentido. No obstante, si Wittgenstein elimina la existencia de Dios a nivel del lenguaje, la incorpora a nivel de lo que él llama "lo místico". Ateo, con rigor, en el plano del lenguaje metafísico, es profundamente teísta en el plano de la experiencia metalingüística de las certezas "místicas". ("Ateísmo y neopositivismo", pp. 399s).

¿Qué reflexión podemos sacar de todas estas cosas?

Hay una fuerte tendencia a convertir la religión en misticismo, asunto de la voluntad no del pensamiento. Sus amigos cuentan que no concebía que pudiera racionalizarse la fe y le molestaba todo intento de darle una fundamentación racional. No le gustaban las pruebas de la existencia de Dios. (Tampoco le gustaba el Cardenal Newman) No se trata de probar, se trata de tener certeza.

"No puedo dudar que Cristo existe, si yo se que me ha salvado"

Wittgenstein conectaría con lo que los místicos hablan de lo inefable de Dios.

Sobre el Padre nuestro dice,

"Es la oración más extraordinaria que existe, pero no se trata de orar mucho; en el fondo es una forma de vida."

Respecto a lo sagrado, Wittgenstein era conservador. sus "Diarios Secretos" nos confirman que era un hombre profundamente religioso, si bien se mantuvo alejado de la Iglesia Institucional.

Su tendencia al misticismo encuentra su fundamentación teórica en la distinción entre el "mundo de los hechos" (lenguaje) y el de los "significados" o valores (la voluntad).

En líneas generales es correcta. No hay que confundir el mundo de los hechos y el de los valores pero, en cualquier caso, hay que tener cuidado porque esto no quiere decir que no exista conexión. Parece un pacto de "no agresión": evita que con el lenguaje de la ciencia se explique la religión y que, en nombre de la religión, se puedan objetar cuestiones científicas. Pero en el fondo hay un concepto muy limitado de razón y ciencia; hay cosas que deben ser corregidas, pues hay cuestiones de hecho (la evolución del hombre) que nos obligan a plantearnos cuestiones de sentido.

Por último, la postura de Wittgenstein conduce a un "fideísmo" puro y simple y es tan insatisfactoria, a la larga (no hay razones para creer; todo vale religiosamente) el hombre se ve desprovisto de razones para explicar su fe.

1. INTRODUCCIÓN

1.1. LA TEOLOGÍA ANALÍTICA

En el capítulo III nos ocupamos de modo particular del ateísmo denominado "semántico". Hablamos allí de la crítica de que era objeto toda afirmación acerca de Dios por parte de los llamados filósofos positivistas lógicos. Como era de esperar, los creyentes, teólogos y filósofos pertenecientes a esta tradición filosófica anglo-sajona, han intentado también responder a ese ateísmo y repensar sus convicciones religiosas a la luz de los mismos presupuestos sobre los que se apoyaba la crítica. Veamos ahora las líneas generales y algunos ejemplos de este nuevo "hablar sobre Dios".

1.2. APORTACIONES DE KARL POPPER

El ateísmo semántico se diferenciaba del ateísmo y del agnosticismo clásico en el hecho de que en lugar de negar la existencia de Dios por falta de pruebas convincentes y de suspender el juicio tanto afirmativo como negativo, declaraba como carente de sentido la pregunta misma sobre Dios, y afirmaba que las proposiciones como "Dios existe", "Dios es eterno", al no ser susceptibles de verificación, no podían ser ni verdaderas ni falsas, y, en consecuencia, no poseían ninguna significación. El principio de verificabilidad, sin embargo, fue y sigue siendo sometido a duras críticas; pronto se mostró como un principio demasiado exigente, se reformuló una y mil veces, y, poco a poco, perdió importancia entre los filósofos de la ciencia.

Entre los que asestaron un duro golpe a dicho principio cabe señalar a K. Popper. La epistemología de la ciencia de Popper es, en cierto modo, opuesta a la del empirismo lógico al menos en dos puntos:

1. Para Popper, una descripción del quehacer científico pone claramente en evidencia que las teorías y las hipótesis preceden a la comprobación empírica. Esto le lleva a oponerse al "inductivismo". En ciencia dice Popper, no es primero la observación imparcial de los hechos y fenómenos y luego la formulación de teorías explicativas de

dichos hechos sino que, por el contrario, se parte siempre de "problemas" y tanto la observación de un fenómeno como la tentativa de resolver un problema suponen siempre "perspectivas científicas", o lo que es lo mismo, una determinada idea de lo que los hechos son y de su comportamiento, o, si se quiere, unas hipótesis muy determinadas. En realidad, sólo "hay hechos desde una teoría. Y una misma "cosa" puede ser "objeto" de diferentes teorías y de muchas ciencias. Dice Popper:

"La ciencia comienza con teorías, prejuicios, supersticiones, mitos; o mejor dicho, comienza cuando se han visto decepcionadas algunas de nuestras expectativas. Pero esto significa que la ciencia comienza con problemas: problemas prácticos y problemas teóricos. (...) Mi tesis es que no partimos nunca de observaciones, sino siempre de problemas: de problemas prácticos o de una teoría que ha tropezado con dificultades, esto es, que ha hecho nacer "expectativas" y luego las ha decepcionado." (Ciencia y filosofía, pp. 138ss).

2. Una teoría, pues, ilumina, explica, describe o prevé ciertos hechos; y luego sólo unos hechos determinados corroboran dicha teoría o la desmienten. Y Popper llama "principio de falsabilidad" - distinto del principio de verificabilidad - al proceso por el cual una determinada teoría o hipótesis es sometida al control de los hechos. Una teoría es así científica cuando, siendo falsable en principio, no es falsada de hecho, a pesar de que intentemos desmentirla con todos los medios de que disponemos. Una teoría que no sea falsable en principio no puede arrogarse el carácter de científica. Este es el caso, según Popper, de las teorías que lo explican todo, que introducen tantas hipótesis "ad hoc" que nunca un hecho o conjunto de hechos podrá desmentirla. El marxismo y el psicoanálisis son ejemplos típicos. El principio de falsabilidad supera, pues, las estrecheces del verificacionismo y debe ser entendido como un criterio de demarcación entre las proposiciones científicas de las que no lo son.

1.3. APORTACIONES DE L. WITTGENSTEIN

L. Wittgenstein, por su parte, puso en cuestión su primera concepción acerca del sentido de las proposiciones, y en las Investigaciones filosóficas estableció otros criterios que ensanchaban la teoría del significado considerablemente.

En el Tractatus había dicho que una proposición tenía sentido si y sólo si tenía como referencia un estado de cosas; es decir, si era susceptible de comprobación empírica. En las Investigaciones, Wittgenstein abandona, por artificial, la teoría del lenguaje por la cual éste es una figura o pintura de la realidad; ya no cree en la utilidad de un lenguaje artificial perfecto que elimine todos los pseudoproblemas, sino que se vuelve hacia el lenguaje ordinario o natural, el cual está bien como está y no necesita ningún tipo de reforma desde el modelo de un lenguaje artificial. A su vez, observa que el lenguaje ordinario cumple múltiples funciones además de descubrir la estructura lógica de la realidad. En el lenguaje ordinario hay "innumerables juegos lingüísticos", y cada uno de ellos tiene sus reglas, que determinan su uso. Cuál es, entonces, desde esta perspectiva, el significado de una proposición?

"En cuanto al término significado", escribe Wittgenstein, "Éste puede ser explicado -para muchos casos de su utilización, aunque no para todos- como sigue: el significado de un término es su uso en el lenguaje" (Investigaciones filosóficas, 43, p. 311).

Y así, sólo podemos saber cuál es el significado de una proposición o de un término si conocemos cómo se usa dicho término, si conocemos las reglas de su juego lingüístico.

Hay innumerables juegos lingüísticos que son inasimilables entre sí. Escribe:

"Pero, cuántas clases de enunciados hay?", se pregunta Wittgenstein, "Acaso sólo aserciones, interrogaciones y respuestas? Existen innumerables clases de sentencias, incontables usos posibles de eso que llamamos signos, palabras o enunciados. Y esta multiplicidad no es algo acabado, algo dado de una vez para siempre más bien nos encontramos con que surgen nuevas clases de lenguaje, nuevos juegos lingüísticos, en tanto que otros envejecen y se olvidan." (Investigaciones filosóficas, 23, p. 300).

La razón de esta multiplicidad de juegos lingüísticos, y de usos, es que el lenguaje es un "instrumento" de los propósitos y de las necesidades humanas; por ello, funciona de modos distintos y con fines diversos: científicos y matemáticos, instructores y reformadores sociales, poetas y místicos emplean de diferente modo el lenguaje, pues lo necesitan para fines diversos. Cada cual lo hace funcionar a su modo y se enfrenta con sus propias dificultades. Y cada uno de nosotros hacemos lo mismo: no es lo mismo describir la realidad que dar órdenes, invocar que prometer, etc. El lenguaje forma parte de la conducta social de la especie, pertenece a nuestra historia natural, tanto como el andar, el comer o el beber. Si el lenguaje es un instrumento para nuestros propósitos, ello quiere decir que presupone un contexto no lingüístico, que opera sobre un fondo de necesidades humanas en el montaje de un ambiente natural.

"A la expresión, "juego lingüístico" le incumbe destacar aquí que hallar un lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida", escribe Wittgenstein (Investigaciones filosóficas, 23, p. 300).

Esta teoría del significado como uso recupera como lenguaje con sentido las proposiciones que desde el positivismo eran rechazadas y relegadas al nivel de expresiones emotivas. Lo único que ahora se rechaza es el "mal uso": asignar a un juego lingüístico una función que no le corresponde.

1.4. LA ESCUELA DE OXFORD

Pues bien, la Escuela de Oxford, dentro de la cual hay que situar a la Teología analítica, se beneficiará de estas dos superaciones de las ideas del Círculo de Viena: el principio popperiano de falsabilidad les suministra un criterio correcto para delimitar las proposiciones que tienen un alcance cognoscitivo o informativo (que son

científicas) de aquellas que sólo lo son aparentemente y que están desempeñando, o llamadas a desempeñar, otros usos, las sugestivas ideas del segundo Wittgenstein les abrirá la posibilidad de encontrar un sentido a las proposiciones no cognoscitivas mediante el análisis de los usos propios de esas proposiciones dentro de los juegos lingüísticos. O si se quiere, los analistas de Oxford pueden ahora delimitar claramente un uso del lenguaje entre otros (el lenguaje científico), que había gozado del privilegio de la exclusividad de los significativos, de otros usos del lenguaje tan legítimos como el científico, pero que desempeñan otras funciones.

Desde esta nueva perspectiva, la misma metafísica, aunque no pueda aspirar a ser un saber informativo acerca de la realidad (no debe usurpar la función de la ciencia), no queda por ello relegada al terreno del sin sentido. Para ellos, la metafísica es como "un nuevo modo de ver", como "una actitud que permite contemplar el universo entero de un modo nuevo"; desempeña funciones en el campo de la moral, en la política, y puede servir como tranquilizante psicológico o como apoyo o sustitución de los fines religiosos. Es un "blick", (una actitud). Las metafísicas son, pues, interpretaciones globales que invitan a contemplar el mundo de un modo nuevo. Sólo cuando pretenden tener un estatuto cognoscitivo se convierten las proposiciones metafísicas en un sin-sentido.

2. FLEW Y LAS ALAS IZQUIERDA Y DERECHA DE OXFORD

2.1. FLEW

Las proposiciones teológicas y las metafísicas son similares, si no idénticas, y en consecuencia el sentido del lenguaje religioso debe buscarse dentro de esta nueva dirección.

Flew, partiendo del criterio popperiano de falsabilidad, -lanzó el más agudo e insidioso ataque al lenguaje religioso-teológico. Es conocida su parábola de los dos exploradores en la jungla:

"Una vez dos exploradores llegaron a un claro de la selva. En el claro crecían muchas flores y hierbas malas. Un explorador dijo: "Algún jardinero invisible debe cuidar este terreno". El otro contestó: "No hay jardinero." Y así plantaron sus tiendas y organizaron la guardia. No vieron a un solo jardinero.

*"Quizás se trate de un jardinero invisible." Lo rodearon de una alabrada y la electrificaron. Hicieron una patrulla de guardia con perros sabuesos. (. . .) Jamás surgió un grito que indicara que algún intruso quedara electrocutado. Ni un movimiento del alambre delató jamás al asaltante invisible. Los sabuesos jamás ladraron. Sin embargo, el creyente todavía no se da por satisfecho: "Hay un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no despide olor ni hace ruido; un jardinero que viene secretamente a visitar el jardín que ama." Finalmente el escéptico se desespera: "Qué es lo que queda de tu primera afirmación? En qué difiere lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible, y eternamente camuflado, de un jardinero imaginario o de ningún jardinero?". De esta forma una bella hipótesis temeraria puede morir, poco a poco, la muerte de las mil cualificaciones." ("Theology and Falsification", en *New Essays in Philosophical Theology*, Londres, 1966, p. 46).*

Con esta parábola ilustra Flew cómo una formulación de orden teológico, que inicialmente parece afirmar algo, al final, tras una serie de retiradas estratégicas ante el asalto del principio de falsabilidad, no dice absolutamente nada. Y si nada hay incompatible con lo que afirma una proposición, ésta muere "La muerte de las mil cualificaciones". Qué tendría que haber sucedido o suceder aún que pudiera constituir una refutación de la proposición "Dios es amor" o "Dios existe"?. Las

proposiciones religiosas como las anteriores, pretenden proporcionarnos informaciones sobre el mundo, sobre nuestro destino, sobre el sentido de la historia, etc., pero, al ser infalsables, fallan su objetivo y, si se examinan atentamente, dice Flew, resultan ser típicos conglomerados de sonidos sin sentido, frases vacías de significación factual.

La postura de Flew ha suscitado en los países anglosajones una estimulante disputa entre teólogos, filósofos del lenguaje y científicos interesados por los fines, tipo y naturaleza del lenguaje teológico. Siguiendo a Blackstone, podemos agrupar las posturas en dos frentes:

1. El ala izquierda de Oxford, incluyendo aquí a todos aquellos que, en su intento por defender o comprender el lenguaje teológico, desplazan la discusión a un terreno distinto del que pisa Flew.

2. El ala derecha de Oxford, a la que pertenecen los que se enfrentan con Flew en su propio terreno, avanzando la hipótesis de que las afirmaciones religiosas poseen un contenido factual y son, por tanto, falsables.

2.2. RESPUESTA DEL ALA IZQUIERDA DE OXFORD

De una manera general, los analistas del ala izquierda coinciden en considerar las proposiciones religiosas como carentes de contenido empírico y en sostener, por tanto, que ninguna visión religiosa del mundo puede darnos información alguna sobre él (Flew considera esta posición heterodoxa desde el punto de vista del creyente). Ahora bien, difieren en la manera concreta de entender la naturaleza y fines de este lenguaje. Son representantes de esta postura Hare, Swart, Allen, McPherson, Holland, Braith Waite, Hepburn, MacYotgre, Zuundeeg, etc.. Ante la imposibilidad de ocuparnos de todos ellos, nos detendremos brevemente en las ideas de Hare y Braith Waite.

R. M. HARE nos ofrece también una parábola con el fin de aclarar su punto de vista y también de polemizar con Flew:

"Cierta psicópata está convencido de que todos los profesores quieren asesinarlo. Sus amigos le ponen en contacto con todos los profesores más simpáticos y respetables que pueden encontrar y, después de cada visita, le dicen: "Ya ves que no te quiere asesinar y te ha hablado con toda cordialidad. Te mantienes en tu convicción?". Pero el psicópata explica: "Si. Su actitud era de astucia diabólica. En realidad está conjurando contra mí, como los demás. Yo sé lo que me digo". Y por bueno que sea cualquier profesor que encuentre, la reacción de nuestro psicópata es siempre la misma." (HARE, "Theology and Falsification", en New Essays in Philosophical Theology, pp. 99-100; citado por D. Antiseri, El problema del lenguaje religioso, Madrid, Guadarrama, 1976, pp. 107-108).

Aplicando los criterios de Flew a la actitud del psicópata es evidente que la afirmación del mismo no dice nada. Pero de eso no se sigue que no haya diferencia entre lo que el psicópata piensa de los profesores y lo que de ellos pensamos nosotros, pues de otro modo no podríamos decir que él es psicópata y nosotros no. Ambos tenemos una "actitud" ante los profesores, sólo que consideramos la actitud del psicópata como anormal y la nuestra como justa.

"Lo que nos diferencia a nosotros del psicópata lo llamamos nuestro respectivo "blick" (actitud). El tiene ante los profesores un "blick" enfermo, mientras que nosotros tenemos un "blick" sano, no que no tengamos un "blick" ... Flew ha mostrado que un "blick" no consiste en una afirmación o en un sistema de afirmaciones; no obstante, es importante tener un "blick" justo." (op. cit. p. 100).

Hare sostiene, de acuerdo con Hume, que toda relación nuestra con el mundo depende de nuestro "blick" con respecto a él, y que las diferencias entre los "blicks" sobre el mundo no pueden ser desechadas mediante la observación de lo que acontece en el mundo...

"El error de la postura elegida por Flew para su ataque es considerar ese tipo de discurso (el de los "blicks") como una especie de explicación, entendiendo esta palabra a la manera de los científicos. De ser así, caeríamos seguramente en el ridículo. Nosotros no creemos en Dios como si fuera Allá: no tenemos necesidad de esa hipótesis. Por el contrario, podemos decir que sin un "blick" no puede haber explicación, pues precisamente gracias a nuestros "blicks" decidimos qué es una explicación y qué no lo es." (op. cit., p. 101)

Consecuente con esta postura, la religión no es para Hare un conjunto de afirmaciones sobre el mundo, sino una actitud sobre el mundo, un "blick". Cada hombre tiene un "blick" que no es necesariamente individual, sino que, a veces es la herencia de un camino de siglos. Lo importante es tener un "blick" justo, y Hare considera la religión como uno de ellos. (Cfr. D. Antiseri, El problema del lenguaje religioso, pp. 107-110)

R. B. BRAITH WAITE admite sin ninguna dificultad que las proposiciones religiosas no tengan el contenido empírico que a veces pretenden tener; cree que están fuera de duda el que no son verificables. Pero de ahí no se sigue en modo alguno que no tengan sentido. Wittgenstein ha dejado bien claro que el significado de una proposición es su uso en el lenguaje. En consecuencia, si las proposiciones religiosas tienen un uso, tendrán también un significado:

"Para un empirista el núcleo del problema sobre la naturaleza de la fe consiste en explicar en términos empíricos cómo una proposición religiosa es usada por un hombre que la afirma para expresar su convicción religiosa." (R.B.BRAITH WAITE, An Empiricist's View of the Religious Belief, Cambridge, 1955, p. 11; citado por Antiseri, op. cit., p. 123).

Un análisis de este tipo conduce a asimilar las proposiciones religiosas y las morales. Los juicios morales tampoco son aserciones factuales ni pueden ser

interpretados como hace Carnap, como puras expresiones emotivas. Expresan intenciones cuya finalidad es hacer adoptar una determinada conducta o forma de vida. Pues bien, las afirmaciones religiosas son de este tipo, ya que expresan el asentimiento a un determinado tipo de vida.

"La intención del cristiano de seguir el tipo de vida cristiano no es simplemente el criterio de la sinceridad de su fe en las afirmaciones del cristianismo. Es el criterio de la relevancia de sus afirmaciones. Así como el significado de un enunciado moral es dado por su uso al expresar la intención de actuar por parte de quien lo afirma, al menos en cuanto a él depende, de acuerdo con el principio moral incluido en el mismo, así el significado de una afirmación religiosa es dado por el uso, de modo que quien lo afirma expresa en ella la intención de seguir una conducta específica, o un comportamiento determinado." (BRAITH WAITE, op. cit., p. 16; citado por Antiseri, op. cit., p. 123.)

La esencia del cristianismo se resume en la proposición "Dios es amor"; y esta proposición es la declaración de seguir una "agapeistic way of life", un modo de vida caracterizado por el ágape. El cristianismo se reduce a eso. Braith Waite admite algunas diferencias entre el lenguaje moral y el religioso, pero esto no impide que en el fondo sean esencialmente idénticos.

Sin ocultar los méritos que este tipo de planteamiento ofrece, no podemos menos que hacer algunas observaciones. En primer lugar, tal vez tenga razón Flew al considerar que parte de este desplazamiento del problema no hace justicia a la esencia de los contenidos de la fe. El cristiano está convencido que en su creencia hay algo más que un mero "blick", que en el fondo es racionalmente injustificable, y que es mucho más que la Expresión de una conducta moral. Pretender que sus afirmaciones alcanzan la realidad, que dicen algo sobre el mundo, el hombre, y la condición de ambos, y que, por ello, tiene un estatuto cognoscitivo. Considerar también que puede justificar la verdad de tales afirmaciones, aunque no identifica lo racional en los procesos explicativos de las ciencias. Las proposiciones religiosas nos dicen algo si están vinculadas a la vida.

2.3 EL ALA DERECHA DE OXFORD

B. Mitchell, J. Hick, I. M. Crombie y T. Ramsey aceptan el desafío falsacionista de Flew y sostienen que las proposiciones religiosas son falsables en principio.

MITCHELL ilustra su posición con la parábola del partisano y el extranjero:

"En tiempos de guerra, en una zona ocupada, un partisano conoce una noche a un extranjero que le impresiona profundamente;

ambos pasan toda la noche conversando juntos. El extranjero dice al partisano que también él está de su parte de los partisanos, e incluso afirma que está allí por encargo del mando de la resistencia y exhorta a su interlocutor a tener confianza en él, pase lo que pase. El partisano sale de la conversación literalmente convencido de la fidelidad del extranjero y tiene confianza en él. A veces se ve que el extranjero ayuda a los miembros de la resistencia; el partisano le está reconocido y dice a sus amigos: - Está de nuestra parte - . En ocasiones se le ve en uniforme de policía entregando a los patriotas al poder ocupante. Entonces los amigos del partisano murmuran contra él; pero el les sigue diciendo: - Está de nuestra parte - . Sigue creyendo, a pesar de las apariencias, que el extranjero no le traicionará. De tanto en tanto, el partisano pide ayuda al extranjero, la recibe y le continúa agradecido. Pero en ocasiones no llega la ayuda solicitada, y entonces el partisano comenta: "El extranjero conoce perfectamente las cosas y sabe lo que se hace".

*Sus amigos, exasperados, le dicen: " Qué tendría que hacer el extranjero para que admitieras que estás equivocado y que no está de nuestra parte? " . Pero el partisano se niega a responder. No está dispuesto a juzgar al extranjero. Ni siquiera cuando los amigos le dicen con desprecio: " Bien; si eso es lo que piensas de su forma de estar de nuestra parte, cuanto antes te pongas de la otra parte, -tanto mejor - "(B. MITCHELL, "Theology and Falsification", en *New Essays in Philosophical Theology*, pp. 203-204; citado por Antiseri, -op. Cit., pp. 134-135)*

Pues bien, de la misma manera que el partisano de la parábola, el hombre religioso, aun admitiendo que ciertos hechos cuentan contra sus acciones, no conceder que tales luchas valen decisiva y concluyentemente contra el significado de los artículos de fe. Una proposición como "Dios existe", o "Dios ama a los hombres", no es concluyentemente falsable. Aquí la fe es descrita como algo más que un "blick": hay razones o motivos para creer. Puede haber hechos que valgan contra la confianza-creencia, lo cual tiene su importancia al no quedar confinada la creencia, en un lugar inabordable ni positiva ni negativamente por la inteligencia. Hay hechos que son relevantes contra la fe, pero no son decisoriamente relevantes. No obstante, siempre se le puede hacer a Mitchell la pregunta de si su distinción entre "ser relevante contra", y "contar decisivamente", está justificada. Porque si nada observable puede contar contra una proposición religiosa, entonces cualquier situación observable será perfectamente irrelevante para ella. Sin embargo, siguiendo con la parábola, siempre queda la respuesta de que al final de la guerra se sabrá definitivamente si tenía razón el partisano o sus amigos. Es decir, es en la escatología donde encontrarán los artículos de fe su definitiva confirmación . Pero con esto entramos ya en las ideas de J. Hick.

J. HICK defiende también que las proposiciones religiosas son falsables en principio, están abiertas a la confirmación y son por ello significativas las bases de la significatividad del lenguaje religioso son dos: la Encarnación, y la posibilidad de una verificación escatológica.

La doctrina de la Encarnación implica que los atributos morales (no los metafísicos) de Dios se han encarnado en una vida humana finita, en la de Cristo, lo cual hace posible entender el significado de las afirmaciones como "Dios es bueno",

"Dios ama a los hombres". Cristo perdona, tiene compasión, sana, no juzga, absuelve los pecados, conforta; todo esto funda las aserciones que se hacen sobre Dios. A su vez, el concepto de verificación escatológica confiere sentido al discurso religioso. Y para no ser menos que sus compañeros, nos ilustra su punto de vista con esta parábola:

"Dos hombres avanzan juntos por un camino. Uno de ellos está convencido de que la ruta conduce a la ciudad celeste, mientras que el otro opina que no conduce a ninguna parte; pero, como no hay otro camino, van juntos. Ninguno de los dos ha recorrido jamás ese itinerario; por ello, ninguno puede decir que hallará a la vuelta de cada curva. Durante todo el tiempo, uno de ellos piensa el viaje como una peregrinación a la ciudad celeste. Interpreta los momentos agradables como estímulos, y los obstáculos, como pruebas de su propósito y lecciones de perseverancia, preparadas por el rey de aquella ciudad y destinadas a hacer de él un habitante digno del lugar al que se encamina. Pero el otro no cree en nada de esto y considera el viaje como una marcha inevitable y sin objetivo. Dado que no hay opción, disfruta del bien y soporta el mal. Para él no existe ninguna ciudad celeste que alcanzar ni una finalidad que dé sentido a su viaje: existe sólo el camino y las vicisitudes del camino en el buen tiempo y en el malo. (...) Los caminantes no tienen distintas expectativas sobre las cosas que encontrarán en el camino, sino únicamente sobre su último destino. Al volver la última curva es cuando se ve que uno ha tenido razón todo el tiempo, y el otro ha estado siempre equivocado" (J. HICK, Philosophy of Religion, p. 105; citado por Antiseri, op. cit., pp. 137-138)

Así pues, según esta parábola, las proposiciones de la fe cristiana están dotadas de sentido porque, si bien no son falsables de hecho ahora. lo son en principio "al volver la última curva del camino". Pero, es correcta la idea de una falsabilidad escatológica? desde la óptica misma de Popper no es correcto identificar "falsabilidad en principio" y "falsabilidad escatológica", por la sencilla razón de que siempre serán un hecho observable, un hecho de este mundo, el que de hecho o en principio tiene que decidir sobre la verdad o no de la teoría. Los hechos "del otro mundo" -y la "escatología", tal como la entiende Hick, es un hecho del otro mundo-, nada pueden decidir.

2.4. CONCLUSIÓN.

Tanto el ala izquierda como el ala derecha, son respuestas al desafío lanzado por la argumentación falsacionista de Flew. Flew rechaza en nombre de este principio popperiano - mucho más amplio que la verificabilidad - tanto el teísmo literal como el llamado teísmo cualificado. El ala izquierda acepta parte de la argumentación de Flew al afirmar que la proposición religiosa no puede tener un alcance cognoscitivo, pero rechaza la conclusión de que por ello no tengan sentido: el sentido de una proposición es su uso, y las proposiciones religiosas funcionan bien como un "blick", bien como declaración de una determinada conducta, como la moral. El ala derecha no acepta que la religión no tenga un contenido cognoscitivo, y

afirma que sus proposiciones son falsables, que hay motivos para creer, pero que será en la escatología cuando sabremos realmente toda la verdad.

A nuestro modo de ver, sin embargo, este planteamiento, al encerrarse dentro de una limitada perspectiva filosófica, falla en su raíz misma. Aceptan, sin discusión, que, en definitiva, toda prueba racional tiene que ser idéntica o parecida a las pruebas que pone en juego la ciencia; de ahí que no se cuestionen en modo alguno el principio de falsación. Hay muchas maneras de describir, y de explicar, de justificar algo racionalmente. Y cuando nos salimos del dominio del conocimiento experimental no científico, dejamos también el sentido estrecho del término razón. En la última parte de este curso tendremos que ocuparnos de este punto.

(Sobre la filosofía y teología analítica, puede consultarse, además de los libros citados: P. Van Buren, El significado secular del Evangelio, pp. 105-133; Muñoz Ortiz, Teorías del lenguaje en la expresión religiosa, pp. 63-119; J. MacOuanic, God-Talk: el análisis del lenguaje y la lógica de la teología, pp. 124-148; B. Carper, "Incapacidad de la conciencia positiva para plantear el problema de Dios", en Dios como problema, pp. 38-58; M. J. Charlesworth, "Ateísmo y filosofía analítica", en El ateísmo contemporáneo, vol II, pp. 439-476 J. Ladriere, "Langage autoimplitif et langage biblique selon Evans", en L'articulation du sens, pp. 91- 139)

CONSIDERACIONES:

ALA DERECHA:

El problema radical está en determinar que tipo de conocimiento tienen las proposiciones religiosas. Según ellos, dicen algo y, de alguna manera, son constatables. Tienen estatuto cognoscitivo pero no del tipo empírico. Hay que determinar su campo estatutario.

Es un conocimiento de otro orden y las parábolas así lo insinúan (todo comienza con un encuentro personal).

El esfuerzo del Ala derecha, es meritorio pero queda incompleto pues no dicen, después de todo, el tipo de conocimiento de las proposiciones religiosas. Si no son actitudes y no son factuales, ¿qué tipo de conocimiento es y en qué consiste?.

ALA IZQUIERDA

Las proposiciones religiosas no son factuales, ni tienen estatuto cognoscitivo. El lenguaje se reduce a expresar actitudes, "blicks".

Aún cuando parezca que las proposiciones digan algo sobre el objeto, en realidad expresan la actitud del sujeto que las dice.

BLICK:

Es una especie de sustrato, un modo global de ver las cosas, una cosmovisión, si bien nunca suelen ser individuales. En este sentido el lenguaje religioso dice cuál es nuestra actitud básica, nuestro "blick".

* La actitud es previa a cualquier lenguaje, incluso el científico, (se generaliza el "blick") sólo que en el lenguaje religioso expresa la actitud del sujeto, no dice nada del objeto.

IMPORTANTE:

- Todos tenemos "blick".
- Es bueno que ese "blick" sea correcto, justo.
- Entre las actitudes, una no puede juzgar a otra y ni pueden ser confirmadas ni rechazadas por ningún hecho.
- El lenguaje religioso es un lenguaje de actitudes.

1. INTRODUCCIÓN

La crítica del teísmo clásico o metafísico está presente también en otras concepciones filosóficas. Como hemos visto, el positivismo rechaza la idea de Dios, bien porque Dios no es un dato de experiencia (Hanson), bien porque, teniendo en cuenta las condiciones de todo lenguaje significativo, es decir, la lógica de la ciencia, no tiene sentido tan siquiera el planteamiento del problema. Dos maneras de enfocar el problema de Dios desde una filosofía que toma el conocimiento científico como el único racional y válido. Ahora vamos a ver, muy someramente otras posiciones. Concretamente, la llamada "fenomenología existencial", cuyos representantes más eximios son quizás Sartre y Merleau-Ponty. En esta filosofía la crítica al teísmo se hará en nombre del "humanismo" y, en consecuencia, desplazarán el centro de la discusión sobre Dios del problema de las pruebas de su existencia al problema de los atributos, es decir, al problema de los nombres con que nosotros conceptualizamos la realidad suprema y fundante: el concepto de Infinito, Ser necesario, "ens causa sui", etc. Así se expresa F. Janson, discípulo de Sartre:

"El ateísmo moderno no se preocupa tanto de probar la no-existencia de Dios como de dar al hombre posesión de su propia existencia, de liberarlo de modo que no se considere más dependiente de un Otro" (Ateisme et liberté, en Lumiere et vie, 1954).

Este ateísmo se caracteriza positivamente por ser una "filosofía del hombre": se presenta ante el mundo como el humanismo de nuestro tiempo, como un mensaje de libertad y de liberación. A juicio de este ateísmo, vincular al hombre y al universo a un absoluto concebido a la manera de un Ser necesario y todopoderoso, creador de la realidad total de todo lo que existe fuera de él, equivale a suprimir lo que constituye la grandeza del hombre: su libertad, su creatividad, su historicidad, en resumen, su responsabilidad cultural y ética con respecto al mundo. Como dirá Sartre, el ateísmo se propone la recuperación por el hombre de su propia libertad:

"Serán necesarios dos siglos de crisis, crisis de fe y crisis de ciencia, para que el hombre recupere esa libertad creadora que Descartes transfirió a Dios, y para que se barrunte, al fin, esta base esencial del humanismo: el hombre es el ser cuya aparición hace que exista un mundo".(Situations, 1941, p. 334).

MERLEAU-PONTY

Nace en Rochefort-sur-Mer, en Francia, el año 1908. Es alumno de la Escuela Normal Superior y consigue ser profesor agregado de filosofía en 1930. Fue profesor en los institutos de Beauvair y Chartres. Durante la guerra fue movilizado y entre 1940-44 se asocia a la Resistencia, colaborando a través de sus escritos.

En 1939, visita los Archivos Husserl de Lovaina, y presentó para el título de doctor dos obras publicadas; "Estructura del comportamiento" (1942) y "Fenomenología de la Percepción" (1945). La "Fenomenología de la Percepción" es una obra muy importante, donde la percepción es estudiada como "el modo de estar en el mundo".

En 1945 es nombrado Maestro de conferencias y, en 1948, profesor titular de la Universidad de Lyon.

Funda con Sartre la revista "Tiempos Modernos", donde publica artículos que luego serán recogidos en libros: "Humanismo y Terror", "Sentido y sin sentido", etc.

Fue llamado a la Sorbona en 1949 y en 1952, es elegido miembro del Collège de France". Su lección inaugural fue publicada con el título de "Elogio de la Filosofía".

Durante este periodo se va alejando de la revista Tiempos Modernos y de Sartre. El motivo de la discordia es la diferente postura adoptada por ambos frente al comunismo. Mientras, sorprendentemente, Sartre, que era burgués, se acerca cada vez más al comunismo, Merleau-Ponty cada vez está más alejado.

De este último período tenemos: "Aventuras de la Dialéctica" y "Signos".

Preparaba una obra sistemática, revisión de todo su pensamiento, llamada "Lo visible y lo invisible" que no pudo acabar y que apareció póstumamente junto a algunos cursos dados por Ponty.

Murió en París, en 1961, y Sartre escribió su elogio fúnebre en "Tiempos Modernos". Se le hizo un funeral católico ya que siempre se mostró respetuoso con la fe, los creyentes e incluso con la teología.

Su filosofía ha sido bautizada con el nombre de "Filosofía de la ambigüedad". Las cosas no son ni blancas ni negras; no tiene una postura tan radical como la de Sartre. Este título no debe ser entendido como un reproche, sino ver que es un pensamiento que se resiste a un reduccionismo.

Es crítico a la concepción de Dios presente en los grandes sistemas de pensamiento y con la metafísica; critica ese concepto de Dios y la teología que más que apoyarse en la Revelación lo hace en la filosofía.

Su pensamiento no sólo es crítico; también nos ofrece un camino, que él no recorre, para pensar de nuevo a Dios. Pensar a Dios desde la interrogación, esto es, no para hacer teología, sino para hacer una filosofía cristiana. No Dios como ser absoluto, incompatible con el hombre.

Merleau-Ponty no tuvo la fama de Sartre, pero el tiempo le está haciendo justicia. Es un pensador que no recorrió todo un camino, pero ofrece un tipo de filosofía altamente aprovechable para un pensador.

2. MERLEAU-PONTY

2.1. LA METAFÍSICA COMO SISTEMA

En un ensayo titulado "La métaphysique dans l'homme", recogido en el libro *Sens et non-sens* (Ed. Nagel, Geneve, 1966), escribía: "La conciencia metafísica y moral muere en contacto con el absoluto" (p. 167). Para comprender bien este pasaje hemos de situarlo en su contexto. En este ensayo Merleau-Ponty habla de la significación, alcance y naturaleza de la metafísica como disciplina filosófica, o como esfuerzo por describir, pensar y decir la metafísica en acto, la metafísica presupuesta en el hombre y en toda actividad humana: si la metafísica es posible es que existe "lo metafísico" en el hombre.

Tanto la psicología (pp. 146-151), como la lingüística (pp. 151-155), la sociología (pp. 155-158), y la historia (pp. 158-162), en su orientación presente, son metafísicas o transnaturales, en el sentido en que nos hacen descubrir, con la estructura y la comprensión de las estructuras, una dimensión del ser y un tipo de conocimiento que el hombre olvida en su actitud natural. Es decir, que las ciencias actualizan una dimensión del ser, de verdad, de valor, dimensiones que no tematizan jamás explícitamente, pero que están en el horizonte de todas las ciencias; descubrir y explicitar esta dimensión metafísica implicada en el ejercicio de las ciencias es el trabajo de toda reflexión metafísica.

"La metafísica", dice, "es el propósito deliberado de describir la paradoja de la conciencia y de la verdad, del intercambio y de la comunicación en la que vive la ciencia y que la ciencia encuentra bajo el aspecto de dificultades vencidas o de fracasos a reparar pero que no tematiza". (p. 164).

"La conciencia metafísica no tiene otros objetos que la experiencia cotidiana: este mundo, los otros, la historia humana, la verdad, la cultura. Pero en lugar de tomarlas como cosas hechas, como consecuencias sin premisas, y como evidentes de suyo, se descubre su extrañeza fundamental para mí y el milagro de su aparición" (p. 165).

Desde esta perspectiva, Merleau-Ponty se opone a toda metafísica concebida como "sistema", en concreto, a las grandes construcciones de la metafísica racionalista. Y se opone también a la idea de Dios que esta metafísica elabora, y que no es otra que la del teísmo clásico. Esta metafísica, entendida como sistema, es una

ciencia "a priori" de puros conceptos, está sostenida por un ideal de certeza absoluto: es, en cierto modo, un discurso sobre lo real a partir del absoluto, un juicio de las cosas desde el punto de vista del absoluto o Dios. Esta metafísica supone, en lo que respecta a los problemas técnicos, la posibilidad de un "pensamiento absoluto" y en lo que concierne a los problemas prácticos, la posibilidad de una "evaluación absoluta", es decir, válida en todo tiempo, en todo lugar y para cualquier individuo. Escribe Merleau-Ponty:

"Si el sistema es una combinación de conceptos que hace inmediatamente compatibles y compositibles todos los aspectos de la experiencia, suprime la conciencia metafísica al mismo tiempo que la moralidad. Por ejemplo, si se quiere fundar el hecho de la racionalidad o de la comunicación sobre un absoluto del valor o del pensamiento, o bien este absoluto no plantea ninguna dificultad y, en este sentido, la racionalidad y la comunicación se fundan sobre sí mismas, o bien el absoluto desciende, por así decirlo, sobre ellas, y entonces invierte todos los medios humanos de verificación y de justificación" (p. 166).

A este tipo de metafísica responde Merleau-Ponty:

"Que haya o no un pensamiento absoluto y, en cada problema práctico, una evaluación absoluta, es claro que yo no dispongo para juzgarlo más que de opiniones mías, capaces de error, por muy severamente que las discuta. El acuerdo conmigo mismo y con otro continuaría siendo difícil de obtener: puedo pensar que, de derecho, es siempre realizable, pero no tengo más razones para afirmar este principio que la experiencia de ciertas concordancias, aunque, en fin de cuentas, la creencia en el absoluto, en lo que tiene de sólido, no es otra cosa que mi experiencia de un acuerdo conmigo y con el otro".

Esta manera de pensar conduce al fatalismo y al dogmatismo, a la absolutización de mis propias evidencias y a negar la libertad y la creatividad:

"Cuando no es inútil, el recurso a un fundamento absoluto destruye lo mismo que quería fundar. Si, en efecto, yo creo poder, en el campo de la evidencia, alcanzar el principio absoluto de todo pensamiento y de toda evaluación, a condición de tener mi conciencia para mí, tengo el derecho de sustraer mis juicios al control de otro; reciben el carácter de sagrados: y en particular, en el orden práctico, dispongo de un plan de huida en el que mis acciones se transfiguran: el sufrimiento del que soy causa se convierte en algo bueno, el engaño, en razón, y hago perecer piadosamente a mis adversarios".

Y es dentro de esta concepción del mundo, propia de los metafísicos racionalistas, dentro de este concepto de absoluto, donde "muere la conciencia metafísica y moral" (p. 167). Esto ocurre, pues, cuando se juzgan y contemplan las cosas humanas desde la altura del cielo, cuando divinizamos nuestros puntos de vista, cuando nos convertimos en ventrílocuos del Absoluto.

En estos sistemas metafísicos, el absoluto por excelencia es Dios, verdad y bondad suprema, omnisciente y omnipotente: y desde Dios se reconstruye la realidad humana. De ahí que diga Merleau-Ponty:

"Hay siempre, en la idea de Dios, un componente estoico: si Dios es, la perfección se ha realizado ya, no podría ser acrecentada; literalmente hablando, no hay nada que hacer" (Foi et bonne foi, ibid, p. 309).

Es decir, desde esta concepción del Absoluto-Dios, además del peligro indicado de absolutizar nuestra verdad teórica y moral, todo está hecho, todo está previsto: al hombre sólo le queda la resignación, la aceptación, el quietismo. La misma libertad del hombre queda anulada por la omnisciencia de Dios. El hombre, como fuente creadora de valores nuevos, como descubridor de nuevas dimensiones de lo real, como luchador por la libertad y un orden humano más justo, no tiene sentido. La conciencia metafísica, es decir, el asombro ante el surgimiento de nuevas dimensiones de lo real, y la moral, la libertad responsable y creadora, desaparecen. Todo está hecho. Para salvar pues, la conciencia metafísica y moral, que es lo inmediato, punto de partida sólido y único posible, hay que negar este tipo de metafísica y el Absoluto-Dios que pone en juego. Comprendemos así la crítica que Merleau-Ponty dirige a cierta teología:

"La teología sólo contaba la contingencia del ser humano derivada de un Ser necesario, esto es, para deshacerse de ella; sólo utiliza la admiración filosófica para motivar una afirmación que le pone fin" (L'éloge de la philosophie, p. 53)

2.2. EL DIOS INTERIOR Y EL DIOS EXTERIOR.

Esta idea de Dios, el absoluto de la metafísica racionalista y reflexiva, no constituye ni agota toda la fe cristiana. Según Merleau-Ponty, en el cristianismo hay dos conceptos de Dios, posiblemente inconciliables, y que explican no pocas cosas del comportamiento de las Iglesias y de los cristianos.

Por un lado tenemos este Dios absoluto, Verdad y Bondad supremas; es un Dios interior, el Dios presente en las claridades teóricas y morales de la conciencia, un Dios que, como hemos dicho, no es sino la absolutización de esas mismas claridades. Siguiendo a Hegel, Merleau-Ponty describe así este camino de acceso a Dios, sus características y las consecuencias que se derivan para lo humano:

"Vuelve a ti mismo, dice Agustín; en el hombre interior habita la verdad". Se descubre a Dios dándole la espalda a las cosas. Ya sea el modelo según el cual mi espíritu ha sido hecho, ya sea que, tomando conciencia de mí mismo, tenga la experiencia de Dios, lo toque, en todo caso, Dios está del lado mío, no del mundo. Es en mí, "más yo mismo que yo", "intimior intimo meo", como también dice san Agustín. El es absolutamente esa claridad, esa luz que soy yo en mis mejores momentos. Lo que es evidente para mi no podría no serlo para Él,

porque es justamente sobre mi experiencia interior de lo verdadero que fundamento la afirmación de una Verdad absoluta y de un Espíritu absoluto que la piensa. Con la única condición de que yo haya hecho todo lo posible para hacer claras mis ideas, servir siempre a Dios diciendo lo que pienso, puesto que Dios es la verdad. Ser fiel es ser sincero. La fe es la buena fe".

"Obedecer a Dios no es inclinarme ante una voluntad extranjera y oscura, sino hacer lo que verdaderamente quiero, puesto que es más nosotros mismos que nosotros. Confesar a Dios con palabras no tiene valor: "La letra mata, el espíritu vivifica". Sólo tiene valor el testimonio que en nuestro espíritu él mismo da de sí. Se le encuentra en hombres que no conocen a Dios en su nombre, pero que le conocen en espíritu y en verdad. En cuanto a los otros, la fuerza no sirve en nada para salvarlos. La fuerza puede imponer gestos, pero no una convicción interior. "Nadie puede alcanzar por la fuerza la fe católica", dice el Código Canónico. La religión no puede ser atacada ni defendida por las armas. "Quien a hierro mata, a hierro muere". Está situada en una dimensión de eternidad en la que es invulnerable. Dios no es a la manera de una cosa que tiene necesidad de tiempo y de espacio; está en todas partes y en ningún sitio en particular. No deja de ser cuando los hombres se apartan de Él. En este sentido, el pecado es irreal. Si actúo contra mi conciencia, dejo de ser espíritu, dejo de ser yo mismo, no hago nada positivo, el mal no es sino ausencia de bien. Hacer el bien, es una expresión que no tiene sentido, porque el bien reside en el espíritu sólo y, finalmente, en Dios, que es eterno. Hay siempre en la idea de Dios un componente estoico: si Dios es, la perfección se ha realizado ya, no podría ser aumentada: literalmente hablando, no habría nada que hacer. "Mi reino no es de este mundo". Las obras son como una añadidura de la religión. No aumentan la suma del Bien, como una unidad añadida al infinito no lo aumenta. Poco importa nuestra suerte en el más allá porque, de todas maneras, Dios es adorable. Reposemos en Él. Quietismo. En todo caso, nuestra suerte aquí abajo es indiferente, no tenemos más remedio que aceptarla como es, dichosa o desafortunada. De todos modos, no estamos hechos para este mundo. "Hágase tu voluntad". El hombre se desposee de su vida. De la misma manera que el niño vive en la voluntad de sus padres, él vive en la voluntad de Dios. Es el reino del Padre, dice Hegel" (Foi et bonne foi, op. cit., pp. 308-310).

Esta idea de Dios no es compatible con la filosofía tal como la practica Merleau-Ponty: y no lo es porque, como hemos dicho, no es compatible con el hombre, su historicidad, su libertad y creatividad. Todo está hecho; nada queda por hacer.

Pero frente a esta idea de Dios, el cristianismo posee otra, la del Dios exterior, la del Dios no tanto para nosotros, sino en sí, la del Dios que ha tomado cuerpo y asume la experiencia humana real con todas sus contingencias y todo su dinamismo. Escribe Merleau-Ponty:

"La Encarnación lo cambia todo. Después de la Encarnación, Dios ha estado en el exterior. Se le ha visto en un cierto momento, en un cierto lugar. Ha dejado tras de sí recuerdos y palabras que se transmiten. Desde ahora, el camino del hombre hacia Dios ya no es la

reflexión, sino el comentario y la interpretación de este mensaje ambiguo cuya energía jamás ser agotada. El cristianismo está, en este sentido, en las antípodas del espiritualismo. Pone en cuestión la distinción de cuerpo y espíritu, de lo interior y lo exterior. El cristianismo no aprecia demasiado las pruebas reflexivas de Dios, las acepta de mala gana. Se puede probar a Dios a partir del espíritu, pero considerándolo como una parte de la creación, al mismo título que la tierra y los cielos que proclaman la gloria de Dios. El alma humana puede señalar el lugar de Dios en el origen del mundo, pero no puede verlo ni comprenderlo, no puede pues, situarse en él. El mundo deja de ser un defecto del gran diamante eterno. No se trata ya de reencontrar, más acá del mundo, la transparencia de Dios, sino de entrar en cuerpo y alma en una vida enigmática cuyas oscuridades no pueden disiparse, sino solamente concentrarse en algunos misterios en los que el hombre contempla la imagen aumentada de su propia condición. Los dogmas de la Encarnación y del Pecado Original no son claros, pero son válidos (...) porque reflejan las contradicciones del hombre, espíritu y cuerpo, noble y miserable. Las parábolas del Evangelio no son una manera imaginativa de presentar ideas puras, sino el único lenguaje capaz de expresar las relaciones de la vida religiosa, que son paradójicas como las del mundo sensible. Las palabras y los gestos sacramentales no son simples signos de algún pensamiento. Como las cosas sensibles, llevan en sí mismos su sentido, insuperable de la fórmula material. No evocan la idea de Dios sino que vehiculizan la presencia y la acción de Dios. Finalmente, el alma es tan inseparable del cuerpo que arrastrar a la eternidad un doble radiante de su cuerpo temporal."

"Hegel dice que la Encarnación es el gozne de la historia universal, y que toda la historia posterior no ha hecho sino desarrollar sus consecuencias. Y, en efecto, el Dios-Hombre y la muerte de Dios transforman el espíritu y la religión. Como si el Dios infinito no se bastara a sí mismo, como si algo cambiara en Él, como si el mundo y el hombre, en lugar de ser una inútil caída de la perfección originaria, se convirtieran en los momentos necesarios de una perfección ms grande. Dios no puede ser ya plenamente Dios, y la creación no puede alcanzar su término si el hombre no le reconoce libremente y no se lo devuelve en la fe. Algo acontece, el mundo no es vano, hay algo que hacer. El hombre no podría volver a Dios si no se hubiera separado de Él. Dichosa falta que ha merecido un tal Redentor. No hay que lamentar el paraíso perdido. El hombre vivía allí como el animal bajo la ley natural de Dios. Es gracias al pecado que el hombre adquiere la ciencia del bien y del mal, se hace consciente y hombre (...). El hombre ya no tiene que retirarse del mundo a la manera estoica, o conquistar a la manera socrática la pureza y la sinceridad por el ejercicio de la inteligencia. Su relación con Dios es ambigua, ya que siempre se da en la separación." (Foi et bonne foi, op. cit., p. 310-312: cfr. también, La métaphysique dans l'homme, op. cit., p. 169).

2.3. CRÍTICA AL CRISTIANISMO

Este Dios, que asume la ambigüedad de la experiencia humana, que llega a ser él mismo con el desarrollo y progreso de la humanidad, que deja abierto el horizonte a la creación y a la libertad, que hace suya la contingencia de la vida humana, que acepta el mundo y sus valores en lo que son y por lo que son, ... ese Dios es compatible con el hombre, pues es la negación del Absoluto que lo suprimía. Pero la paradoja del cristianismo es que integra en sí los dos dioses, el interior y el exterior, que no ha renunciado al reino del Padre. Y recurriendo, ora al uno, ora al otro, al Dios infinito y al Dios encarnado, ha llegado a conclusiones desastrosas.

"La Encarnación", escribe Merleau-Ponty, "no ha sido seguida en todas sus consecuencias. Los primeros cristianos, después de la muerte de Cristo, se sintieron abandonados y buscaron por todas partes sus huellas. Muchos siglos más tarde, los cruzados se lanzaron a la búsqueda del sepulcro vacío. Y es que adoraban al Hijo con el espíritu de la religión del Padre. No habían comprendido aún que Dios estaba con ellos para siempre. Pentecostés significó que la religión del Padre y la religión del Hijo deben tener un acabamiento en la religión del Espíritu, que Dios no está ya en el cielo, sino en la sociedad y en la comunicación de los hombres, allí donde los hombres se reúnen en su nombre. El paso de Cristo por la tierra no es más que el comienzo de su presencia en el mundo, y ello se continúa en la Iglesia. Los cristianos no deben quedar fijados a un episodio histórico, por muy decisivo que sea. Deben vivir el matrimonio del Espíritu y de la historia que ha comenzado con la Encarnación." (Foi et bonne foi, op. cit., pp. 313s).

Pero es aquí donde aparecen los peligros del no abandono definitivo del Dios infinito e interior. Se interpreta desde Él el nuevo mensaje de la Encarnación, y la Iglesia asume sus atributos:

"El catolicismo ha detenido y fijado el desarrollo de la religión: la Trinidad no es un desarrollo dialéctico; las tres Personas son coeternas. El Padre no ha sido superado por el Espíritu; la religión del Padre permanece en la religión del Espíritu, el miedo de Dios y la Ley no han sido eliminados por el Amor. Dios no está enteramente con nosotros. Detrás del Espíritu encarnado permanece esa Mirada infinita delante de la cual no tenemos ningún secreto, pero tampoco libertad, deseo, futuro; delante de la cual estamos reducidos a la condición de "cosas visibles". Igualmente, la Iglesia no se ha fundido en la sociedad de los hombres, ha cristalizado al margen del Estado. El Espíritu está en todas partes, pero se encarna en ella de una manera privilegiada. Por segunda vez los hombres se encuentran alienados por esta segunda mirada que pesa sobre ellos, y que más de una vez ha encontrado un brazo secular a su servicio. ¿Cómo extrañarse de esto?. No es solamente tentador, es urgente obligar a los hombres cuando se sabe que pierden su tiempo buscando, siendo así que, en el anverso de las cosas, una Ciencia infinita lo ha dispuesto ya todo. De esta forma, el amor se cambia en crueldad, fallará la reconciliación de los hombres consigo

mismos y con el mundo; de esta forma la Encarnación se torna en sufrimiento porque no está completa, y el cristianismo deviene una nueva forma de la "conciencia infeliz". (Foi et bonne foi, op. cit., p. 314).

2.4. CONCLUSIÓN

Estas ideas de Merleau-Ponty pueden parecernos muy discutibles. La tajante separación del Dios Padre y del Dios- encarnado, no responde al espíritu del Evangelio; no es sino la interpretación hegeliana del cristianismo. Pero tal vez el valor de esta reflexión radique en la sinceridad con que se nos dice en que línea se encuentra el falso Dios, el dios construido por la reflexión y la inteligencia humanas, que tiene como efecto negativo la destrucción del universo humano y que nos sitúa inevitablemente ante la alternativa de elegir entre Él y el hombre; un Dios que no es sino un ídolo superior, producto del hombre que se vuelve contra el hombre. Y también, esta reflexión de Merleau-Ponty nos indica el camino que deberíamos seguir los cristianos para encontrar al Dios compatible con lo humano. En definitiva, lo que viene a decir a los cristianos es que, en lugar de interpretar la Encarnación desde el Absoluto de la mente o la religión del Padre, deberíamos haber interpretado el Absoluto desde la Encarnación, deberíamos haber pensado a Dios desde Jesucristo. Lo cierto es que este segundo camino casi no ha sido explorado, y tal vez sea aquí donde falle toda teodicea, y sea ésta su futura e ineludible tarea intelectual. Acabará identificándose el Dios encarnado con la humanidad? será el Absoluto-Dios, visto desde la Encarnación, idéntico a la humanidad que avanza progresivamente hacia sí misma? La filosofía de Merleau-Ponty se insinúa en esta línea: este Dios, idéntico a la humanidad, sería como una fuerza anónima que sostendría todo esfuerzo humano hacia la verdad y el Bien:

"Un Dios, por el contrario, que no sea solamente para nosotros, sino para sí, la metafísica no puede buscarlo más que detrás de la conciencia, más acá de nuestras ideas, como una fuerza anónima que sostiene cada uno de nuestros pensamientos y de nuestras experiencias. En este punto, la religión deja de ser una construcción conceptual, una ideología, y se hace "una" con la experiencia de la vida intramundana. La novedad del cristianismo como religión de la muerte de Dios consiste en rechazar al Dios de los filósofos y en anunciar un Dios que asume la condición del hombre" (La métaphysique dans l'homme, op. cit., pp. 168-169).

Pero, en todo caso, éste es precisamente el problema que debía elucidar, desde la misma experiencia cristiana del Dios encarnado y muerto, la teodicea y la reflexión teológica.

Algunos ensayos filosóficos y teológicos actuales se están insertando en este sentido.

CONSIDERACIONES FINALES.

Hay en estos textos un eco de la vieja idea del "Dios de los filósofos", Dios de la metafísica, de los sistemas, un Dios interior y el "Dios de la fe", un Dios exterior, Dios encarnado, Absoluto en la historia, un Dios que deviene.

Parece ser que el hombre se ha sentido incómodo en la presencia de ese Dios absoluto del pensamiento de los filósofos; que ante Él, el hombre se cuestiona su libertad. ¿Soy libre? ¿Qué sentido tiene mi libertad si todo está predestinado? ¿No está todo ya dado, todo hecho? Ese Dios, presente también en la teología, representa como una mirada absoluta que convierte al hombre en "cosa vista", que elimina la subjetividad. Eso es cierto, por eso, en algún momento, no ha llevado a la presencia de Dios.

Esa problemática nos la presenta utilizando la filosofía y la terminología de Hegel y aquí se pierde. Identifica el Dios interior con Dios Padre del AT y el Dios exterior con Dios Hijo, en el que muere Dios para dar paso al hombre.

Finalmente, en Pentecostés, Dios se identifica con el mundo y la Iglesia con la sociedad, entendidas como realidades dinámicas. El Absoluto se encontraría "delante del mundo", como horizonte; será en la reconciliación final; es un futuro a realizar más que algo ya hecho. Este es el problema, queda atrapado por Hegel. Los problemas que encontramos en Ponty son los mismos del pensamiento de Hegel. ¿Será Dios algo idéntico a la humanidad? parece ser que Ponty se inclina por eso.

Dios, siendo una misma cosa con la humanidad, la impulsa; es la profundidad de la experiencia humana; o sea, "fuerza anónima" aparentemente carente de personalidad.

Acaba por ser más fiel a la interpretación hegeliana que a los textos del NT. Exige un precio muy alto al cristianismo: nada menos que su renuncia a ser cristianismo y a ser religión.

O sea que, después de advertirnos contra el Dios de los filósofos, cuando nos quiere decir algo sobre Dios, recurre a Hegel en cuya filosofía no es posible ningún Dios.

(Confrontar con texto de Garrido, pgs. 277-279)

J. P. SARTRE

Nace en París, en 1905 y muere en 1980, casi olvidado. Su madre era católica y , huérfano de padre, es educado por sus abuelos. Su abuelo, calvinista que mantenía una actitud agresiva contra los católicos, no se opone a que sea educado en esta religión (su abuela también era católica). Como calvinista, su abuelo era un puritano y eso se transmitió a Sartre en el que se traduce en una actitud moralista.

Desde 1924 hasta 1929, estudia filosofía en la Escuela Normal Superior, donde tiene por compañeros a Merleau Ponty, y otros. Terminados los estudios, del 1931 a 1933 enseña filosofía en algunos Liceos. La formación que él recibió es un "racionalismo laico" un poco teñido de idealismo, filosofía de moda en aquel momento.

Por esa época a interesarse por la lectura de Kafka, por el marxismo, aunque era un liberal de izquierdas. A Sartre le dolió siempre que los marxistas no lo consideraran (lo consideraban como un individualista aburguesado).

De 1933 a 1934 recibe una beca de estudios para el Instituto Francés en Berlín; se interesa por la "fenomenología" de Husserl y su posterior desarrollo por Heidegger, a cuyas clases asistió en Friburgo.

En 1935 regresa a París y, a partir de esa época, se va convirtiendo en el centro de un sector intelectual de la ciudad. Empieza a publicar sus escritos: "La trascendencia del ego", "La imaginación" y "Esbozo de una teoría de las emociones"; obras típicamente fenomenológicas, que en 1940 serán recogidas en "Lo imaginario"

En 1938 aparece "La náusea", novela-diario donde aparece por primera vez la temática existencial de Sartre. Una experiencia que revela el ser: la angustia.

Al empezar la Segunda Guerra Mundial, Sartre es movilizado; apresado e internado en un campo de prisioneros es liberado en circunstancias extrañas. Probablemente en ese tiempo escribe, a petición de otro cautivo, un sacerdote, un auto sacramental navideño.

Regresa a París y, al poco tiempo es nombrado profesor de un Liceo. Junto a Merleau Ponty funda "Socialismo y libertad", grupo que pronto será disuelto.

Sus obras literarias y teatrales contribuyen a popularizar su filosofía. "El muro" (1939), donde niega la existencia de Dios; "Las moscas" (1942), "La puerta cerrada" (1944) donde presenta su tesis de que "el infierno son los otros".

En 1943 publica su obra filosófica más importante, "El Ser y la Nada". Acabada la guerra sigue escribiendo y en 1945 deja la docencia. Es un escritor célebre y vive de sus escritos. Publica "El existencialismo es un humanismo", "¿Qué es la literatura?" (defendiendo la literatura comprometida), "La puta respetuosa", "El diablo y el buen Dios", etc. El movimiento existencialista va convirtiéndose en filosófico, pero también en una actitud, en un modo de vivir, de vestir, etc.

En 1945, con Ponty, funda "Tiempos Modernos", donde publica los artículos y ensayos que después se recogerán en los volúmenes de "Situaciones".

Cada vez simpatiza más con el marxismo y cada vez se le ve con más ganas de hacer una síntesis con el existencialismo y el marxismo. Comienzan las dificultades de carácter y sus problemas con Camus y Ponty.

En 1960 aparece su segunda gran obra filosófica, "Crítica de la razón dialéctica", en dos volúmenes donde plasma el esfuerzo por conciliar la dialéctica (= a marxismo) y el existencialismo.

En 1964 publica "Las palabras", su autobiografía de la niñez, de la que sólo salió el primer volumen. Durante el "Mayo" de 1968, Sartre tomará partido a favor de los estudiantes. Criticará la actitud del partido comunista francés y, en ese momento, empieza a declinar su estrella. De ser una autoridad moral empieza su decadencia.

En 1971 publica su última obra y se silencia hasta su muerte en 1980. Fue muy importante sin duda en todos los movimientos de los años 50 y, sobre todo, en el tema de Dios.

Sobre su persona, podemos decir que era bastante distinto a los personajes de sus obras. Era metódico y se mantuvo siempre unido a Simone de Beauvoir. Para conocerlo mejor utilizaremos "Las Palabras", escrita en 1964, relato autobiográfico. Sartre, el niño, se sitúa ante el mundo, la religión, etc., escribe como, desde su infancia, su experiencia más negativa era que "sobraba", estaba de más. En su filosofía hace una reflexión sobre ese "sobrar".

El segundo libro que utilizaremos será "La Náusea", de 1938, diario novedoso, claramente autobiográfico, donde se nos describe la experiencia de la angustia; que hace que yo sepa lo que es "ser". Sitúa al hombre ante la desnudez del ser y le hace caer en la cuenta de la sin razón de la vida. Con la aparición del ser aparece la nada.

Ambos libros están relacionados porque la experiencia fundamental de ser (La náusea) es el reflejo filosófico de la experiencia infantil de "estar de sobra" (Las Palabras).- "Las Palabras"

En un primer momento describe su conciencia de no ser necesario para nadie, no sentirse dueño de nada; y, en ese contexto, habla de los sentimientos religiosos infantiles. En su ambiente familiar se califica como insecto, parásito, mosca, ...

experimentó la muerte que le acechaba y lo vivió como una neurosis: "... me sentía de más." No se sentía útil, aunque hacía la comedia de ser necesario.

Habla de Dios, que le podía haber sacado de esa situación; que necesitaba de Dios como creador y le dieron un patrón. Describe su vida religiosa en familia (su ateísmo le viene por la indiferencia de sus abuelos, más que por los dogmas). Un día corta su relación con Dios. Subraya una época de descristianización, la religión como apariencia; fe heredada que no se asumía en esencia sino en nombre (una fe sociológica). Su incredulidad no está motivada por argumentos intelectuales, sino por una mala presentación de Dios y por la indiferencia de los suyos.

- "La Náusea"

Angustia como experiencia humana existencial con grandes repercusiones teóricas. Experiencia que, como adulto, ratifica la sensación de la infancia de estar de sobra; pero ahora, en lugar de mostrar su propia experiencia, arroja su sin sentido a toda la realidad porque la angustia es lo que le presenta el ser.

Experiencia de la angustia es cuando se pierde la significación de las cosas para la persona, no sólo en un aspecto de la vida sino en todas ellas. La experiencia que borra todos los significados y sólo queda el "ser en sí". El mundo se desviste y el ser se queda desnudo, sólo queda el hecho bruto, y la persona (yo) como un hecho bruto más.

El ser es absolutamente contingente, puesto que no tiene significación, relación. Esta experiencia revela que las relaciones y significaciones, no tienen realidad objetiva, sino que lo hemos puesto y constituido nosotros.

- La náusea es como la iluminación de lo que es el ser, y en esa iluminación las palabras pierden sentido.

- Ese ser que se revela lo hace sin razón de ser (se es y nada más).

- Pone de manifiesto el absurdo, como clave de la existencia, no relativo, sino total.

Ese absurdo, clave de la existencia, muestra el verdadero rostro del ser contingente y la dimensión de la vida humana como contingencia radical. La experiencia de la absoluta contingencia puede suscitar la necesidad de un ser "necesario" (Dios) que la fundamente. La misma idea de contingencia apunta, lógicamente hablando, a un ser necesario. Sartre lo rechaza sin dar explicaciones, sin dar ningún argumento, simplemente porque sí.

El paso siguiente que dará Sartre es la aparición de la conciencia - del ser que se sabe contingente. Un ser que no es ser-en-sí; el "ser-para-sí".

Tenemos pues una crítica a la idea de Dios como "ens causa sui" y al hombre que quiere ser al modo del ser-para-sí. aparece una dualidad metafísica: el "ser-

en-sí" y el "ser-para-sí". El ser bruto, al que denominamos SER y el "ser-para-sí", que al ser lo contrario del ser-en-sí, podríamos llamar NADA. Así, NADA es sinónimo de conciencia y libertad (ser-para-sí).

"La pasión del hombre es la de ser (tener consistencia) al modo del ser-para-sí (tener conciencia), pero eso sólo se da en Dios. Pero la idea de Dios es contradictoria y la pasión del hombre es una pasión inútil."

3. J.P. SARTRE

3.1. EL SER-EN-SÍ Y EL SER-PARA-SI

El ateísmo de Sartre es una crítica de Dios concebido como "ens causa sui", hecha en nombre de la libertad humana. Dicho de otra manera, es una crítica del concepto de Dios, que Sartre considera contradictorio en la medida en que, entendido como "causa sui", es decir, del ser que es su propio fundamento, no es sino la proyección en otro mundo de la contradicción propia del ser humano. En las últimas páginas de su obra principal, El ser y la nada, Sartre concluía:

"Toda realidad humana es una pasión, pues proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el "en-sí" que escapa a la contingencia al tiempo que es su propio fundamento, el "ens causa sui" que las religiones llaman Dios. Pero la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, porque el hombre se pierde en tanto que hombre para que nazca Dios. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: el hombre es una pasión inútil" (Être et Néant, p.708)

Vamos a explicar un poco todo esto. En su obra El ser y la nada, parte Sartre de un dualismo metafísico, de una dualidad irreconciliable de modos de ser: el ser-en-sí y el ser-para-si. Entender correctamente el sentido de esta dualidad es fundamental para la comprensión del pensamiento sartriano sobre el hombre y sobre Dios. Esta dualidad en el ser no es el resultado de una vacía especulación, sino de una simple descripción. Si echamos una mirada al mundo que nos rodea podemos observar que, más allá de las clásicas divisiones de modalidades de ser, lo que hay es, por un lado, cosas como piedras, mesas, animales, etc., que todos coinciden en ser lo que son y nada más: pura exterioridad; y por otro, la conciencia, que es para sí, y que se diferencia radicalmente de las cosas que están ahí; conciencia, libertad, ser humano, son distintos términos para denominar el "ser-para-sí". Sartre se propone delimitar con exactitud los dos modos de ser, examinar sus posibles relaciones y con ello analizar la paradoja de la realidad humana en el mundo.

3.2. EL SER-EN-SÍ

Cómo describe Sartre el ser-en-sí? El ser es, el ser es en sí; el ser es lo que es ("L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est". L'être et le néant, p. 34). Es decir, el ser es lo que es, y lo que es es un hecho bruto y, como tal, absolutamente fortuito. Es sin que pueda explicarse; está ahí. No tiene conciencia, carece de toda significación y sentido: no tiene ninguna relación, pues toda relación la pone la conciencia. Es sin fundamento, sin explicación, sin razón: está de sobra por toda la eternidad. Está encerrado en sí mismo, no guarda ninguna relación consigo mismo: sólo es. Por eso es lo que es. Es identidad absoluta, plena positividad, denso, impenetrable, macizo. El principio de identidad se ajusta perfectamente a este ser-en-sí. Pensemos por un momento todo lo que nos rodea como desprovisto del sentido, significación y valor con que habitualmente lo vemos; veámoslo despojado de todo lo humano que hemos proyectado sobre él. Tendremos así el "en-sí" Hay una experiencia privilegiada, connatural al hombre, que nos coloca en esta situación de desnudez total: la angustia. La angustia nos descubre a la vez el ser-en-sí como lo que es, como hecho bruto, y la "nada" de la conciencia. Los hombres podemos escamotear la angustia, distraernos para no caer en esa nada: cuando eso hacemos, vivimos en mala conciencia, o en la mala fe: y aceptamos como objetivo y fundado, como expresión de un mundo objetivo y natural (el en-sí significado y valorado) lo que no tiene más fuente que la libertad humana. (Una descripción magistral de la angustia nos la ofrece Sartre en La náusea.)

3.3. EL SER-PARA-SÍ

Cuáles son las características del ser-para-sí? Ya hemos dicho que ser-para-sí, conciencia, libertad, y realidad humana, son una misma cosa. Lo primero que hemos de decir es que el ser-para-sí no es, si por ser se entiende el en-sí; no tiene consistencia propia, es pura apertura al en-sí la conciencia es siempre conciencia de "algo" (el "en-sí"), es pura relación. No puede ser aprehendida sin que al mismo tiempo no se aprehenda el "en-sí". Tomada en sí misma no es nada; es pura negación del en-sí sobre el que está agarrada, al que está abierta: no es ni esto, ni aquello: es siempre y únicamente un "no". Es aniquilación. Evidentemente, la conciencia es consciente de sí misma, está presente a sí misma, pero está presente de esta forma: de que ella misma no es. Soy, en efecto, consciente de mí mismo como de una factividad determinada por la herencia, el medio, el carácter, la educación, las creencias, el pasado, etc. Pero a la vez "no soy" esa factividad porque soy libre, puedo en todo momento negar mi propia realidad, obrar de otro modo que como podría suponerse por mi factividad. Y, por esto, no me identifico jamás con mi factividad, tengo siempre el poder de trascenderla. La conciencia es el ser que se hace cuestión de sí mismo. ("L'être de la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être". L'être et le néant, p. 116). Es decir, la conciencia es por esencia distanciamiento de sí misma. Sólo el en-sí, como hemos dicho, coincide consigo mismo; es lo que es. El principio de identidad le conviene perfectamente. La conciencia, en cambio, se caracteriza por la distancia que

toma para consigo misma mediante "une décompression d'être" (op. cit, p. 116). La conciencia es presencia a sí; no es ella misma sin más, no coincide consigo misma porque si así fuera sería un ser-en-sí.

Qué es lo que separa la conciencia de sí misma? Hemos de responde que "nada": la conciencia aniquila su propia identidad y produce con ello su propia nada. La conciencia es el ser que se condiciona a sí misma la existencia en la medida en que no puede coincidir consigo misma. Ya hemos dicho que para el ser-para-sí no vale el principio de identidad: la conciencia "no es lo que es; es lo que no es". Es la nada absoluta proyectada sobre el ser-en-sí o sobre sí misma como facticidad. La conciencia es una escisión necesaria e inevitable, un rasgón en el ser. Por la conciencia viene la nada al mundo. Es lo mismo que decir que la conciencia es libertad; y el hombre es ineludiblemente libre, está condenado a ser libre. ("être libre c'est être condamné à être libre". op. cit., p. 174).

3.4. RELACIÓN ENTRE EL SER-EN-SÍ Y EL SER-PARA-SÍ

Qué relación guardan el ser-en-sí y el ser-para-sí?

- En primer lugar, el ser-para-sí se define como negación del en-sí, y en este sentido, aun siendo lo totalmente opuesto, depende en su ser de lo que no es, de lo que niega, del en-sí.

- En segundo lugar, en la medida que el ser-para-sí es pura nada, introduce la "negatividad" en el en-sí; a través de las "negaciones" de la conciencia se constituyen las "negatividades", es decir, el mundo de las significaciones y de los valores: el en-sí se pobla de "sentido", es decir, de realidades que se diferencian unas de otras por su utilidad, su valor, su posición respecto al sujeto, la vida; el en-sí bruto se torna "cosa-sentido".

Este paso del en-sí desnudo de todo valor y significación a la cosa-sentido, es lo que llama Sartre "neantificación" o "nadificación" del en-sí. El conjunto de las significaciones y valores es lo que Sartre llama "mundo". Y, gracias al hombre el en-sí se transforma en un mundo para mí. La conciencia no produce nada en el sentido de crear el en-sí, sino que solamente es la fuente de las significaciones:

"L'homme est l'être dont l'opposition fait qu'un monde existe". Y como la conciencia y la libertad son una misma cosa, la libertad del hombre es el fundamento último de todo el orden de los valores. Y como consecuencia, carece de sentido hablar de un orden objetivo de valores, o de fundarlos en una realidad extramundana llamada Dios.

3.5. DIOS COMO LIBERTAD INFINITA Y "CAUSA SUI"

Aquí aparece la crítica que Sartre hace a las concepciones clásicas de la libertad: estas concepciones, dice, han confundido dos sentidos del término libertad (o conciencia):

- La libertad auténtica, que no es otra que la expuesta por Sartre (poder que tiene el hombre de hacer según significaciones y valores).

- La libertad como una modalidad de la acción productiva: es como si concibiera el para-sí al modo del en-sí. Esta confusión se origina por el hecho de que el hombre tiene un cuerpo, y entonces se dice que la libertad humana es finita, que no produce las cosas, sino que sólo elige entre ellas. Y se piensa que Dios es la "libertad infinita", que ha producido todas las cosas según sus paradigmas eternos confirmando así a los valores un estatuto objetivo. Y Dios, libertad absoluta y causa de todo, sería al mismo tiempo "causa sui".

Esta proyección en un Dios de una falsa concepción de la libertad se comprende si atendemos a lo que el hombre es y lo que se propone ser. De todo lo que venimos diciendo se desprende que el hombre no tiene consistencia, no tiene naturaleza; que en él su existencia precede a su esencia, la cual se va constituyendo a lo largo del devenir de la vida, sin que nunca alcance, por lo demás, su constitución total. La existencia es un puro proyecto, pura historicidad, un "faciendum" y no un "factum". Ser hombre es siempre ser algo inacabado, una indeterminación siempre determinable. Pero esto no impide que el deseo fundamental del hombre consista en fundamentar su propia nada, en buscar consistencia a su inconsistencia esencial, en ser para-sí al modo del en-sí el hombre quiere coincidir consigo mismo, poseer identidad y solidez, dejar de ser libertad pura y vacía, acabar con su constitutiva indeterminación. Pero este deseo es vano, pues la síntesis del para-sí y el en-sí, de la conciencia y el ser, es imposible, y por ello, irrealizable. El hombre no puede ser el fundamento de sí mismo, su propia razón de ser. El ser para-sí y el ser en-sí son antitéticos e irreconciliables, y en su experiencia personal el hombre sabe que esto es así, que nunca podrá alcanzar la identidad consigo mismo.

Y es entonces cuando proyecta en Dios su deseo. Piensa que la imposibilidad de conciliación entre la conciencia y el ser se debe a su condición de ser una existencia limitada, contingente y finita. Y supone que debe existir un ser ilimitado, necesario e infinito que "realice" su proyecto imposible, que sea un para-sí al modo del en-sí, que "sea" y que su ser consista en ser conciencia, libertad, etc.; un ser que sea su propio fundamento, su propia razón de ser; un "ens causa sui". Pero ya sabemos que esta idea es en sí misma contradictoria, pues el en-sí y el para-sí son ontológica y lógicamente opuestos e irreconciliables. Y así, afirmando esta idea de Dios, el hombre renuncia a su libertad ilimitada y la pone en Dios; Dios sería la fuente del "ser" y de las significaciones y valores del ser, y el hombre debería atenderse y respetar al orden de la creación libremente "creada por Dios", someterse a la voluntad de Dios, depender de Dios. De esta forma el hombre se pierde como hombre para que nazca Dios; muere a lo que es en su esencia para poner en su lugar al "ens causa sui". Es, pues, una pasión inversa a la de Cristo: Cristo es Dios que muere para que aparezca el hombre en su

plenitud. Y como la idea de Dios es contradictoria, la pasión del hombre es inútil y absurda. El hombre debe aceptar su nada y su contradictoria estructura, debe asumir su absurdo, renunciar a Dios y crear, sin otro fundamento ni otra razón de ser que su propia libertad, un mundo de valores. Y estos valores serán siempre relativos, productos cambiantes del hombre; en definitiva, escapatorias de la nada.

3.6. CONCLUSIÓN

¿Qué pensar de esta teoría sartriana? La oposición radical entre el en-sí y el para-sí recuerda irresistiblemente el dualismo cartesiano-racionalista de la "res extensa" y la "res cogitans"; recuerda quizás más directamente la distinción hegeliana denominada también "en-sí" y "para-sí". Por último, no es en absoluto ajena a la ontología y a la lógica de Parménides. Y ello puesto en función de un humanismo radical. Ahora bien, ¿está del todo justificada, desde el punto de vista fenomenológico, esta irreconciliable dualidad? No ser una dualidad más bien metafísica, deducida "a priori", de conceptos puros, en lugar de ser una mera constatación y descripción de lo que hay? Por que tiene que ser contradictoria la síntesis en una realidad superior del en-sí y del para-sí? Hegel, que en cierto modo parte de esta misma dualidad, en virtud del pensar dialéctico, no sólo cree que esa síntesis es posible, sino que de hecho constituye para él la verdad filosófica por excelencia. Sartre utiliza la terminología hegeliana por un lado, y la lógica parmenidiana por otro: sólo así se comprende que el concepto de Dios sea contradictorio. ¿Es la última palabra la afirmación de que el hombre es una pasión inútil? Por querer ser coherente y lógico con el principio de la dualidad metafísica, Sartre niega la coherencia y la lógica del mundo y de la vida; podemos decir que en nombre de una "racionalidad" en el campo de lo inmediato declara irracional y absurdo al todo. Pero cabe preguntarse si esto está sin más "racionalmente" justificado o si no responde a una opción previa en favor de la carencia de sentido último.

REFLEXIONES CRÍTICAS.

a) Sospechar de que ese dualismo metafísico sea sin más una descripción de lo que hay. Eso que encontramos es resultado de una descripción, o ¿es teoría exagerada en función de lo que quiere demostrar?

La división es un recordatorio del dualismo cartesiano (res cogitans, res extensa). El dualismo de Sartre es artificial. Ya Descartes tuvo problemas para entender los seres vivos, o a la hora de clasificarlos como seres en sí o para sí.

En el mundo no hay dos sino muchos grados de ser y la realidad va adquiriendo mayor riqueza en grados de ser; no se puede reducir todo a ser o nada. Sartre está prisionero de Descartes. Una visión más atenta de la realidad hubiese descubierto más dimensiones del ser.

b) Si esa división fuese correcta, ¿Es lógica su conclusión?

Los atributos del para sí surgen de poner un no a los del en sí. Usa una tesis hegeliana y unas características de Parménides. Hegel, que habla de la realidad como tesis (ser en sí), antítesis (ser para sí), reunía la conclusión en una síntesis (lógica dialéctica), por lo que Sartre usa esa dialéctica como le conviene y le aplica los valores parmenideos de ser o no ser, huye de una lógica dialéctica.

Preguntas sin respuesta:

Se niega a preguntarse:

- La absoluta contingencia del en sí. El ser es contingencia absoluta. Sartre afirma que no se puede afirmar esa contingencia del ser necesario. Nunca justifica esa hipótesis porque delante de la realidad sin fundamento se pregunta ¿por qué el ser y no la nada?

- ¿De donde surge la nada (conciencia)? Sale negando el en sí. Eso es una operación lógica. La conciencia como agujero en el ser, pero ¿cómo se ha producido? Si son irreconciliables, el ser en sí no ha podido ser causa del ser para sí. Tampoco responde a esta pregunta.

- El ateísmo de Sartre se debe más a la indiferencia de los suyos que al conflicto con los dogmas. En su filosofía intenta justificar su ateísmo, pero encontramos junto a la exaltación del humanismo, de la libertad, la afirmación de que el hombre es una pasión inútil, porque no existe Dios y si existiera daría sentido a la vida humana.

- ¿Qué ganamos negando a Dios? ¿Un humanismo del absurdo? Intentando evitar una contradicción cae en el absurdo y prefiere caer en el absurdo que ahondar en la contradicción. Negar a Dios y afirmar al hombre como pasión inútil no tiene sentido.

El cristiano procurará mostrar que afirmar al hombre y sus valores forma parte de la fe; afirmando su limitación. Pero su relación con Dios no es una subordinación anuladora porque no se puede aplicar el esquema de la relación Dios-hombre a la relación entre los hombres. Porque cuando no depende de Dios, depende de quien le ha dado el ser, por lo que no le anula el ser, sino que le da el ser. La autonomía del hombre no se pierde, sino que se potencia.

4. LA FILOSOFÍA DE LA INMANENCIA

La crisis del teísmo clásico se inicia con el fin de la Edad Media y con el surgimiento de lo que podríamos llamar "filosofía de la inmanencia". Esta filosofía de la inmanencia tomó en sus comienzos una orientación intelectualista o racionalista: en nombre de la razón se estableció el postulado de un absoluto, totalmente interior a la razón, y en definitiva inmanente al mundo (Lo real es siempre en su misma esencia, racional). Tanto el Dios de los deístas, como el "Deus sive natura" de Spinoza, y el "Absoluto" de Hegel no trascienden la esfera de las coordenadas del pensamiento; y el Dios personal y trascendente, de la fe cristiana, desaparece en favor de la Naturaleza o la humanidad. Todo idealismo compromete siempre la trascendencia de Dios. ¿Quiere ello decir que sólo una filosofía y una metafísica realista permiten pensar la realidad de Dios adecuadamente? Creemos que no, y las críticas que el Dios del teísmo clásico recibe son buena prueba de las dificultades intelectuales que encierra.

La filosofía contemporánea es también una filosofía de la inmanencia, bien sea de la inmanencia de la experiencia sensible (positivismo clásico y lógico), bien sea de la inmanencia de lo humano en general, o de la experiencia en un sentido más amplio y comprensivo que el del positivismo (Merleau-Ponty y Sartre). Los primeros, en nombre de la experiencia sensible y del conocimiento único natural, declaran indemostrable la existencia de una realidad suprema meta-empírica, o, como el ateísmo semántico, declaran un "sin sentido" el decir algo sobre Dios y el planteamiento mismo del problema. El ámbito de lo decible es el ámbito de los hechos; a lo sumo, Dios y los problemas de la metafísica y del sentido de la vida son objeto de una experiencia mística, inefable por su propia naturaleza. Lo mismo hemos de decir de la fenomenología existencial: se opone a todo trascendente absoluto en nombre de la experiencia que el hombre tiene de sí mismo como ser libre, histórico, creador de valores y significaciones. Sólo un camino aparece abierto: el de la encarnación. Pero el Absoluto alcanzable por otra vía fácilmente se identifica con la idea límite de la experiencia humana, o como una fuerza anónima -sin nombre, impersonal- que siente e impulsa a la existencia humana hacia su progresiva constitución.

Pero por encima de estas críticas, estos filósofos deben ayudarnos a plantear adecuadamente el problema de Dios y a clarificar los conceptos y símbolos mediante los cuales pensamos la realidad divina. Concretamente, nos deben impulsar críticamente al menos tres puntos:

a). EL PROBLEMA DE LA EXPERIENCIA

Todo conocimiento humano parte de la experiencia: pero ¿qué hay que entender por ello? ¿es la experiencia el simple dato sensible o algo más? ¿qué relación existe entre experiencia y razón? ¿cuáles son las posibilidades de trascender nuestro conocimiento experimental? La filosofía contemporánea no nos ofrece un concepto mínimo de experiencia, pero en todo caso no parte de una concepción ingenua de la misma. De ahí que todas las argumentaciones racionales que suponen un concepto a-crítico de experiencia no son aceptables. Tal es el caso de las tradicionales pruebas "a posteriori" de la existencia de Dios. Este problema lo vio Kant con suma claridad. En el curso de *Metafísica* ya nos ocupamos de esto.

b). EL PROBLEMA DEL LENGUAJE SOBRE DIOS

El positivismo ha puesto también este problema en primer plano. ¿Podemos decir algo sobre Dios?. ¿Es legítimo que nuestro lenguaje trascienda la experiencia sensible? ¿Cómo hablar de Dios? Este problema es muy antiguo. En la Edad Media ocupó un lugar central, sobre todo en los innumerables comentarios que suscitó el "De divinis nominibus" del Pseudo-Aeropagita. Sin embargo, no siempre hemos seguido los finos principios de los pensadores antiguos ni hemos tenido en cuenta sus cautelosos consejos. Por eso, hoy tenemos que afrontar en este terreno un doble problema:

- el de la posibilidad misma de hablar de Dios, estrechamente vinculado al problema de la experiencia.
- el del método a seguir en orden a la "conceptualización" de Dios.

c). HUMANISMO Y AFIRMACIÓN DE DIOS

El problema del lenguaje sobre Dios no se agota en los dos puntos que acabamos de indicar. El humanismo contemporáneo ha puesto de manifiesto que no es válida una conceptualización que no tenga en cuenta y respete la libertad y creatividad humanas. La realidad divina debe ser pensada de tal modo que no anule la existencia humana en aquello precisamente que la define. El absoluto-Dios tiene que ser compatible, para poder aceptarlo, con el absoluto-relativo que es el hombre.

MAESTROS DE LA SOSPECHA

1.- Es una tercera tradición que ocupa grandes sectores de la cultura occidental. Esta tradición pretende ser humanista, pero es un humanismo distinto, más directamente vinculado con la Ilustración y con una tesis sobre Dios fundamentalmente "proyeccionista".

Se les llama "Maestros de la sospecha". Veamos, ¿qué hacemos cuando sospechamos? Fundamentalmente, pensar que lo que tenemos delante, lo que a primera vista se presenta, no es precisamente la verdad sino que esta está oculta. Que el verdadero significado de algo no es lo que dice sino que está por debajo, oculto, en lo que calla. Pero esto no es, necesariamente, engañar a otro; se puede decir realmente lo que se piensa como cierto, desconociendo en que se basa lo que se está diciendo.

Lo propio de los maestros de la sospecha es pensar que la verdad de lo que se piensa no está en lo que se dice sino en lo que está por debajo y esto referido a la cultura; lo que hay por debajo de la cultura. En la vida consciente se infiltran estructuras ocultas, inconscientes y pretendemos con lo que exponemos justificar lo interno.

Se sospecha del hombre y de su cultura; de sus creaciones a través de las cuales el hombre se autointerpreta y confiere sentido a lo que hace. Así religión, arte, política, etc., tienen dos niveles: un primer nivel explícito, que se ve enseguida y un segundo nivel latente, oculto, que es lo que en realidad es. De hecho, religión, cultura, etc., son realizaciones del hombre distorsionadas; disfraces, no necesariamente conscientes, de algo previo que se oculta, que se encuentra detrás. Se toma la idea de que el sentido latente es el verdadero.

Es una forma de pensamiento crítico pues su pretensión es desenmascarar, quitar el disfraz, ir más allá de la apariencia y demostrar lo infundado de lo aparente. Esa filosofía se enfrenta con las realizaciones de una persona para desenmascararla, para mostrar la verdad oculta. Son críticas de la cultura occidental, ponen en juego una hermenéutica crítica de esta cultura. Se trata, no de comprender sino de interpretar, porque lo que tenemos delante no es lo que es. Esa interpretación alcanza a todas las manifestaciones culturales y habrá de llevarse a cabo por medio de un análisis, en busca del verdadero significado.

2.- Esta hermenéutica de la cultura toma, en un primer momento, la forma de ARQUEOLOGÍA, busca el argé, el principio, ir hacia el fundamento del sentido de las cosas para poder reconstruir esa realidad.

En un segundo momento será pues una GENEALOGÍA, un rehacer la realidad desde su génesis, (es típico de estos autores escribir obras de "génesis"; de la ciencia, del arte, de las civilizaciones, etc.) trazar la génesis del sentido a partir del sentido, detectando las distorsiones, clasificándolo, etc.

Mientras que la fenomenología no interpretaba, sino que invitaba a la escucha de la tradición como transmisora de sentido, y mostraba como se muestra la realidad, en la crítica hermenéutica se parte de la sospecha a la tradición, se la critica como una distorsión del sentido.

Por último, esta forma de pensamiento, arqueología y genealogía del sentido, está sostenida por un principio que debemos llamar, críticamente, "la falacia genética" que consiste en pensar que cuando se ha trazado el origen de una idea, el como se ha engendrado una idea o sentido, ya se ha decidido acerca de la verdad de esa idea. Por la manera como se ha llegado a una idea deducen su verdad o falsedad, no la deducen de su adecuación o no. Confunden el plano de origen y el plano de la verdad.=

CAPÍTULO 5.

LA CRÍTICA PROYECCIONISTA

F. Nietzsche, K. Marx y S. Freud han elaborado una crítica de la religión que podríamos llamar "proyeccionista": en la religión el hombre se proyecta fuera de sí en un mundo imaginario e ilusorio. Y esa proyección supone una alienación, ya que mediante ella el hombre coloca fuera de sí y de su mundo, su esencia. Marx y Freud pondrán de relieve los aspectos del hombre que hacen posible esa proyección, así como los mecanismos de la misma. Para Freud, el "complejo de Edipo" estará en la base de toda religión, mientras que Marx partirá de la situación de miseria y de necesidad en la que se encuentra el hombre proletario en una sociedad capitalista. En este capítulo nos ocuparemos solamente de Freud y Nietzsche, ya que Marx se supone estudiado en Filosofía de la religión.

F. NIETZSCHE

Nace en 1844 y muere en 1900. Ha adquirido una inmensa influencia en Europa después de su muerte y en los años 50, en EEUU. Como crítico de la cultura cristiana occidental, de sus instituciones, es una influencia difusa y, a veces, no declarada, pero patente en todos los campos: novela, cine, etc., y por supuesto en el campo del pensamiento (en España su influencia es temprana). La idea de vitalidad, de la minoría selecta, en Ortega, serían ecos de Nietzsche. Fernando Sabater se dedica, hoy en día, a glosar a Nietzsche y los post-modernos se sienten continuadores de él.

Lo que hace complicado el estudio de su filosofía es que ha sido fácilmente utilizada por la política, de hecho fue utilizada por los nazis, por los fascistas en general que se lo apropiaron. La teoría del héroe es la versión moderada del superhombre que puede permitirse el lujo de no respetar las normas, que está "más allá del bien y del mal".

Nietzsche, por estilo, responde poco a la imagen de filósofo académico; da la imagen de un profeta.

Lou Andreas-Salomé, escribió en un libro que Nietzsche estaba siempre hablando de sí mismo, que luchaba contra sí hasta el punto de acabar destruyéndose. Hace la siguiente observación:

"Con toda certidumbre, cuando Nietzsche percibe algo que representa mucho para él, ve en ello un peligro; el peligro de no seguir adelante, de verse apresado, de no superarse."

De ahí que las doctrinas, las personas o vivencias que le resultan atractivas son las más atacadas, y esto es válido también para el Cristianismo. Cuanto más fuertemente lo ataca es porque está más cerca de asumirlo.

Un profeta no sólo critica, también anuncia. Y Nietzsche es el profeta de "los tiempos nuevos y el hombre nuevo". Nietzsche resucita viejas ideas griegas: lo apolíneo, lo dionisiaco. El establecimiento de la idea de que Dios no existe significa el derrumbe de todos los valores. Es el fin de una época y el nacimiento de otra nueva era.

1. F. NIETZSCHE (1844-1900)

Por su personalidad y el estilo de sus escritos más importantes, Nietzsche puede ser caracterizado como un profeta. Levanta su voz para criticar y desenmascarar los valores tradicionales que sustentan la cultura occidental y, sobre todo, contra aquél que es presentado como el fundamento y el guardián de la misma: Dios.

Y, por encima de esa visión negativa, anuncia el advenimiento de un tiempo nuevo y de un hombre nuevo, del hombre definitivamente librado de las ataduras de Dios, del superhombre, el cual supera toda categoría moral y estética anterior -"Más allá del bien y del mal"-, fundando una nueva cultura. De ahí que tal vez la "muerte de Dios" proclamada por el hombre loco, sea el punto central de sus reflexiones.

Nietzsche ha estudiado en sus obras la genealogía de los valores de la civilización cristiana occidental, tanto los morales (La Genealogía de lo moral), como los estéticos (El origen de la tragedia griega). Cree descubrir que más allá de las razones que podamos dar para la validez de tales valores, los verdaderos motivos hay que buscarlos en una especie de resentimiento contra la vida, un resentimiento presente ya en la cultura griega, pero que el cristianismo ha acentuado enormemente; y junto con el resentimiento frente a la vida, un temor hacia aquellos hombres libres y fuertes que se atreven a vivir siguiendo la espontaneidad de su propia naturaleza y sin tener en cuenta las limitaciones morales. En el fondo, es un resentimiento y temor frente a la expresión de esa "voluntad de poder", presente en todo ser, pero manifiesta de una manera diáfana en aquellos que, libres de prejuicios, se dejan llevar por ella. La moral es así un refugio del débil y una defensa del mismo contra el fuerte es algo propio de esclavos. Y en el arte, lo apolíneo -equilibrio, medida, proporción y orden- es la defensa frente a lo dionisiaco -el despliegue sin trabas de la vitalidad-. Y para conferirle más fuerza a este orden de valores, se les hace depender y derivar de un ser divino, de un Dios, y de esta forma la religión -y en especial, el cristianismo- es la garantía de un moralismo que ahoga los valores vitales, la libertad profunda del ser humano y el surgimiento de la propia imagen del hombre. El cristianismo, dirá Nietzsche, es un platonismo para el pueblo.

En la crítica a la religión Nietzsche no es, con todo, muy original. En sus escritos recoge una y otra vez las ideas expuestas por L. Feuerbach en su obra La esencia del cristianismo. Y en lo que respecta al ateísmo, repite sin añadir nada nuevo los argumentos clásicos de la ilustración y de los filósofos del siglo XIX. Para él el

ateísmo es ya una evidencia, que las ciencias y los saberes han puesto de manifiesto, y que poco a poco se impondrá. En *Ecce Homo* escribirá: "El ateísmo no es para mí el resultado de algo, ni mucho menos un acontecimiento de mi vida; para mí es algo evidente, algo intuitivo" (citado por H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*, p. 37). Piensa, además, que la lucha contra Dios no debe situarse a nivel de argumentos o de refutación de las pruebas de su existencia, sino que debe más bien centrarse en la explicación de cómo, a lo largo de la historia de los pueblos y de las almas, se ha podido formar esta idea de Dios y cómo ha logrado instalarse en la conciencia. Es una refutación "histórica", pero definitiva para Nietzsche. Nietzsche, como hemos dicho, recoge muchas ideas de Feuerbach. La religión es el resultado de un desdoblamiento psicológico. Dios sólo es el espejo del hombre. éste, en algunos momentos fuertes y excepcionales, toma conciencia de la potencia que hay en él, o del amor que lo inflama. Pero como tales sensaciones lo cogen en cierto modo por sorpresa, y no atreviéndose a atribuirse a sí mismo esta potencia y este amor, los coloca como atributos de un ser sobrehumano. Reparte así entre dos esferas los dos aspectos de su propia naturaleza: el aspecto ordinario, feo y débil pertenecerá a la esfera que llama "hombre"; y el aspecto raro, fuerte y sorprendente, a la esfera que llama "Dios". De esa manera saca de sí mismo y se priva de lo mejor que hay en él. La religión es considerada como un caso típico de alteración de la personalidad. Es un proceso de envilecimiento del hombre. De ahí la necesidad para el hombre de superar esta caída fatal, para entrar gradualmente en posesión de nuestros mejores estados del alma de los que hemos sido indebidamente despojados.

En el cristianismo, este proceso de envilecimiento y de expolio del hombre han sido conducidos hasta el extremo. Todo "bien", toda "grandeza", toda "bondad" y toda "verdad" aparecen sólo como dados por la gracia. "Es una historia lamentable", escribe Nietzsche, "el hombre busca un principio en nombre del cual poder merecer al hombre: inventa otro mundo para poder calumniar y ensuciar éste, de hecho, sólo aprehende la nada, y hace de esta nada un "Dios", una "Verdad", destinados a juzgar y a condenar esta existencia" (*La Voluntad de Poder*, t.II, p.396 de la versión francesa)

Luchar contra Dios, desenmascarar el cristianismo, es luchar a favor del hombre, trabajar por recuperar nuestra esencia indebidamente proyectada en un Dios. Por eso es hora ya de anunciar la muerte de Dios y con él, proclamar el fin y la desaparición del sistema de valores por él sustentado; es luchar contra la muerte del hombre y ayudar al parto de la criatura del futuro. El momento de comenzar ha llegado; es posible que el profeta de la muerte de Dios se asemeje a un loco para aquellos que están seguros en sus puestos; es posible que se rían y levanten los hombros. Probablemente este profeta provocará risa y desconcierto, y no sólo entre los creyentes, sino incluso entre esa clase de ateos que ha aceptado la no existencia de Dios pero que ha entronizado en su lugar los valores que ese Dios representaba. La muerte de Dios es también el fin de ese orden de valores. La gente caerá en la cuenta de que se queda sin tierra firme que pisar, y esto le causará pavor. Pero hay que ir hasta el fin. En la *Gaya ciencia*, n. 125, relata Nietzsche la aparición de este profeta y la reacción de los que lo escuchan.

"125. El hombre loco.

No habéis oído hablar de aquel hombre loco que, con una linterna encendida, en la claridad del mediodía, iba corriendo por la plaza y gritaba: "busco a Dios"? Y ¿que precisamente arrancó una gran carcajada de los que allí estaban reunidos y no creían en Dios?. ¿Es que se ha perdido?, decía uno. ¿Se ha extraviado como un niño?, decía otro, o ¿es que se ha escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Ha emigrado?, así gritaban riendo unos con otros. El hombre loco saltó en medio de ellos y los taladró con sus miradas. "¿Adónde se ha ido?", exclamó, "voy a decíroslo. Lo hemos matado nosotros. Vosotros y yo. Todos somos sus asesinos, pero ¿cómo hemos hecho esto? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado una esponja capaz de borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desprender esta tierra del sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros, apartándonos de todos los soles? ¿No nos precipitamos continuamente?, ¿hacia atrás, adelante, a un lado y a todas partes? ¿Existe todavía para nosotros un arriba y un abajo?, no vamos errantes como a través de una nada infinita?, ¿no nos absorbe el espacio vacío?, no hace más frío?. No viene la noche para siempre, más y más noche? ¿No se han de encender linternas a mediodía? ¿No oímos todavía nada del rumor de los enterrados que han enterrado a Dios? No olemos todavía nada de la corrupción divina? También los dioses se corrompen. -Dios ha muerto!, y ¡nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podemos consolarnos los asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y lo más poderoso que el mundo poseía hasta ahora, se ha desangrado bajo nuestros cuchillos.-¿Quién puede ahora limpiarnos esta sangre?; qué fiestas expiatorias o qué juegos sagrados deberíamos inventar? ¿No es demasiado grande para nosotros la grandeza de este hecho? ¿no deberemos convertirnos en dioses nosotros mismos, sólo para aparecer dignos de ello?. No hubo nunca hecho más grande -y cuantos nazcan después de nosotros pertenecerán a una historia superior a toda historia precedente, a causa de este hecho". En este punto calló el hombre loco, y miró de nuevo a los que le escuchaban. También ellos se habían callado y le miraban extrañados. Finalmente arrojó su linterna al suelo, que se hizo pedazos, y se apagó. "Llego demasiado pronto", dijo entonces, "todavía no estoy en el tiempo oportuno. Este suceso enorme está todavía en camino y va avanzando, no ha penetrado aún en los oídos de los hombres. El relámpago y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo. Los hechos necesitan tiempo, aun después de haberse realizado, para ser vistos y oídos. Este hecho está para ellos más lejos que las estrellas más lejanas y, sin embargo, lo han hecho ellos". Se cuenta además que el hombre loco, aquel mismo día entró en varias iglesias, entonó en ellas su "Requiem aeternam Deo". Y que habiéndolo sacado y haciéndolo hablar, siempre había replicado solamente: "¿Qué son, pues, estas iglesias ya, sino las sepulturas y los monumentos funerarios de Dios?". (Trad. de Jiménez Moreno, Ed. Narcea, Madrid, 1973; pp. 241-243).

La tumba de Dios será la cuna del superhombre, del hombre de verdad, del hombre que ha recuperado su esencia. Este superhombre será la expresión viviente, a nivel humano, de "la voluntad de poder". Estará solo, ya no le serán permitidos consuelos fáciles, bajo sus pies y sobre su cabeza está la nada. Ante ese "nihilismo",

tendrá que inventar sus propios valores. Nietzsche también habló del "eterno retorno" como una especie de compensación al nihilismo, aunque es poco clara la función que esta extraña teoría desempeña en el conjunto de sus ideas (Así habló Zaratustra.)

Hemos dicho lo suficiente para comprender la actitud de Nietzsche con respecto a Dios y a la religión. Tal vez si el cristianismo luterano que él conoció hubiera sido menos triste y menos moralizante, si hubiera asumido más los valores vitales, si no le hubiera declarado la guerra a la vida, la reacción de Nietzsche no hubiera sido tan violenta. El cristianismo protestante practicaba una apologética y una religiosidad consistentes en negar al hombre para afirmar a Dios. Pero esto no excusa a Nietzsche de su "mala voluntad" a la hora de interpretar el cristianismo: debió haber distinguido entre la manera como los cristianos viven su fe y la fe misma. El cristianismo está en las antípodas del platonismo; en él la "encarnación" supone la aceptación plena de todo lo humanamente valioso. El cristianismo no es una moral de resentimiento, ni mucho menos una "fugá mundis"; eso son desviaciones, deformaciones de su esencia. Como dirá Bonhoeffer medio siglo más tarde: "sólo viviendo la vida en plenitud se aprende a creer". Dios no puede ser pensado como enemigo de lo humano, ni como reflejo de nuestras deficiencias; sino como aquello a lo que estamos libremente abiertos desde el centro mismo de nuestra vida. Tal vez, una crítica tan negativa del cristianismo haya servido para reencontrar evidencias de fe un poco olvidadas y enterradas .

COMENTARIO:

- El texto presenta una serie de metáforas que tienen que ver con el nihilismo - ausencia de valores.

- La muerte de Dios como acontecimiento histórico, eje de la historia; algo que ya ha acontecido, pero que no ha sido asumido.

Es, en primer lugar, la ausencia de todo fundamento legitimado. Dios como fundamento de todos los valores y del ser desaparece. En consecuencia, en la medida en que legitimar, justificar, es tarea de la Teodicea, no habrá una Teodicea religiosa o laica.

Significa, en segundo lugar, que hay que ir más alto. Hay que acostumbrarse a vivir sin absoluto; en definitiva, para la historia de los hombres, se ha destituido a Dios por los hombres, pero estos hombres no han asumido todas las consecuencias de su acto. es lo que Nietzsche llama "los últimos hombres"; han destronado a Dios pero han colocado en su lugar los principios, un orden objetivo de valores (que debían haber desaparecido al faltar su fundamento), son incoherentes. Han querido fundar estos valores en la razón humana. No han sabido sacar las consecuencias de la destitución de Dios.

¿Qué le queda al hombre después de esta situación?

El nihilismo, que, en este contexto, significa la negación de todo fundamento último. El abandono del hombre a la propia inmanencia.

Al hombre le quedan dos caminos después del acontecimiento histórico de la muerte de Dios:

1- El que conduce a un tremendo empobrecimiento de sí mismo, un ateísmo superficial, una trivialización de la existencia. Renuncia a todo ideal y a inventar valores nuevos, etc. Sería un camino equivocado.

2- El camino que debiera seguirse es el que conduce al super-hombre. Tendencia idealista, a ser más, a crear valores nuevos, metas nuevas; pero con la plena conciencia de que la naturaleza creadora está en él mismo, sin apoyarse en valores trascendentales.

Es el camino del idealismo inmanente. Es el camino heroico, el del super-hombre. Una continua superación de sí mismo.

¿Cuales serían los rasgos del super-hombre?

1) Aquel que conoce la muerte de Dios y ha renunciado al idealismo trascendente, se vuelve a la tierra con toda su pasión.

2) Conoce que la esencia de la vida es voluntad de poder, y en consecuencia, sólo se vive con la ley de la autotranscendencia, negando cualquier determinación. Ambos aspectos están íntimamente relacionados.

3) Conoce y acepta con serenidad, la doctrina del eterno retorno. Dice sí a la vida a pesar de que ésta encierre sufrimiento y dolor.

PARA LA REFLEXIÓN CRÍTICA

1.- En el fondo, el cristianismo que tiene presente es el luterano de la sociedad burguesa, que subraya lo negativo del hombre. Parece que el único camino para llegar a Dios es negar al hombre.

Nietzsche ha querido confundir el cristianismo con la "cristiandad", con una realización sociológica concreta del mismo - luteranismo burgués. (Aunque todo cristianismo se da siempre en una cristiandad, no cabe la identificación)

Nietzsche no hizo ningún esfuerzo para salir de esa visión particular e intentar profundizar en el cristianismo y en los Evangelios.

2.- Su teoría nos coloca en el corazón de la teoría proyeccionista: Decir que, en el fondo, Dios es una proyección del hombre.

Nosotros, hoy, podríamos preguntarnos si no será al revés.

El testimonio de la fenomenología y de la historia de la religión da a entender que es lo segundo. Que el hombre se ha pensado a sí mismo como, original, diferente a las demás especies; la experiencia que el hombre tiene de sí mismo no pasa de ser una experiencia de especie biológica, ¿por qué, entonces, se ha pensado así?, ¿por qué se ha pensado como teniendo dignidad? - por la experiencia religiosa.

La contrapartida es que, cuando el hombre niega la existencia de Dios, a continuación, se pasa a la negación del hombre que pasa a ser una "cosa"; son las filosofías "de la muerte del hombre". Según Nietzsche, la muerte de Dios debería haber producido un mayor florecimiento del hombre, pero eso no ha sido así.

La idea del hombre con dignidad procede de la experiencia de Dios, de la idea de Creación (a Su imagen y semejanza), de la Encarnación y de la Redención (el precio del hombre es la Sangre del Hijo de Dios).

Por tanto, la tesis proyeccionista es tremendamente cuestionada por la historia y por la trayectoria posterior del ateísmo, así como por el propio pensamiento filosófico. Sería imposible pensar al hombre como sagrado, inviolable, si no es desde la experiencia religiosa cristiana.

3.- Sobre su frase "un platonismo para el pueblo", es suficiente recordar el dogma de la Encarnación. El hombre no tiene que dejar de ser hombre para llegar a Dios. Es Dios el que se hace hombre para redimirlo.

La idea del hombre no acabado es una idea cristiana, el hombre se define por lo que quiere ser, si bien la idea cristiana de autotranscendencia es la de acomodación a Cristo, modelo último del hombre. Es una afirmación que va contra el fatalismo. Implica amor, respeto, solidaridad, igualdad. el misterio del hombre se desvela a la luz del misterio de Cristo.

4.- Esto nos lleva a otro punto. La filosofía de Nietzsche es una exaltación del individuo fuerte. Todo el que no es un individuo fuerte es una masa gregaria.

No se puede hablar del hombre como persona, de sus derechos fundamentales; podemos hacer referencia a los derechos del individuo (el más fuerte) pero no de las personas (persona hace referencia a los otros).

Ser persona es algo más que ser individuo, se constituye en apertura a los demás que no son algo añadido. El TU forma parte del YO, y, todo esto, está absolutamente ausente en Nietzsche.

Si esto es así, el atributo principal del individuo no es la fuerza sino el amor, la unidad. Por eso se puede concluir que el cristianismo y la fe cristiana son una fuente inagotable de potenciación de lo humano, no de empobrecimiento.

A nada ha de renunciar el hombre para ser cristiano. Desde la fe se piensa de manera diferente lo que es humanamente válido y surgiría la pregunta ¿quién es más fuerte, el que devuelve la bofetada o el que perdona? ¿El que reconoce al otro o el que le domina?

2. S. FREUD.

2.1. INTRODUCCIÓN

Freud parte siempre de un "a priori" negativo en sus estudios de los fenómenos religiosos. En el libro de su última época Escritos sobre Judaísmo y antisemitismo (1938), escribe:

"Desde "Tótem y tabú" (1912), jamás he vuelto a dudar que los fenómenos religiosos sólo pueden ser concebidos de acuerdo con la pauta que nos ofrecen los ya conocidos síntomas neuróticos individuales: que son reproducciones de trascendentes pero hace tiempo olvidados usos prehistóricos de la familia humana; que su carácter obsesivo obedece precisamente ese origen: que, por consiguiente, actúan sobre los seres humanos gracias a la verdad "histórica" que contienen" (Ed. de Alianza Editorial, p. 77s).

De ahí que todos sus esfuerzos analíticos se hayan centrado en ese punto de la búsqueda del origen psíquico e histórico de los fenómenos religiosos y culturales en general. Como ya dijimos, se trata de una aplicación reductora: lo religioso se explica, en última instancia, por fenómenos de índole psicológica. Y es también una explicación que toma la forma de una "arqueología", en donde "argé" tiene un sentido temporal: es un remontarse en el tiempo hasta aquellos acontecimientos decisivos de la historia del individuo o de la especie que están en el origen y son la causa de los fenómenos religiosos y culturales. Estos fenómenos, en su manifestación, pueden ocultarnos su origen y su radical razón de ser. Pero la rememoración arqueológica los pone de manifiesto y con ello nos revela su verdadero sentido.

El psicoanálisis ha roto la división del hombre y subraya mucho mejor la complejidad de la realidad humana. El hombre ya no puede ser considerado como una "conciencia cartesiana" autónoma, doblada de un cuerpo-máquina. En el origen de sus operaciones hay un inconsciente, que pertenece a la esencia del hombre casi con más derecho que la conciencia. Si silenciáramos a conciencia lúcida y relajáramos nuestra atención: si dejamos hablar a nuestra imaginación, a nuestro sentimiento y a nuestro afecto, entonces constataríamos que todos los pueblos, en todas las épocas y en todas las latitudes hablan un mismo lenguaje. Y este lenguaje es el del mito y de la religión. Los psicoanalistas identifican mito y religión. Se tiene la sospecha de que los mitos y la religión -al menos en sus temas fundamentales- nos son connaturales; algo así como

unos esquemas "a priori", como unos conceptos primeros, como unas imágenes arcaicas y primitivas. Expresan la esencia concreta del hombre: un ser-deseo.

Freud fue un psiquiatra cuya preocupación principal consistió en buscar el camino que le llevara a la curación de sus enfermos mentales. Comenzó estudiando el fenómeno de la histeria pasando luego al de la neurosis. Fue haciendo lentamente sus descubrimientos y sólo cambiaba de método cuando estaba seguro de que el nuevo le daría mejor resultado que el viejo. Poco a poco, a partir de sus observaciones clínicas, fue formulando teorías generales, llegando incluso a elaborar una teoría de la personalidad humana, intentando con ella responder a la pregunta de qué es el hombre poniendo de manifiesto los factores y fuerzas operantes que hay en él. Aficionado a las ciencias humanas, no resistió tampoco la tentación de elaborar una metapsicología, es decir, una especie de doctrina sobre la historia de la humanidad y de la cultura. Tuvo en cuenta para ello un material muy amplio: mitologías antiguas, cultura antigua en general, etimologías, lingüística, etc. pero de una manera más directa y extensa tuvo en cuenta sus estudios sobre el comportamiento infantil, los sueños, los sueños de los adultos y las enfermedades mentales (neurosis, obsesiones, delirios, alucinaciones...).

Estos tres niveles de la obra de Freud deben ser claramente distinguidos, pues de lo contrario corremos el riesgo de no apreciar justamente su obra:

- el nivel propiamente psicológico, es decir, sus estudios clínicos y el tratamiento de sus enfermos con los métodos apropiados. Este aspecto sólo el especialista en psicoanálisis tiene competencia para enjuiciarlo. Hoy día asistimos a una radical revisión de la teoría psicoanalista (es el caso de la antipsiquiatría).

- su teoría de la personalidad, es decir, su concepción del hombre y las fuerzas operantes en él. En tanto que teoría general, va mucho más lejos de lo que sus observaciones científicas podían permitirlo, aunque ello de suyo, sea legítimo. Aquí tanto el antropólogo como el filósofo tiene bastante que decir, ya que el mismo Freud, además de las generalizaciones de sus descubrimientos, parte de supuestos filosóficos que no discute (cfr. J. Nuttin, *Psicoanálisis y concepción espiritualista del hombre*, Lovaina, De Standaard, 1953).

- El tercer nivel, la teoría de la cultura, es el más vulnerable de la obra de Freud. Parte de hipótesis claramente acientíficas, como la que los procesos del hombre individual se reproducen a mayor escala, en la sociedad, como la herencia biológica de factores adquiridos.

En este campo, las ciencias de la cultura, la etnología, al igual que la ciencia positiva, tienen mucho que decir, y pueden impugnar, y de hecho han impugnado, la mayoría de los resultados de Freud. Esta ampliación de sus puntos de vista es evidentemente legítima, a condición de que sea consciente de que se entra en un terreno distinto de la psicología y de que se está haciendo filosofía o historia. Ultimamente se ha interpretado esta parte del pensamiento de Freud como una "hermenéutica", como un esquema interpretativo que vale en la medida en que ayuda a comprender mejor los fenómenos sociológicos y culturales. (cfr. H. Marcuse, *Eros y civilización*, Seix-Barral, 1964; P. Ricoenz, *Freud: una interpretación de la cultura*, Ed. Siglo XXI, 1970). Para nuestro estudio del problema de Dios sólo son relevantes el segundo y tercer nivel.

2.2. TEORIA DE LA PERSONALIDAD

Freud elaboró pensada y lentamente, reformándola en más de una ocasión, su teoría de la personalidad. Nosotros la suponemos conocida, y por ello sólo daremos unas breves indicaciones.

La personalidad humana está constituida por tres elementos cuya dialéctica va configurando el individuo a lo largo de su historia: el "id", el "ego" y el "superego".

El "ID"

Lo constituye todo aquello que nos es transmitido por herencia, todo lo que traemos con nuestro nacimiento y está fijado en la constitución corporal. Es el dominio del inconsciente y de los instintos primarios. Está regido por el "principio del placer", esto es, por la ley de la satisfacción a toda costa, y es independiente de las formas y los principios que rigen al individuo consciente. Esta base instintiva tiene dos caras; o si se quiere, los instintos son fundamentalmente dos: el "eros" (la libido), y el "thánatos" (la agresividad).

El "eros".- El "eros" es toda la energía sexual, tomando sexual en un sentido muy amplio, sin hacerlo sinónimo de genital, (como toda sensación corporal placentera). Es como el impulso primario de la vida, es la única fuerza constructiva, pero también está presente en la neurosis y demás fenómenos humanos. El "eros" va desplegándose y configurándose en el proceso de maduración del individuo, y en este proceso se encuentra con obstáculos que dan pie a complejos y a traumas. No vamos a detenernos en esta historia del "eros". Pero si es preciso que nos fijemos en el complejo de Edipo.

Este complejo tiene lugar alrededor de los cinco años, en plena infancia, y tiene una estructura triangular: Padre-Madre-Niño. El niño, movido por el principio del placer, desea y tiende a fusionarse y ser uno con la madre; en este deseo encuentra su obstáculo: al padre, que es el que realmente vive en unión con la madre. El padre representa el "principio de la realidad" (que más tarde llamaremos "superego"), y mediante prohibiciones, normas o castigos impide la satisfacción del niño y le impone la separación. Esa separación impuesta es la que va a realizar la adaptación del niño a la realidad, es decir, a un mundo en el que la distancia y la separación van configurando el contorno de las cosas como distintas del sujeto. Como consecuencia de esto, los sentimientos del niño con respecto al padre son ambivalentes: en un primer momento odia al padre, y desea su muerte, pues le impide la satisfacción de sus deseos; pero, casi simultáneamente le admira, y proyecta ser como él. Interioriza la imagen paterna, hace suyas sus prohibiciones, asimila el principio de la realidad. Y la salida de este complejo toma, pues, esta orientación el niño asume la separación y hace suyo el proyecto paterno. Y de este modo va estructurándose su personalidad.

La historia del "eros" no se ha terminado aún. El niño va creciendo, su objetividad va madurando: viene la pubertad, la etapa narcisista, la homosexual, la heterosexual, etc. Señalemos que en este proceso de maduración pueden aparecer lo

que Freud llama "fijaciones" y "regresiones": cuando a causa de un trauma, por ejemplo, se acentúa en forma particularmente poderosa alguna de las etapas de esta maduración, puede producirse una fuerte atadura de la libido a ese punto del proceso, fijarse en él; y cuando en este mismo proceso tiene lugar alguna frustración puede regresar a la forma anterior fijada.

La agresividad.- Freud descubrió que la neurosis no es producida necesariamente por la libido, y que, por ello, podía ser reprimida y constituir un problema para la neurosis.

Observó que muchas veces el comportamiento humano se explica mejor por la tendencia que existe a repetir situaciones pasadas penosas. Y así llegó a la conclusión de que en el individuo opera también con mucha fuerza el instinto de destrucción, que lo define como la tendencia de la vida orgánica a regresar al estado inorgánico del cual ha surgido. Esta agresividad se podía observar en el comportamiento de los individuos (sadismo, masoquismo, resistencia a la propia curación, etc.), como igualmente en el de la sociedad (guerras).

Recordemos que la totalidad del "id" es inconsciente.

EL "EGO"

El "ego" es una parte del "id" edificada al entrar en contacto con la realidad, y es así una especie de compuerta entre el instinto y la realidad. Forman parte de él el conocimiento y la actividad consciente, y constituye una especie de tapón o compuerta entre el instinto ciego y la realidad exterior. Sin él, el "id", dirigido a su propia satisfacción, se estrellaría contra la realidad. Su función consiste en vigilar el acceso del instinto a la conducta, en intercalar entre la necesidad y la acción el pensamiento, controlar el acceso a la conciencia y a la expresión motriz del deseo, etc. La realidad se erige así en ley suprema del "ego" consciente, y asegura así la defensa de la personalidad, su adaptación al entorno, la solución de los conflictos entre el organismo y la realidad, o entre los deseos incompatibles del organismo. Su función primordial es, pues, conciliar el "id", el "superego" y el mundo exterior. Debe permitir al "id" que satisfaga lo suficiente para que deje de ser una amenaza peligrosa, sin que en ello desagrade al "superego" ni entre en conflicto con el mundo exterior. Con la ayuda del "superego" hace inocuas las fuerzas del "id", haciendo que se repriman y se sublimen. Estos procesos de represión y sublimación son también, en su mayor parte, inconscientes.

EL "SUPEREGO"

El "superego" está constituido por el conjunto de contenidos morales, culturales, estéticos, religiosos, etc. que posee cada individuo. Es como una instancia crítica que reina sobre el "ego", instancia que puede manifestarse con una severidad más o menos grande y que se traduce con mayor frecuencia en complejos de culpabilidad. Su origen, como representante y expresión acabada del principio de la realidad, hay que buscarlo en el complejo de Edipo. Es en gran parte inconsciente y el niño incorpora muy tempranamente este conjunto de ideas y normas.

Aplicando el método de "libre asociación", Freud constató que había una resistencia a la comunicación de ciertas ideas, precisamente las más interesantes, una resistencia, por lo demás, que no era consciente ni deliberada. Y dedujo que esa fuerza que impedía recordar debía de ser idéntica a la que antes, en el periodo de la infancia había rechazado estos mismos elementos fuera de la conciencia, concluyendo que la causa de la neurosis ha de estar vinculada al proceso de represión ejercido por el "ego" desde las instancias del "superego". Ante el conflicto entre la satisfacción de los deseos y el "superego", se arrojaba fuera de la conciencia ese deseo, protegiendo así a la personalidad del malestar que se seguiría bien de la aceptación del deseo, bien de la prolongación del conflicto. Lo reprimido lo constituye, pues, la base instintiva -líbido y agresividad-, pero de una manera especial la libido. El proceso represivo comienza en la primera infancia en el complejo de Edipo. Y con ello, el inconsciente se va engrosando: pertenecen a él casi todos los procesos y mecanismos psíquicos, así como todo lo que ha sido arrojado fuera de la conciencia en virtud del conflicto dinámico que acaba en represión.

MANIFESTACIONES DEL INCONSCIENTE

El inconsciente no es un depósito pasivo, sino un todo dinámico que tiende a satisfacerse a toda costa. La base instintiva, cuando no encuentra posible una satisfacción directa, la busca de forma indirecta y camuflada, que aparentemente tiene poco que ver con los instintos. El inconsciente se manifiesta, pues, de forma muy diversa: los actos fallidos, la sublimación (transformación de la energía instintiva en actividades superiores del espíritu), los sueños y los síntomas neuróticos. Para nuestro tema tiene especial interés el estudio de los sueños y de los síntomas neuróticos. En líneas generales se trata de lo mismo- satisfacción de deseos de una manera sustitutiva. El fenómeno religioso es comparable a los sueños en lo que tiene de lenguaje simbólico, y en el mecanismo que transforma el contenido latente en manifiesto. La neurosis, por su parte, pone especialmente de manifiesto la génesis misma del fenómeno religioso y las etapas de su desarrollo.

Los sueños.- Como hemos dicho, son siempre expresión de un deseo. Los sueños claros y coherentes, como los sueños de los niños, traducen nuestros deseos sin ambigüedad: pero la mayoría son oscuros, incoherentes y absurdos su contenido manifiesto nos parece, al despertar, impensable y con frecuencia sentimos una cierta molestia y resistencia a contarlos. El verdadero sentido de los sueños, su contenido latente, es casi siempre de orden erótico. Y precisamente por eso, para poder expresarse, el contenido latente necesita camuflarse, disfrazarse, y el resultado de ese disfrazamiento es el contenido manifiesto. Hay ciertos mecanismos que aseguran esta transformación: condensación, sobredeterminación, desplazamiento, dramatización, simbolización y elaboración secundaria que ofrece siempre una interpretación tendenciosa. El resultado de todos estos mecanismos es el sueño que recordamos al despertar: cargado de símbolos, de desplazamientos, etc., que esconden su verdadero sentido, única manera de poder llegar a la conciencia. De ahí que el contenido manifiesto sólo nos revela su sentido tras un arduo trabajo de interpretación.

La neurosis.- La génesis de la neurosis se remonta siempre a impresiones infantiles muy precoces y de ordinario tienen su origen en traumas, es decir, impresiones

precozmente vivenciadas, que han producido una herida psíquica, y que más tarde olvidamos. La neurosis es, al igual que los sueños, manifestación del inconsciente y sus síntomas deben de interpretarse como satisfacciones sustitutivas. Estos traumas que corresponden a la primera infancia, que son olvidados más tarde y permanecen inaccesibles a la conciencia, se refieren casi siempre a impresiones de índole sexual y agresiva, aunque predominantemente sexual. Los traumas son casi siempre experiencias somáticas o percepciones sensoriales. Los efectos del trauma pueden ser positivos o negativos. Los positivos representan el esfuerzo por reanimar o recordar al trauma, tornar real la vivencia olvidada: hay aquí una fijación al trauma y un impulso de repetición. Los negativos tienen una finalidad opuesta; el olvido: son reacciones defensivas, evitaciones, que cuando se exageran conducen a las inhibiciones y a las fobias. Todos estos fenómenos son de índole "compulsiva", es decir, junto a su gran intensidad psíquica, guardan una amplia independencia frente a la organización de los restantes procesos anímicos; constituyen, por así decirlo, un Estado en el Estado, una facción inaccesible, reacia a toda colaboración, pero capaz de vencer al resto, considerado como normal, sometiéndolo a su servicio.

Un trauma infantil puede ser seguido inmediatamente por un brote neurótico, por una neurosis infantil, colmada de esfuerzos defensivos expresados en la formación de síntomas. Esta neurosis puede perdurar cierto tiempo y provocar trastornos notables, pero también puede transcurrir en forma latente, pasando inadvertida. Pero en todo caso deja, cual formaciones cicatriciales, alteraciones permanentes del yo. Sólo raramente la neurosis infantil se continúa sin intervalo con la neurosis del adulto; es mucho más frecuente que le suceda una época de desarrollo al parecer normal, proceso éste que es favorecido o posibilitado por una intervención del periodo fisiológico de latencia. Sólo

posteriormente sobreviene el cambio que da lugar a la manifestación de la neurosis definitiva, como efecto tardío del trauma. Sucede esto, bien con la irrupción de la pubertad, bien algún tiempo después. En el primer caso, porque los instintos exacerbados por la maduración física pueden reasumir ahora la lucha en la cual originalmente fueron derrotados por la defensa; en el segundo caso, porque las reacciones y las modificaciones del yo, establecidas por los mecanismos de defensa, dificultan ahora la solución de los nuevos problemas planteados por la vida, de modo que originan grandes conflictos entre las exigencias del mundo exterior real y las del yo, el cual trata de conservar su organización penosamente desarrollada en el curso de la lucha defensiva. Este es el momento en el que lo reprimido vuelve a aparecer en forma de síntomas neuróticos. (Puede verse un ejemplo en Escritos sobre judaísmo, p. 110-112). El esquema de desarrollo de la neurosis es, pues, el siguiente: trauma precoz-defensa-latencia-desencadenamiento de la neurosis-retorno parcial de lo reprimido.

2.3. RELIGIÓN, MITOS Y MONOTEÍSMO

La religión, los mitos, la cultura, etc. son fenómenos sociales y pertenecen a la psicología de masas. Y Freud se propone pasar de la psicología individual a la colectiva. Para ello tenía que admitir, en primer lugar, el valor universal de las conclusiones a las que conducen sus observaciones individuales, es lo que ha

hecho con su teoría de la personalidad. Y esto es una cuestión de inducción científica, completamente legítima. Sólo es susceptible de una crítica: que de hecho, se trata de pasar de lo individual-patológico a lo general-normal, Pero Freud demuestra fácilmente que los límites entre lo anormal y lo normal son sólo cuestión de grados. En segundo lugar, tenía que pasar de la ontogénesis a la filogénesis, transportar a la psicología colectiva y a la historia espiritual de la humanidad los resultados de la psicología del individuo. Y esto es bastante más problemático, pues supone, además, admitir la hipótesis suplementaria de una herencia arcaica de la humanidad transmitida por generación, lo cual no es en absoluto admisible en biología.

Según Freud, las huellas de nuestro psiquismo no se remontan solamente a nuestra primera infancia y no remiten solamente a experiencias individuales que cada uno ha hecho en esa época de su vida, sino que se remontan más arriba, remiten a hechos más antiguos, a las experiencias hechas por nuestros antepasados. Piensa que se puede creer en una tradición hereditaria de ciertas huellas amnésicas, a pesar de que la biología, como hemos dicho, niega absolutamente la posibilidad de herencia de cualidades adquiridas. Y una vez hecha esta trasposición de lo individual a lo colectivo, Freud empezó a buscar y a encontrar analogías entre los fenómenos psíquicos -sueños y neurosis- y las mitologías y religiones tanto de los pueblos primitivos como en los nuestros, concluyendo que el mundo místico y religioso es un producto de los mismos mecanismos, utiliza los mismos materiales significativos y relata prácticamente las mismas historias. Y así llegó a afirmar que los mitos y las religiones traducían en un lenguaje imaginado o simbólico, una "protohistoria", la historia de la infancia de la humanidad; que eran neurosis colectivas, "el sueño despierto de una humanidad infantil que tiene miedo a mirar de frente a la realidad". Pero veamos cómo estructuró su argumentación.

Freud tuvo que trazar el dibujo ideal de la historia de la humanidad. Y lo hizo apoyándose en las teorías de tres autores: Darwin, Athinson y Robertson Smith:

- De Darwin tomó la hipótesis de que el hombre vivió originariamente en pequeñas hordas, cada una dominada brutalmente por un macho de cierta edad que se apropiaba todas las hembras y castigaba o mataba a todos los machos jóvenes, incluso a sus propios hijos.

- De Athinson recogió la idea de que este sistema patriarcal tocó a su fin en una rebelión de los hijos, que se aliaron contra el padre, lo dominaron y devoraron su cuerpo en común.

- Y de Robertson Smith, la teoría totémica según la cual la horda fraterna cedió luego su lugar al clan fraterno totémico.

Todas estas ideas las expone Freud en Tótem y tabú. Combinando estas hipótesis con sus propios hallazgos psicoanalíticos, Freud imaginó de la siguiente manera la "protohistoria" de la humanidad, el origen de la religión y la evolución de la misma (notemos sus correspondencias con el esquema de la neurosis).

1. El hombre primitivo vivía en pequeñas hordas dominadas por un macho poderoso, amo y padre de la horda entera, con un poderío ilimitado ejercido de una manera brutal, le pertenecían todas las hembras, sus mujeres e hijas, condenando así

a un duro destierro a sus hijos varones: si despertaban sus celos, los mataba, castraba o desterraba (sentimiento de temor), por ello estaban condenados a vivir en pequeños grupos y a procurarse mujeres raptándolas de otras hordas (de ahí el horror al incesto y el precepto de la exogamia). De esta forma algunos llegaban a alcanzar una situación similar a la del padre. El hijo menor quedaba un poco favorecido debido a la vejez del padre.

2. Los hermanos desterrados y reunidos en una comunidad se concertaron para dominar al padre, dándole muerte y devorando su cadáver crudo. Pero los hijos no sólo odiaban y temían al padre, sino que también le veneraban como modelo: en realidad, cada uno de los hijos quería colocarse en su lugar. El canibalismo, el hecho de comerse al padre, era una manera de asegurarse la identificación con él, incorporándose una porción del mismo.

3. Al parricidio sucedió una prolongada época en la cual los hermanos disputaron la sucesión paterna. Finalmente llegaron a conciliarse, estableciéndose una especie de contrato social, para asegurar así el fruto de la rebelión. Surgió así una primera forma de organización social basada en la renuncia a los instintos, en el reconocimiento de obligaciones mutuas y en la implantación de determinadas instituciones proclamadas como inviolables, que dieron origen a la moral y al derecho. Cada uno renunciaba al ideal de conquistar para sí la posición paterna, es decir, de poseer la madre y las hermanas. Con esto apareció formalmente el tabú del incesto y el precepto de la exogamia. Buena parte del poderío que había quedado vacante con la eliminación del padre pasó a las mujeres, iniciándose un periodo de matriarcado.

En este periodo de "alianza fraterna", aún sobrevivía el recuerdo del padre, pero debido al crimen cometido, no podía ser recordado directamente; se recurrió entonces a un animal fuerte y temido como sustituto de éste (para los primitivos no existía el abismo que separa para nosotros al hombre y al animal). Aparece así el totemismo. La relación con el animal totémico retenía íntegramente la primitiva ambivalencia de los vínculos afectivos con el padre: por una parte, el tótem representa al antepasado carnal y espíritu tutelar del clan, y se le debe veneración y respeto; por otra, en determinadas ocasiones, el animal totémico es matado en medio de la alegría del clan y devorado por todos.

4. El totemismo es, para Freud, la primera manifestación de la religión:

"Según creo" escribe, "el totemismo, con su adoración de un sustituto paterno, con la ambivalencia frente al padre, expresada en el banquete totémico, con la institución de fiestas conmemorativas, de prohibiciones cuya violación se castigaba con la muerte, ... es como la primera forma en que se manifiesta la religión en la historia humana, y se puede confirmar por el hecho de que, desde su origen mismo, la religión aparece íntimamente vinculada a las formaciones sociales y a las obligaciones morales". (Escritos sobre judaísmo, p. 117)

A partir del totemismo, retorno parcial de lo reprimido (el padre asesinado = trauma de la horda primitiva), Freud traza las grandes líneas de la evolución religiosa. Asistimos, en un primer momento, a una tímida humanización de este ente

venerado. En lugar de animales aparecen dioses humanos cuya descendencia del tótem es manifiesta, pues el dios es aún representado con figura de animal o, por lo menos, con facciones de animal: a veces el tótem se convierte en compañero inseparable de Dios, y con frecuencia aparece la leyenda que hace que el dios mate precisamente a ese animal. Más tarde aparece ya el dios-hombre; pero para ello ha debido tener lugar una profunda transformación social; el matriarcado debe haber cedido su puesto al orden patriarcal restaurado. Y por supuesto, el trauma colectivo debía de quedar ya muy lejos para poder ser recordado de una manera más directa. Los nuevos padres jamás alcanzaron la omnipotencia del padre primitivo, eran demasiados y vivían agrupados en sociedades mayores que la horda primitiva, tuvieron que conciliarse entre sí y se vieron coartados por preceptos sociales. Es muy posible que las divinidades surgieran en la época de limitación del matriarcado, con el fin de indemnizar a las madres destronadas. Las divinidades masculinas aparecen por primera vez como hijos, junto a las grandes madres, y sólo posteriormente adquieren nítidos rasgos de figuras paternas. Los dioses masculinos del politeísmo reflejan las condiciones de la época patriarcal: son numerosos, se limitan mutuamente y en ocasiones se subordinan a un Dios superior. Finalmente, en condiciones históricas y sociales muy concretas, retorna el dios paterno único, exclusivo y todopoderoso, como el dios del judaísmo. Es la vuelta total de lo reprimido, el síntoma colectivo de la neurosis de la humanidad. Pero el retorno total de lo reprimido -Dios=poder único- no es lo normal en las religiones, sino lo excepcional. Por eso hay que indagar qué tipo de acontecimientos históricos han podido hacer posible el monoteísmo.

EL MONOTEÍSMO JUDÍO

Explicar el caso judío es explicar el fenómeno del monoteísmo, ya que los dos otros, cristianismo y mahometismo, dependen de él. Freud era judío y sin embargo, en momentos tan difíciles para ese pueblo en Europa como la persecución nazi, no le ahorró el disgusto de una interpretación reductora y desmitificadora: es más, quiso incluso buscar en la peculiaridad de su pueblo la causa de las continuas persecuciones de que ha sido objeto. En este punto adopta una actitud similar a la de otro judío, Spinoza, aunque éste último supo valorar más positivamente la tradición auténtica de Israel. En esta explicación Freud da rienda suelta a su fantasía, interpreta caprichosamente y tendenciosamente los escasos y dudosos datos que sirven de punto de partida. Es un buen ejemplo de lo que no es una explicación científica. Indicaremos solamente las ideas centrales de esta fantástica construcción.

Freud parte de dos hipótesis de dudoso valor y nunca confirmadas: que Moisés era egipcio, y que el pueblo de Israel reprodujo en su propia historia el trauma de la humanidad primitiva. Partiendo de aquí, Freud explica punto por punto el esquema de la neurosis aplicado a las distintas etapas de la religiosidad judía. Si Moisés fuera egipcio se explicaría, en primer lugar, el origen de sus ideas religiosas, que no serían otras que las del gran faraón de la XVIII dinastía Ikanaton. Ikanaton llevó a cabo una profunda revolución religiosa que le costó el trono: suprimió la multiplicidad de dioses, sus cultos y templos, por una divinidad única, simbolizada por el sol, con atributos

morales como la "justicia", "bondad" y "verdad"; un dios con estos atributos abstractos era exclusivista y no podía tolerar otros dioses a su lado. Pero esta revolución fracasó, y no sobrevivió su autor. Moisés era partidario de esta religión, colaborador del faraón, probablemente gobernador de una provincia limítrofe poblada por semitas. Ante este fracaso, y ante la imposibilidad de imponer de nuevo en Egipto esa religión, decidió salir con los habitantes de su provincia (éxodo) y buscar una tierra para fundar un pueblo nuevo incontaminado. Moisés era una personalidad fuerte, violenta e intransigente, y probablemente plasmó en su Dios algunos de sus rasgos. Impuso a ese pueblo sus ideas, sus leyes, su moral, y estableció ritos con el fin de preservarlo de toda contaminación. Pero el pueblo es duro y se somete con dificultad a Moisés. Y en un momento dado, se rebelaron contra él y lo asesinaron. La Biblia no menciona este hecho, aunque sí habla de la rebelión del pueblo, de la ira de Moisés y de un castigo de Dios para Moisés impidiéndole entrar en la tierra prometida. Con Moisés desaparece su religión y sus leyes. Los semitas se unen a otras tribus que adoran a su dios de origen volcánico. Yahveh, más apropiado para sus empresas guerreras: irrumpen en Canaán y la conquistaron. Pero ni Moisés, una alta figura paterna, ni su religión fueron totalmente olvidadas; su recuerdo permaneció en el pueblo, sobre todo gracias a los levitas, que fueron sus colaboradores más cercanos. Y los mismos profetas, a lo largo de la historia de Israel, fueron denunciando las transgresiones del pueblo, su caída en los ídolos y su comportamiento injusto, malvado, y exhortando a la obediencia y a la práctica de la justicia y la caridad, etc. Con los profetas las exigencias del dios único y celoso aparecen con mayor claridad. así como el anuncio de calamidades para el pueblo idólatra y desobediente. En la Biblia aparece esa tensión entre los dos dioses y las dos religiones, entre la tendencia al monoteísmo, representada por los profetas, y la tendencia a una religión cúlrico-ritual y politeísta propia del pueblo y también a veces de la casta acomodada. Después del gran exilio. se implantó definitivamente en Israel el monoteísmo radical, caracterizando ya definitivamente al pueblo judío.

¿Por qué esta vuelta tan clara del padre asesinado? ¿Cómo explicar esa acción retardada del trauma? Recordemos el esquema de la neurosis y retorno parcial de lo reprimido. Lo mismo encontramos aquí; el pueblo de Israel cargó sobre sus espaldas con un doble trauma: el asesinato del "protopadre" y el asesinato ya en su propia historia de Moisés. Por eso, aunque hubo un intento colectivo de olvidar ese hecho y las enseñanzas de Moisés, aunque hubo un periodo de latencia, finalmente fue imponiéndose por la sencilla razón de que el peso era mayor al haber revivido el trauma inicial. La causa de la vuelta total de lo reprimido (monoteísmo) hay que buscarla ahí, y esa es la razón por la que el monoteísmo forma parte esencial de la conciencia judía. (Escritos sobre Judaísmo, pp. 2-71; 72- 130).

Freud sigue adelante en su teoría, estudiando el progreso de la espiritualidad humana con la aparición del cristianismo y su significación (op. cit., pp. 161-199), que nosotros no vamos a tratar aquí.

Digamos, para terminar, que según Freud la religión expresa una "verdad histórica", pues relata a su modo lo que acaeció en la protohistoria de la humanidad, en la medida precisamente en que es un retorno de lo reprimido; expresa la misma verdad que la neurosis con respecto a la historia infantil del individuo. Pero no contiene "verdad material", en el sentido de que los personajes -Dios o dioses- de que habla y los

supuestos lugares que habitan no existen; los valores religiosos son sólo fenómenos psíquicos (op. cit. pp. 176-190),

La religión es un sueño y una ilusión; una ilusión sin porvenir alguno (cfr. El porvenir de una ilusión). Y de la misma manera que los síntomas neuróticos desaparecen y el individuo se cura cuando reasume conscientemente su propia historia, cuando la mira de frente y la recuerda y actualiza en lo que es, de la misma manera una humanidad adulta no necesitará de los símbolos y comportamientos religiosos, perderá el temor y la necesidad de protección, porque se habrá erigido en dueña de sus destinos.

3. 4. CONCLUSIÓN CRÍTICA

La explicación de Freud es coherente y atractiva, tal vez demasiado coherente: y ello nos abre la sospecha de si no será una explicación artificiosa. El origen y la naturaleza del fenómeno religioso, al menos eso han puesto de manifiesto los historiadores y fenomenólogos de la religión, no se deja encajar en unos esquemas tan hechos. Hoy día nadie toma en serio esta teoría de Freud. Tanto su teoría del totemismo como la evolución de la religiosidad humana son absolutamente rechazadas por los primeros especialistas. (cfr. Levi-Strauss: El Totemismo en la actualidad. FCE, 1964). Además, con Freud la psicología ha traspasado sus propios límites metodológicos. Un gran filósofo de la religión, que ha elaborado todo un tratado tomando como punto de partida algunas verdades descubiertas por Freud, ha escrito:

"En tanto que ciencia positiva, la psicología de la religión no se pronuncia sobre la verdad de la religión. Observa, describe, analiza los fenómenos religiosos en tanto que objetos y contenidos de la conciencia y del comportamiento. Pero, haciendo nuestra una expresión de la fenomenología, hace abstracción de su valor de realidad". (A. Vergote, Psychologie Religieuse, Bruxelles, Dessert, 1966)

Es decir, la verdad o no verdad de la religión no es objeto de la psicología. Esta se limita a estudiar el comportamiento religioso, la vida religiosa centrada en Dios; y sólo puede observar y estudiar dicho comportamiento, ya que Dios queda en sí mismo fuera de su alcance metodológico. Es evidente que si Dios no existe, la religión es un comportamiento falso e ilusorio. Pero establecer la existencia o inexistencia de Dios escapa a las posibilidades de la psicología, y depende de una teodicea y de una filosofía de la religión. Freud partía siempre del supuesto de la inexistencia de Dios y de la falsedad material del comportamiento religioso. Y consciente con esto, emprendió un análisis reductivo. No es éste, necesariamente el único camino; y muchos psicólogos, incluso creyentes, han utilizado sus descubrimientos psicológicos para un estudio serio del comportamiento religiosos y de las formas que están en juego en él. Y al comprender mejor el comportamiento religioso, han podido caracterizar lo que podríamos llamar una conducta religiosa correcta y una conducta religiosa aberrante, siempre desde el punto de vista psicológico. Lo cual ha ayudado mucho a la purificación de los motivos de la conducta religiosa. La

religión no es una neurosis, pero hay comportamientos religiosos claramente neuróticos, culpabilidades irracionales que nada tienen que ver con el sentido de pecado, santidades que son búsquedas narcisistas de sí, oblaciones que esconden un espíritu masoquista, etc. El psicoanálisis ha sido y es un instrumento válido para descubrir y analizar dichos comportamientos.

Hoy día, el psicoanálisis es utilizado sobre todo como un método, y se le ha despojado de todas las metafísicas e ideologías subyacentes. Jacques Lacan ha sido uno de los principales artífices de este cambio. Y como tal método es incluso utilizado por pensadores cristianos y por teólogos, pues piensan que puede ayudar a comprender el mismo lenguaje de la fe al poner de manifiesto los significantes latentes en el discurso de la fe, significados que hacen posible una comprensión de la Palabra para nosotros. Es el caso de A. Vergote en *Interpretation du langage religieux*, Ed. du Seneil, 1974; cfr. mi artículo "La teología como arqueología del discurso cristiano", en *Anales Valencinos*, 5,(1977)). En esta misma línea se mueve J. M. Pehier: *En el nombre del padre. Estudios teológicos y psicoanalíticos* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1976), y Paul Ricoeur: *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1969).

Sobre la fantástica construcción de Freud acerca de la protohistoria de la humanidad, el fenómeno del totemismo, el origen y sentido del tabú del incesto y del precepto de la exogamia, sobre la historia del pueblo judío y su religiosidad, poco tenemos que decir. Si no podemos aceptar, como científicamente no se pueden aceptar, las hipótesis y premisas de las que parte, menos aceptables son las arbitrarias conclusiones a que llega. Freud nunca tuvo sensibilidad religiosa y carecía de un mínimo de afinidad y simpatía para comprender el comportamiento religioso. Convencido de que era algo patológico, intentó reducirlo a causas de orden psíquico, inmanente, pues, al ser humano. Si nos hemos ocupado de ello es solamente para familiarizarnos con este tipo de interpretaciones, desgraciadamente harto frecuentes, y para hacer ver su misma inconsistencia.

1. INTRODUCCIÓN

Teólogos y filósofos cristianos se han visto en la imperiosa necesidad de revisar a fondo sus esquemas de pensamiento en orden a un replanteamiento del problema de Dios, y han sido llevados a esta revisión forzados precisamente por las críticas a que se ha visto sometido el teísmo en el seno de la mayoría de las corrientes filosóficas actuales. Los resultados de esta revisión no han sido siempre felices, y con harta frecuencia las nuevas formulaciones son inquietantes desde el punto de vista de la fe.

Estamos asistiendo a un momento especialmente fecundo en ideas y en hipótesis nuevas: pero en contra-partida carecemos de unas síntesis mínimamente aceptables. Como dice Vozgrimler en su artículo "Crítica reciente del teísmo" en *Concilium*, marzo (1977), pp. 297-298), tres son los objetivos fundamentales que este moderno pensamiento cristiano se ha propuesto:

1. Evitar que en la fe, en la religiosidad y en la teología se trate a Dios como a un objeto, se le objetive o incluso, siguiendo el esquema de trascendencia que muchas veces lleva consigo el teísmo, se le localice en el espacio.

2. Abrir la teología al descubrimiento de nuevas posibilidades de experiencia de Dios, de modo que sean conciliables, la historia de fe y de esperanza de la humanidad con las experiencias actuales.

3. Atacar y desautorizar el abuso ideológico que hacen de Dios algunas instancias seculares y eclesiásticas interesadas: "Un teísmo que ve la obra de Dios como asunto de un pasado prehistórico y que entiende la conservación del mundo y la providencia de Dios como legitimación del orden establecido y existente contribuye fácilmente a que los defensores del actual estado de posesión puedan presentarse como defensores y portavoces de la voluntad divina y, así, limitar más la función de Dios: con el pretexto de conservar la sustancia de la fe, sustraen a Dios la fuerza de orientar hacia un futuro el mundo y a la humanidad, de ahí que todos los ensayos teológicos en que se concibe a Dios como futuro del mundo y de la humanidad (...) contengan implícita o explícitamente una crítica al teísmo clásico expuesto siempre al abuso ideológico."

Esta reflexión crítica sobre el teísmo clásico hay que situarla dentro del contexto social que recibe el nombre de "secularidad". Casi todos los ensayos sobre el problema de Dios en la actualidad parten del dato sociológico de la secularización del mundo contemporáneo.

En este capítulo vamos a ocuparnos solamente de aquellos autores que creemos son representativos de este nuevo pensar: al no poder ocuparnos de todos ellos elegiremos aquellos cuyas ideas nos parecen más sobresalientes.

2. EL HORIZONTE DE LA SECULARIDAD. SECULARIZACION Y SECULARISMO

El concepto de "secularización" es sumamente complejo y encierra muchas ambigüedades. Puede tener una función meramente descriptiva, pero contiene también connotaciones valorativas tanto positivas como negativas. Puede incluso negarse la realidad misma que intenta describir y no faltan esfuerzos para mostrar que tal realidad sólo existe en la cabeza de ciertos intelectuales (cfr. A. M. Greeley, *El hombre no secular*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1974). También hay quienes piensan que lo que se ha llamado secularización no es sino la desintegración de la religión institucionalizada a favor de una "religión invisible" (Th. Luckmann, *la religión invisible*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1973). Pero, con todo, creo que podemos dar un contenido aceptable a este concepto definiéndolo lo más neutralmente posible, como "el proceso en el curso del cual los diversos ámbitos de la vida humana (concepciones, costumbres, formas de sociedad, incluso cosas y personas), o la totalidad de los mismos, dejan de estar determinados por la religión" (A. Keller en *Sacramentum Mundi*, 6, 280), o como dice H. Cox, 'el proceso histórico, casi ciertamente inevitable, por el que la sociedad y la cultura se liberan de la tutela de las cosmovisiones religiosas y metafísicas cerradas,, (La ciudad secular, p. 42). Este proceso de secularización no puede explicarse con teorías monocausales, pues en él intervienen, como acertadamente ponen de relieve los sociólogos, variadas causas de diversa índole.

Hunde sus raíces en la misma tradición judía, en la medida en que el mismo Antiguo Testamento trajo:

- una trascendentalización de Dios- Dios es totalmente trascendente y está fuera del mundo y no se confunde con los procesos cósmicos y vitales:
- una historicación de los contenidos religiosos, lo que equivale a una desmitologización: y
- una racionalización de la moral. (Cfr. P. Berqer, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, ed. Kairos,1971, pp. 105-175: H. Cox, *La ciudad secular*, pp. 35 y ss).

Con ello el mundo quedó distinguido de lo sagrado o pasó a ser el escenario de la vida del hombre, El cristianismo, con la eliminación definitiva del "status" de lo sagrado, llevó esta tendencia a sus últimas consecuencias. La doctrina escolástica de la autonomía de las causas segundas, con su especial aplicación a la autonomía relativa del pensamiento en orden a la búsqueda de la verdad, preparó

también lo que podríamos llamar autonomía total de la razón. El proceso moderno de racionalización industrial en las sociedades modernas es también uno de los factores no ideales sino socioeconómicos que están en juego en este proceso y posiblemente podríamos enumerar muchos más. Pero lo importante es el resultado a que han conducido

todos estos factores: la emancipación de lo religioso de los niveles más importantes de la vida, y con ello la conciencia de la superfluidad de todo lo religioso. Antiguamente la religión, en situación de religión monopolista, era la definidora de la realidad, la legitimadora de las instituciones sociales y la que confería sentido a las actividades de los individuos ahora, por el contrario, ni la sociedad en sus instituciones, ni el poder político, ni la ciencia, ni el orden moral, ni el sentido de la vida, se apoyan en la religión. Dios actualmente se ha vuelto una hipótesis inútil: el mundo, la sociedad, la cultura y la vida se pretenden construir racionalmente, sin hacer una especial referencia a Dios. Como dice P. Lergier,

"la secularización afecta a la totalidad de la vida cultural y religiosa, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos, en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo autónomo, eminentemente secular. Además, el proceso de secularización tiene también una vertiente subjetiva. Igual que existe una secularización de la sociedad y de la cultura, existe también una secularización de las ciencias. Ello significa simplemente que el occidente moderno está produciendo incesantemente una cantidad de individuos que miran al mundo y a sus propias vidas sin percatarse de las interpretaciones religiosas." (op. cit. pp. 154s).

Este proceso de secularización, como antes indicábamos, es, de suyo, ambiguo. Ante esta situación, la religión ve reducida su área de influencia, ve cómo sus símbolos pierden capacidad aglutinadora y cómo pierde sobre todo su "rol" de definidora de la realidad y su función estabilizadora de la vida social y privada.

¿Hay que lamentarse? Sería una primera reacción: el mundo se seculariza, el mundo se paganiza: hay que evitarlo a toda costa. Es ésta la reacción de los sectores conservadores y nostálgicos. La secularización sería algo en sí malo y contra ella habría que luchar con un firme programa de "cristianización".

¿Hay que alegrarse? - No son pocos los que saludan este fenómeno como la expresión de la madurez humana: el hombre ya es definitivamente adulto y no necesita en nada que no sea él mismo y la fuerza de su razón. La secularización de lo humano sería algo eminentemente positivo y hay que luchar para arrancarle a la religión los sectores que todavía le pueden y están bajo su influencia: las conciencias y la vida familiar, por ejemplo. La secularización se convierte entonces en un programa y principio de concepción del mundo, es más una ideología que una realidad, implica una determinada antropología y filosofía de la historia: la secularización es entonces "secularismo". ¿Significa la secularización que el hombre ha llegado a la mayoría de edad? Seríamos optimistas, ingenuos, si respondiéramos afirmativamente. Sin embargo no pocos teólogos han aceptado, demasiado acríticamente, esta supuesta madurez humana, han visto en la secularización algo que había que aceptar como un hecho positivo, y con ello, han hecho suya una determinada ideología en la medida en que la

secularización es mas evidente en la sociedad occidental-industrial, han llegado casi a "canonizar" este tipo de sociedad y a presentarla como paradigmática: el evangelio, si quisiera tener todavía vigencia, debía "secularizarse".

Es el caso de H. Cox en su Ciudad secular y de Paul van Buran en el "El significado secular del evangelio". Esta actitud unilateralmente positiva con respecto a la sociedad moderna les impidió ver en ella las miserias que encierra y produce. Como escribe Ducocq:

"Las teologías seculares, y sobre todo las de la "muerte de Dios", no son socialmente inocentes. En el debate que ha surgido entre la modernidad y las doctrinas eclesiales desempeñan necesariamente un papel progresivo: su defecto está, según creemos, en no haber estimado críticamente el proceso de la secularización. Lo han erigido en principio de la teología cerrando los ojos al verdadero problema que les plantea a las iglesias el mundo moderno: el vínculo entre el imperialismo y la razón técnica y la organización industrial y neocapitalista de la sociedad. La secularización es un proceso real, pero seguirá siendo formal mientras que sus causas particulares, económicas y culturales, no se pongan de relieve. Hacer de la secularización un producto de la fe bíblica es arriesgarse a "bautizar" de una forma intempestiva un sistema social que le debe muy poco a esa fe. La apología de la ausencia de Dios, puede resultar demagógica, si ese Dios cuya retirada se celebra es la entidad metafísica opresiva de la que se ha ido forjando conscientemente una imagen para que sirviera de apoyo a la indiferencia de la humanidad contemporánea a propósito de las iglesias. La oposición entre Jesús y Dios es la más indicada para sostener una tesis tranquilizante y de este modo la ambigüedad de las teologías seculares queda de manifiesto." (Cristo oala 2, p. 11).

Sin hacer de la secularización un secularismo, ateniéndonos exclusivamente a los hechos relativamente ciertos, no podemos ignorar, sin embargo, que tanto el mundo objetivo (cultura, instituciones, ciencia, etc), como el subjetivo de las conciencias, viven cada vez más en referencia a lo sagrado. Esto es, creemos, positivo en el sentido de que lo religioso tiene de nuevo la posibilidad de descubrir sus perfiles que le eran extraños y que por un lógico imperialismo se había apropiado. Este mundo secular acepta como real la visión científica del mundo, y por ello mismo, ha cuestionado seriamente el Dios ingenuo de los creyentes, pálido reflejo del Dios de los metafísicos, de forma que la incredulidad o indiferencia ya no es un problema de minoría de intelectuales, sino que alcanza a la gran masa de los hombres. Ello ha forzado a la teología a replantearse el problema de Dios desde el horizonte de la secularidad.

Veamos algunos de los ensayos más representativos.