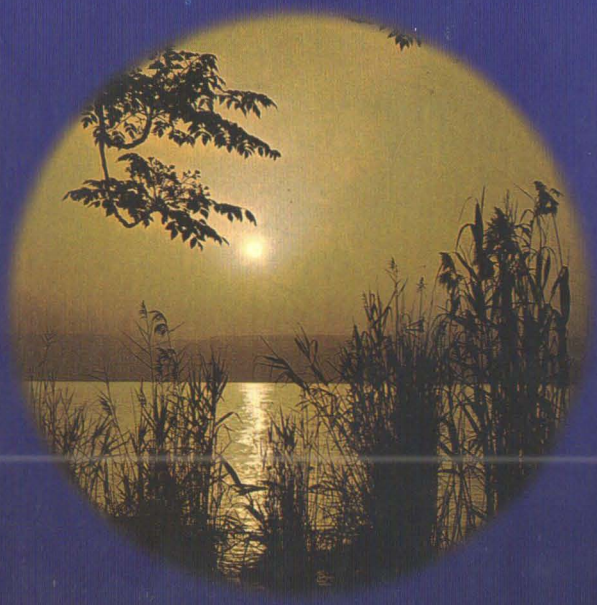
Manuel Cabada Castro

EL DIOS QUE DA QUE PENSAR

Acceso filosófico-antropológico a la divinidad



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

La BAC

LA Biblioteca de Autores Cristianos (BAC) nació del tronco de La Editorial Católica y del impulso del catolicismo social que propugnaba el luego cardenal Ángel Herrera Oria. Su primer libro, la Sagrada Biblia, apareció el 18 de marzo de 1944.

Desde entonces, la BAC ha mantenido los trazos de su primera identidad, que la presentan como *«el pan de nuestra cultura católica»* por su propósito de publicar lo mejor del patrimonio doctrinal y literario de la Iglesia y lo más granado del pensamiento cristiano de todas las épocas.

De ahí que la BAC se haya reconocido siempre como *un servicio hecho a la fe y a la cultura,* máxime en su tradición de expresión castellana. Tal servicio lo realiza la BAC *con acendrado sentido eclesial,* acentuando la adhesión al magisterio del Papa y la comunión con toda la Iglesia bajo las directrices de los obispos. Y todo ello formando *una comunidad moral* en la que la Editorial sea puente de comunicación entre autores y lectores que no sólo aprecien el acervo secular del pensamiento cristiano, sino que lo enriquezcan con las aportaciones de cada momento histórico.

Para la realización de esta tarea en sus diversas secciones, colecciones y formatos, la BAC ha venido contando con el especial respaldo de la Universidad Pontificia de Salamanca y con la colaboración de todas las Órdenes y Congregaciones religiosas, así como con la asistencia y simpatía de autores y lectores, sacerdotes y seglares, hombres y mujeres que, tanto en España e Hispanoamérica como en el resto del mundo, han sabido convertir a la BAC en un hogar intelectual y cultural abierto a todos.

No en vano la obra de la BAC ha sido ya definida como *«el mayor esfuerzo editorial realizado por católicos españoles desde hace siglos».*

MANUEL CABADA CASTRO

EL DIOS QUE DA QUE PENSAR

Acceso filosófico-antropológico a la divinidad

Ex BIbliotheca LOrdavas

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMXCIX

Ex BIbliotheca LOrdavas

Diseño de portada: Cruz Lorente

© Biblioteca de Autores Cristianos
Don Ramón de la Cruz, 57, Madrid 1999
Depósito legal: M. 15.042-1999
ISBN: 84-7914-419-X
Impreso en España. Printed in Spain

Para Anxo, pequerrecho, sorridente,
«mensaxeiro» da orixe do ser e da vida...

ÍNDICE GENERAL

Págs.

PRÓLOGO XI

BIBLIOGRAFÍA XIII

CAPÍTULO I. **Introducción histórica general** 3

CAPÍTULO II. **Reflexión sobre la divinidad y ámbito teológico** 35

CAPÍTULO III. **Experiencia humana de la totalidad y planteamiento del problema de Dios** 49

CAPÍTULO IV. **La dimensión exterior de la pregunta del hombre por su estar en el mundo** 95

CAPÍTULO V. **La pregunta del hombre por sí mismo** 115

1. La verdad que tiene al hombre 120
2. La insaciable búsqueda de felicidad 144
3. El poder de la conciencia 166
4. Los presupuestos de la exigencia de sentido 187
   A) Dios y sentido en la reflexión filosófica 187
   B) El «Dios» sin-sentido de la filosofía analítica 221
5. El origen de la libertad 237
   A) La tradicional procedencia divina de la libertad 238
   B) La libertad moderna enfrentada con la divinidad 262
   C) Recuperación de la base divina de la libertad 278
6. La actividad del amor 287
   A) La subjetividad amorosa como eje del talante griego de la reflexión sobre el amor 288
   B) El amor agustiniano, identificado con la divinidad, como condición de posibilidad de la acción amorosa. 297
   C) La visión actual de la divinidad desde el «otro» que llama al amor 315
7. La recepción de amor 329

Págs.

CAPÍTULO VI. **La íntima relación entre finitud e infinitud o entre conciencia humana y divinidad** 345
1. De la infinitud como indeterminación a la infinitud como plenitud de perfección 345
2. Conciencia de finitud desde el saber sobre la infinitud ... 352
3. La previa e implícita vivencia de la dimensión de lo absoluto o de la divinidad 381
4. La problemática de la divinidad como proyección humana 405
5. Los presupuestos del denominado «argumento ontológico» 423
6. Entre el panteísmo y el deísmo: el pan-en-teísmo 440
7. Dialéctica entre intimidad y absoluta trascendencia de la divinidad 456
8. El saber de quien sabe que no sabe: la «docta ignorancia» 475

CAPÍTULO VII. **Dolor y divinidad** 493

1. El pesimismo 493
2. Las razones del «optimismo» 497
3. El mal como «privación» 512
4. El «bien» del mal 516
5. El mal y la divinidad 523
6. El mal y el hombre 532
7. Mal y «teología negativa» 543

CAPÍTULO VIII. **El difícil ateísmo** 545

EPÍLOGO 579

ÍNDICE ONOMÁSTICO 581

PRÓLOGO

Un estudio sobre el problema de la divinidad en los tiempos actuales corre sin duda el peligro de verse anegado bajo la ola del denominado postmodernismo, del culto a la ciencia o del confesado o inconfesado positivismo de buena parte de la teoría o prácticas del momento. Se afirma, sin embargo, haber síntomas de que el interés por lo religioso vuelve de nuevo a la conciencia del hombre de finales del siglo XX. En cualquier caso, no sólo ahora, sino casi siempre, los decidores de Dios han llegado a adquirir, de una o de otra forma, clara conciencia de lo aventurado e intempestivo que resulta en todo momento hablar sobre Dios. Decía ya Orígenes: «hablar acerca de Dios, aun diciendo la verdad, no es riesgo pequeño» *(In Psalm.* I, 2: PG XII, 1080 A).

Asumido, pues, este insoslayable riesgo, nos aventuramos a ofrecer al lector los resultados de una sostenida reflexión personal sobre una temática que ha agitado y movilizado en uno u otro sentido a una larga tradición de espíritus preocupados por la cuestión de la ultimidad de la realidad y de la soledad o no-soledad de la humanidad. Y al decir «personal» estamos, desde luego, muy lejos de pretender basar nuestros comentarios y reflexiones en una personal o particular visión subjetiva. Justamente lo que intentamos es, por el contrario, poner al lector de nuestro tiempo en contacto con una larga y luminosa tradición, en la que se asienta, casi siempre anónimamente, nuestro actual modo de pensar. En este sentido, si lo personal pretende ser «original», no renunciamos a tal pretensión si se quiere entender lo «original» como la cercanía o la vuelta a los «orígenes», al callado y tranquilo, quizá lejano, hogar en donde surge la vida y el encuentro con uno mismo.

Dicho esto, la metodología de este estudio pretende ser —y de manera conjunta y unitaria— histórico-sistemática, es decir, reflexión inserta en lo histórico de la larga tradición del decir sobre Dios. Ello implica que su lectura exigirá probablemente de más de un lector un no pequeño esfuerzo, al sentirse confrontado con modos de ver y de pensar a los

que posiblemente no está habituado. Si de este choque o confrontación surge una leve chispa de luz que ayude para orientarse en una cuestión tan radical y tan básicamente humana como ésta, el autor se daría por satisfecho.

En todo caso, no pretendemos ofrecer al lector un conjunto exhaustivo y armonioso, meramente escolar, de los temas o cuestiones que componen el *corpus,* por así decirlo, habitual de un tratado tradicional de la denominada teodicea o teología filosófica. Será a este respecto, más bien, la reflexión misma la que decida qué temáticas serán consideradas como merecedoras de una mayor o menor atención en el conjunto de una visión que intenta mantener su interna y sistemática coherencia.

El sincero agradecimiento a los alumnos de la Universidad Comillas y Complutense, que unas veces con entusiasmo y otras con probada abnegación estuvieron o están en contacto pensante con muchas de las ideas que aquí se vierten, no es mera formalidad, sino reconocida obligación.

BIBLIOGRAFÍA

N. B.: Se incluyen en esta bibliografía los autores que en las notas a pie de página figuran solamente con el apellido y la primera o primeras palabras del título de su obra. Algunos autores, que no aparecen en esta lista, están ya debidamente indicados en las notas a pie de página con sus referencias bibliográficas completas.

ADORNO, Th. W., *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (Taurus, Madrid 1987).

— *Negative Dialektik* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1966).

— *Tres estudios sobre Hegel* (Taurus, Madrid 1969).

AGAËSSE, P., S. J., «Introduction», en SAINT AUGUSTIN, *Commentaire de la première épitre de S. Jean* (Cerf, Paris 1961) 7-102.

AJURIAGUERRA, J. DE, *Primera infancia* (Instituto de Ciencias del Hombre, Madrid 1978).

ALBERT, H., *Traktat über kritische Vernunft* (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen ²1969).

ALFARO, J., *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios: Kant, Feuerbach, Heidegger:* Gregorianum 63 (1982) 211-272.

— *Ludwig Wittgenstein ante la cuestión del sentido de la vida:* Gregorianum 67 (1986) 693-744.

ALQUIÉ, F., *La conscience affective* (J. Vrin, Paris 1979).

ÁLVAREZ-GÓMEZ, M., *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues* (Anton Pustet, München/Salzburg 1968).

AMOR RUIBAL, A., *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* (Santiago de Compostela 1914-1936).

ANDREAS-SALOMÉ, L., *Nietzsche* (Zero, Madrid 1978).

ANDRÉS ORIZO, F., *Los nuevos valores de los españoles. España en la Encuesta Europea de Valores* (Ediciones SM, Madrid 1991).

ANSCOMBE, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Hutchinson University Library, London 1959).

ANSELMO, *Obras Completas* (BAC, Madrid 1952).

ARIAS AZPIAZU, J. M.ª, *La certeza del yo dubitante en la filosofía prekantiana* (Publicaciones de la Fundación Juan March, Madrid 1971).

ARRANZ, M., *Las modernas cosmovisiones científicas antes lo Trascendente* II: Religión y Cultura XXVII (1981) 397-412.

ARVON, H., *Bakunin. Absoluto y revolución* (Herder, Barcelona 1975).

AYALA, F. J., *La naturaleza humana a la luz de la evolución:* Estudios Filosóficos XXXI (1982) 397-441.

AYER, A. J., *Language, Truth and Logic* (Victor Gollancz, London 1951).

BAKUNIN, *Obras Completas* (Las Ediciones de la Piqueta, Madrid 1979).

BALMES, J., *Obras Completas* (Bibl. Balmes, Barcelona 1925-1927).
BALTHASAR, H. U. VON, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie* (Benziger, Einsiedeln 1963).
— *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*. En: *Mysterium Salutis* (ed. J. Feiner y M. Löhrer), Bd. II, Benziger (Einsiedeln-Zürich-Köln 1967).
BARTH, K., *Die kirchliche Dogmatik* (Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1948).
— *Nein! Antwort an Emil Brunner* (Kaiser, München 1934).
— *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* (Evangelischer Verlag A. G., Zollikon-Zürich 1952).
BATTIFFOL, P., *Theologia, Theologi:* Ephemerides Theologicae Lovanienses V (1928) 205-220.
BECK, H., *Natürliche Theologie. Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis* (Anton Pustet, München 1986).
BEIERWALTES, W., *Identität und Differenz* (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1980).
BEORLEGUI, C., *De la autonomía a la alteridad. Hacia una nueva racionalidad:* Letras de Deusto 17 (1987) 41-61.
— *Bases antropológicas de una ética comunicativa:* Estudios de Deusto 37 (1989) 49-68.
BERGER, P. L., *Para una teoría sociológica de la religión* (Kairós, Barcelona 1971).
BERNARDO (S.), *Opera* (Edit. Cistercienses, Romae 1963).
BISER, E., *Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs und ihre theologischen Konsequenzen:* Philosophisches Jahrbuch 78 (1971) 34-65.
BLOCH, E., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1968).
— *Das Prinzip Hoffnung* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1959).
BLONDEL, M., *L'action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (P.U.F., Paris 1950).
— *L'action* (Alcan, Paris 1936-37).
— *Lettres philosophiques* (Aubier-Montaigne, Paris 1961).
— *La pensée* (Alcan, Paris 1934).
— *La acción* (BAC, Madrid 1997).
BLONDEL, M.; LABERTHONNIÈRE, L., *Correspondance philosophique* [ed. Cl. Tresmontant] (Seuil, Paris 1961).
BOGLIOLO, L., *L'essere come esperienza metafisica*. En: *L'essere. Problema - Teoria - Storia* ([a cura de I. Mancini], Studium, Roma 1967, 205-244).
— *Onnidimensione dell'uomo:* Aquinas XIII (1970) 7-24.
BORREGO, E. M.ª, *Cosmogonías y creación:* Proyección XXXIX (1992) 321-329.
— *El origen del universo: «Big bang» y creación:* Razón y Fe 225 (1992) 247-256.
BOUILLARD, H., *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle* (Aubier, Montaigne, Paris 1967).

— *Logique de la foi* (Aubier-Montaigne, Paris 1964).
BOVET, P., *Le sentiment religieux et la psychologie de l'enfant* (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris [2]1951).
BRANN, H. W., *Schopenhauer und das Judentum* (Bouvier Verl. Herbert Grundmann, Bonn 1975).
BRANTSCHEN, J. B., *Zeit zu verstehen. Wege und Umwege heutiger Theologie. Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs* (Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1974).
BRAUN, H.-J., *Stadien und Strukturen Feuerbachscher Religionskritik. Notizen zur religionsphänomenologischen Methodendiskussion.* En: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft* ([ed. Hans-Jürg Braun, etc.] Akademie-Verl., Berlín 1990, 101-111).
BRITO, A. J. DE, *As recentes controvérsias sobre o Argumento Ontológico:* Revista Portuguesa de Filosofía XLIV (1988) 249-286.
BRITO, E., *Deux théories de l'esprit: Hegel et Schleiermacher:* Revue Philosophique de Louvain 91 (1993) 31-65.
— *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel* (P.U.F., Paris 1991).
— *Infinité et omniprésence divines. Thomas d'Aquin et Hegel:* Giornale di Metafisica XI (1989) 163-190.
— *Le sentiment religieux selon Schleiermacher:* Nouvelle Revue Théologique 114 (1992) 186-211.
BRUGGER, W., *Der dialektische Materialismus und die Frage nach Gott* (Johannes Berchmans Verl., München 1980).
— *Summe einer philosophischen Gotteslehre* (Johannes Berchmans Verl., München 1979).
BRUNNER, F., *La théologie philosophique est-elle d'actualité?:* Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 31 (1984) 155-162.
BUBER, M., *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía* (F.C.E., México 1993).
— *¿Qué es el hombre?* (F.C.E., México 1949).
BUENAVENTURA, *Opera Omnia* (Ad Claras Aquas [Quaracchi], 1882ss).
BUENO, G., *El animal divino. Ensayo de una filosofía materialista de la religión* (Pentalfa, Oviedo 1985).
BULTMANN, R., *Glauben und Verstehen* (Mohr, Tübingen, I [[2]1954], II [1952]).
BUSTO, J. R., *Cuando el dolor pone a prueba la fe:* Sal Terrae LXXII (1984) 615-626.

CABADA CASTRO, M., *El ateísmo de la antropología marxista y neomarxista (En el primer centenario de la muerte de K. Marx):* Pensamiento 39 (1983) 385-420.
— *Bases ideológicas de la problemática del sentido de la vida:* Razón y Fe 231 (1995) 599-614.
— *La crítica de la teoría moral de Kant en la antropología feuerbachiana.* En: MUGUERZA, J.; RODRÍGUEZ ARAMAYO, R. (eds.), *Kant después de Kant* (Tecnos, Madrid 1989, 415-443).
— *Dios.* En: AGUIRRE BAZTÁN, A. (ed.), *Diccionario temático de antropología* (Ed. Boixareu Universitaria, Barcelona [2]1993) 194-199.

— *En torno al «¿Existe Dios?» de Hans Küng:* Pensamiento 36 (1980) 211-219.
— *Feuerbach y Kant. Dos actitudes antropológicas* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1980).
— *Feuerbachs Kritik der Schopenhauerschen Konzeption der Verneinung des Lebens und der Einfluss seines Prinzips der Lebensbejahung auf das anthropologische Denken Wagners und Nietzsches.* En: *Ludwig Feuerbach und die Philosophie der Zukunft* ([ed. H.-J. Braun, etc.], Akademie-Verl., Berlin 1990, 443-476).
— *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach* (BAC, Madrid 1975).
— *Del «indeterminado» griego al «verdadero infinito» hegeliano. Reflexiones sobre la relación finitud-infinitud:* Pensamiento 28 (1972) 321-345.
— *K. Rahner, G. Siewerth y M. Heidegger. Una discutida relación biográfico-sistemática:* Pensamiento 52 (1996) 115-126.
— *Ort und Bedeutung des philosophischen Gottesbegriffs im Denken Karl Rahners.* En: *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners* ([ed. H. Vorgrimler], Herder, Freiburg 1979, 160-175).
— *El problema de la culpa y del «otro» en Heidegger y Siewerth:* Pensamiento 47 (1991) 129-152.
— *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana* (Herder, Barcelona 1994).
— *Sein und Gott bei Gustav Siewerth* (Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1971). Trad. francesa: *L'être et Dieu chez Gustav Siewerth* (Peeters [Bibliothèque Philosophique, 46], Leuven 1997).
— *Ser y Dios, entre filosofía y teología, en Heidegger y Siewerth:* Pensamiento 47 (1991) 3-35.
— *Die Suarezische Verbegrifflichung des Thomasischen Seins:* Theologie und Philosophie 49 (1974) 324-342.
— *La vigencia del amor. Afectividad, hominización y religiosidad* (San Pablo, Madrid 1994). Trad. portuguesa: *A vigência do amor. Afetividade, humanizaçâo e religiosidade* (Vozes, Petrópolis 1998).
— *La vivencia previa del absoluto como presupuesto del acceso teorético a Dios.* En: VARGAS-MACHUCA, A. (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños* (Cristiandad, Madrid 1975, 65-88).

CAMOZZI, R., *Aproximaciones al amor* (Sígueme, Salamanca 1980).
CAMP, J. VAN; CANART, P., *Le sens du mot «theîos» chez Platon* (Université de Louvain, Louvain 1956).
CAMUS, A., *L'été* (Gallimard, Paris 1954).
— *El mito de Sísifo. El hombre rebelde* (Losada, Buenos Aires [5]1967).
CANTÓN ALONSO, J. L., *Notas sobre la noción eriugeniana de infinito.* En: AGUIRRE, J. M.ª (ed.), *Filosofía: historia y presente* (Eset, Vitoria 1993, 11-26).
CARNAP, R., *Filosofía y sintaxis lógica* (Universidad Nacional Autónoma de México, México 1963).

— *Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*: Erkenntnis 2 (1931) 219-241.

CAZENEUVE, J., *Sociología del rito* (Amorrortu, Buenos Aires 1972).

CEREZO, P., *De la existencia ética a la ética originaria*. En: *Heidegger: La voz de los tiempos sombríos* (Ed. del Serbal, Barcelona 1991, 11-79).

CERRA SUÁREZ, S., *Las raíces ilustradas de la antropología contemporánea:* Studium Ovetense VIII (1980) 89-116.

CHAUCHARD, P., *Necesitamos amar* (Herder, Barcelona 1969).

CHAVANNES, H., *L'analogie entre Dieu et le monde selon saint Thomas d'Aquin et selon Karl Barth* (Cerf, Paris 1969).

CHÉDIN, J.-L., *Infini et subjectivité dans la pensée classique:* Revue de Métaphysique et de Morale 94 (1989) 229-250.

Cien españoles y Dios (Nauta, Barcelona 1969).

CLOEREN, H. J., *Marx on Religion: A New Perspective:* International Studies in Philosophy XIX (1987) 1-20.

COHN, J., *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant* (Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1960. Reimpr. de la edic. de Leipzig de 1896).

COLOMER, E., *Die Erkenntnismetaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis*. En: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Erkenntnisproblems* (Matthias-Grünewald-Verl., Mainz 1975, 204-223).

— *Experiencia religiosa y prueba de Dios en Max Scheler:* Pensamiento 23 (1967) 461-469.

— *Modernidad y tradición en la Metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa*. En: *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno* (G. C. Sansoni, Firenze 1970, 273-293).

— *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. III. *El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Scheler, Heidegger* (Herder, Barcelona 1990).

CORETH, E., *Grundfragen der Hermeneutik: ein philosophischer Beitrag* (Herder, Freiburg 1969).

— *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung* (Tyrolia, Innsbruck-Wien-München ²1964).

— *Unmittelbarkeit und Vermittlung des Seins. Versuch einer Antwort an Bernard J. F. Lonergan SJ*: Zeitschrift für Katholische Theologie 92 (1970) 313-327.

COX, H., *Las fiestas de locos. Ensayo teológico sobre el talante festivo y la fantasía* (Taurus, Madrid 1972).

CRAMER, W., *Die absolute Reflexion*. Bd. II: *Gottesbeweise und ihre Kritik. Prüfung ihrer Beweiskraft* (Klostermann, Frankfurt a. M. 1967).

Creencia y racionalidad. Lecturas de filosofía de la religión ([ed. E. Romerales], Anthropos-C.S.I.C., Barcelona-Madrid 1992).

DANIÉLOU, J., *Introduction* a Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*. Tome I (Homilies I-V) (Cerf, Paris ²1970 [Sources Chrétiennes, n.28bis]).

DANTE ALIGHIERI, *La divina comedia* (Espasa-Calpe, Madrid 1979).
DAWKINS, R., *El gen egoísta* (Labor, Barcelona 1979).
DECLOUX, S., *Temps, Dieu, liberté dans les Commentaires Aristotéliciens de Saint Thomas d'Aquin. Essai sur la pensée grecque et la pensée chrétienne* (Desclée de Brouwer, Bruxelles 1967).
DESCOQS, P., *Praelectiones Theologiae Naturalis. Cours de Théodicée* (Beauchesne, Paris 1932-1935).
DEVAUX, A.-A., *Saint-Exupéry* (Desclée de Brouwer, Bruges 1965).
DÍAZ, C., *Preguntarse por Dios es razonable* (Encuentro, Madrid 1989).
DIENELT, K., *Antropología Pedagógica* (Aguilar, Madrid 1980).
Dios-Ateísmo. III Semana de Teología, Universidad de Deusto (Mensajero, Bilbao 1968).
Dios hoy (Kairós, Barcelona 1968).
Discusión radiada sobre la existencia de Dios: Pensamiento 5 (1949) 71-89.
DONCEEL, J., *Second Thoughts on the nature of God:* Thought XLVI (1971) 346-370.
DÖRING, H., *Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung?:* Theologie und Glaube 64 (1974) 89-114.
DREYER, O., *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike. Mit besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien* (G. Olms Verl., Hildesheim/New York 1970).
DURKHEIM, É., *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)* (Ariel, Barcelona 1996).

EAST, B., *Albert Camus ou l'homme à la recherche d'une morale* (Bellarmin-Cerf, Montréal-Paris 1984).
ECKHART, Meister, *Die deutschen Werke* (W. Kohlhammer, Stuttgart 1958ss).
— *Die lateinischen Werke* (W. Kohlhammer, Stuttgart 1964ss).
EIBL-EIBESFELDT, I., *Amor y odio. Historia natural de las pautas elementales de comportamiento* (Siglo XXI, México 1972).
ELIADE, M., *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (Alianza, Madrid 1985).
— *Mito y realidad* (Labor, Barcelona 1983).
— *Lo sagrado y lo profano* (Labor, Barcelona 1985).
ELTON BULNES, M.ª, *Amor y reflexión. La teoría del Amor Puro de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno* (EUNSA, Pamplona 1989).
Entretiens sur la Renaissance du XIIª siècle (sous la dir. de M. Gandillac et E. Jeanneau) (Mouton, Paris/La Haye 1968).
Erinnerung an Martin Heidegger ([ed. G. Neske] Günther Neske, Pfullingen 1977).
ESCÁMEZ SÁNCHEZ, J., *¿Aporías aristotélicas en torno al motor inmóvil?:* Estudios de Metafísica (Universidad de Valencia) 1 (1970-71) 133-137.
— *Solución a unas aporías. Su crítica*: Estudios de Metafísica (Universidad de Valencia) 2 (1971-72) 241-244.

ESPINOSA, B. DE, *Ética demostrada según el orden geométrico* ([ed. Vidal Peña], Ed. Nacional, Madrid 1975).
ESTRADA, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas*. 1. *Aporías y problemas de la teología natural* (Trotta, Madrid 1994). 2. *De la muerte de Dios a la crisis del sujeto* (Trotta, Madrid 1996).
— *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios* (Trotta, Madrid 1997).
— *Teodicea y sentido de la historia: la respuesta de Hegel:* Pensamiento 52 (1996) 361-382.
ESTRUCH, J., *Análisis sociológico de la irreligión:* Iglesia Viva (1985), 319-326.
EVDOKIMOV, P., *El conocimiento de Dios en la tradición oriental* (Paulinas, Madrid 1969).

FABRO, C., *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Publications Universitaires de Louvain/Ed. Béatrice-Nauwelaerts, Louvain/Paris 1961).
FEIEREIS, K., *Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deustschen Geistesgesichte des 18. Jahrhunderts* (St. Benno-Verl., Leipzig 1965).
FÉNELON, *Oeuvres* (t.I, F. Didot, Paris 1870).
FEUERBACH, L., *Sämtliche Werke* (Frommann Verl. Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt ²1959). Citamos volumen y página de esta edición.
— *Vorlesungen über die Geschichte der neueren Philosophie* ([bearbeitet von C. Ascheri und E. Thies], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974).
— *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* ([bearbeitet von C. Ascheri und E. Thies], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976).
FICHTE, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. En: J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (ed. R. Lauth und H. Jacob), I, 3. *Werke 1794-1796* (Fr. Frommann Verl. [G. Holzboog], Stuttgart-Bad Cannstatt 1966).
— *I Werke*, Bd. 6: *Werke 1799-1800* (Fr. Frommann Verl. [G. Holzboog], Stuttgart-Bad Cannstatt 1981).
FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia mosaica. La creazione del mondo secondo Mosè. Le allegorie delle leggi* (Monografia introduttiva di Giovanni Reale e Roberto Radice, Rusconi, Milano 1987).
Filosofía de la religión. Estudios y textos ([ed. M. Fraijó], Trotta, Madrid 1994).
Los filósofos presocráticos (Gredos, Madrid 1979-1981).
FINANCE, J. DE, *Vision du monde et Métaphysique:* Gregorianum 63 (1982) 419-451.
FINKIELKRAUT, A., *La sabiduría del amor* (Gedisa, Barcelona 1986).
FISCHER-BARNIKOL, H. A., *Spiegelungen-Vermittlungen*. En: *Erinnerung an Martin Heidegger* ([ed. G. Nieske], Günther Neske, Pfullingen 1977, 87-103).

FRANKL, V. E., *Neurosis y sentido de la vida:* Nuestro Tiempo 1976, n.264, 23-50.
— *Die Selbst-Transzendez menschlicher Existenz.* En: *Wer ist das eigentlich — der Mensch?* ([ed. E. Stammler], Kösel, München 1973, 26-40).
— *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion* (Kösel, München 1974).
— *La voluntad de sentido. Conferencias escogidas sobre logoterapia* (Herder, Barcelona 1988).
FREUD, A., *El psicoanálisis y la crianza del niño* (Paidós, Buenos Aires 1977).
FREUD, S., *Obras Completas* (Biblioteca Nueva, Madrid 1973).
— *Studienausgabe* (Bd. IX, Fischer, Frankfurt a. M. 1974).
FRIES, H., *Dios* (II: *Historia de las religiones).* En: *Conceptos Fundamentales de la Teología* ([dir. por H. Fries], Cristiandad, Madrid 1966-67, vol. I).
— *Gott und der Sinn des Lebens.* En: *Gott: die Frage unserer Zeit* (Don Bosco, München 1973, 160-170).
FROMM, E., *Anatomía de la destructividad humana* (Siglo XXI, Madrid 1975).
FUCHS, J., *Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns:* Stimmen der Zeit 1984, 363-382.
FUEYO SUÁREZ, B., *Dios Padre y Madre. Imágenes familiares y representación de Dios en la psicología contemporánea:* Estudios Filosóficos XXXVII (1988) 235-273.

GALINDO RODRIGO, J. A., *La libertad como audoterminación en San Agustín:* Augustinus XXXV (1990) 299-320.
GARAUDY, R., *La alternativa* (Edicusa, Madrid 1974).
— *De l'anathème au dialogue* (Plon, Paris 1965).
— *Marxisme, foi et politique (Entretien):* Concordia 9 (1986) 43-56.
— *Parole d'homme* (R. Laffont, Paris 1975).
GARAUDY, R.; LAUER, Q., *Marxistes et chrétiens face à face. Peuvent-ils construire ensemble l'avenir?* (Arthaud, Paris 1969).
GARCÍA BACCA, J. D., *Antropología filosófica contemporánea (Diez Conferencias) 1955* (Anthropos/Edit. del Hombre, Barcelona 1982).
GARCÍA ROJO, J., *La pregunta por el sentido. Problemática filosófico-teológica actual:* Revista de Espiritualidad 48 (1989) 9-110.
GATZEMEIER, M., *Theologie als Wissenschaft?.* Bd. 1. *Die Sache der Theologie* (Frommann Verl. [G. Holzboog], Stuttgart-Bad Cannstatt 1974).
GEHLEN, A., *Gesamtausgabe* (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1978ss).
GEIGER, L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (J. Vrin, Paris 1953).
GELABERT, M., *La aportación de Unamuno a la luz de una concepción integral de la fe:* Escritos del Vedat IX (1979) 9-65.
GESTRICH, C., *Die unbewältigte natürliche Theologie:* Zeitschrift für Theologie und Kirche 68 (1971) 82-120.

GEVAERT, J., *El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica* (Sígueme, Salamanca 1976).
GHISALBERTI, A., *I fondamenti della filosofia della natura di Gulielmo di Ockham:* Rivista di Filosofia Neo-scolastica 63 (1971) 419-454.
GILSON, É., *L'athéisme difficile* (J. Vrin, Paris 1979).
— *The idea of God and the difficulties of atheism:* Philosophy Today XIII (1969) 174-205.
— *Les Tribulations de Sophie* (J. Vrin, Paris 1967).
GIRARDI, G., *La Iglesia ante el humanismo ateo.* En: *La Iglesia en el mundo de hoy*, II (Taurus, Madrid 1970, 405-474).
GOETZ, J., *L'esperienza di Dio nei primitivi. Saggi di etnologia religiosa* ([a cura di Bruno Marra], Morcelliana, Brescia 1983).
GÓMEZ CAFFARENA, J., *Conciencia moral absoluta y afirmación de Dios:* Scriptorium Victoriense XXVIII (1981) 418-434.
— *Razón y Dios* (Fundación Santa María, Madrid 1985).
GÓMEZ CAFFARENA, J.; MARTÍN VELASCO, J., *Filosofía de la religión* (Revista de Occidente, Madrid 1973).
GONZÁLEZ, A. L., *Teología Natural* (EUNSA, Pamplona 1985).
GONZÁLEZ-ANLEO, J., *Sociología del dolor.* En: *El dolor* ([ed. A. Dou], UPCO, Madrid 1992, 329-366).
GRIMALDI, N., *Sur la volonté de l'homme chez Descartes et notre ressemblance avec Dieu:* Archives de Philosophie 50 (1987) 95-107.
GROM, B., *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters* (Patmos/Vandenhoeck & Ruprecht, Düsseldorf/Göttingen ²1986).
— *Religionspsychologie* (Kösel/Vandenhoeck & Ruprecht, München/Göttingen 1992).
GRUBE, G. M. A., *El pensamiento de Platón* (Gredos, Madrid 1973).
GUISÁN, E., *Immanuel Kant: una visión masculina de la ética.* En: GUISÁN, E. (dir.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana* (Anthropos, Barcelona 1988, 167-196).
GUSDORF, G., *Traité de métaphysique* (Colin, Paris 1956).

HAGER, F. P., *Apeiron.* En: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* ([ed. J. Ritter], Schwabe, Basel/Stuttgart 1971ss, Bd. I.).
HAMMER, F., *Newtons Bedeutung für den Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie:* Philosophia Naturalis 20 (1983) 3-13.
Handbuch der Pastoraltheologie (Herder, Freiburg 1964ss).
HAPP, H., *HYLE. Studien zum Aristotelischen Materie-Begriff* (Walter de Gruyter, Berlin-New York 1971).
HARTMANN, N., *Ethik* (Walter de Gruyter, Berlin 1949).
HEGEL, G. W. F., *Berliner Schriften 1818-1831* ([ed. J. Hoffmeister], F. Meiner, Hamburg 1956).
— *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (neu hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, F. Meiner, Hamburg 1959).
— *Phänomenologie des Geistes* ([ed. J. Hoffmeister], F. Meiner, Hamburg ⁶1952).

— *Die Vernunft in der Geschichte* ([ed. J. Hoffmeister], F. Meiner, Hamburg [5]1955).
— *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes* ([ed. G. Lasson], F. Meiner, Hamburg 1966).
— *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (F. Meiner, Hamburg 1966).
— *Wissenschaft der Logik* ([ed. G. Lasson], F. Meiner, Hamburg 1963-1966).
Hegels Theologische Jugendschriften ([ed. H. Nohl], Mohr, Tübingen 1907).
Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes. Eingeleitet und herausgegeben von F. Nicolin. En: Hegel-Studien, Bd. 1 (1961) 9-48.
HEIDEGGER, M., *Die Frage nach dem Ding* (Max Niemeyer, Tübingen 1962).
— *Holzwege* (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. [3]1957).
— *Kant und das Problem der Metaphysik* (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1951).
— *Nietzsche* (Günther Neske, Pfullingen 1961).
— *Phaenomenologie und Theologie*: Archives de Philosophie 32 (1969) 356-395.
— *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, Tübingen 1963).
— *Vorträge und Aufsätze* (Günther Neske, Pfullingen 1954).
— *Was ist das — die Philosophie?* (Günther Neske, Pfullingen 1956).
— *Was ist Metaphysik?* (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. [5]1949).
— *Wegmarken* (Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1967).
HEINEKAMP, A., *Leibniz und Spanien*. En: *G. W. Leibniz. Analogía y expresión* ([ed. Q. Racionero y C. Roldán], Ed. Complutense, Madrid 1994, 554-577).
HELLÍN, J., *Líneas fundamentales del sistema metafísico de Suárez:* Pensamiento 4 (1948) 123*-167*.
HIRSCHBERGER, J., *Geschichte der Philosophie* (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1965-[8]1969).
— *Pruebas de la existencia de Dios. Lo perecedero. Lo imperecedero.* En: HIRSCHBERGER, J.; DENINGER, J. G. (ed.), *Hombre, Dios, Revelación* (Sígueme, Salamanca 1968, 101-152).
HORKHEIMER, M., *La añoranza de lo completamente otro*. En: *A la búsqueda del sentido* ([H. Marcuse, K. Popper y M. Horkheimer], Sígueme, Salamanca 1976, 65-124).
— *La función de la teología en la sociedad*. En: *A la búsqueda del sentido (H. Marcuse, K. Popper y M. Horkheimer)* (Sígueme, Salamanca 1976, 125ss).
— *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende* (S. Fischer, Frankfurt a. M. 1967).
HÖSLE, V., *Hegels Sustem. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Bd. 2: *Philosophie der Natur und des Geistes* (F. Meiner, Hamburg 1987).

HUIZING, K., *Das Sein und der Andere. Lévinas' Auseinandersetzung mit Heidegger* (Athenäum, Frankfurt a. M. 1988).
HUONDER, Q., *Die Gottesbeweise. Geschichte und Schicksal* (W. Kohlhammer, Stuttgart 1968).

IAMMARRONE, L., *Il valore dell' argomento ontologico nella metafisica bonaventuriana:* Divus Thomas 78 (1975) 3-40.
ILJIN, I., *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre* (Francke, Bern 1946).
V Informe Sociológico sobre la situación social en España ([dir. por Miguel Juárez], tomo I, Fundación Foessa, Madrid 1994).
ISASI, J. M.ª, *Actualidad y fecundidad de la filosofía dialéctica blondeliana:* Pensamiento 46 (1990) 285-303.
IZQUIETA ETULAIN, J. L.; GARCÍA RIOBOO, M.ª ÁNGELES, *Altruismo y solidaridad. Apuntes antropológicos:* Estudios Filosóficos XXXVI (1987) 439-478.

JAEGER, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (W. Kohlhammer, Stuttgart 1953).
JANKE, W., *Fichte. Sein und Reflexion — Grundlagen der kritischen Vernunft* (Walter de Gruyter, Berlin 1970).
JASPERS, K., *Philosophie* (Springer, Berlin 1956).
JERPHAGNON, L., *El mal y la existencia. Reflexiones útiles para la vida cotidiana* (Nova Terra, Barcelona 1966).
JOUHAUD, M., *Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel* (Nauwelaerts, Louvain 1970).
JUAN DE LA CRUZ (S.), *Obras Completas* ([ed. Simeón de la Sagrada Familia, O.C.D.], «El Monte Carmelo», Burgos 1959).
JUNCOSA CARBONELL, A., *Ante una sociedad eficacista. El Dios inútil:* Razón y Fe (1985), 493-504.
JUNG, C. G., *Arquetipos e inconsciente colectivo* (Paidós, Barcelona-Buenos Aires 1981).
JÜNGEL, E., *Das Dilemma der natürlichen Theologie und die Wahrheit ihres Problems. Ueberlegungen für ein Gespräch mit Wolfhart Pannenberg.* En: *Denken im Schatten des Nihilismus* ([ed. A. Schwan], Wissenschaftliche Buchgeselschaft, Darmstadt 1975, 419-440).
— *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1978).
JUST, W.-D., *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen* (Kohlhammer, Stuttgart 1975).

KANT, I., *Werke in zehn Bänden* ([ed. W. Weischedel], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968).
Karl Rahner. Im Gespräch (Bd. 2: 1978-1982 [ed. P. Imhof y H. Biallowons], Kösel, München 1983).
KELLER, A., S.J., *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik* (Berchmanskolleg, Pullach bei München 1968).

KELLY, W. L., *Die neuscholastische und die empirische Psychologie* (Anton Hain KG, Meisenheim am Glan 1961).

KERN, A. (ed.), *Die Idee der Ganzheit in Philosophie, Psychologie, Pädagogik und Didaktik* (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1965).

KERN, W., *Geschichte der europäischen Philosophie in der Neuzeit. 2. Von Kant bis Hegel* (Verlag Berchmanskolleg, Pullach bei München 1961).

— *Grundmodelle des humanistischen Atheismus:* Stimmen der Zeit 97 (1972) 291-304.

— *Theodizee: Kosmodizee durch Christus.* En: *Mysterium Salutis* ([ed. J. Feiner y M. Löhrer], Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965ss, Bd. III/2, 549-580).

KIERKEGAARD, S., *Diario* ([a cura di Cornelio Fabro], Morcelliana, Brescia 1948-1951).

— *Die Tagebücher 1834-1855* (Ausgewählt und übertragen von T. Haecker, Kösel, München ³1949).

KNEBEL, S. K., *Necessitas moralis ad optimum. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten:* Studia Leibnitiana XXIII (1991) 3-24.

— *Necessitas moralis ad optimum. Die früheste scholastische Absage an den Optimismus. Eine unveröffentlichte Handschrift Jorge Hemelmans S.J. von 1617:* Theologie und Philosophie 67 (1992) 514-535.

KOCH, T., *Differenz und Versöhnung. Eine Interpretation der Theologie G. W. F. Hegels nach seiner «Wissenschaft der Logik»* (Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1967).

KOYRÉ, A., *Del mundo cerrado al universo infinito* (Siglo XXI, Madrid 1979).

KREMER, K., *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. Vom Sein der «Dinge» in Gott* (W. Kohlhammer, Stuttgart 1969).

— *La idea de creación y su discusión en el momento presente.* En: HIRSCHBERGER, J.; DENINGER, J. G. (ed.), *Hombre, Dios, Revelación* (Sígueme, Salamanca 1968, 153-192).

— *Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin* (E. J. Brill, Leiden 1971).

— *Gottesbeweise — ihre Problematik und Aufgabe:* Trier Theologische Zeitschrift 82 (1973) 321-338.

KRUEGER, F., *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit. Schriften aus den Jahren 1918-1940* ([ed. E. Heuss], Springer Verl., Berlin-Göttingen-Heidelberg 1953).

KRÜGER, G., *L'attitude intérieure envers la mort:* Archives de Philosophie 47 (1984) 365-373.

KÜNG, H., *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit* (R. Piper, München/Zürich 1978).

— *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie* (Herder, Freiburg 1970).

— *¿Vida eterna? Respuesta al gran interrogante de la vida humana* (Cristiandad, Madrid 1983).

LA VIA, V., *L'impossibilità teoretica dell'ateismo e la relazione della filosofia alla religione:* Teoresi VI (1951) 63-69.

LAGNEAU, J., *Célèbres Leçons et Fragments* (P.U.F., Paris 1950).

LAÍN ENTRALGO, P., *Teoría y realidad del otro.* II. *Otredad y projimidad* (Revista de Occidente, Madrid 1961).

LASO GONZÁLEZ, J. M.ª, *Dos concepciones del motor inmóvil incompatibles entre sí: el libro VIII de los «Physica» y el libro XII de los «Metaphysica» de Aristóteles:* Revista de Filosofía XXV (1966) 379-414.

LE ROY, É., *Le problème de Dieu* (L'Artisan du Livre, Paris 1930).

LEIBNIZ, G. W., *Die philosophischen Schriften* ([ed. C. J. Gerhardt], Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1961).

LEVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Vrin, Paris 1967).

— *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (Martinus Nijhoff, La Haye 1961).

LIEBRUCKS, B., *Reflexionen über den Satz Hegels «Das Wahre ist das Ganze».* En: *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag* (Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1963, 74-114).

LOBKOWICZ, N., *Die Situation der Philosophie in den bestehenden Wissenschafts-Institutionen:* Philosophisches Jahrbuch 81 (1974) 135-139.

LÓPEZ SALGADO, C., *Crítica de la filosofía naciente a la religiosidad homérica:* Revista Venezolana de Filosofía, n.9 (1979) 91-107.

LORENZ, K., *Las bases innatas del aprendizaje.* En: *Biología del aprendizaje* (Paidós, Buenos Aires 1976, 23-94).

LORITE MENA, J., *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega* (Universidad de los Andes, Bogotá 1986).

— *El primer discurso teológico o la imposibilidad del mito.* En: *Estudiar la religión. Materiales para una filosofía de la religión.* III ([ed. J. Gómez Caffarena, J. M.ª Mardones], Anthropos-C.S.I.C., Barcelona-Madrid 1993, 219-248).

LOTZ, J. B., *Zur Struktur des Gottesbeweises:* Theologie und Philosophie 56 (1981) 481-506.

LUBAC, H. DE, S.J., *Sur les chemins de Dieu* (Aubier-Montaigne, Paris 1966).

LUIS FERRERAS, A. DE, *La cuestión de la incomprensibilidad de Dios en Karl Rahner* (Universidad Pontificia, Salamanca 1995).

MAAS, W., *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre* (Ferdinand Schöningh, München-Paderborn-Wien 1974).

MACHOVEC, M., *Die Gott-Frage und der moderne Atheismus.* En: *Gottfrage und moderner Atheismus* (Pustet, Regensburg 1972, 51-71).

MADARIAGA, S. DE, *Retrato de un hombre de pie* (Espasa-Calpe, Madrid 1979).

MALCOLM, N., *Ludwig Wittgenstein. A Memoir* (Oxford University Press, London-Oxford-New York 1967).

MALEBRANCHE, N., *Oeuvres complètes* ([ed. A. Robinet], Vrin, Paris 1958ss).

MALÉVEZ, L., *Théologie et philosophie: leur inclusion réciproque:* Nouvelle Revue Thélogique 103 (1971) 113-144.

MANZANA MARTÍNEZ DE MARAÑÓN, J., *Ateísmo contemporáneo y teísmo filosófico:* Scriptorium Victoriense XXVIII (1981) 246-293.

— *«Cogito, ergo Deus est». La aportación de Descartes al problema de la existencia de Dios:* Scriptorium Victoriense XXVIII (1981) 142-167.

— *De la sobriedad empírica a la razón práctica. Presencia y presencialización de Dios en la existencia humana:* Scriptorium Victoriense XXVIII (1981) 313-341.

— *Una metafísica del sentido (Reflexiones sobre la obra metafísica de José Gómez Caffarena):* Pensamiento 32 (1976) 181-204.

— *La vida de la razón y la afirmación de Dios.* En: *Dios-Ateísmo. III Semana de Teología Universidad de Deusto* (Mensajero, Bilbao 1968, 395-434).

MARCEL, G., *Diario Metafísico* (Guadarrama, Madrid 1969).

— *Mi relación con Heidegger:* Diálogo Filosófico, n.15 (1989) 348-363.

MARITAIN, J., *Approches de Dieu* (Alsatia, Paris).

MARTÍN VELASCO, J., *Dios como Padre en la historia de las religiones:* Estudios Trinitarios XXIV (1990) 359-383.

— *Dios en la historia de las religiones* (Fundación Santa María, Madrid 1985).

— *Fenomenología de la religión.* En: FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (Trotta, Madrid 1994, 67-87).

MARTÍNEZ CAMINO, J., *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel* (UPCO, Madrid 1992).

— *De las guerras de religión al ateísmo moderno. Una tesis de W. Pannenberg:* Miscelánea Comillas 47 (1989) 157-179.

MARTÍNEZ GORDO, J., *El agnosticismo de E. Tierno Galván, un reto al teólogo cristiano* (Institut de Teología Fonamental, San Cugat del Vallés-Barcelona 1987).

MARTÍNEZ LORCA, A., *Lucrecio: una crítica ilustrada a la religión popular:* Éndoxa, n.3 (1994) 165-177.

MARX, K.; ENGELS, F., *Werke* (Dietz Verl., Berlin 1961-1968).

Marxistisches und christliches Weltverständnis (Herder, Freiburg 1966).

MASSET, P., *El argumento psicometafísico en Jacques Paliard:* Espíritu (1978), 141-153.

— *Dieu comme le sens absolu:* Giornale di Metafisica XXX (1975) 513-526.

MATE, R., *El ateísmo, un problema político* (Sígueme, Salamanca 1973).

MCDERMOTT, J. M., *Zwei Unendlichkeiten bei Thomas von Aquin. Gott und Materie:* Theologie und Philosophie 61 (1986) 176-203.

MENSCHING, G., *Vatername Gottes. I. Religionsgeschichtlich.* En: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1957-1965, VI. Band).
MERLEAU-PONTY, M., *Sens et non-sens* (Nagel, Paris 1948).
MESLIN, M., *L' expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse* (Cerf, Paris 1988).
MINOZZI, B., *Introduzione allo studio della Religione* (Vallecchi Ed., Firenze 1970).
MIRANDA, J. P., *Wider die Götzen — Für das utopische Potential der Religion. Zur Religionskritik Ernst Blochs* (Peter Lang, Frankfurt a. M. 1987).
MOELLER, C., *Literatura del siglo XX y Cristianismo* (vol. V, Gredos, Madrid 1975).
MOLTMANN, J.; HURBON, L., *Utopía y esperanza. Diálogo con Erst Bloch* (Sígueme, Salamanca 1980).
MONDOLFO, R., *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica* (La Nuova Italia, Firenze 1956).
MONTAGU, A., *La naturaleza de la agresividad humana* (Alianza, Madrid 1978).
— *El sentido del tacto. Comunicación humana a través de la piel* (Aguilar, Madrid 1981).
Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik ([ed. J. Feiner y M. Löhrer], Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1965ss).

NABERT, J., *Le désir de Dieu* (Aubier-Montaigne, Paris 1966).
NÉDONCELLE, M., *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (Aubier-Montaigne, Paris 1957).
NELSON, L., *Die Schule der kritischen Philosophie und ihre Methode* (Meiner, Hamburg 1970).
NEURATH, O., *Soziologie im Physikalismus:* Erkenntnis 2 (1931) 393-431.
NEWMAN, J. H., *El sentimiento religioso. Ensayo sobre los motivos racionales de la fe* (Herder, Barcelona 1960).
NICOLÁS MARÍN, J. A., *Razón suficiente y existencia de Dios. Introducción a una problemática leibniziana:* Pensamiento 43 (1987) 447-462.
NICOLIN, G. (ed.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen* (Meiner, Hamburg 1970).
NIETZSCHE, F., *Werke. Kritische Gesamtausgabe* ([ed. G. Colli y M. Montinari], Walter de Gruyter, Berlin, New York 1967ss).
NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische Schriften* ([ed. L. Gabriel], Herder, Wien 1964ss).
NYGREN, A., *La noción cristiana del amor y sus transformaciones* (Sagitario, Barcelona 1969).

OGIERMANN, H., *Sein zu Gott. Die philosophische Gottesfrage* (A. Pustet, Salzburg/München 1974).
ORDEN JIMÉNEZ, R. V., *Las habilitaciones filosóficas de Krause* (UPCO, Madrid 1996).

— *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo* (UPCO, Madrid 1998).

ORRINGER, N. R., *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes de «Del sentimiento trágico de la vida»* (Gredos, Madrid 1985).

ORTEGA Y GASSET, J., *Estudios sobre el amor* (Espasa-Calpe, Buenos Aires 1939).

— *Origen y epílogo de la filosofía* (Espasa-Calpe, Madrid 1980).

— *Sobre ensimismarse y alterarse:* Cuadernos Hispanoamericanos, n.303 (septiembre 1975), 521-535.

OTTO, R., *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (Revista de Occidente, Madrid 1925).

OVERHAGE, P.; RAHNER, K., *Das Problem der Hominisation* (Herder, Freiburg i. Br. ²1963).

OYARZÁBAL AGUINAGALDE, M., *El conocimiento de Dios según Malebranche* (ESET, Vitoria 1989).

PALIARD, J., *Prière et dialectique. Méditation sur le Proslogion de saint Anselme:* Dieu Vivant, n.6 (1946) 53-70.

PANIKKAR, R., *El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación.* En: *Teología y mundo contemporáneo* ([ed. A. Vargas-Machuca], Cristiandad, Madrid 1975, 133-175).

— *El silencio del Dios* (Ed. Guadiana de Publicaciones, Madrid 1970).

PANNENBERG, W., *Fichte und die Metaphysik des Unendlichen. Dieter Henrich zum 65. Geburtstag:* Zeitschrift für philosophische Forschung 46 (1992) 348-362.

— *Systematische Theologie*, I (Vandenhoeck/Ruprecht, Göttingen 1988).

Paradigmes de Théologie Philosophique ([dir. O. Höffe et R. Imbach], Ed. Universitaires, Fribourg Suisse 1983).

PASCAL, B., *Oeuvres Complètes* (Seuil, Paris 1963).

PEGUEROLES, J., *La libertad agustiniana, en Kierkegaard y en Dostoyevsky:* Espíritu XLIV (1995) 205-214.

PERA, M., *Scienza e trascendenza:* Studium 77 (Roma 1981) 517-534.

PERERIUS, B., *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus, libri quindecim* (Lugduni 1585).

PETTAZZONI, R., *Religione e società* ([a cura di M. Gandini], Ed. Ponte Nuovo, Bologna 1966).

PETTER, D. DE, *Le caractère métaphysique de la preuve de l'existence de Dieu et la pensée contemporaine.* En: *L'existence de Dieu* (Casterman, Paris ²1963, 167-178).

The Philosophical Notebook of John Henry Newman (edited at the Birmingham Oratory by Edward Sillem and revised by A. J. Boekraad, vol. II. The Text, Nauwelaerts, Louvain 1970).

PIAGET, J., *La representación del mundo en el niño* (Espasa-Calpe, Madrid 1933).

PINTOR RAMOS, A., *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica* (BAC, Madrid 1978).
— *la «teodicea» de Rousseau:* Cuadernos Salmantinos de Filosofía V (1978) 101-134.
PLATÓN, *La República* ([ed. M. Pabón y M. Fernández Galiano], Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1949).
PLUTARCO, *Sobre el amor a la prole*. En: *Obras Morales y de costumbres (Moralia)*, VII (Gredos, Madrid 1995).
POHLENZ, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1948ss).
La polémica Leibniz-Clarke ([ed. y trad. de E. Rada], Taurus, Madrid 1980).
POLO, T., *Sagrado y santidad en E. Lévinas:* Revista de Espiritualidad 48 (1989) 453-482.
PÖLTNER, G., *Erfahrung radikaler Fraglichkeit als Grundlage einer Philosophischen Theologie?:* Theologie und Philosophie 53 (1978) 367-396.
PONTIFEX, M., *A form of the ontological argument:* The Downside Review 90 (1972) 53-59.
POPPER, K. R., *Logik der Forschung* (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen [3]1969).
PORTMANN, A., *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen* (Schwabe, Basel/Stuttgart 1969).
— *Das Ursprungsproblem:* Eranos-Jahrbuch 1947, Bd. XV: *Der Mensch* ([Erste Folge], Rhein-Verl., Zürich 1948, 11-40).
POTTMEYER, H. J., *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben «Dei Filius» des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission* (Herder, Freiburg 1968).
PRÓ, D. F., *Temas y motivos del pensamiento griego* (Amancay, Buenos Aires 1971).

RAHNER, K., *Atheismus*. En: *Sacramentum Mundi* I (Herder, Freiburg 1968, col. 372-383).
— *La experiencia de Dios en la actualidad:* Universitas XIX (1982) 137-142.
— *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Kösel, München 1957)
— *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge* (Herder, Freiburg i. Br. 1968).
— *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Herder, Freiburg-Basel-Wien 1976).
— *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (Kösel, München 1963).
— *Meditation über das Wort «Gott»*. En: Schulz, H.-J. (ed.), *Wer ist das eigentlich — Gott?* (Kösel, München 1969, 13-21).
— *Der Mensch — die unbeantwortbare Frage*. En: *Wer ist das eigentlich — der Mensch?* ([ed. E. Stammler], Kösel, München 1973).

— *Naturwissenschaft und Theologie:* Stimmen der Zeit 1981, 507-514.
— *Schriften zur Theologie* (Benziger Verl., Einsiedeln-Zürich-Köln 1954ss).
— *Warum bin ich ein Christ:* Didaskalia XI (1981) 241-251.
RAHNER, K.; VORGRIMLER, H., *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Herder, Freiburg 1961).
RAMSEY, I. T., *Models and Mystery* (London 1964).
RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Taurus, Madrid 1962).
REIK, T., *El amor visto por un psicólogo* (Hormé, Buenos Aires 1967).
Relaciones interpersonales: Actitudes y valores en la España de los ochenta ([Redacción: M. Requena, J. Benedicto], Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1988) *(Estudios y Encuestas*, 11: junio 1988).
RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Seuil, Paris 1969).
— *Finitude et culpabilité.* I. *L'homme faillible* (Aubier, Paris 1960).
RINTELEN, F.-J. VON, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart* (A. Hain, Meisenheim am Glan 1951).
RIVERA DE VENTOSA, E., *El amor personal en la metafísica de Platón:* Helmántica XXVI (1975) 495-521.
ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro* (Alfaguara, Madrid 1973).
ROHRMOSER, G., *Marxismus und Menschlichkeit* (Herder, Freiburg 1974).
ROMERALES, E., *Philosophical Theology.* En: *Filosofía de la religión. Estudios y textos* ([ed. M. Fraijó], Trotta, Madrid 1994, 558-599).
— *El problema del mal* (Ed. de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1995).
ROSENKRANZ, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971. Reimpr. de la ed. de Berlín de 1844).
ROTTER, H., *Die Prinzipien der Moral:* Zeitschrift für Katholische Theologie 92 (1970) 167-182.
ROUSSEAU, J.-J., *Emilio, o De la educación* (Alianza, Madrid 1990).
— *Escritos religiosos* (Paulinas, Madrid 1979).
RUBIO GARDIEL, J., *Sociobiología e interdisciplinariedad.* En: DOU, A. (ed.), *Evolucionismo y cultura* (Mensajero, Bilbao 1983) 115-152.
RUSSELL, B., *Why I am not a Christian? and Other Essays on Religion and Related Subjects* (Simon and Schuster, New York 1957).
RUSSELL, B.; COPLESTON, F. C., *Debate sobre la existencia de Dios* (Cuadernos «Teorema», Valencia 1978).

SAAME, O., *El principio de razón en Leibniz. Un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía* (Laia, Barcelona 1988).
SABUNDUS, R., *Theologia naturalis seu liber creaturarum* ([ed. F. Stegmüller], Friedrich Frommann Verl. [Günther Holzboog], Stuttgart-Bad Cannstatt 1966).

SAINT-EXUPÉRY, A. DE, *Oeuvres* (Gallimard, Paris 1959).
— *Tierra de hombres* (Troquel, Buenos Aires 1959).
SAN MARTÍN, J., *La antropología: ciencia humana, ciencia crítica* (Montesinos, Barcelona 1985).
— *Ciencias humanas y antropología filosófica*. En: MUGA, J.; CABADA, M. (eds.), *Antropología filosófica. Planteamientos* (Luna Ed., Madrid 1984, 35-56).
SANABRIA, J. R., *El punto de partida de la metafísica. ¿Abstracción o intuición?:* Sapientia XXVI (1971) 347-368.
SÁNCHEZ CÁMARA, I., *Wittgenstein: las razones del silencio:* Revista de Occidente (1986), n.67, 135-141.
SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Camino del hombre a Dios. La teología natural de R. Sibiuda* (Facultad de Teología, Granada 1995).
SANDER, F.; VOLKELT, H., *Ganzheitspsychologie. Grundlagen. Ergebnisse. Anwendungen* (C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München [2]1967).
SANZ CRIADO, L., *Ateísmo científico*. En: *El ateísmo moderno* (Apostolado de la Prensa, Madrid 1967, 13-56).
SARTRE, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Gallimard, Paris, [5]1943).
— *L'existentialisme est un humanisme* (Nagel, Paris 1952).
SAVATER, F., *Panfleto contra el Todo* (Ed. Dopesa, Barcelona 1978).
SAYÉS, J. A., *Ciencia, ateísmo y fe en Dios* (EUNSA, Pamplona 1994).
SCHELER, M., *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*. En: Scheler, M., *Schriften aus dem Nachlass*. Bd. I. *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (Francke Verl., Bern [2]1957, 179-254 [Gesammelte Werke, Bd. 10]).
— *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. En: SCHELER, M., *Späte Schriften* ([ed. Manfred S. Frings], Francke Verl., Bern-München 1976 [Gesammelte Werke, Bd. 9]).
— *Vom Ewigen im Menschen* (Francke Verl., Bern [4]1954 [Gesammelte Werke, Bd. 5]).
SCHELLING, F. W. J., *Werke* ([ed. M. Schröter], C. H. Beck/R. Oldenbourg, München 1954ss).
SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre* (Sígueme, Salamanca 1970).
— *Dios y el hombre. Ensayos teológicos* (Sígueme, Salamanca 1968).
— *Función de la fe en la autocomprensión humana*. En: *Las Cuestiones urgentes de la Teología actual* ([ed. T. Patrick Burke], Razón y Fe, Madrid 1979, 65-90).
— *Glaubensinterpretation. Beiträge su einer hermeneutischen und kritischen Theologie* (Matthias-Grünewald Verl., Mainz 1971).
— *Offenbarung und Theologie* (Matthias-Grünewald-Verl., Mainz 1965).
SCHLETTE, H. R., *Kosmodizee und Theodizee. Ein historischer und hermeneutischer Struktur-Vergleich:* Kairós XV (1973) 188-200.
SCHMIDT, A., *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauer Religionsphilosophie* (Piper, München 1986).
SCHMUCKER, J., *Die primären Quellen des Gottesglaubens* (Herder, Freiburg 1967).

— *Naturwissenschaft und Theologie:* Stimmen der Zeit 1981, 507-514.
— *Schriften zur Theologie* (Benziger Verl., Einsiedeln-Zürich-Köln 1954ss).
— *Warum bin ich ein Christ:* Didaskalia XI (1981) 241-251.
RAHNER, K.; VORGRIMLER, H., *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Herder, Freiburg 1961).
RAMSEY, I. T., *Models and Mystery* (London 1964).
RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Taurus, Madrid 1962).
REIK, T., *El amor visto por un psicólogo* (Hormé, Buenos Aires 1967).
Relaciones interpersonales: Actitudes y valores en la España de los ochenta ([Redacción: M. Requena, J. Benedicto], Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid 1988) *(Estudios y Encuestas,* 11: junio 1988).
RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Seuil, Paris 1969).
— *Finitude et culpabilité.* I. *L'homme faillible* (Aubier, Paris 1960).
RINTELEN, F.-J. VON, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart* (A. Hain, Meisenheim am Glan 1951).
RIVERA DE VENTOSA, E., *El amor personal en la metafísica de Platón:* Helmántica XXVI (1975) 495-521.
ROF CARBALLO, J., *El hombre como encuentro* (Alfaguara, Madrid 1973).
ROHRMOSER, G., *Marxismus und Menschlichkeit* (Herder, Freiburg 1974).
ROMERALES, E., *Philosophical Theology.* En: *Filosofía de la religión. Estudios y textos* ([ed. M. Fraijó], Trotta, Madrid 1994, 558-599).
— *El problema del mal* (Ed. de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid 1995).
ROSENKRANZ, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971. Reimpr. de la ed. de Berlín de 1844).
ROTTER, H., *Die Prinzipien der Moral:* Zeitschrift für Katholische Theologie 92 (1970) 167-182.
ROUSSEAU, J.-J., *Emilio, o De la educación* (Alianza, Madrid 1990).
— *Escritos religiosos* (Paulinas, Madrid 1979).
RUBIO GARDIEL, J., *Sociobiología e interdisciplinariedad.* En: DOU, A. (ed.), *Evolucionismo y cultura* (Mensajero, Bilbao 1983) 115-152.
RUSSELL, B., *Why I am not a Christian? and Other Essays on Religion and Related Subjects* (Simon and Schuster, New York 1957).
RUSSELL, B.; COPLESTON, F. C., *Debate sobre la existencia de Dios* (Cuadernos «Teorema», Valencia 1978).

SAAME, O., *El principio de razón en Leibniz. Un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía* (Laia, Barcelona 1988).
SABUNDUS, R., *Theologia naturalis seu liber creaturarum* ([ed. F. Stegmüller], Friedrich Frommann Verl. [Günther Holzboog], Stuttgart-Bad Cannstatt 1966).

SAINT-EXUPÉRY, A. DE, *Oeuvres* (Gallimard, Paris 1959).
— *Tierra de hombres* (Troquel, Buenos Aires 1959).
SAN MARTÍN, J., *La antropología: ciencia humana, ciencia crítica* (Montesinos, Barcelona 1985).
— *Ciencias humanas y antropología filosófica*. En: MUGA, J.; CABADA, M. (eds.), *Antropología filosófica. Planteamientos* (Luna Ed., Madrid 1984, 35-56).
SANABRIA, J. R., *El punto de partida de la metafísica. ¿Abstracción o intuición?:* Sapientia XXVI (1971) 347-368.
SÁNCHEZ CÁMARA, I., *Wittgenstein: las razones del silencio:* Revista de Occidente (1986), n.67, 135-141.
SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Camino del hombre a Dios. La teología natural de R. Sibiuda* (Facultad de Teología, Granada 1995).
SANDER, F.; VOLKELT, H., *Ganzheitspsychologie. Grundlagen. Ergebnisse. Anwendungen* (C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München ²1967).
SANZ CRIADO, L., *Ateísmo científico*. En: *El ateísmo moderno* (Apostolado de la Prensa, Madrid 1967, 13-56).
SARTRE, J.-P., *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (Gallimard, Paris, ⁵1943).
— *L'existentialisme est un humanisme* (Nagel, Paris 1952).
SAVATER, F., *Panfleto contra el Todo* (Ed. Dopesa, Barcelona 1978).
SAYÉS, J. A., *Ciencia, ateísmo y fe en Dios* (EUNSA, Pamplona 1994).
SCHELER, M., *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*. En: Scheler, M., *Schriften aus dem Nachlass*. Bd. I. *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (Francke Verl., Bern ²1957, 179-254 [Gesammelte Werke, Bd. 10]).
— *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. En: SCHELER, M., *Späte Schriften* ([ed. Manfred S. Frings], Francke Verl., Bern-München 1976 [Gesammelte Werke, Bd. 9]).
— *Vom Ewigen im Menschen* (Francke Verl., Bern ⁴1954 [Gesammelte Werke, Bd. 5]).
SCHELLING, F. W. J., *Werke* ([ed. M. Schröter], C. H. Beck/R. Oldenbourg, München 1954ss).
SCHILLEBEECKX, E., *Dios, futuro del hombre* (Sígueme, Salamanca 1970).
— *Dios y el hombre. Ensayos teológicos* (Sígueme, Salamanca 1968).
— *Función de la fe en la autocomprensión humana*. En: *Las Cuestiones urgentes de la Teología actual* ([ed. T. Patrick Burke], Razón y Fe, Madrid 1979, 65-90).
— *Glaubensinterpretation. Beiträge su einer hermeneutischen und kritischen Theologie* (Matthias-Grünewald Verl., Mainz 1971).
— *Offenbarung und Theologie* (Matthias-Grünewald-Verl., Mainz 1965).
SCHLETTE, H. R., *Kosmodizee und Theodizee. Ein historischer und hermeneutischer Struktur-Vergleich:* Kairós XV (1973) 188-200.
SCHMIDT, A., *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauer Religionsphilosophie* (Piper, München 1986).
SCHMUCKER, J., *Die primären Quellen des Gottesglaubens* (Herder, Freiburg 1967).

SCHOONENBERG, P., *Ein Gott der Menschen* (Benziger, Einsiedeln 1969).
SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke* ([ed. W. Frh. von Löhneysen], Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968).
SCIACCA, M. F., *Filosofia e metafisica* (Morcelliana, Brescia 1950).
— *L'interiorità oggettiva* (Marzorati, Milano 1960).
— *L'oscuramento dell'intelligenza* (Marzorati, Milano 1970).
SEIFERT, J., *Gott und die Sittlichkeit innerweltlichen Handelns:* Forum Katholische Theologie 1 (1985) 27-47.
SERTILLANGES, A.-D., *Le christianisme et les philosophies*, I (Aubier, Paris).
— *La idea de creación y sus resonancias filosóficas* (Columba, Buenos Aires 1969).
— *S. Thomas d'Aquin* (Tome I, F. Alcan, Paris 1912).
SIEWERTH, G., *Die Freiheit und das Gute* (Herder, Freiburg i. Br. 1959).
— *Gesammelte Werke* ([ed. W. Behler y A. von Stockhausen], Patmos Verl., Düsseldorf 1971ss).
— *Der Mensch und sein Leib* (Johannes Verl., Einsiedeln 1953).
— *Metaphysik der Kindheit* (Johannes Verl., Einsiedeln 1957).
— *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (Johannes Verl., Einsiedeln 1959).
— *Vom Wesen des Kindes und der Bildung seines Gewissens:* Pädagogische Rundschau 17 (1963) 193-207.
— *Wagnis und Bewahrung. Zur metaphysischen Begründung des erzieherischen Auftrags* (Johannes Verl., Einsiedeln ²1964).
SIGUÁN, M., *El tema del amor y algunos escritos recientes:* Revista de Filosofía (Madrid) VIII (1949) 279-314.
Sobre la religión II ([ed. H. Assmann y R. Mate], Sígueme, Salamanca 1975).
SONNEMANS, H., *Hoffnung ohne Gott? In Konfrontation mit Ernst Bloch* (Herder, Freiburg 1973).
SOTELO, I., *Notas sobre el problema del mal.* En: *Cristianismo e Ilustración* ([ed. M. Fraijó y J. Masiá], UPCO, Madrid 1995, 215-239).
SPAEMANN, R., *Lo natural y lo racional. Ensayos de antropología* (Rialp, Madrid 1989).
SPINOZA, *Opera* ([ed. C. Gebhardt], Karl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1925).
STEENBERGHEN, F. VAN, *Comment être thomiste aujourd'hui?:* Revue Philosophique de Louvain 85 (1987) 171-197.
— *Connaissance divine et liberté humaine:* Revue Théologique de Louvain 2 (1971) 46-68.
— *Le mythe d'un monde éternel:* Revue Philosophique de Louvain 80 (1982) 486-499.
— *Posición actual del problema de la existencia de Dios:* Revista de Filosofía (México) XXVI (1993) 491-506.
— *Le «processus in infinitum» dans les trois premières «voies» de saint Thomas*: Revista Portuguesa de Filosofía XX (1974) 127-134.

— *Réflexions à propos de l'immutabilité et de la simplicité dans l'École «thomiste»*. En: *Philosophia* (Bosch, Barcelona 1971, 599-606).
STIPIČIĆ, I., *Die Grenzsituation des Menschen und seine Eksistenz. Ein Versuch ihrer Erschliessung auf Grund des Erkenntnisphänomens. Zur Wesensbestimmung des Menschen nach Thomas von Aquin* (Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1967).
STIRNER, M., *El Único y su propiedad* (Sempere y Cía, Ed., Madrid-Valencia).
STORR, A., *La agresividad humana* (Alianza, Madrid 1979).
STRAATEN, M. VAN, *Panétius. Sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments* (Uitgeverij H. J. Paris, Amsterdam 1946).
STRUVE, W., *Philosophie und Transzendenz* (Rombach, Freiburg 1969).
SWEENEY, L., S.J., *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought* (Peter Lang, New York 1992).
— *Infinity in the Presocratics: A Bibliographical and Philosophical Study* (Martinus Nijhoff, The Hague 1972).

TE VELDE, H., *Frankfort and Religious Simbols:* Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 27 (1985) 111-122.
TEILHARD DE CHARDIN, P., *La activación de la energía* (Taurus, Madrid 1967).
— *Cómo yo creo* (Taurus, Madrid 1970).
— *La energía humana* (Taurus, Madrid 1967).
— *Lettres de voyage (1923-1955)* (Grasset, Paris 1956).
— *El porvenir del hombre* (Taurus, Madrid [4]1967).
— *Ser más* (Taurus, Madrid 1970).
— *Toujours en avant.* Textes assemblés par Charlotte Engels (Desclée, Paris 1970).
— *La Vision du Passé* (Seuil, Paris 1957).
TERTULLIANI, Q. S. F. *Opera* (Corpus Christianorum, Series Latina, I).
TIERNO GALVÁN, E., *¿Qué es ser agnóstico?* (Tecnos, Madrid 1975).
TILLICH, P., *Amor, poder y justicia. Análisis ontológicos y aplicaciones éticas* (Ariel, Esplugues de Llobregat-Barcelona 1970).
— *Gesammelte Werke* (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959ss).
— *Systematische Theologie* (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1956ss).
TORNOS, A., *El dolor y lo sagrado.* En: *El dolor* ([ed. A. Dou], UPCO, Madrid 1992, 237-247).
TORRES QUEIRUGA, A., *La constitución moderna de la razón religiosa. Prolegómenos a una filosofía de la religión* (Verbo Divino, Estella-Navarra 1992).
— *El destino de la idea de Dios en el pensamiento moderno:* Pensamiento 45 (1989) 3-25.
— *Dios, el antimal:* Communio ([Revista Católica Internacional] 1979, 39-48).
— *El hombre como experiencia de Dios en Zubiri.* En: *La filosofía de Zubiri en el contexto de la crisis europea* ([ed. A. Alvarez Gómez

y R. Martínez Castro], Universidade de Santiago de Compostela, Santiago 1996, 167-185).
— *Noción, religación, trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri* (Fundación Pedro Barrié de la Maza, A Coruña 1990).
— *La realidad radical como emergencia según Amor Ruibal:* Miscelánea Comillas 52 (1969) 85-129.
— *Recupera-la creación. Por unha relixión humanizadora* (SEPT-Xeira Nova, Vigo 1996).
— *Replanteamiento actual de la teodicea: secularización del mal, «ponerología», «pisteodicea».* En: *Cristianismo e Ilustración* ([ed. M. Fraijó y J. Masía], UPCO, Madrid 1995, 241-292).
TOURPE, E., *Différence ontologique et différence ontothéologique. Introduction à la pensée de Gustav Siewerth:* Revue Philosophique de Louvain 93 (1995) 331-369.
TRESMONTANT, C., *Les problèmes de l'athéisme* (Seuil, Paris 1972).
TRÍAS, E., *Meditación sobre el poder* (Anagrama, Barcelona 1977).

ULRICH, F., *Atheismus und Menschwerdung* (Benziger, Einsiedeln 1966).
— *Kind.* En: *Das neue Lexikon der Pädagogik*, 2. Band (Herder, Freiburg 1970).
UNAMUNO, M. DE, *Diario íntimo* (Escelicer, Madrid 1970).
— *Obras Completas* (Vergara-Afrodisio Aguado, Barcelona-Madrid 1951-1958).
USENER, H. (ed.), *Epicurea* (Lipsiae 1887).

VALEVIČIUS, A., *From the Other to the Totally Other. The Religious Philosophy of Emmanuel Levinas* (Peter Lang, New York 1988).
VALLS, R., *Religión en la filosofía de Hegel.* En: *Filosofía de la religión. Estudios y textos* ([ed. M. Fraijó], Trotta, Madrid 1994, 207-237).
VANCOURT, R., *Quelques remarques sur le problème de Dieu dans la philosophie d'Eric Weil:* Archives de Philosophie 33 (1970) 471-489.
VERD, G. M.ª, *Dios transcendente e inmanente en Nicolás de Cusa:* Miscelánea Comillas 53 (1970) 163-195.
— *Ser y nombre de Dios en Nicolás de Cusa:* Miscelánea Comillas 52 (1969) 29-59.
VERES, T., *Eine fundamentale ontologische Dichotomie im Denken des Thomas von Aquin:* Philosophisches Jahrbuch 77 (1970) 81-98.
VILLAR EZCURRA, Á., *Voltaire y su poema sobre el mal:* Miscelánea Comillas 53 (1995) 515-529.
Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha ([ed. A. Villar], Alianza, Madrid 1995).
VORGRIMLER, H., *Theologische Bemerkungen zum Atheismus.* En: *Mysterium Salutis* ([ed. J. Feiner y M. Löhrer], Bd. III/2, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1969, 582-603).

WEISCHEDEL, W., *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972).

WEISSMAHR, B., *Bemerkungen zur Frage der Möglichkeit eines nicht durch Geschöpfe vermittelten göttlichen Wirkens in der Welt*: Zeitschrift für Katholische Theologie 96 (1974) 426-430.

— *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Werdens* (Knecht, Frankfurt 1973).

WELLEK, A., *Ganzheit und Gestalt in der Psychologie*. En: *Die Ganzheit in Philosophie und Wissenschaft. Othmar Spann zum 70. Geburtstag* (Braumüller, Wien 1950).

WELTE, B., *Versuch zur Frage nach Gott*. En: RATZINGER, J. (ed.), *Die Frage nach Gott* (Herder, Freiburg [3]1973, 13-26).

WIEDMANN, F., *Ende der philosophischen Theologie*. En: *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs* ([ed. M. Seckler, etc.], Styria Verl., Graz-Wien-Köln 1972, 89-101).

WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus* (Alianza, Madrid 1973).

— *Werkausgabe* (Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989).

ZAKOPOULOS, A. N., *Plato on Man* (Philosophical Library, New York 1975).

ZUBIRI, X., *El hombre y Dios* (Alianza, Madrid 1984).

— *Naturaleza, Historia, Dios* (Edit. Nacional, Madrid [5]1963).

— *Palabras de agradecimiento. Pronunciadas en la recepción del Premio a la Investigación «Ramón y Cajal» entregado por S. M. el Rey*: Giornale di Metafisica IX (1987) 261-264.

— *El problema teologal del hombre*. En: *Teología y mundo contemporáneo* ([ed. A. Vargas-Machuca], Cristiandad, Madrid 1975, 55-64).

EL DIOS QUE DA QUE PENSAR

Ex BIbliotheca LOrdavas

Capítulo I

INTRODUCCIÓN HISTÓRICA GENERAL

El giro lingüístico «dar que», en expresiones como «dar que hacer» o similares, implica, según el léxico castellano, *ser motivo o causa* de lo significado en el verbo subsiguiente al «que». Y es justamente en este sentido como se ha de entender el título de este estudio: «El Dios que *da que pensar*». Ello quiere decir, por tanto: contra lo que una primera toma de conciencia del problema de la divinidad pudiera inicialmente presuponer, no es en realidad y en última instancia el ser humano quien se plantea por su propia cuenta o por mera curiosidad particular tal cuestión. Ocurre más bien a la inversa. Es «Dios» (esto, naturalmente, sólo podrá quedar suficientemente justificado o fundamentado posteriormente) la *causa* de que pensemos en él. Es él el Dios que da que pensar. Nosotros somos en realidad los cuestionados, los acuciados, los sacudidos o intranquilizados —o como tal situación primaria se la quiera denominar— por el Dios que opera en el mismo fundamento del ser humano. Como se verá en su lugar, no será óbice a ello la presunta tranquilidad y asepsia del hombre moderno o postmoderno, supuestamente afincado en su aparente no sentirse afectado por tal cuestión. Ésta le concierne de hecho íntimamente, aunque seguramente —es verdad— de modo muy diverso a como pudiera haber ocurrido en tiempos anteriores.

Se lamentaba Protágoras de que la vida era demasiado breve (en su época más fugaz aún que en nuestros días) para poder llegar a una conclusión indubitable y segura sobre la existencia de los dioses. Ciertamente, lo que el nombre y el concepto de divinidad implican excede o sobrepuja necesariamente cualquier intento humano de aclaración exhaustiva y definitiva. Pero lo más llamativo y sorprendente sigue siendo, con todo, el hecho de que el ser humano no ceje en modo alguno en su denodado empeño por aclararse sobre tal cuestión. Kant, pese a su agnosticismo gnoseológico en lo

que a la razón «teórica» se refiere, cayó bien en la cuenta de esta tendencia humana a superar los límites, para él infranqueables, de la razón.

Por ello hay que decir —por paradójico que ello resulte— que el problema de Dios, el problema «teológico», es inmediatamente más un problema *antropológico* que directa y estrictamente teológico. Ello no reduce, sin embargo —como pretendió Feuerbach—, Dios al hombre, sino que hace enraizar más bien la cuestión de Dios en el mismo ser y vivir del hombre. Y en esto estriba justamente la dificultad y la especificidad del planteamiento mismo del problema de Dios, ya que éste se hace inseparable del problema del hombre. Esto no quiere expresar simplemente la obviedad de que es el hombre el que pregunta por Dios (por más que en una segunda instancia se descubra éste —según queda indicado— como el «preguntado» por él), ya que es naturalmente desde el hombre desde donde surge cualquier tipo de pregunta, sea ésta cósica, humana o «divina». Tal inseparabilidad se refiere más bien al hecho de que, a diferencia de otro tipo de cuestiones, la pregunta por Dios compromete y envuelve al ser humano mismo que formula tal cuestión. Es una pregunta que se dirige realmente a la «raíz» misma del ser que interroga. De aquí que sea ella la verdadera pregunta «radical».

Éste es quizá el motivo fundamental por el que, por ejemplo, tanto Agustín como Descartes conectaron estrechamente entre sí la pregunta por el «alma» (tanto el hombre agustiniano como el cartesiano son ante todo «alma», espíritu o interioridad) y la pregunta por Dios y, al mismo tiempo, consideraron ambas cuestiones como las únicas decisivas e importantes de la filosofía[1]. Y la constante y apasionada preocupación unamuniana por el problema religioso, por la cuestión de la existencia de Dios, tiene justamente también aquí su origen, en este íntimo entreveramiento del problema de Dios con el problema del hombre. «Si se tratara —escribe Unamuno en relación con el problema de la existencia de

[1] Agustín indica en sus *Soliloquios* que el conocimiento del alma y de Dios es su única tarea («totum negotium meum») (*Soliloquia* I, 15, 27: PL 32, 883. Ver también *Soliloquia* I, 2, 7: PL 32, 872). En cuanto a Descartes, ver el comienzo de la carta-dedicatoria de sus *Meditationes de prima philosophia* a la Facultad de Teología de París (AT, VII, 1). Ver a este respecto H. BECK, *Natürliche...*, 281.

Dios en 1907 en *Mi religión*— de algo en que no me fuera la paz de la conciencia y el consuelo de haber nacido, no me cuidaría acaso del problema; pero como en él me va mi vida toda interior y el resorte de toda mi acción, no puedo aquietarme con decir: ni sé ni puedo saber. No sé, cierto es; tal vez no pueda saber nunca, pero 'quiero' saber. Lo quiero, y basta. Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y es mi consuelo [...] No concibo a un hombre culto sin esta preocupación, y espero muy poca cosa en el orden de la cultura —y cultura no es lo mismo que civilización— de aquellos que viven desinteresados del problema religioso en su aspecto metafísico y sólo lo estudian en su aspecto social o político. Espero muy poco para el enriquecimiento del tesoro espiritual del género humano de aquellos hombres o aquellos pueblos que, por pereza mental, por superficialidad, por cientificismo, o por lo que sea, se apartan de las grandes y eternas inquietudes del corazón» [2].

De aquí que el lastre kantiano que condiciona buena parte de los presupuestos gnoseológicos del pensamiento de Unamuno no le dispensara a éste de un apasionado esfuerzo personal por el esclarecimiento de las claves metafísicas y antropológicas del problema religioso.

X. Zubiri insistió asimismo atinadamente, repetidas veces, en esta dimensión humana, de íntima implicación antropológica, del planteamiento del problema de Dios, si bien desde una visión intencionadamente más especulativa, menos «apasionada» que la unamuniana: «¿De qué problema se trata? No se trata —indica Zubiri— de un problema que el hombre podría o no plantearse, como si fuera un problema de ciencia, un problema en el fondo arbitrario; Dios sería entonces un objeto más, tal vez el más importante, con el que el hombre tiene que habérselas; es decir, se trataría de ver si además del hombre y de las cosas hay la realidad de Dios. Se trata, por el contrario, de un problema que el hombre tiene que plantearse, mejor dicho, que nos está ya planteado por el mero hecho de ser hombres. Es una dimensión de la realidad humana en cuanto tal [...] El problema de Dios en

[2] UNAMUNO, *Obras...*, XVI, 120s. Ya Hegel había sostenido que una filosofía al margen del «conocimiento de Dios» viene a ser —remedando con ello las expresiones paulinas sobre la imprescindibilidad del amor— como «un bronce que resuena o una campanilla que tintinea» (HEGEL, *Berliner...*, 81).

tanto que problema no es un problema arbitrariamente planteado por la curiosidad humana, sino que es la realidad humana misma en su constitutivo problematismo» [3].

En este sentido, y no en el pretendido por supuestos panteísmos o antropomorfismos de cualquier signo, se puede decir efectivamente que la divinidad pertenece a la «constitución» del hombre en cuanto tal. En formulación de Zubiri: «Dios constituye un problema intrínseca y formalmente constitutivo, en tanto que problema, de la estructura de mi propia realidad personal. No es un problema arbitrario [...] Por consiguiente, el problema de Dios no es la investigación de algo que está fuera del mundo, sino de algo que está precisamente en la realidad que nos circunda, en la realidad personal mía» [4].

Por extraño que ello pueda parecer, es justamente esta imbricación hombre-Dios la que envuelve en problematicismo y ambigüedad el conocimiento y la experiencia de la divinidad, posibilitando asimismo la utilización o manipulación por parte del hombre, de modos muy diversos y hasta contradictorios, del nombre o de la expresión de la divinidad. De aquí que M. Buber se haya detenido en la descripción de la palabra «Dios» como la, entre todas las palabras humanas, «más sobrecargada» de los más opuestos significados y comportamientos fácticos [5].

[3] ZUBIRI, *El hombre...*, 12s. Es en este contexto donde Zubiri habla del problema *humano* «teologal» (no «teológico») de la existencia de Dios (ibíd.).

[4] ZUBIRI, *El hombre...*, 110s. «El hombre no *tiene* el problema de Dios, sino que la constitución de su Yo *es* formalmente el problema de Dios. El problema de Dios no es, pues, un problema teorético sino personal» (ZUBIRI, *El hombre...*, 116). De manera si cabe más taxativa indica todavía Zubiri más adelante en esta misma obra que «esa realidad-fundamento que es Dios no es algo de que el hombre puede o no ocuparse como de tantas otras cosas en la vida, sino que, *velis nolis,* es algo a que estamos físicamente lanzados no por ocurrencia, sino constitutivamente» (ZUBIRI, *El hombre...*, 259).

[5] BUBER, rememorando su diálogo con un anciano y sabio interlocutor, se expresa de este modo sobre la palabra «Dios»: «Sí —dije—, es la más sobrecargada de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan envilecida, tan mutilada. Precisamente por esta razón no puedo abandonarla. Generaciones de hombres han depositado la carga de sus vidas angustiadas sobre esta palabra y la han abatido hasta dar con ella por tierra; yace ahora en el polvo y soporta el peso de todas ellas. Las razas humanas la han despedazado con sus facciones religiosas; han matado por ella y han muerto por ella y ostenta las huellas de sus dedos y su sangre. ¡Dónde podría encontrar una palabra como ésta para describir lo más elevado! Si escogiera el concepto más puro, más resplandeciente, del santuario más resguardado de los filósofos, sólo podría captar con él un descomprometido producto del pensamiento. No podría cap-

La historia de la humanidad, en efecto, ha utilizado no pocas veces de manera tan abusiva esta palabra «Dios», que nada extraño nos debería parecer, como indica Buber, que surgieran determinadas épocas históricas en las que se haya preferido callar sobre la divinidad. Ello ha afectado sin duda también a la misma reflexión teórica sobre el problema de Dios. Así se constata, por ejemplo, en el inicio mismo de la obra colectiva *Paradigmes de Théologie Philosophique,* sobre el estado de la reflexión contemporánea en torno al problema filosófico de la divinidad: «La teología filosófica, que ha figurado entre los principales problemas del pensamiento desde el inicio de la filosofía occidental, ha desaparecido en nuestros días del centro de las discusiones» [6]. La complejidad y la rápida sucesión de hechos e ideologías en la modernidad han contribuido también poderosamente al derrumbamiento de modos y sistemas de pensamiento —incluido el tradicional modo de pensar la divinidad— que hasta el momento eran tenidos como seguros o casi inamovibles. Ocurre entonces lo que acertadamente escribe H. de Lubac: «La humanidad se imagina que pierde a Dios cada vez que abandona un sistema de pensamiento» [7].

tar la presencia de Aquel a quien las generaciones de hombres han venerado y degradado con la enormidad de su vivir y morir. Me refiero a Aquel a quien generaciones de hombres, infernalmente atormentados y golpeando a las puertas del cielo, se refieren. Es cierto, ellos dibujan caricaturas y les ponen por título 'Dios'; se asesinan unos a otros y dicen 'en el nombre de Dios'. Pero cuando toda la locura y el engaño vuelven al polvo, cuando los hombres se encuentran frente a Él en la más solitaria oscuridad y ya no dicen 'Él, Él', sino que suspiran 'Tú', gritan 'Tú', todos ellos la misma palabra, y cuando agregan 'Dios', ¿no es acaso el verdadero Dios al que invocan, al único Dios Viviente, al Dios de los hijos del hombre? ¿No es Él acaso quien les *oye*, les presta atención? Y precisamente por ello, ¿no es la palabra 'Dios' la palabra de la súplica, la palabra convertida en *nombre* consagrado en todos los idiomas humanos para todos los tiempos? Debemos estimar a quienes la prohíben porque se rebelan contra la injusticia y el mal tan prontamente remitidos a 'Dios' en procura de autorización. Pero no podemos renunciar a ella. ¡Qué comprensible resulta que algunos sugieran permanecer en silencio durante algún tiempo respecto de las 'cosas últimas', para que las palabras mal empleadas puedan ser redimidas! Mas no han de ser redimidas así. No podemos limpiar la palabra 'Dios' y no podemos devolverle su integridad; sin embargo, profanada y mutilada como está, podemos levantarla del polvo y erigirla sobre una época de gran zozobra» (Buber, *Eclipse*..., 33s). Nos hemos permitido modificar en determinados momentos la traducción castellana a tenor del original alemán.

[6] *Paradigmes*..., 5.

[7] LUBAC, *Sur les chemins*..., 207.

No sería difícil mostrar, por otra parte, que en la historia del pensamiento occidental se ha ido produciendo una concentración cada vez más intensa del interés cognoscitivo en torno a la cuestión del hombre, especialmente desde los pensadores ilustrados del siglo XVIII, como Buffon, Rousseau o Th. von Dalberg, que se empiezan a plantear de manera explícita tanto la cuestión misma del hombre como la precariedad y dificultad de su adecuada solución[8]. En la *Lógica* de 1800 va a añadir Kant una cuarta cuestión a las tres anteriormente indicadas por él en la *Crítica de la razón pura* (1. *¿Qué puedo saber?* 2. *¿Qué debo hacer?* 3. *¿Qué me es lícito esperar?).* Tal cuestión programática, que según Kant engloba además en cierto modo a las tres anteriores, es la siguiente: *¿Qué es el hombre?*[9]. Surge, pues, el hombre como cuestión y como tarea del pensamiento. Pero será necesario esperar todavía a L. Feuerbach para que se afiance definitivamente la preocupación antropológica frente a los diversos idealismos posteriores a Kant, nacidos de la propia filosofía trascendental kantiana pese a la mencionada programática pregunta kantiana sobre el hombre[10]. Max Scheler, uno de los iniciadores más específicos de la antropología filosófica europea, trabaja ya sobre terreno previamente abonado cuando centra explícitamente su reflexión filosófica en la problemática antropológica[11]. Toma además él mismo plena conciencia de la creciente problematicidad del hombre occidental cuando afirma que «en ninguna época de la historia se ha hecho el hombre tan *problemático* para sí mismo como en la actualidad»[12].

Como se ve, parece claro que en la misma medida en que el hombre progresa en el conocimiento del cosmos exterior y se adueña técnicamente del mismo se hace más notoria y tangible la propia problematicidad humana. En este sentido García Bacca —con su distinción entre el hombre como «tema» y como «problema»— contrapone la visión contemporánea del hombre a anteriores concepciones: «hasta la

[8] Cf. CERRA, *Las raíces...*, 99.

[9] KANT, *Werke...*, V, 448. Cf. CABADA, *Feuerbach...*, 144.

[10] Sobre la preocupación antropológica de Feuerbach puede verse especialmente CABADA, *El humanismo...*, 18-53; CABADA, *Feuerbach...*, 51-89, 124-143, 148-189.

[11] Ver a este respecto PINTOR, *El humanismo...*, 64, 72.

[12] SCHELER, *Die Stellung...*, 11.

concepción moderna del Universo, por tanto, hasta la nuestra, el hombre ha sido —escribe— *tema,* a saber: algo perfectamente determinado, según la fuerza de la palabra griega; algo definido, estable y permanente. Pero la concepción moderna del Universo, en la que estamos todos sumergidos y empapados, considera al hombre, y se siente, como *problema*, en todos los órdenes. Nuestra existencia es *problemática*, y nuestra esencia, problematicidad. Las anteriores: la griega, la medieval, son *tema:* algo bien puesto, firme, estable y permanente» [13]. La filosofía ha desembocado, pues, de hecho finalmente en la modernidad en aquello mismo que le dio origen: el hombre pensante [14], con la peculiaridad, sin embargo, de que ahora es éste a la vez sujeto y punto de mira u *objeto* de la preocupación filosófica.

Ahora bien, la previamente indicada mutua interconexión entre la problemática antropológica y la teológica ha motivado a su vez el que la preocupación contemporánea sobre la cuestión del hombre haya tenido también que reflejarse necesariamente en la cuestión sobre Dios. Esta cuestión no puede ser ya planteada, por lo tanto, de manera adecuada en la actualidad desde unos presupuestos o desde una situación cultural previos al giro antropológico de la modernidad. Los clásicos planteamientos de la existencia de Dios basados en la reflexión filosófica sobre el origen o fundamento del universo deberían, en este sentido, ser ampliados y extendidos a la consideración profunda del hecho humano en cuanto fenómeno no simplemente cósmico o «cósico», sino eminentemente «subjetivo», es decir, dotado de determinadas experiencias peculiares que van más allá de lo meramente cósmico o finito. Si en épocas anteriores, de modo especial en la filosofía surgida del aristotelismo, la divinidad fue pensada preferentemente desde el cosmos, hoy día lo ha de ser más bien desde las propias vivencias profundas del hombre.

Semejante giro en el planteamiento de la divinidad bien puede equivaler a una verdadera revolución, como lo ha advertido desde parecidos presupuestos R. Panikkar: «El replanteamiento de la noción de Dios no es solamente

[13] GARCÍA BACCA, *Antropología...*, 31.

[14] Decía irónicamente José M.ª Pemán que «el hombre es lo único que interesa al filósofo desde que los filósofos no interesan a la mayoría de los hombres». J. M.ª PEMÁN, *Mis almuerzos con gente importante* (Dopesa, Barcelona 1970), 114.

—escribe— una especie de modernización y adaptamiento, sino que lleva consigo una revolución radical, comparable a una nueva mutación de la conciencia de la humanidad, como quizá ha sucedido pocas veces en la historia del hombre sobre la tierra» [15].

Es verdad que determinadas corrientes filosóficas contemporáneas próximas al estructuralismo, neopositivismo o postmodernismo parecen querer despedirse definitivamente, de una forma o de otra y con mayor o menor contundencia, de las «grandes» cuestiones no sólo sobre Dios, sino también sobre el hombre. Habría que preguntarse, sin embargo, si tal renuncia no es una previa mera toma de postura apriorística o quizá también la consecuencia —posiblemente momentánea o pasajera— del derrumbamiento de determinadas ideologías en amplios círculos consideradas como definitivas o universalmente válidas. En este sentido H. Küng llega incluso a poner en relación la actual «decadencia» de la filosofía, caracterizada según él por sus internas disputas metodológicas y su no disimulada tendencia a la mímesis de las ciencias, con el hecho de su silencio sobre la divinidad, cuando lo cierto es que ésta era considerada en otras épocas como el «objeto» más noble de la reflexión pensante [16].

Sintomáticos de esta ambigua situación contemporánea de ausencia de la divinidad, de añoranza de la misma y, a un tiempo, de un posible ámbito de experiencia de la divinidad parecen ser estos párrafos (el lector sabrá dispensarnos por la amplitud en que los reproducimos) de un artículo de opinión de la prensa del año 1984, en los que, en su estudiada y afectada ingenuidad, el avisado lector no dejará, por lo demás, de percibir tenues ecos de la parábola nietzscheana del «hombre loco», en la que Nietzsche fustigaba sin compasión la despreocupación moderna por el tema de Dios:

> «Un hombre me habló ayer de Dios. Nos conocíamos vagamente, nos encontramos en la calle en un mediodía de junio, y me detuvo para hablarme de Dios. Permanecimos así algún

[15] PANIKKAR, *El silencio...*, 232.

[16] Cf. KÜNG, *Existiert...*, 549. Blondel mantenía todavía que «pensar en Dios es una acción, la acción por excelencia que domina, realiza y sublima todas las otras» (BLONDEL, *L'action* I, 122).

tiempo, de pie, conversando, mientras los transeúntes discurrían a nuestro lado, cada cual con sus cosas y sus pensamientos, totalmente ajenos a que allí mismo, justo junto a ellos, dos personas completamente vulgares y corrientes, dos hormiguitas en el Cosmos, estaban tratando acerca del más increíble de los temas [...]. Dios no interesa. O interesa a poquísimas personas [...]. No, no hablo de creer o no en Dios. Me estoy refiriendo a algo que algunas personas —poquísimas— expresan: la experiencia de Dios en esta vida [...]. Sería muy triste que Dios, para nosotros, fuera solamente un concepto. Se puede tener fe en un concepto, pero pienso que no se puede amarlo. Creo que sería maravilloso que pudiéramos experimentar a Dios, en lugar de limitarnos a creer en su existencia [...]. Hace poco tiempo, una monja carmelita descalza se asomó a la pequeña pantalla y habló de Dios. Para mí, aquello fue algo increíble, hablaba de Dios como si estuviera enamorada de él. He visto a muchos sacerdotes, algunos de gran rango eclesiástico, aparecer en televisión. Hablan de la LOAPA, de la LODE, del aborto, de la familia cristiana, de la diócesis, del Tercer Mundo..., pero no hablan de Dios. Es incomprensible, pero casi no hablan de Dios. Hubo una película italiana, bastante antigua, en la que san Fancisco de Asís y no sé qué santa se reunían para hablar de Dios. Y mientras lo hacían se decía que el cielo cambiaba de color y se tornaba muy bello porque estas dos personas estaban hablando sobre el Creador. Por eso he querido escribir este artículo, porque un hombre me detuvo ayer en la calle para hablarme de Dios. El cielo no cambió de color: se trataba de un mediodía muy nuboso y sin atisbos de sol. Pero el hombre que me hablaba del Creador tenía encendida la mirada y una alegría desbordante parecía llenarle plenamente. Y esto es todo lo que quería decir» [17].

En un sentido análogo o similar podríamos decir que, en este estudio, queremos intentar por nuestra parte provocar y suscitar la experiencia interna y personal del lector, conducirle a la sintonía con sus experiencias más profundas e intensamente humanas. Se puede decir, sin ser necesariamente schopenhaueriano o nietzscheano, que no hay conocimiento verdadero y real que no provenga, a fin de cuentas, de aquello que al sujeto cognoscente le afecta y acontece íntimamente. Y esto vale también y de manera especial respecto del problema de la divinidad. Obviamente no se trata de una especial experiencia religiosa o mística. Tal experiencia esta-

[17] JOSÉ MARÍA MENDIOLA, *Ayer me hablaron de Dios:* El País (15 de noviembre de 1984).

ría reservada únicamente a unos pocos, por privilegiados que ellos fueran. Se trata más bien, en nuestro caso, de la experiencia, que se podría denominar general o universal, de sentirse y percibirse los seres humanos como tales, en su mismidad y especificidad; experiencia que en definitiva viene a ser, además, la base trascendental y real sobre la que se asienta la posibilidad del diálogo y mutuo entendimiento entre los hombres. Y todo ello aun a sabiendas de las grandes diferencias culturales que separan a unos grupos humanos de otros, tal como la antropología social o cultural ha ido claramente poniendo de relieve. Porque es justamente la posibilidad misma de la antropología como ciencia —y ello quiere decir ciencia sobre el «otro»— la que, como tal, presupone una comunidad o universalidad de experiencias fundamentales o básicas en el hombre, que son precisamente las que hacen posible el puente o la conexión entre los unos y los «otros» [18].

No es posible, sin embargo, detenerse en este momento —como hubiera sido de desear— en un análisis minucioso de las aportaciones que tanto la historia, la fenomenología o la antropología de las religiones han suministrado sobre los comportamientos culturales religiosos de las más diversas sociedades o grupos humanos. Se puede decir, con todo, que es universal la presencia en todos ellos de comportamientos o rituales que tienen que ver, en mayor o menor intensidad, con actidudes humanas relacionadas con lo que se denomina el tabú, la magia, el sacrificio, los «ritos de paso», etc. Por medio de tales acciones el hombre ha expresado, a través de las generaciones, su menesterosidad individual y, al mismo tiempo, un general e impreciso sentimiento de una oculta presencia, más allá de él mismo, de un fundamento y apoyo, eficaces y seguros, de su propia existencia normal y cotidiana [19] .

Es verdad, sin embargo, que la inmensa mayoría de los grupos humanos no han hecho pensamiento, «filosofía», en torno a estas sus experiencias básicas; pero se puede decir que tales vivencias, expresadas simbólicamente por medio de ritos o mitos, no son esencialmente diferentes de las que,

[18] Puede leerse al respecto J. SAN MARTÍN, *Ciencias humanas...*, 55; ID., *La Antropología...*, 126-129.

[19] Recomendamos a este respecto la lectura de CAZENEUVE, *Sociología...* Una síntesis de las concepciones sobre la divinidad de los grupos denominados «primitivos» puede verse en CABADA, *Dios*.

concretamente, la filosofía occidental, nacida del pensamiento griego, ha expresado de modo conceptual y discursivo. En cualquier caso, sí conviene poner de relieve que, en lo que a tales experiencias se refiere, el pensamiento filosófico no tiene por sí mismo mayor garantía de adecuación a la realidad que el pensamiento simbólico «primitivo». Ante todo, por una razón inherente al modo mismo de ser del razonamiento discursivo. Y es que tal razonamiento se realiza en un distanciamiento crítico y dialéctico de las mismas experiencias y realidades a las que dice hacer referencia. Ello conlleva el riesgo evidente de un posible exceso de autonomía de la razón pensante respecto de la realidad, lo que la alejaría de las vivencias verdaderas y reales. El proceso mismo de la filosofía occidental, desde sus inicios en el pensamiento griego, nacido del mito y de la religión, hasta su posterior y moderno o contemporáneo alejamiento de los dioses, parece de hecho dar la razón a este tipo de diagnosis. De la religión o «religación» primera se habría llegado a la masiva desreligación de la época moderna.

Tenga razón Cicerón o por el contrario Lactancio y Agustín en sus análisis etimológicos de la palabra *religio* como procedente de *relegere* (que implica selección o cuidado) en el primero o de *religare* (volver a ligar o atar) en los dos últimos[20], lo cierto es que en ambos casos —aunque posiblemente de manera más clara en el primero— se logra hacer suficiente justicia al hecho fenomenológico de la relación íntima, individual y social —incluso minuciosa— con una cierta imagen o modelo de divinidad, que los ritos y comportamientos religiosos ponen de manifiesto de manera neta e intensa especialmente en las sociedades ágrafas.

Pues bien, el surgimiento de la filosofía occidental se va a caracterizar precisamente como instancia crítica y distante frente a los comportamientos religiosos denominados populares o «vulgares» (entendidas estas denominaciones de hecho de modo marcadamente «etnocentrista», en el sentido en que es usado tal término por los antropólogos), aunque el incipiente pensamiento filosófico no pretendiera con ello, en principio, abandonar a los dioses. Se intenta, más bien, hacer un discurso sobre los dioses a un nivel o desde una instancia

[20] Pueden verse los correspondientes textos originales de estas interpretaciones en TORRES, *La constitución...*, 134s.

superiores o más elevados, esto es, desde el nivel del *lógos,* considerado éste como actitud superior al «mito».

Pero el llamado «mito» parece no haber aceptado tal posición subordinada a un discurso racional que pretende encaramarse por encima del mismo. Muchos de los movimientos voluntaristas, «existencialistas», sentimentalistas, etc., que pueden observarse por doquier en la historia del pensamiento occidental, no son en realidad sino estratregias profundas del mito que quiere hacer valer su propia vivencia mítica frente a su absorción por el *lógos* abstracto. R. Otto lo ha entendido así al menos en relación con un determinado ciclo de la reflexión occidental, concretamente el que va desde Lactancio hasta Lutero. «La vieja polémica de Lactancio —escribe— contra el 'Dios de los filósofos' revive en la Edad Media en la lucha de Duns Escoto en pro del Dios de la voluntad y en pro del valor de la 'voluntad' en la religión, y contra el Dios del 'Ser', y contra el 'conocimiento'. Y los elementos irracionales, que todavía están sosegados en Duns Escoto, irrumpen después plenamente en ciertas maneras de pensar propias y específicas de Lutero» [21]. Y no de otra manera habría que entender también muchas de las reflexiones —tan cercanas al mito— (por dispares que éstas sean entre sí en cuanto a su contenido) de autores posteriores a Lutero, como, entre otros, las de Pascal, Schleiermacher, Kierkegaard, Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche, Unamuno o Marcel. Este último llega a decir respecto de la problematización teórica o abstracta del la divinidad: «la expresión problema de Dios es, sin duda alguna, contradictoria y hasta sacrílega» [22].

Es posible, de todos modos, que Hegel tenga razón frente a las corrientes reivindicadoras del «sentimiento» en el sentido de que —según él— es inviable cualquier intento de disociación o separación entre pensamiento o razonamiento y experiencia religiosa —lo que Hegel denomina «fe»—, dado que ambos están mutuamente implicados [23]. Pese a ello

[21] R. Otto, *Lo santo...*, 127s.

[22] Marcel, *Diario...*, 150.

[23] Para Hegel sólo se da lo «concreto» de la fe y del pensamiento. Esto quiere decir: «no sólo están ambos [fe y pensamiento] de múltiples maneras entreverados, en inmediata y mutua relación, sino que están tan íntimamente conectados entre sí que no existe fe que no sea reflexión, razonamiento o pensamiento, de la misma manera que no se da pensamiento alguno que no contenga en sí fe». La razón la da aquí mismo Hegel: «el hombre es un ser pensante: ésta es su esencia». Cf. Hegel, *Vorlesungen über die Beweise...*, 8s.

no cabe duda, sin embargo, de que Hegel «racionalizó» de tal manera al hombre y sus experiencias que no en vano fueron necesarios múltiples esfuerzos para rescatarlo de las sutiles redes idealistas en las que, posiblemente contra su intención, lo depositó.

Volviendo de nuevo a los inicios griegos de la reflexión religiosa occidental, es sabido que tal inicio (y el paso o salto consecuente al *lógos)* se produce de manera explícita en Jenófanes (si se prescinde de la crítica subyacente y sutil a las representaciones populares de los dioses que ocurre, todavía en el seno del mito, en los escritos homéricos). Jenófanes puede ser considerado, pues, como el primer impulsor, desde la instancia filosófica, de la crítica a las experiencias y representaciones vulgares de la divinidad (dejando de lado la crítica, en la dimensión que podríamos denominar ética o meramente práxica, que ocurre en el interior mismo de las religiones, como en el caso de las denuncias de prácticas religiosas vacías o meramente exteriores por parte de los profetas de Israel), al insistir por su parte en la necesidad de la superación de tales representaciones impropias de la divinidad[24]. Jenófanes critica que los hombres se dejen llevar, en la descripción o configuración de sus dioses, por el conocimiento, la experiencia o la imagen que de sí mismo tiene el hombre, lo que no puede ser sino simple reflejo antropológico de lo meramente humano[25]. Aquí reside para él la razón de que los diversos pueblos tengan sus diversos dioses[26]. De

[24] Cf. LÓPEZ SALGADO, *Crítica...*, 106. En su crítica a los antropomorfismos de las concepciones vulgares sobre los dioses, Jenófanes permitirá todavía que a los dioses se les ofrezcan sacrificios, pero no en cambio que se les canten «trenos» o lamentaciones, como si ellos fueran «mortales». Como bien anotan los comentaristas de un determinado fragmento de Jenófanes sobre la divinidad («sin trabajo, con la sola fuerza de la mente, hace vibrar a todas las cosas»: Diels-Kranz 21 B 25), el dios de Jenófanes está «lejos del primer motor inmóvil de Aristóteles, que mueve pasivamente, sólo en cuanto es amado, pero también de los dioses mitológicos, que intervienen en minucias de la vida humana» *(Los filósofos presocráticos* I, 297).

[25] «Pero los mortales creen que los dioses han nacido y que tienen vestido, voz y figura como ellos» (Diels-Kranz, 21 B 14). Hasta lo malo e inmoral del hombre lo aplica éste a la divinidad. Aquí se inserta la crítica de Jenófanes a Homero y Hesíodo, que según él «han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros» (Diels-Kranz, 21 B 11). Cf. *Los filósofos presocráticos* I, 293s.

[26] «Los etíopes dicen que sus dioses son de nariz chata y negros; los tracios, que tienen ojos azules y pelo rojizo» (Diels-Kranz, 21 B 16). Lo mismo ocurriría si las representaciones procedieran hipotéticamente de seres infrahuma-

todos modos, no deja de ser anómalo y audaz, si se tiene en cuenta la cultura politeísta griega en la que Jenófanes está inmerso, el hecho de que éste llegue a establecer la siguiente concepción de la divinidad: «Un único dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales» [27]. Con Jenófanes, pues, se puede decir que da comienzo tanto la necesaria crítica a los ingenuos antropomorfismos como la ambigua y peligrosa conceptualización o estructuración de lo que posteriormente será denominado por Pascal «el dios de los filósofos y de los sabios», es decir, el dios que poco o nada tiene que ver con las vivencias y experiencias humanas. Como se ve, la ineludible necesidad de la crítica filosófica parece llevar intrínsecamente aneja a sí misma la ambigüedad de una tal conquista, dado que ella misma parece correr inevitablemente el riesgo de olvidar o abandonar el ámbito que le dio origen.

Por el camino abierto por Jenófanes caminarán peligrosamente otros presocráticos. Tal «peligro» hace aquí referencia a la «impiedad» de la que se hacen culpables por pretender destruir el simbolismo religioso del pueblo griego. Éste, como otros pueblos de culturas pastoriles, nómadas o patriarcales, tiene también una marcada preferencia por los simbolismos «celestes» de la divinidad. De aquí que arrebatarles su divinidad —como harán Anaxágoras y otros presocráticos— al sol, a la luna y a las estrellas o despojar de su función moral sancionadora al rayo o al trueno, explicando la realidad de todos ellos de una manera no divina, sino meramente física o terrenal, equivale a un verdadero atenta-

nos: «Pero si los bueyes, caballos y leones tuvieran manos o pudieran dibujar con ellas y realizar obras como los hombres, dibujarían los aspectos de los dioses y harían sus cuerpos, los caballos semejantes a los caballos, los bueyes a bueyes, tal como sí tuvieran la figura correspondiente a cada uno» (Diels-Kranz 21 B 15). Cf. *Los filósofos presocráticos*, I, 294s.

[27] Diels-Kranz 21 B 23. De todos modos, la formulación por parte de Jenófanes de la «unicidad» del dios «único» («unicidad» que —como bien pone de relieve J. Lorite— no se ha de entender como mera «unidad» interna del dios, tal como sucede en la interpretación del aludido pasaje de Jenófanes por parte de Aristóteles: éste dice, en efecto, que «Jenófanes [...] tras contemplar el cielo entero, afirma que lo Uno es el Dios»: *Met.* I, 5, 986b) parece estar en tensión paradójica con la alusión por parte del mismo Jenófanes a los «dioses» (en plural). J. Lorite interpreta esta alusión a la pluralidad de los dioses —en la línea de W. Jaeger y en contra de la opinión de W. K. C. Guthrie— como una concesión o acomodación cultural y pedagógica al politeísmo cultural de sus coetáneos griegos. Cf. Lorite, *Jenófanes...*, 182-194. Cf. también *Los filósofos presocráticos* I, 282s., 295.

do contra los dioses, ya que en tales culturas —según sabemos por los datos aportados por los historiadores de las religiones— las estrellas, el sol o la luna vienen a ser como los ojos de los dioses, mientras que a su vez los fenómenos meteóricos actúan como manifestación del poder sancionador divino[28].

Anaxágoras realiza, pues, su particular batalla contra la mitologización de las realidades cósmicas, desconectando de hecho con ello la realidad humana, con su experiencia simbólica, de una realidad divina cada vez más intelectualizada. Afirma, pues, en este sentido Anaxágoras que «el sol, la luna y todos los astros son piedras incandescentes»[29] y no «seres vivos»[30]. La acusación de «irreligiosidad» o «impiedad» no tardaría en llegar y Anaxágoras será naturalmente procesado y condenado[31].

Tanto Diógenes de Apolonia como Demócrito caminarán por la ruta trazada por Anaxágoras. El primero dirá, en efecto, que el sol, la luna o los astros son «como piedra pómez»[32], mientras que el segundo negará, como Anaxágoras, que los astros sean «seres vivientes»[33], afirmando, por el contrario, que son simples «piedras»[34]; el sol es «una masa de hierro incandescente o una piedra inflamada»[35]. Demócrito, por su parte, se enfrenta directamente con la cultura religiosa tradicional griega, al distanciarse de la misma, diciendo que «al ver los fenómenos celestes, tales como truenos, relámpagos, rayos, agregados de estrellas y eclipses de sol y de luna, nuestros antepasados se aterrorizaron, creyendo que los dioses eran sus causantes»[36]. La explicación de tales fenómenos cósmicos ha

[28] Sobre el simbolismo del Dios «celeste» de las culturas pastoriles véase CABADA, *Dios*, 195s.

[29] Cf. Diels-Kranz, 59 A 42; 59 A 72; 59 A 73; 59 A 35. Véase *Los filósofos presocráticos* II, 367, 319s. Sobre la luna concretará todavía Anaxágoras que «es un cuerpo sólido incandescente que contiene planicies, montañas y barrancos» (Diels-Kranz, 59 A 77. Cf. *Los filósofos presocráticos* II, 369); además, la luna «no posee luz propia, sino que la recibe del sol» (Diels-Kranz, 59 A 42. Cf. *Los filósofos presocráticos* II, 371), y éste, el sol, tampoco es un ser divino.

[30] Cf. Diels-Kranz, 59 A 79.

[31] Sobre las diversas versiones en torno al procesamiento de Anaxágoras puede verse *Los filósofos presocráticos* II, 312-316.

[32] Diels-Kranz, 64 A 12-14. Cf. *Los filósofos presocráticos* III, 48s.

[33] Diels-Kranz, 67 B 1 (cf. *Los filósofos presocráticos* III, 276).

[34] Diels-Kranz, 68 A 85 (cf. *Los filósofos presocráticos* III, 275).

[35] Diels-Kranz, 68 A 87. Al igual que Anaxágoras, la luna es «un cuerpo sólido inflamado, que presenta llanuras, montañas y valles» (Diels-Kranz, 59 A 77). Cf. *Los filósofos presocráticos* III, 279.

de ser meramente técnica o física, según lo propone Demócrito en el marco de sus propios conceptos «científicos» arcaicos [37]. Demócrito tiende de este modo a acentuar la autonomía del hombre frente a poderes suprahumanos, a los que presuntamente habría que invocar para solicitar protección. «Los hombres —indica al respecto Demócrito— piden salud a los dioses con sus plegarias, sin darse cuenta de que el poder sobre ella lo tienen en sí mismos» [38].

Si por otra parte Protágoras no parece haberse aventurado tan claramente como los anteriores por el camino de la desconexión de la divinidad de los fenómenos cósmicos, su abstención o cautela general respecto de la afirmación o negación de la existencia de los dioses [39] no le será tampoco suficiente para librarse de la condenación por «impiedad», siendo obligado de hecho a abandonar Atenas, pereciendo en su huida a Sicilia.

En los escritos platónicos y sobre todo en los aristotélicos el *lógos,* que había surgido con pujanza en los presocráticos, cobra ahora nuevo vigor.

También Platón, como Jenófanes, quiere purificar (y distanciarse de) los mitos o las palabras del pueblo, de los poetas (Homero o Hesíodo), acerca de los dioses, es decir, de lo que Platón denomina en este contexto —surge así por primera vez la expresión— «teología», en cuanto lenguaje simbólico o mítico —no filosófico— acerca de los dioses [40]. El dios del Platón filósofo no está en el mito, sino en lo que para él constituye la esencia o el culmen de la realidad y de la verdad, las «ideas». Éstas, en cuanto verdadero modelo objetivo de todo cuanto está bajo las mismas, superan o están sobre los dioses y son para Platón, en realidad, el verdadero dios, si bien Platón, forzado y apresado sin duda por su propia vivencia popular cultural, no logra, a pesar de todo (si

[36] Diels-Kranz, 68 A 75. Cf. Diels-Kranz, 68 B 30; 68 B 166 (cf. *Los filósofos presocráticos* III, 345ss).

[37] Véase la explicación de Demócrito de tales fenómenos en Diels-Kranz, 68 A 93 (cf. *Los filósofos presocráticos* III, 290).

[38] Diels-Kranz, 68 B 234 (cf. *Los filósofos presocráticos* III, 351). Véase al respecto GATZEMEIER, *Theologie...*, 57s.

[39] «Sobre los dioses no puedo decir ni que existen ni que no existen ni cómo son, ya que son muchas las cosas que impiden saberlo: la oscuridad del tema y la brevedad de la vida del hombre» (Diels-Kranz, B 4).

[40] Cf. *Pol.* 379a. Veáse WEISCHEDEL, *Der Gott...* I, 14, 49; MAAS, *Unveränderlichkeit...*, 45s.; WIEDMANN, *Ende...*, 92.

se prescinde del caso excepcional de *Tim.* 37c), denominar dioses a sus «ideas»[41]. Éstas serán, pues, en sí mismas más «divinas» que estrictamente «dioses». Existe, pues, para Platón una categoría específica —la de las «ideas»— que es superior a la de los dioses populares[42].

De manera similar, y más radical, Aristóteles va a valorar positivamente a los que él denomina «físicos», es decir, a los que con la razón profundizan en el origen de las cosas, frente a los «teólogos», que son los que hablan de manera meramente mitológica sobre los dioses. Aristóteles reivindica, en cambio, frente a los «teólogos» la verdadera «ciencia teológica», como una de las tres ciencias «teoréticas» junto a la «matemática» y a la «física»[43]. Y con este «teoricismo», en el que para Aristóteles habita la verdadera «ciencia teológica», se da por parte de quien tanto influjo va a tener en los posteriores planteamientos sobre la divinidad un impulso decisivo hacia la racionalización de la problemática teológica. Para Aristóteles la ciencia «teológica» es, en efecto, al mismo tiempo metafísica, es decir, «filosofía primera», que estudia el ser en cuanto ser[44]. De este modo con el Estagirita parece haberse hecho definitiva la ruptura con las vivencias antropológicas manifestadas en el mito y en los rituales del comportamiento religioso popular.

La «piedad» o religiosidad verdadera es en cierto modo ahora la del filósofo, que se yergue como el verdadero entendido acerca de lo que son los dioses. El que es verdaderamente «impío» es ahora, por el contrario, el pueblo y su lenguaje sobre los dioses. No es otro el sentido de la conocida sentencia de Epicuro, que, aun admitiendo él mismo la existencia de los dioses, critica la «impiedad», consistente ahora —en su nueva funcionalidad semántica— en atribuir a

[41] «La existencia última o [...] las existencias últimas son las Formas o Ideas Platónicas [...] Desde esta perspectiva podemos decir que las Ideas de bondad y belleza son el dios de Platón» (GRUBE, *El pensamiento...*, 234s.). Cf. también sobre la relación entre las «ideas» y los dioses en Platón: GRUBE, *El pensamiento...*, 244, 246s., 251, 256, 258s.

[42] Sobre la aplicación a diversas entidades por parte de Platón del calificativo «divino» o «dios» véase ZAKOPOULOS, *Plato...*, 93.

[43] Cf. BRUGGER, *Summe...*, 28, 30. Ver también GATZEMEIER, *Theologie...*, 53; JÜNGEL, *Das Dilemma...*, 422s. Sobre el cambio de acento introducido por Aristóteles, respecto de Platón, en el discurso sobre la divinidad puede consultarse LORITE, *El primer...*, 231-244.

[44] Cf. *Met.* 1026 a 18-20; 1064 b 2-3.

los dioses las representaciones de la gente vulgar[45]. Crítica que repetirá todavía posteriormente, en el mismo sentido que Epicuro, su continuador Lucrecio[46].

Se llega de este modo a la «tripartición» clásica de la «teología», es decir, de los modos de lenguaje o de relación pensante y actuante del hombre con la divinidad. Tal tripartición era obligada desde el punto de vista de la triplicidad que se podía advertir en las maneras de haberse o comportarse el hombre, inmerso en una sociedad concreta, con la divinidad. Supuesta la prácticamente total desaparición de las obras de los autores más directa e inmediatamente relacionados con la mencionada «tripartición», hemos de atenernos a citas fragmentarias de autores posteriores, conocedores todavía de las obras originales. En este sentido se puede decir que posiblemente haya sido el filósofo estoico Panecio († 110 a.C.) el iniciador de este ordenamiento o división interna de lo teológico, tal como piensan algunos autores[47], si bien Straaten ha negado que tal inicio se deba a Panecio. Para Straaten sería más bien el discípulo de Panecio, el famoso jurisconsulto Q. Mucio Escévola († 82 a.C.) —citado en este sentido, según veremos a continuación, por Agustín—, el verdadero introductor de dicha «tripartición»[48].

Pues bien, Agustín hace referencia al «doctísimo pontífice» Escévola, de quien se piensa —dice— que fue quien expuso «tres géneros de dioses: el primero introducido por los poetas, el segundo por los filósofos, el tercero por los

[45] «Porque los dioses, desde luego, existen: el conocimiento que tenemos de ellos es, en efecto, evidente. Pero no son como los considera la gente, pues ésta no los mantiene conforme a la noción que tiene de ellos. No es impío el que desecha los dioses de la gente, sino quien atribuye a los dioses las opiniones de la gente» (EPICURO, *Carta a Meneceo,* 123-124). Adviértase que el calificativo «impío» es aquí la traducción del griego *asebès*, el mismo término utilizado antes como enjuiciamiento y condena de los filósotos presocráticos que se oponían a la «piedad» o religiosidad popular. Hay que decir, sin embargo, que Epicuro tiene, pese a todo, el mérito de preferir la creencia en los mitos a la esclavitud del determinismo científico de los «físicos». Ver a este respecto MARTÍNEZ LORCA, *Lucrecio...*, 167. En general sobre la historia del intento de los filósofos griegos hasta Filón de Alejandría de liberar de antropomorfismos la representación humana de los dioses, estableciendo «lo que conviene» a los mismos, véase DREYER, *Untersuchungen...*

[46] Ver MARTÍNEZ LORCA, *Lucrecio...*, 174, 177.

[47] Así lo suponen: POHLENZ, *Die Stoa* I, 198; II, 100; HIRSCHBERGER, *Geschichte...* I, 150; PANNENBERG, *Systematische...*, 87s.

[48] Cf. STRAATEN, *Panétius...*, 259-262.

príncipes de la ciudad». Para Escévola —continúa refiriendo Agustín— «el primer género es frívolo, dado que se imaginan muchas cosas indignas de los dioses; el segundo no es acomodado para las ciudades, ya que hay algunas cosas supefluas y algunas otras no conviene que el pueblo las conozca...» [49]. Como se ve, Escévola parece encontrarse escindido entre el hecho de las querencias o creencias populares y su visión «filosófica» de los dioses, propia de la cultura superior, la de los entendidos acerca de la realidad de las cosas divinas. Indudablemente Escévola era, de una o de otra forma, consciente de la fuerza de lo mítico o simbólico en la cultura religiosa tradicional. Agustín, en cambio, no dejará de fustigar, una y otra vez, tanto en Escévola como en otros doctos su incoherencia entre la desaprobación teórica —debido al aprecio que los doctos tienen de los «filósofos»— de los dioses populares y su permisión o consentimiento fácticos tanto de la teología de los «poetas» como de la de las «ciudades».

Con posterioridad a Escévola, es, sin embargo, M. Terencio Varrón († 27 a.C.) quien en sus *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* (no se conservan los 41 libros de que constaba esta obra) volverá sobre la misma división de la «teología tripartita», según sabemos por las referencias al mismo del propio Agustín y también —ya antes de éste— de Tertuliano.

En efecto —según el testimonio de Tertuliano—, Varrón habla de los dioses de los «filósofos», de los «pueblos» y de los «poetas». Al primer género de dioses —el de los «filósofos»— Varrón lo denomina «físico», al segundo —el de los «pueblos»— «gentil» *(gentile)* o nacional («los que cada pueblo ha adoptado») y al tercero —el de los «poetas»— lo designa finalmente como «mítico». Por su parte, Tertuliano no se adhiere a ninguno de los tres géneros de dioses propuestos por Varrón, porque para aquél el género «físico» —el de los filósofos— se basa en «conjeturas»: de aquí la diversidad y «variedad» de los dioses y de las «opiniones» sobre los mismos, lo que no conduce a la certeza, sino a la duda. En cuanto al género «gentil» o nacional de los dioses de los «pueblos», piensa Tertuliano que se basa en una «pasiva» y simple «adopción», particular y concreta. Y, final-

[49] AURELII AUGUSTINI, *De civitate...* IV, 27 (CC 47, p.120s).

mente, los dioses del género «mítico», el de los «poetas», están basados para el mismo Tertuliano en «fábulas», cuyo contenido es indigno o vergonzoso[50]. En contraste con tales géneros de dioses, Tertuliano sostiene que el verdadero Dios ha de «estar presente y ser conocido en todas partes»[51].

Agustín expondrá y discutirá posteriormente con amplitud estas mismas opiniones de Varrón sobre el triple género de los dioses, aunque modificando levemente la nomenclatura —si bien no el contenido mismo— de los tres géneros de dioses de Varrón. En efecto, Agustín prefiere denominar «fabuloso» al género «mítico», ya que su base son las «fábulas» o mitos populares; al género «físico» lo denomina «natural»; y al género «gentil» (según la expresión de Tertuliano) lo llama «civil»[52]. Y, como dice Varrón —a tenor de la cita que hace de él Agustín—, «la primera teología se acomoda de manera especial al teatro, la segunda al mundo, la tercera a la ciudad»[53]. En cuanto a la segunda, es decir, la por Agustín denominada teología «natural», la de los «filósofos», vuelve a aparecer de nuevo —como en el caso de Escévola— la dificultad que percibe también Varrón en la disociación o lejanía del pensamiento filosófico sobre los dioses respecto de la mentalidad popular. «El segundo género es —escribe en este sentido Varrón (según la cita de Agustín)— [...] aquel del que nos dejaron muchos libros los filósofos, donde se expone qué dioses existen, de qué género y cualidad, si existen desde siempre o desde hace algún tiempo; si constan de fuego, como cree Heráclito, o de números, como Pitágoras, o de átomos, como dice Epicuro. Y así otras cosas, que más fácilmente pueden tolerar los oídos en el interior de la escuela que fuera, en la plaza pública»[54].

Pero lo que más le interesa a Agustín en relación con las opiniones de Varrón sobre los tres géneros de dioses es la relación que establece éste entre la teología «mítica» o «fabulosa» y la «civil». Al igual que Escévola, critica Varrón la indecencia e indignidad —no sólo divina, sino también humana— de lo atribuido en el teatro a los dioses, ya que en este género «fabuloso» o «mítico» «se fingen —según Va-

[50] Cf. TERTULLIANI, *Ad nationes* II, 1, 8-2, 1 *(Opera:* CC 1, p.41s).
[51] TERTULLIANI, o.c. II, 8, 2 (CC 1, p.53).
[52] Cf. AURELII AUGUSTINI, *De civitate...* VI, 5 (CC 47, p.170ss).
[53] AURELII AUGUSTINI, *De civitate...* VI, 5 (CC 47, p.172).
[54] AURELII AUGUSTINI, *De civitate...* VI, 5 (CC 47, p.171).

rrón— muchas cosas contra la dignidad y la naturaleza de los inmortales» [55]. Pero, a diferencia de Séneca, Varrón no fue —según Agustín— suficientemente libre y audaz para criticar también, como debería, la teología «civil», es decir, los ritos religiosos de los templos de los dioses. «Esta libertad —escribe Agustín— no la tuvo Varrón; solamente se atrevió a reprender a la teología poética, no a la civil [...]. Pero si atendemos a la verdad, peores son los templos donde se hacen estas cosas que los teatros donde se fingen» [56]. Para Agustín, en realidad, la teología «mítica» o «fabulosa» y la «civil» no deberían considerarse de hecho diferentes, dado que en ambas —sea de una forma o de otra— se ejerce la misma distorsión teórica y moral respecto de la divinidad, y, por otra parte, teatro y ciudad son realidades interdependientes: «¿Dónde está el teatro —dice Agustín— sino en la ciudad? ¿Quién instituyó el teatro sino la ciudad? ¿Por qué lo instituyó sino por los juegos escénicos?» [57]. Y son, además, los mismos dioses los del teatro y los del templo: «los dioses de los que se ríe en los teatros no son diferentes —continúa arguyendo Agustín contra Varrón— de los que son adorados en los templos, ni dedicáis los juegos a dioses distintos de aquellos a los que inmoláis las víctimas» [58]. En conclusión: «Se reduce —sostiene Agustín— a la teología civil la teología fabulosa, teatral, escénica, llena de indignidad e infamia, y toda ésta [...] es parte de aquélla [...], y parte no incongruente [...], sino en perfecta armonía y unión con ella como miembro de un mismo cuerpo» [59]. O dicho de otra manera, si se prefiere: «la teología civil y la fabulosa son ambas fabulosas y ambas civiles; considerará a ambas fabulosas quien prudentemente haya visto las vanidades y torpezas de ambas; las considerará civiles a ambas quien haya advertido que los juegos escénicos pertenecientes a la fabulosa están presentes en las festividades de los dioses civiles y en las cosas divinas de las ciudades» [60].

[55] AURELII AUGUSTINI, *De civitate...* VI, 5 (CC 47, p.171).
[56] AURELII AUGUSTINI, *De civitate...* VI, 10 (CC 47, p.182).
[57] AURELII AUGUSTINI, *De civitate...* VI, 5 (CC 47, p.172).
[58] AURELII AUGUSTINI, *De civitate...* VI, 6 (CC 47, p.173).
[59] AURELII AUGUSTINI, *De civitate...* VI, 7 (CC 47, p.174).
[60] AURELII AUGUSTINI, *De civitate...* VI, 8 (CC 47, p.177). Análisis más detallados sobre el precedente proceso de surgimiento de la denominada «teología natural» pueden verse en: BATTIFFOL, *Theologia...*; JAEGER, *Die Theologie...*, 9-19; RATZINGER, *El Dios de la fe...*, 28-31; JÜNGEL, *Das Dilemma...*, 422s.

Hay que decir que a Agustín no le faltó razón en unificar en un solo género de teología las teologías mítica o fabulosa y la civil, porque en realidad en ambas se manifiesta de modo similar la capacidad y necesidad del ser humano de representar de manera simbólica, vivencial y comunitaria su relación con lo desconocido y fundamentante que le atañe o afecta profundamente. Otro problema es, naturalmente, si tales expresiones simbólicas mantienen en un determinado momento histórico el vigor y significado trascendental que les dio origen, tal como pueden con razón advertirlo los doctos, es decir, los atentos observadores de la realidad social. En todo caso es comprensible el hiato (tal como aparece ya en Escévola o Varrón) que se abre entre las teologías mítica y civil —sean éstas o no consideradas en su mutua conexión o interdependencia—, por un lado, y la teología natural, es decir, la «filosófica», por otro. Ya que esta teología «natural» —como aparece de manera clara en su surgimiento en el ámbito griego— es efectivamente natural o «cósmica». Es decir, el dios de la emergente filosofía o «teología natural» griega conecta directamente con la razón del cosmos, no ya con la problemática del vivir humano, de las aspiraciones o necesidades profundas e íntimas del hombre. Y así se explica que el mito o el rito, cuyo ámbito propio es el de las denominadas teologías mítica y civil, fueran preferidos de hecho por el pueblo, es decir, por el ser humano en sus vivencias y experiencias espontáneas y comunitarias, a las abstractas especulaciones de los filósofos sobre los verdaderos y últimos principios de la realidad.

El contacto del cristianismo —una cultura que, como el judaísmo en el que se asienta, es eminentemente comunitaria y experiencial— con la cultura filosófica griega va a producir en él lógicamente una indudable valoración de los elementos filosóficos universales del planteamiento griego del problema de Dios, en consonancia con el propio monoteísmo (judeocristiano). La crítica de los filósofos griegos a los antropomorfismos y particularismos en la concepción de los dioses conecta bien, además, con el mensaje universalista cristiano. De aquí que la reflexión filosófica sobre la divinidad que se produce en el seno del cristianismo adopte de manera espontánea buena parte del modo de pensar griego. De esta forma pervive en los planteamientos filosóficos sobre la divinidad que se producen en el ámbito de la cultura cristiana —si se

prescinde, hasta cierto punto, de Agustín y de las corrientes de pensamiento por él impulsadas— un determinado distanciamiento respecto de las experiencias antropológicas en general en su posible relación con el planteamiento filosófico del problema de la divinidad. Ello es debido además a que —frente a la filosofía— la teología cristiana aparece ahora como la monopolizadora, por decirlo de alguna manera, de la experiencia o, al menos, del análisis de la experiencia de la divinidad en cuanto encuentro del hombre con el Dios salvador. A la filosofía no le resta en este contexto sino una función meramente teórica o abstracta y, en cualquier caso, secundaria y estrictamente «servicial».

Esta concepción va a cobrar expresión o formulación neta de modo especial en el siglo XIII, para afianzarse posteriormente con unas u otras variantes. Nos parece importante en este contexto la tradición que inauguran las enseñanzas de Alejandro de Hales († 1245) respecto del modo como se diferencian, en relación con el problema de Dios, la filosofía y la teología. En el tratado introductorio a su *Summa Theologica* caracteriza Alejandro de Hales a la «teología» como «sabiduría» en sentido «propio y principal», dado que «perfecciona al alma según el afecto». Y de aquí que haya que decir que la «doctrina de la teología es sabiduría como sabiduría». Por el contrario, la reflexión filosófica sobre la divinidad o —en palabras suyas— «la filosofía primera, que es la teología de los filósofos» —dado que, aun tratando de la «causa de las causas», realiza su labor «perfeccionando el conocimiento por el modo del arte y del raciocinio»—, sólo en «sentido menos propio» se ha de denominar «sabiduría». No es, pues, «sabiduría como sabiduría» (tal como lo es la «teología» estrictamente tal), sino «sabiduría como ciencia» [61]. La reflexión filosófica sobre Dios es de este modo, como se ve, un saber teórico, pero no un saber en sí mismo estrictamente sapiencial o afectivo; es «ciencia», no auténtica

[61] «Theologia igitur, quae perficit animam secundum affectionem, movendo ad bonum per principia timoris et amoris, proprie et principaliter est sapientia. Prima Philosophia, quae est theologia philosophorum, quae est de causa causarum, sed ut perficiens cognitionem secundum viam artis et ratiocinationis, minus proprie dicitur sapientia [...] Unde secundum hoc dicendum quod doctrina Theologiae est sapientia ut sapientia; Philosophia vero Prima, quae est cognitio primarum causarum, quae sunt bonitas, sapientia et potentia, est sapientia, sed ut scientia» (ALEXANDRI DE HALES, *Summa Theologica* I, Tract. Introduct., q.I, c.I).

sabiduría o «sapiencia». De aquí la frecuencia con la que tanto autores medievales como posteriores hablan en este sentido del razonamiento filosófico sobre la divinidad como de «ciencia divina» *(scientia divina).*

En Tomás de Aquino —cuyo influjo en los posteriores planteamientos de la cuestión será decisivo— está la filosofía claramente al servicio de la experiencia teológica. De manera similar a Alejandro de Hales (sólo algunos años anterior al gran teólogo y filósofo medieval), a la reflexión filosófica sobre la divinidad la denomina Tomás de Aquino «la teología que cultivan los filósofos, que es denominada, con otro nombre, Metafísica». Un par de líneas después la denomina «teología filosófica», como diferente de la «teología de la Sagrada Escritura» [62]. En cualquier caso, hay que notar que para Tomás de Aquino está clara la mutua inclusión o copertenencia de «teología» (filosóficamente entendida), «filosofía primera» y «metafísica», de tal manera que las tres denominaciones son para él en principio intercambiables, ya que se trata de «una única ciencia» [63]. Este hecho puede ser analizado desde un doble punto de vista. En primer lugar, es importante destacar que de este modo la reflexión filosófica sobre la divinidad se mantiene todavía en el marco general de la reflexión filosófica sobre los fundamentos metafísicos de la realidad. Pero, por otra parte, se reafirma su alejamiento de las bases experienciales estrictamente humanas. No es el hombre, sino el cosmos —de manera análoga a como había ocurrido en la filosofía griega clásica— el punto de arranque y el fundamento de la deducción racional de la existencia de un fundamento primero.

Respecto de este último punto hay, sin embargo, un intento programático, dos siglos casi después, del catalán Raimundo Sibiuda († 1436) [64], en su obra *Theologia naturalis seu*

[62] *Exposit. super Librum Boethii de Trinit.*, q.5, a.4, c. La mutua diferencia entre ambos modos de teología es una diferencia de «género» («secundum genus») (*S. Th.* I, q.1, a.1, ad 2). A diferencia de Agustín, Tomás de Aquino no habla de «teología natural», sino de «teología filosófica». Cf. FEIEREIS, *Die Umprägung...*, 6.

[63] Cf. *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Prooem.

[64] Utilizamos el nombre de Raimundo *Sibiuda*, y no otros similares (como Sabunde, Sibiude, etc.) con los que ha sido también designado nuestro filósofo (maestro en artes, medicina y teología, que llegó a ser rector de la Universidad de Toulouse), a tenor de las conclusiones de la reciente investigación de J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Camino...*, 90-93.

liber creaturarum, de introducir directamente la temática antropológica en el planteamiento del problema de Dios, que desgraciadamente no produjo el efecto que en principio se le podría augurar, al menos en el ámbito de la reflexión escolar y tradicional. Lo sorprendente en Sibiuda es que su «teología natural» va a ser concebida por él como una ciencia básica e independiente de todo otro tipo de ciencia o filosofía. Su «teología natural» es así el fundamento de todo el saber humano. Con ella se dispone de «la raíz y fundamento de toda verdad» [65]. Y ella no necesita, por su parte, recurrir a ninguna otra ciencia para su propia autocomprensión. «Esta ciencia —dice Sibiuda sobre su 'teología natural'— no precisa de ninguna otra ciencia o arte. Dado que no presupone ni la gramática ni la lógica ni ninguna de las siete artes liberales, ni la física, ni la metafísica» [66]. Ya sólo en esto se percibe una primera diferencia importante con los planteamientos anteriores. Pero lo más decisivo es el interés de Sibiuda por hacer entroncar la reflexión filosófica no con elevados y abstractos principios, sino con las experiencias más sencillas y con frecuencia menos antendidas. «Esta ciencia aparece al principio como vulgar y sin valor alguno, por el hecho de comenzar con cosas mínimas, que todos desprecian; sin embargo, al final se sigue un fruto infinito y nobilísimos conocimientos acerca del hombre y de Dios. Ya que cuanto más se abaja en su inicio a las cosas humildes, tanto más se eleva a lo más alto y difícil» [67].

Ahora bien, el nexo de unión entre la realidad exterior al hombre y la divinidad va a ser para Sibiuda justamente el hombre mismo. Por otra parte, «para que el hombre pueda acceder al conocimiento del hombre», es decir, a sí mismo, es necesario el rodeo o el tránsito por las cosas inferiores a él, comparándose a sí mismo con ellas y advirtiendo su similitud *(convenientiam)* y diferencia *(differentiam)* con las mis-

[65] «Et ideo, qui habet eam, in se habet radicem et fundamentum omnis veritatis» (SABUNDUS, *Theologia...*, 30*).

[66] «Ista scientia nulla alia indiget scientia nec aliqua arte. Non enim praesupponit grammaticam nec logicam nec aliquam de septem liberalibus artibus, nec physicam, nec metaphysicam» (SABUNDUS, *Theologia...*, 30*-31*).

[67] «Haec scientia in principio apparet vilis et nullius valoris, eo quia incipit in rebus minimis, quas quilibet vilipendit; sed tamen in fine sequitur fructus infinitus et notitiae nobilissimae de homine et de Deo. Quia quanto magis incipit in rebus humilibus, tanto magis ascendit ad altissima et ardua» (SABUNDUS, *Theologia...*, 33*-34*).

mas. De este modo, «por las cosas inferiores al hombre nos dirigimos y elevamos hacia el hombre; y por el hombre nos dirigimos y elevamos hacia Dios» [68]. El hombre se convierte de este modo en centro de referencia o lugar de enlace entre el mundo y la divinidad. Se puede decir, pues, en este sentido que para Sibiuda la antropología —es decir, el conocimiento y la experiencia que tiene el hombre de su propia naturaleza humana— es el núcleo de su «teología natural». Dicho de manera precisa y taxativa por el propio Sibiuda: «Esta ciencia [...] lo prueba todo por el hombre mismo y por lo que el hombre por experiencia conoce con certeza de sí mismo. No existe conocimiento más seguro que el adquirido por la experiencia, y sobre todo por la experiencia interior de uno mismo. Y por ello esta ciencia no busca otros testigos, sino el hombre mismo» [69].

Las anteriores programáticas afirmaciones de Sibiuda pertenecen al prólogo de su mencionada obra. Más adelante aludiremos a determinados modos de aplicación concreta por parte de Sibiuda de esta su concepción general a experiencias fundamentales antropológicas y, concretamente, a las implicaciones teológicas de las experiencias humanas del «entender y pensar, desear y querer del hombre» [70]. Sibiuda pretende de hecho «fundar todo en el hombre» [71], justamente para poder acceder al último y definitivo fundamento de la realidad.

Como es evidente, no se trata en modo alguno en Sibiuda de una reducción de la teología a antropología. Faltan todavía cuatro siglos para llegar a la reducción feuerbachiana de la divinidad a simple y mero humanismo, concebido éste como absolutamente autónomo e independiente del Dios del cristianismo o de las religiones. El planteamiento de Sibiuda se realiza, en efecto, dentro del marco de la concepción cristiana de la realidad, si bien con una marcada acentuación de la importancia de lo «natural» frente a (o al lado de) lo sobrenatural, es decir, la revelación positiva de las Sagradas

[68] Cf. SABUNDUS, *Theologia...*, 48*-50*.

[69] «Haec scientia [...] per ipsummet hominem omnia probat, et per illa, quae certitudinaliter homo cognoscit de se ipso per experientiam. Nulla autem certior cognitio, quam per experientiam, et maxime per experientiam cuiuslibet intra se ipsum. Et ideo ista scientia non quaerit alios testes, quam ipsummet hominem» (SABUNDUS, *Theologia...*, 33*).

[70] Cf. SABUNDUS, *Theologia...*, 82s.

[71] Cf. SABUNDUS, *Theologia...*, 83.

Escrituras. Lo natural y lo sobrenatural son para Sibiuda como dos «libros» dados al hombre por Dios. Pero el libro de la Sagrada Escritura le ha sido dado en segundo lugar o con posterioridad al primero, es decir, al libro natural del conjunto de las creaturas, debido a que el hombre «no sabía leer en el primero, porque estaba ciego». Sin embargo, el primer libro, el natural, es para Sibiuda realmente «connatural» *(connaturalis)* al hombre, mientras que el otro es «sobrenatural» *(supernaturalis)* [72]. Lo que en realidad pretende Sibiuda es enseñarle de nuevo al hombre a saber leer en el primer libro, el de la naturaleza, uno de cuyos símbolos o «letras» más importantes o significativos es el hombre mismo. Tal es para Sibiuda el libro «connatural» y universal de la creación: «El primer libro —dice— fue dado al hombre desde el principio, con el surgimiento del conjunto de las creaturas, ya que cada creatura no es sino una letra determinada, escrita por el dedo de Dios; y el libro denominado libro de las creaturas está compuesto de muchas creaturas como de muchas letras. Y en dicho libro se contiene también el hombre mismo, que es la letra principal del mismo libro» [73].

Pero la propuesta de R. Sibiuda no encontró de hecho, después de él, seguidores en lo que a la fundamentación antropológica del acceso a la divinidad se refiere, y la reflexión filosófica sobre el problema de Dios no se desvió, en consecuencia, de los cauces previamente establecidos. No sin que, además, ocurriera, sin embargo, una importante modificación sistemática en la relación entre metafísica y teología natural o filosófica respecto de lo que —según hemos indicado— mantenía, por ejemplo, Tomás de Aquino.

El iniciador de este cambio parece haber sido el jesuita valenciano Benito Pererio (1535-1610). En su obra *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*

[72] Cf. SABUNDUS, *Theologia...*, 36*-37*.

[73] «Primus liber fuit datus homini a principio, dum universitas creaturarum fuit condita, quoniam quaelibet creatura non est nisi quaedam littera, digito Dei scripta; et ex pluribus creaturis sicut ex pluribus litteris, est compositus liber unus, qui vocatur liber creaturarum. In quo libro etiam continetur ipse homo, et est principaliter littera ipsius libri» (SABUNDUS, *Theologia...*, 35*-36*). Un sucinto análisis y valoración de la aportación de R. Sibiuda en relación con los grandes temas de la Ilustración y con el surgimiento de la filosofía de la religión puede verse en: FEIEREIS, *Die Umprägung...*, 6-10. Sobre la metodología «antropológica» de la teología racional sibiudiana ver SÁNCHEZ NOGALES, *Camino...*, 514.

va a separar netamente, como «dos ciencias distintas», la «filosofía primera», como «ciencia universal» o general de los entes, y la «teología» o «metafísica», que se ocupa de la divinidad[74]. Con ello el hiato o distanciamiento del planteamiento o reflexión sobre la divinidad respecto de las bases experienciales se hace todavía mayor, dado que la «metafísica» o «teología» está aún más allá de la misma «filosofía primera» u ontología, que es la que está en relación con los entes, aunque ello sólo sea de modo general o universal.

Por la vía trazada por Pererio caminará también el alemán Rudolf Göckel (Goclenius) (1547-1628), quien, de modo prácticamente idéntico al español, diferenciará asimismo la «filosofía primera» de la «teología» o «metafísica»[75].

Hay que decir, con todo, que el contemporáneo de ambos, Francisco Suárez, no se sumará a tal división o diferenciación, ya que mantendrá —aunque en un sentido ya diverso del de Tomás de Aquino— la unidad de planteamiento del problema de Dios con el del conjunto de la realidad. La ontología se mantiene en él unida a la teología natural, de modo que ésta se mantiene así en conexión con el ser, siendo al mismo tiempo la metafísica, en consecuencia, ontología y ésta, a su vez, metafísica. Por el contrario —y a diferencia de lo que ocurrirá posteriormente—, la filosofía de la naturaleza o cosmología, así como también la psicología racional (o antropología), no pertenecen, según Suárez, a la dimensión estrictamente metafísica[76]. A nuestro modo de ver, sin embargo, este mantenimiento por parte de Suárez de la unidad de la reflexión ontológica y metafísica o teológica, si bien conecta intencionalmente el problema de Dios con el del ser, ocurre en el ámbito de la peculiar comprensión suareziana del ser como «concepto». En Suárez el ser, o mejor, el concepto del ser, es, en efecto, algo omniabarcante, vacío en sí mismo, por tanto, de contenido. La divinidad se encuentra, en este sentido, también bajo el concepto del ser[77]. Ahora bien, tal concepto, precisamente por ser tal —algo muy dis-

[74] Véase PERERIUS, *De communibus...*, 23. Cf. sobre ello (junto con los textos de Pererio más pertinentes) FEIEREIS, *Die Umprägung...*, 15s.

[75] Feiereis dice sobre Goclenius que «sigue al jesuita Pererius no solamente en la concepción fundamental, sino que toma de él también en parte sus expresiones». Cf. FEIEREIS, *Die Umprägung...*, 18s.

[76] Cf. HIRSCHBERGER, *Geschichte...*, II, 74s; CORETH, *Metaphysik*, 23.

[77] Cf. CABADA, *Die Suarezische...*, 334-342.

tinto del ser o *esse* de Tomás de Aquino—, parece no servir bien como medio o vehículo de conexión de la divinidad con la realidad, como en principio podría suponerse. En cualquier caso, Suárez, un pensador mucho más próximo, a diferencia de Tomás de Aquino, al aristotelismo que al platonismo o a las corrientes que derivan de éste, no va a pensar tampoco la divinidad desde el hombre, en el sentido propuesto, por ejemplo, por un autor como Sibiuda.

El caso es, sin embargo, que la mencionada unidad mantenida por Suárez —y a pesar del poderoso influjo que éste tuvo, desde diversos puntos de vista, en el devenir de la filosofía europea— no se impone, sino que cede de hecho terreno ante la escisión iniciada en Pererio. F. Bacon (1561-1626) y J. B. du Hamel (1623-1706) seguirán, pues, en la misma línea de Pererio y Goclenius, hasta llegar a Ch. Wolff (1679-1754). Y es Wolff quien impondrá definitivamente en el tratamiento académico filosófico de la divinidad la clásica y conocida diferencia entre metafísica general u ontología y metafísica especial, subdividida esta última a su vez en cosmología, psicología y teología natural [78].

Se podría decir que el resultado de este largo proceso que va desde el surgimiento de la filosofía griega, como distanciamiento de las experiencias populares y cúlticas de los dioses, hasta la reclusión de la divinidad en el ámbito abstracto de una metafísica «especial», se concreta en la ambigüedad y debilidad sistemática de un tal planteamiento. Se pretendiera o no, la idea de la divinidad se encuentra así en una paradójica situación. Por una parte se la quiere preservar, con toda razón, a la divinidad de las deformaciones conceptuales humanas, pero por otra parte —al alejarla del ámbito humano— se la encierra en un concepto (al fin y al cabo, los conceptos son también algo «concebido», es decir, engendrado por el hombre) abstracto, con la peculiaridad, además, de que tal concepto es un concepto más, «al lado de» otros, como el cosmos o el alma. De este modo la divinidad se presenta como alejada, por un lado, de todo tipo de conexión con la experiencia humana, y, por otro, no parece rebasar tampoco la dimensión de las cosas finitas, como son el alma o el cosmos, con quienes de hecho se viene a emparejar la idea de divinidad en el tratamiento escolar.

[78] Cf. BRUGGER, *Summe...*, 28s.

Desde esta situación no debería parecer nada extraña o imprevisible la conocida crítica kantiana al tratamiento o demostración tradicionales de la existencia de Dios. Sabido es que Kant conecta con Wolff a través de A. G. Baumgarten (1714-1762), dado que su enseñanza de la metafísica se basará en el texto de este discípulo de Wolff. De este modo la crítica de Kant a la teología natural es la crítica al modo de concebir el tratamiento de la divinidad tal como se había ido transmitiendo hasta él. No es sólo la valoración kantiana de la experiencia «fenoménica» como modelo de la verdad científica lo que aquí está en la base de la crítica de Kant, sino también la exigencia por parte de éste —a través de la introducción en su sistema de lo que él denomina razón «práctica»— del componente experiencial de determinadas vivencias profundas humanas, como la moralidad o el deseo de felicidad o inmortalidad, para la fundamentación —si bien no ya «teorética», sino «práctica»— de la creencia en la divinidad. Es decir, Kant tiene perfecta conciencia de la divinidad como algo que está más allá de lo «fenoménico», y, sin embargo, intenta recuperar para una determinada dimensión de la experiencia humana —la «práctica»— el ámbito de la divinidad. Éste es, a nuestro modo de ver, el mérito del intento de Kant en relación con el planteamiento del problema de Dios, si bien hay que decir también seguidamente que tal intento no podía prosperar positivamente, en el sentido de una nueva fundamentación filosófica de la divinidad, dado que Kant se había cerrado a sí mismo previamente el camino para la dilucidación «teórica» de las experiencias «prácticas» al no haber analizado o atendido a la posible mutua conexión de las dimensiones teórica y práctica de la razón pura. De ahí la extraña dicotomía del agnosticismo «teórico» de Kant —en relación con la temática de la divinidad— en convivencia con la opción «práctica» por la existencia de Dios, tal como lo postula la razón práctica.

Hagamos finalmente —para concluir este análisis del proceso histórico-sistemático del planteamiento filosófico del problema de la divinidad— una breve alusión a Heidegger. En sus comentarios sobre la obra nietzscheana alude Heidegger a la teología natural como una de las tres partes en las que se subdivide tradicionalmente la metafísica «especial» —del modo como lo hemos analizado anteriormente—. Ahora bien, Heidegger sostiene aquí mismo que la «teología

natural tiene el fundamento de su verdad únicamente en la doctrina bíblica de que el hombre ha sido producido por un Dios Creador y dotado por él con un saber sobre su Creador» [79]. Con ello viene a afirmar que la «teología natural» no se basa propiamente en la filosofía, sino únicamente en la cosmovisión cristiana. Ahora bien, tal afirmación no se sostiene en sí misma, si se tiene en cuenta que no sólo la expresión, sino la problemática misma surge en un contexto cultural —y filosófico, además— diferente del bíblico, o cristiano, según hemos analizado anteriormente. Por lo demás, es claro que la problemática del fundamento último de la realidad es una problemática a la que se ve abocada la persona humana desde su propia comprensión general del conjunto de la realidad independientemente de su pertenencia o no a una creencia religiosa determinada.

[79] HEIDEGGER, *Nietzsche*, II, 59. Ver sobre esto CABADA, *Ser y Dios...*, 26s.

CAPÍTULO II

REFLEXIÓN SOBRE LA DIVINIDAD Y ÁMBITO TEOLÓGICO

El destino de la reflexión filosófica occidental sobre la divinidad con posterioridad al pensamiento griego está estrechamente ligado al cristianismo y a su propia comprensión de la función de la razón en el interior de la creencia o de la fe. No se puede pretender aquí un análisis, ni siquiera somero, de la problemática de la relación entre fe y su comprensión o «inteligencia» en el seno de la unitaria vivencia teológica cristiana. Sólo intentaremos aludir a algunos aspectos, que consideramos significativos para nuestra temática, de determinadas posturas adoptadas al respecto que van a influir necesariamente en el talante de la reflexión sobre la divinidad.

Anteriormente hemos aludido al rechazo de Tertuliano, en su obra *Ad nationes*, de los tres modos tradicionales de «teología» de la mencionada «tripartición» clásica. En cualquier caso, el Dios analizado por los filósofos no le ofrece a Tertuliano credibilidad. Indudablemente, el centro de su interés es la experiencia directa e histórica cristiana, de tal modo que —tal como se expresa Tertuliano, en relación con la doctrina trinitaria, en su obra polémica posterior *Adversus Marcionem*— el Padre sin el Hijo o como contrapuesto a éste vendría a ser, «por así decirlo, el dios de los filósofos» [1], y no el verdadero Dios cristiano que se manifiesta en el Hijo.

Es justamente este «Dios de los filósofos» —desprovisto ya de toda relación con el Dios cristiano o con el «Padre» del discurso de Tertuliano— el que va a ser objeto también del rechazo más claro y explícito, siglos más tarde, por parte del filósofo Pascal.

[1] Cf. TERTULIANO, *Adversus Marcionem* II, 27, 6 (CC I, 506): «ut ita dixerim, philosophorum deo». Ver también HIRSCHBERGER, *Geschichte*... I, 73.

El denominado *Memorial* de Pascal —pergamino casualmente encontrado por uno de sus sirvientes pocos días después de su muerte, cosido al forro de su casaca— es el exponente más neto de la disociación entre el «dios de los filósofos» y el Dios cristiano manifestado en Jesús: «Año de gracia 1654. Lunes, 23 de noviembre [...] Desde alrededor de las diez y media hasta las doce y media de la noche. Fuego. Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios [...] Dios de Jesucristo»[2].

A diferencia de Descartes, Pascal parte del supuesto de la imposibilidad de todo tipo de discurso estrictamente racional sobre la divinidad, dada la sublimidad e inabarcabilidad de la misma. No cabe, en consecuencia, otra vía de acceso hacia la misma sino a través de la fe y del encuentro con ella en la persona de Jesús. Si Descartes identifica —como en su momento veremos— la divinidad con la infinitud ontológica o metafísica, Pascal se limitará a relacionar o comparar únicamente la divinidad con la infinitud, entendida ésta además —a diferencia de Descartes— a la manera física o matemática, no metafísica. Si para Descartes la infinitud (es decir, en definitiva, la divinidad misma) es el presupuesto mismo de la experiencia humana de la limitación del conocimiento humano, en Pascal tanto la infinitud como la divinidad —ésta únicamente «comparable», según queda dicho, con la primera— están de manera parcial —en el caso de la infinitud— o total —en el caso de la divinidad— más allá del conocimiento racional o natural humano. «Conocemos —afirma Pascal— que hay un infinito e ignoramos su naturaleza [...] De la misma manera se puede conocer que existe un Dios sin saber lo que es [...] Conocemos, pues, la existencia del infinito e ignoramos su naturaleza, porque tiene extensión como nosotros, pero no límites como nosotros. Pero no conocemos ni la existencia ni la naturaleza de Dios, porque no tiene ni extensión ni límites»[3]. El Dios «infinitamente incomprensible» de Pascal, por ser tal, «no tiene ninguna relación con nosotros». De aquí que seamos «incapaces de conocer ni lo que es ni si es»[4].

Con ello el hiato establecido por Pascal entre la divinidad y el discurso natural o racional sobre la misma resulta

[2] PASCAL, *Oeuvres...*, 618.
[3] PASCAL, *Oeuvres...*, 550 (B 233; L 418).
[4] PASCAL, o.c., ibid.

para éste de todo punto infranqueable. Nada extraño que Pascal tenga que recurrir a elementos estrictamente sobrenaturales, no naturales o racionales, para acceder a un conocimiento (ya no natural) de la divinidad. Respecto de ésta dirá, pues, Pascal seguidamente que «por la fe conocemos su existencia, por la gloria conoceremos su naturaleza»[5].

En el ámbito de la afirmada incapacidad racional de acceso a la divinidad, Pascal no puede pasar —en su apologética de la existencia de la divinidad frente a la actitud atea— más allá de la «apuesta» por su existencia. Apuesta que no dejará, sin embargo, de apoyar —pese a todo— en motivaciones o argumentos de talante racional. Para Pascal la «apuesta» por la existencia o no existencia de Dios es, en primer lugar, inevitable o insoslayable para todo hombre. Por otra parte, la apuesta por su existencia es la más coherente desde el punto de vista de la consecución de la «felicidad» humana, ya que «si ganáis, lo ganáis todo, y si perdéis, no perdéis nada»[6].

Como se ve, prevalece claramente en Pascal la intuición o el «corazón» sobre el discurso estrictamente racional o natural: «Es el corazón —confiesa Pascal— el que siente a Dios, y no la razón [...] Dios sensible al corazón, no a la razón»[7]. De todos modos no ha de ser calificado como absolutamente irracional el «corazón» de Pascal, pues ha de ser válida también aquí su famosa sentencia: «El corazón tiene sus razones que la razón no conoce»[8].

La subordinación pascaliana de la razón a las vivencias del «corazón», en lo que a la temática del discurso sobre la divinidad se refiere, tiene la ventaja, por una parte, de la inclusión en dicho discurso de las experiencias interiores del hombre, pero, por otro lado, al identificar Pascal simplemente dichas experiencias con las experiencias de la «fe» —de la fe cristiana—, su planteamiento queda revestido de un talante decididamente «fideísta» y, por lo tanto, restringido y limitado. Con ello el discurso filosófico de Pascal sobre la divinidad se convierte de hecho obligadamente, a la postre, en «teología», en el sentido moderno de esta expresión. Pierde con ello muchas de las posibilidades de

[5] PASCAL, o.c., ibid.
[6] PASCAL, o.c., ibid.
[7] PASCAL, o.c., 552 (B 278; L 424).
[8] PASCAL, o.c., 552 (B 277; L 423).

un planteamiento humano, general y universal, del problema de la divinidad.

Ahora bien, los problemas que plantea en este sentido una visión de la divinidad marcadamente «teológica» se muestran sobre todo netamente en la actitud de la teología evangélica en relación con la denominada «teología natural». Analicemos algunas de sus posiciones más significativas.

La «teología dialéctica» de Karl Barth va a poner el acento en la contraposición entre naturaleza y fe o gracia. Son sólo la fe o la gracia, y no la «naturaleza», las que posibilitan el encuentro cognoscitivo con la divinidad. «Únicamente en cuanto Dios se hace objeto [del conocimiento del hombre] se hace el hombre —escribe Barth— conocedor de Dios»[9]. La denominada «naturaleza» del hombre es en sí y por sí misma incapaz de cualquier relación cognoscitiva con la divinidad, dado que es ésta y no aquélla la que crea el encuentro con el hombre. La posible «analogía» entre el hombre y la divinidad es ante todo una *analogia fidei* (analogía de la fe) y no una *analogia entis* (analogía del ser). No se puede admitir en este sentido, según Barth, una «precomprensión» de la divinidad por parte del hombre: «A nuestro encuentro con Dios [...] no puede precederle una tal precomprensión. El encuentro es realizado pura y simplemente por Dios mismo y es lo primero, a lo que seguirá nuestro conocimiento, que por tanto no le precede»[10]. Está claro en este sentido que con ello cualquier pretensión de acceso meramente humano, natural o racional, a la divinidad será proscrita por Barth. De hecho va a ser bien explícito a este respecto en polémica con su colega, de la misma confesión, E. Brunner. La «teología natural» —replicará a éste Barth— «ha de ser rechazada *a limine:* ya desde el comienzo. Ella [la teología natural] sólo puede ser provechosa para la teología y la iglesia del anticristo»[11]. Ni «precomprensión», pues, de la divinidad, ni «punto de conexión» o de contacto con la misma por medio de cualquier tipo de «teología natural» son admisibles[12]. Pese a determinadas matizaciones o supuestas concesiones del Barth posterior[13], lo cierto es que éste se-

[9] K. BARTH, *Die kirchliche...* II/1, 22.
[10] K. BARTH, o.c., 260. Cf. también o.c., 70s, 202s, 239s, 252.
[11] K. BARTH, *Nein!...*, 63.
[12] Ver, por ejemplo, K. BARTH, *Die kirchliche...* III/2, 387.
[13] Puede consultarse a este respecto BRANTSCHEN, *Zeit...*, 117s.

guirá, en definitiva, fiel a sí mismo en su total rechazo de la «teología natural»[14].

No son, sin embargo, meras razones teológicas —como la salvaguarda de la soberanía y primacía de la gracia divina en el proceso de la creencia sobrenatural cristiana— las que están en el fondo de la radical postura barthiana. H. Chavannes, discípulo de Barth, ha sabido poner bien de relieve, por ejemplo, la peculiar visión que tiene éste de la filosofía, de modo especial en lo que se refiere al modo de su supuesto acceso a la divinidad. En efecto, Chavannes indica que Barth impugna de hecho una determinada manera, subjetivística o idealista, de conocimiento de la divinidad, que tuviera la pretensión de «apoderarse» de su «objeto», es decir, de la divinidad. Conocimiento natural de la divinidad o «teología natural» no son para Barth sino esa pretensión subjetivística. En este supuesto, lo que, según Chavannes, intenta Barth es: «mantener el primado y la independencia de Dios frente a la pretensión idealista del sujeto de dominar al objeto. Para el teólogo de Basilea, una vez admitida la posibilidad de un conocimiento natural de Dios, se admite por lo mismo un poder del sujeto sobre el objeto, lo que es imposible cuando el objeto conocido es Dios mismo»[15]. De este modo Barth viene a identificar gratuitamente todo conocimiento o la filosofía en general con esa particular manera de sobrevaloración del sujeto, con lo que de hecho «hace su explicación solidaria de un concepción filosófica particular»[16].

En neta oposición con esta visión barthiana de la filosofía, se podrá ir poco a poco percibiendo a lo largo de este estudio que al menos nuestro personal enfoque de la dinámica filosófica poco o nada tiene que ver con esta pretensión subjetivística del acceso a la divinidad. También en filosofía, y no sólo en la teología, es el absoluto o la divinidad —como se verá— el que inicia y provoca el encuentro con el hombre. Todo pensamiento sobre la divinidad es el efecto de esta presencia previa que pone en movimiento la dinámica pensante humana, que por lo tanto deja de ser actividad meramente subjetivística o estricta y radicalmente autónoma. Todo lo cual no obsta obviamente a que el pensamiento caiga

[14] Cf. WEISCHEDEL, *Der Gott...* II, 8-11.
[15] CHAVANNES, *L'analogie...*, 304.
[16] CHAVANNES, o.c., 243 (cf. también p.210s, 252).

sólo tardía o posteriormente en la cuenta de este su condicionamiento primario y fundamentante.

En un determinado paralelismo con la postura de Barth está la de R. Bultmann, quien en el contexto de la oposición mantenida por el mismo entre «religión» y «fe cristiana» rechazará todo «conexión» entre esta última y «las representaciones o sentimientos religiosos». Entre la fe cristiana y estos últimos «*no existe* —subraya Bultmann— *conexión alguna, sino únicamente la contradicción*»[17]. De aquí que Bultmann niegue seguidamente la existencia del por él denominado «órgano religioso» en relación con la fe. Si Barth hablaba de la «teología del anticristo» en relación con la admisión de la «teología natural», Bultmann parece moverse en las mismas coordenadas al insistir en que «todo lenguaje humano sobre Dios fuera de la fe no habla de Dios, sino del demonio»[18]. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Bultmann al mismo tiempo intentará atenuar tal expresión diciendo que de todos modos el hombre natural, fuera del ámbito del cristianismo, en su deseo de hablar sobre Dios no deja de ser capaz de concebir el pensamiento sobre la divinidad: «También —añade— el hombre natural es capaz de hablar sobre Dios, porque en su existencia sabe sobre Dios»[19]. Se trata de un «saber» sobre Dios que está implícito en la pregunta sobre el mismo, pregunta que a su vez se revela en las cuestiones más profundas que el hombre se hace sobre sí mismo. «*El hombre puede muy bien saber quién es Dios* —dice Bultmann—, *a saber, en la pregunta sobre él.* Si su existencia (de manera consciente o incon*sciente)* no estuviera movida por la cuestión de Dios en el sentido del dicho agustiniano 'Tu nos fecisti ad Te, et cor nostrum inquietum est, donec requiescat in Te' [nos hiciste para Ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti], entonces no reconocería tampoco en revelación ninguna a Dios en cuanto Dios. En la existencia humana se da un viviente saber existencial sobre Dios en cuanto pregunta sobre la 'felicidad', sobre la 'salvación', sobre el sentido del mundo y de la historia, en cuanto pregunta sobre la autenticidad del propio ser personal»[20].

[17] BULTMANN, *Glauben*... II, 119.
[18] BULTMANN, *Glauben*... I, 303.
[19] BULTMANN, *Glauben*... I, 304.
[20] BULTMANN, *Glauben*... II, 232. Ver también BULTMANN, *Glauben*... I, 297.

De este modo se asoma ya Bultmann —pese a la insistencia de la teología evangélica en la primordialidad de la revelación y de la fe— a una problemática, que la teología católica, y sobre todo el eminente teólogo K. Rahner, ha cuidado con especial atención, y ello no simplemente por un presunto interés meramente extrínseco o altruístico por la filosofía o el pensamiento humano en general, sino por razones o intereses internos de la misma teología en cuanto expresión y lenguaje de la revelación divina o sobrenatural. Tales razones consisten fundamentalmente en que una revelación sobrenatural que de ninguna manera entroncara con el ser o la estructura interna «natural» del hombre no sería en modo alguno comunicable al hombre, al no ser inteligible o captable por éste, y al mismo tiempo el hombre no se podría comportar tampoco de manera libre y responsable respecto de la misma. Con lo cual, en definitiva y de manera en cierto modo paradójica, la misma revelación sobrenatural dejaría de ser «*sobrenatural*» al no poder distinguirse ya realmente de la «naturaleza» humana a la que se dirige.

Tomás de Aquino aludió ya de hecho a la necesidad de este específico modo de precomprensión intelectual de la fe al decir que «el hombre no podría dar su asentimiento por la fe a determinadas proposiciones, si no fueran entendidas por él de alguna manera»[21].

Es en realidad este presupuesto el que está en la base de las reflexiones de Rahner sobre esta cuestión, bien consciente como es él de que «no puede haber teología sin filosofía»[22].

En este sentido, pues, sostiene Rahner, basado en la comprensión teológica del significado y de las implicaciones de la revelación, que el ser humano «desde su naturaleza» tiene que ver con Dios, «está ante Dios», y en consecuencia es responsable o «culpable» del rechazo de la revelación. Para decir, además, a continuación: «Únicamente si el hombre desde sí mismo tiene que ver algo de algún modo con Dios, puede experimentar como libre e indebida la autocomunicación real y revelada de Dios; en otras palabras: precisamente para que la revelación pueda ser gracia, es necesario que el hombre, en principio al menos, tenga que ver algo con

[21] «non enim posset homo assentire credendo aliquibus propositis, nisi ea aliqualiter intelligeret» (*S. Th.*, II-IIae, q.8, a.8, ad 2).

[22] Añade aquí mismo seguidamente Rahner que «una teología no-filosófica sería una mala teología» (RAHNER, *Schriften*... VI, 101).

Dios desde una base que no sea ya ella misma gracia». Se trata, pues, de la exigencia de un determinado modo «previo» de conocimiento «natural» de la divinidad para que sea posible no sólo la libertad del hombre en relación con la aceptación o rechazo de la autocomunicación divina, sino la misma libertad del Dios que se comunica sobrenaturalmente, como «gracia», es decir, más allá de su también libre función constituyente de la «naturaleza» misma del hombre[23].

Todo esto supuesto, Rahner hablará consecuentemente de la instancia «natural» pensante humana, más concretamente del «horizonte trascendental e ilimitado del espíritu humano» (desde el que se puede entender el significado de la divinidad) como «momento interno» (o «condición de posibilidad») de la misma teología de la revelación, no como algo externo a la misma[24].

De ese modo se evita al mismo tiempo el que la fe quede totalmente desconectada de las experiencias internas fundamentales del hombre y se convierta —como indica por su parte también H. Bouillard— en algo «arbitrario», sin posibilidad de explicarse a sí misma de manera mínimamente comprensible para cuantos no participan de la misma; resultaría de ello una fe acrítica en sí misma e inmune, además, a toda crítica exterior, dejando así de tener cualquier relación con la constitutiva racionalidad humana[25]. Bouillard considerará por ello a la «teología natural» —de manera similar a Rahner— como necesaria «*intra*estructura racional», no propiamente «*infra*estructura», de la teología cristiana[26]. Es decir, la «teología natural» sería elemento *interno* —no base *exterior*— de la revelación sobrenatural en cuanto libre y gratuita autocomunicación de Dios al hombre.

Conviene añadir aquí que esta visión teológica de la teología natural concuerda con la intención profunda del tratamiento dado a tal cuestión en el Concilio Vaticano I, en el que se reivindicó de manera explícita la capacidad «natural» humana para acceder al conocimiento de Dios. Contra lo que a primera vista pudiera parecer, las afirmaciones al res-

[23] Cf. RAHNER, *Schriften*... I, 95ss.
[24] Cf. RAHNER, *Schriften*... VIII, 51, 180; también RAHNER, *Schriften*..., 95s.
[25] Cf. BOUILLARD, *Connaissance*..., 34s, 41s.
[26] Cf. BOUILLARD, *Logique*..., 120s; ID., *Connaissance*..., 88. Puede verse en el mismo sentido, entre otros, CRAMER, *Die absolute*... II, 54s; MATE, *El ateísmo*..., 55s, 60s, 67, 182; BRANTSCHEN, *Zeit*..., 100.

pecto del mencionado Concilio no vienen a sostener la existencia de *otra* vía de acceso a la divinidad, que sería la denominada «natural» además de o más allá de la específicamente teológica, la sobrenatural. Lo que le preocupa al Concilio son más bien las implicaciones «naturales» de la revelación. Es decir, poner de relieve qué es lo que la revelación sobrenatural debe presuponerse a sí misma en el hombre para que la comunicación de las cosas divinas sea posible.

En este sentido, H. J. Pottmeyer ha puesto de manifiesto, tras un detallado análisis de las discusiones y tomas de postura habidas en el Concilio, que de lo que allí en definitiva se trataba era de la necesidad de afirmar la «cognoscibilidad natural de Dios» en cuanto «condición de posibilidad de la fe»[27], «una condición de posibilidad que la misma fe se presupone a sí misma»[28]. De ahí que el Dios al que hace referencia el conocimiento «natural» no pueda ser «diferente» del Dios bíblico o sobrenatural, ya que, de lo contrario, tal conocimiento natural no habría ejercido su función de interna condición de posibilidad del conocimiento sobrenatural[29]. Por extraño que ello pueda parecer, se comprende, pues, en este sentido que Pottmeyer afirme que «el Concilio quiere de hecho hablar sólo de modo abstracto sobre el hombre en general»[30] o que en el Concilio se utiliza la expresión «naturaleza» en sentido «abstracto-metafísico», no concreto. No se habla, pues, de «naturaleza» como si ésta fuese en sí misma una estructura real autónoma o independiente, al margen de la fáctica situación sobrenatural del hombre[31].

Entendido todo ello de ese modo, no parecen justificadas las críticas de la «teología dialéctica» al conocimiento

[27] Cf. POTTMEYER, *Der Glaube...*, 189ss.

[28] POTTMEYER, *Der Glaube...*, 198.

[29] Cf. POTTMEYER, *Der Glaube...*, 198. En el mismo sentido se expresa también K. Rahner en referencia explícita al Concilio Vaticano I: «No se hace la famosa diferenciación pascaliana entre el Dios de los filósofos y el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios de Jesucristo, ya que el Dios conocido con la luz de la razón es exactamente aquel que se manifiesta como Dios de la salvación en la teología fundamental y en la teología» (RAHNER, *Schriften...* X, 76).

[30] POTTMEYER, *Der Glaube...*, 183s. Ver también en el mismo sentido VORGRIMLER, *Bemerkungen...*, 584.

[31] Ver POTTMEYER, *Der Glaube...*, 196, 200. En Estrada se echan de menos este tipo de distinciones o precisiones respecto de la «naturaleza» cuando en relación con el Vaticano I indica sin más que «al reto de la ciencia como saber fundamentado y justificado racionalmente, se respondió afirmando la certeza del conocimiento natural de Dios» (ESTRADA, *Dios...*, 2. *De la muerte...*, 240).

«natural» de la divinidad, ya que tal conocimiento no pretende ser un contrincante de la fe o un posible sustituto de la misma, sino algo interno a ella misma, en cuanto acto humano y por lo tanto racional, inteligible y referido, además, a las instancias o experiencias más profundas del hombre.

De aquí que, por ejemplo, el teólogo católico E. Schillebeeckx, aun reconociendo las grandes aportaciones de la «teología dialéctica» tanto en la versión de Barth como en la de Bultmann, no deje de achacarle a la misma el que «ponga tan fuertemente el acento sobre la realidad trascendental de Dios, el 'totalmente otro', que de ese modo la fe se convierta en una decisión 'incomprensible', y al mismo tiempo se haya casi canonizado la discrepancia fáctica entre la fe y el contexto experiencial humano»[32]. Con lo que de ese modo, lejos de habérsele hecho un servicio a la causa cristiana, se la ha debilitado, por el contrario, en sí misma desde un punto de vista «crítico», reduciéndola —según Schillebeeckx— al ámbito meramente privado de una intimidad inoperante y ahistórica[33]. Y por todo ello la conclusión de Schillebeeckx es clara: «No podemos hoy, menos que en cualquier otra época, prescindir de la 'teología natural' (en cuanto antropología experiencial)»[34].

Adviértase la preocupación de Schillebeeckx por conectar el conocimiento (sobrenatural) de la divinidad con las experiencias profundas y universales del hombre, ya que de lo contrario la fe correría, según él, el evidente peligro de convertirse en algo meramente externo al hombre, no afectándole en su ser más íntimo y por lo tanto tendiendo, por su misma lógica interna, a volatilizarse en su abstracción o lejanía y a desaparecer. Como el talante de la teología evangélica afectó de hecho, en alguna medida, a determinados modos de ver la teología natural por parte también de la teología católica, Schillebeeckx dirá justamente en este sentido al respecto: «Me parece que la actual crisis de las teologías protestante y católica, considerada desde una determinada perspectiva, es la consecuencia extrema de la negación de toda forma de 'teología natural': una secuela de la ruptura

[32] SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation...*, 92.

[33] SCHILLEBEECKX, *Glaubensinterpretation...*, 92. La denominada «teología de la muerte de Dios» sería asimismo para Schillebeeckx consecuencia de esta situación. Cf. SCHILLEBEECKX, o.c., 92s.

[34] SCHILLEBEECKX, o.c., 108.

entre la experiencia del hombre y la fe cristiana, ruptura que podríamos sintetizar con el denominador común de 'fideísmo'. Quien tome como punto de partida la idea de que existe tal ruptura, llegará, más tarde o más temprano, a la idea de que la fe cristiana es una superestructura que se ha levantado sobre la realidad humana»[35].

Como queda ya dicho, esta dimensión «natural» del asentimiento de fe a la comunicación sobrenatural de la divinidad no puede concebirse, desde el punto de vista al menos de destacados representantes de la moderna teología, como algo equiparable con la dimensión real sobrenatural del hombre (una vez supuesta la facticidad de la autocomunicación de Dios al hombre en su historia). De ahí también la repetida calificación de lo «natural» como mero presupuesto interno del hecho mismo sobrenatural.

El teólogo necesita, en efecto, valorar, por una parte, en su justa medida las implicaciones teóricas de su afirmación de la grandeza e inabarcabilidad de la divinidad. Ello significa que —dado que la divinidad, por ser en sí misma infinita, supera absolutamente las posibilidades cognoscitivas finitas de la mente humana— el hombre sólo puede hablar de la divinidad en la medida en que ésta se le comunica y se le da a conocer. Es decir, sin la «revelación» de sí misma no puede haber —de manera estricta, real y concreta— verdadero y auténtico conocimiento de la divinidad. Es lo que viene a decir Tomás de Aquino al afirmar que, dado que sólo Dios es capaz de conocerse a sí mismo, «nadie puede hablar de Dios y pensar sobre él verdaderamente sino en cuanto Dios se lo revela»[36].

[35] SCHILLEBEECKX, *Dios...*, 81. Sobre una determinada revalorización de la «teología natural» en el seno de la teología protestante (J. Moltmann, etc.) puede verse GESTRICH, *Die unbewältigte...*, 83. El teólogo protestante W. Pannenberg alude a la actitud más receptiva (en comparación con la moderna «teología dialéctica») respecto de la teología natural en Lutero y en la antigua teología protestante. Cf. MARTÍNEZ CAMINO, *Recibir...*, 50. Sobre la necesidad que tiene también el creyente de justificar su propia fe, véase lo que escribe Zubiri en relación con lo que él denomina «demostración» (en cuanto diferente de «descubrimiento») de la existencia de Dios: «La demostración de la existencia de Dios no es primariamente una exigencia lógica que se esgrime frente a quienes no creen en Dios, sino una exigencia lógica que se dirige exactamente igual al creyente, una exigencia que reclama de éste una estricta justificación de aquello en que cree» (ZUBIRI, *El hombre...*, 272).

[36] «De eo quod ab aliquo solo scitur, nullus potest cogitare vel loqui, nisi quantum ab illo manifestatur. Soli autem Deo convenit perfecte cognoscere

Pero, por otra parte, esta «revelación» o autocomunicación de Dios al hombre ha de ser pensada —tal como lo ha hecho la teología moderna y de manera especial el teólogo K. Rahner— en toda su profundidad y con todas las implicaciones que ella conlleva.

Dado que este estudio tiene un carácter esencialmente filosófico, y no «teológico» (en el sentido estricto, actual, de la expresión), no podemos adentrarnos en el análisis de las razones teológicas aducidas por Rahner para la fundamentación de su teoría del denominado «existencial sobrenatural». Digamos, sin embargo, sucintamente que éste consiste fundamentalmente en la afirmación de que —supuesta la revelación sobrenatural— el hombre real e histórico (todo hombre, incluso con anterioridad a la revelación histórica o «categorial» —como la denomina Rahner—, dada la universal voluntad salvífica del Dios que se revela) está internamente estructurado o constituido de manera *sobrenatural.* Ello quiere decir que no existe ni ha existido, desde los mencionados presupuestos, hombre alguno estricta y meramente «natural», en el sentido de que estuviera desconectado o exento del influjo «sobrenatural» de la libre autocomunicación de Dios a todo hombre. Dado que Rahner distingue entre revelación «trascendental» y «categorial» —reservando para esta última el sentido normal de lo que suele entenderse por revelación—, aquélla, es decir, la «trascendental», haría referencia a la misteriosa presencia en todo hombre del Dios que ha decidido desde siempre comunicársele más allá (entendido esto tanto en su dimensión espacial como temporal) de los límites de la denominada revelación sobrenatural histórica y concreta, en un determinado tiempo y lugar. Según ello, ninguna persona humana, en ningún tiempo o lugar, ha sentido, querido, pensado, etc., respecto de la divinidad de forma meramente «natural», de tal manera que el mismo lenguaje sobre lo «natural» ha de ser entendido, en consecuencia —según hemos ya puesto de manifiesto más arriba—, como referencia a algo «abstracto», de lo que la única existente —concreta y real— situación sobrenatural del hombre necesita, sin embargo, echar mano para entenderse a sí

seipsum secundum id quod est. Nullus igitur potest vere loqui de Deo vel cogitare, nisi quantum a Deo revelatur» (*In librum Beati Dionysii de Divinis Nominibus Expositio,* cap. 1, lect. 1).

misma (y no porque en sí misma tal dimensión «natural» fuera algo entitativamente concreto, realmente separable de lo sobrenatural).

Veamos seguidamente cómo formula de hecho Rahner algunas de las anteriores reflexiones: «Toda naturaleza —escribe— está desde siempre inmersa en un contexto sobrenatural. Y por ello toda la historia de las religiones y toda la filosofía está enmarcada en un *apriori* teológico, consciente o inconsciente [...] Esto arroja luz sobre la dimensión sobrenatural, teológica, parcial o totalmente escondida, de la religión o filosofía anteriores al cristianismo o coexistentes con el mismo. Éstas no son algo así como una pura religión natural o un puro pensamiento natural, ni tampoco una religión o una filosofía hasta cierto punto depravadas de manera puramente natural»[37]. De aquí el repetido rechazo rahneriano de la «filosofía pura», que se concreta en expresiones como ésta: «No puede existir ninguna filosofía pura [...] El filósofo opera en su pensamiento, de manera refleja o no, siempre y realmente, bajo el influjo de un *apriori* sobrenatural, teológico, que es el destino trascedental del hombre a la inmediatez con Dios»[38]. Y en esto estriba también la razón por la que Rahner juzga incluso que la filosofía podría en ocasiones estar más próxima a lo teológico que la propia teología[39]. En cualquier caso, y dada esta inmersión de lo filosófico en lo teológico, sostiene Rahner que «para el teólogo en el interior de toda filosofía habita teología, bien sea aceptada de manera no explícita o bien (al menos objetivamente) culpablemente rechazada»[40]. Si, por otra parte, de lo filosófico en general se desciende a la concreta cuestión filosófica del conocimiento de Dios, Rahner verá, en consecuencia, tal conocimiento inmerso en el ámbito concreto y existencial de la real autocomunicación de Dios al hombre. Será, por tanto, dicho conocimiento natural *y sobrenatural* a un tiempo. «La realización *concreta* —escribe Rahner— del denominado conocimiento natural de Dios, en aceptación o rechazo, es —desde un punto de vista teológico— siempre

[37] RAHNER, *Schriften*... I, 93. Sobre los precedentes teológicos e incluso filosóficos (M. Blondel) del «existencial sobrenatural» ver en el mismo RAHNER, *Schriften*... I, 323. Cf. también MALÉVEZ, *Théologie*..., 130.

[38] RAHNER, *Schriften*... X, 71s. Cf. también RAHNER, *Schriften*... VI, 98ss.

[39] Cf. RAHNER, *Schriften*..., 74, 76.

[40] RAHNER, *Schriften*... X, 73.

más que un conocimiento meramente natural de Dios»[41]. Y, por lo tanto, puede con razón ser denominado también «fe»[42], en cuanto que se trata de un conocimiento y aceptación de Dios, en sí mismo posibilitado por la libre autocomunicación de Dios.

No es necesario decir que cuanto acabamos de indicar sobre esta visión de la teología moderna acerca de la «teología natural» —es decir, sobre la reflexión que para el *no* teólogo o *no* creyente no pasa de ser *mera y simplemente* humana o filosófica, es decir «natural» (en su sentido tradicional)— no tiene por qué afectar en principio al discurso filosófico sobre la divinidad. En primer lugar, porque el filósofo y el teólogo asientan —como es sabido— sus construcciones teóricas sobre bases epistemológicas diversas. Pero, en segundo lugar, porque —como se ha indicado ya— desde la misma teología se sostiene que el ser humano (y, por consiguiente, tanto el teólogo como el filósofo) no está de hecho en condiciones de diferenciar entre los componentes estructurales «naturales» o «sobrenaturales» de su propia existencia concreta. Con lo que, en realidad, esta digresión sobre la visión que tiene la teología cristiana de la reflexión filosófica acerca de la divinidad no puede pretender en modo alguno condicionar la labor, en sí misma autónoma, de la filosofía o inmiscuirse en sus propios planteamientos.

[41] RAHNER, *Grundkurs...*, 66. Sobre la dificultad o imposibilidad de diferenciar entre los elementos «naturales» y «sobrenaturales» de dicho conocimiento unitario y concreto de Dios puede verse RAHNER, *Schriften...* I, 324s; XII, 82.

[42] Cf. RAHNER, *Schriften...* VIII, 175 (cf. también p.181).

CAPÍTULO III

EXPERIENCIA HUMANA DE LA TOTALIDAD Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE DIOS

En cualquier caso, al teólogo-filósofo que ha sido K. Rahner hay que agradecerle desde la filosofía el que haya abogado decididamente por la importancia de la función de la reflexión filosófica en el ámbito de la problemática de la divinidad, incluso —según él— para bien de la propia teología. De hecho, Rahner, frente al talante general de la «teología dialéctica», ha sabido valorar positivamente y en su justa medida —aunque sólo fuese casi siempre de manera meramente indicativa— las experiencias profundas del hombre en relación con la problemática del acceso humano a la divinidad. Y ello también en conexión con la específica experiencia humana de la «totalidad» —de la que seguidamente nos vamos a ocupar—, y que, a nuestro modo de ver, es el ámbito inicial y fundamental en el que verdaderamente adquiere sentido el planteamiento humano del problema de Dios.

En efecto, con su habitual profundidad, Rahner analiza y reflexiona sobre las consecuencias que se derivarían para el hombre de la posibilidad de que en éste llegara a desaparecer de manera radical y absoluta la palabra «Dios». Tal absoluta desaparición implicaría o exigiría que no fuese sustituida por otra palabra similar, de tal modo que ni siquiera se pudiera ya advertir la ausencia o el hueco dejados por la misma. «Entonces —escribe Rahner— no estaría ya el hombre ante la totalidad única en cuanto tal de la realidad y tampoco ante la totalidad única en cuanto tal de su propia existencia. Pues esto es justamente lo que hace la palabra 'Dios' y solamente ella [...] Si realmente no existiera la palabra 'Dios', no existiría ya tampoco para el hombre esta duplicidad de totalidad única de realidad en general y de propia existencia, mutuamente ensambladas entre sí»[1]. El ser

[1] RAHNER, *Meditation...*, 17.

humano no podría en tal situación percibir nada que estuviera en conexión con «la totalidad del mundo y de sí mismo». «Habría olvidado —prosigue Rahner— la totalidad y su fundamento y al mismo tiempo habría olvidado [...] su propio olvido [...] Habría dejado de ser hombre. Se habría convertido en un animal habilidoso»[2].

Lo que se viene a significar con todo ello es que la reflexión y el discurso sobre el conjunto de la realidad pertenece intrínsecamente al ser mismo del hombre y, en consecuencia, a la propia autocomprensión humana. Interés por el conocimiento de sí mismo y búsqueda del sentido o del significado del ámbito total de la realidad en el que el hombre habita vienen a ser así la misma cosa.

Como la palabra «Dios» sólo tiene sentido en el contexto de esta «totalidad», es menester, en consecuencia, poner de relieve la naturalidad y espontaneidad (más allá de todo artificialismo o extrinsecismo) con las que el hombre vive ya, espiritual o intelectualmente, en dicha «totalidad» y, por tanto, en el ámbito o atmósfera de lo que es la base misma de la experiencia religiosa, de lo divino.

Ya Aristóteles intuyó a su modo esta específica manera de ser y de comportarse el hombre en su conocida aseveración de que «el alma es en cierto sentido todas las cosas»[3]. Esta afirmación será asumida y reformulada en la filosofía posterior, especialmente medieval, en conexión con el característico modo de conocer y de entender del hombre. De aquí que para Agustín el entendimiento sea aquello «en lo que están todas las cosas o, más bien, es él mismo todas las cosas»[4].

Pero es, sobre todo, Tomás de Aquino quien una y otra vez echa mano de la formulación aristotélica para expresar su propio pensamiento sobre la inmediatez a la totalidad del modo de entender del hombre. En efecto, Tomás de Aquino afirmará, respecto del «conocimiento natural humano», que su «principio está en un cierto conocimiento confuso de todas las cosas»[5], dado qué el espíritu humano «es en cierto

[2] Cf. RAHNER, *Meditation...*, 17s.

[3] *De anima* III, 8; 431 b 21.

[4] «[homo] discet [...] quid intellectus, in quo universa sunt, vel ipse potius universa» *(De ordine* II, 9, 26: PL 32, 1007).

[5] «Principium [cognitionis naturalis humanae] est in quadam confusa cognitione omnium» *(De verit.,* q.18, a.4, c).

modo todas las cosas en cuanto al sentido y al entendimiento»[6], es decir, en cuanto que es «sentiente e inteligente»[7]. De aquí que hable de una especie de «afinidad» que poseen las naturalezas intelectuales —a diferencia de las que no lo son— con el «todo»[8]. Ahora bien, el «todo» en principio no tiene por qué tener límites. Y, por eso, decir que el ser intelectual está en relación inmediata con el «todo» equivale a decir que lo está asimismo con lo ilimitado e infinito. De aquí la específica cualidad intelectual por la que el entendimiento está siempre secretamente aguijoneado por algo más de lo que —por decirlo así— tiene momentánea y explícitamente entre manos. Tomás de Aquino se expresa al respecto con formulaciones como ésta: «Nuestro entendimiento en su entender se extiende a lo infinito: signo de ello es el que, una vez dada una determinada cantidad finita, nuestro entendimiento es capaz de idear una mayor»[9]. En su última gran obra, la *Suma teológica*, hablará en este sentido de la capacidad para lo infinito del entendimiento, deducida de su comprensión del todo[10]. Infinito entendido aquí como «en potencia». Es decir, se trata de la indefinida dinámica del entendimiento humano, dado que obviamente ningún entendimiento limita-

[6] «ut sic anima hominis sit omnia quodammodo secundum sensum et intellectum» (*S. Th.* I, q.80, a.1, c)

[7] «Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens» (*Quaest. Disp. De Anima*, q. un., a.13, c). Referencias a la formulación aristotélica pueden verse, por ejemplo, en *De ver.,* q.1, a.1; q.2, a.2, c; *S. Th.* I, q.16, a.3. Por ello deduce Tomás de Aquino en este último texto que el «ser» y lo «verdadero» son intercambiables: «verum convertitur cum ente». Un detallado análisis sobre el significado de la identidad entre «alma» y «todo» y sobre la relación de esta identidad con la existente entre ser y verdad en Tomás de Aquino, puede verse en VERES, *Eine fundamentale...,* 88ss.

[8] «Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet» (*Sum. contra Gent.*, l.3, c.112). Por ello indica Stipičić que la formulación tomasiana que identifica el alma con el todo «expresa, por una parte, de hecho la relación gnoseológica (ya que el hombre en principio es capaz de conocerlo todo), y, por otra, contiene un presupuesto implícito, que consiste en la afinidad óntica con el todo (parentesco ontológico con el conjunto de la realidad) en cuanto condición de posibilidad para la mencionada conexión gnoseológica con el todo» (STIPIČIĆ, *Die Grenzsituation...,* 74).

[9] «Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest» (*Sum. contra Gent.* l.1, c.43).

[10] «anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita» (*S. Th.* I, q.76, a.5, ad 4).

do es capaz de abarcar o englobar en sí mismo la infinitud estrictamente tal[11].

Es conveniente añadir que lo que aquí se dice sobre el «alma» o el «entendimiento» humanos, en cuanto identificados o íntimamente relacionados con el «todo», ha de ser entendido —habida cuenta de las estructuras básicas de la filosofía tomasiana— como referido asimismo al conjunto de todo el ser del hombre, en cuanto misteriosa unidad de lo espiritual y de lo corporal[12]. Tanto más cuanto que —también según los presupuestos tomasianos— el «alma» es, en cuanto «forma», lo que «informa» o da humanidad a la materia o cuerpo. Debido a ello, Tomás de Aquino puede decir no sólo respecto del «alma» que es en cierto modo todas las cosas, sino también respecto del «hombre» mismo, del hombre entero.

Con ello se anticipa de hecho el gran filósofo y teólogo medieval a modernas consideraciones antropológicas sobre la «desespecialización» característica del ser humano, del *homo sapiens sapiens*. Según ellas, el hombre carece de determinadas habilidades concretas y particulares, en las que están «especializados» otros animales, siendo sobre todo merced a las múltiples posibilidades que le ofrece la emergente plasticidad de su mano (y en ella de su pulgar oponible) un animal capaz de cualquier tipo de acción. Lo interesante a este respecto de Tomás de Aquino es que ha sabido conectar su concepción filosófica de la estrecha e íntima relación entre alma y todo con su visión del hombre y, más concretamente todavía, de la mano humana. Véase, si no, este significativo pasaje de su comentario al escrito aristotélico acerca del alma: «El alma —dice— se asemeja a la mano. Ya que la mano es el órgano de los órganos, pues las manos han sido dadas al hombre en lugar de todos los órganos dados a los otros animales para la defensa, el ataque o el abrigo. Todo esto lo consigue el hombre con la mano. Y de la misma manera le ha sido dada el alma al hombre en lugar de todas las formas,

[11] «Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud: quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere» (*S. Th.* I, q.86, a.2, c).

[12] «En el hombre —indica Tomás de Aquino— en cierto modo se conjuntan todas las cosas. Ya que el hombre es algo así como el horizonte y confín de la naturaleza espiritual y corporal, como mediación entre ambas, participando así del bien de las dos, de la espiritual y de la corporal» (*In III Sent., Prologus*).

para que sea el hombre en cierto sentido todo el ser, en cuanto que merced al alma es en cierto modo todas las cosas, en cuanto que su alma es receptora de todas las formas, dado que el entendimiento es una potencia receptora de todas las formas inteligibles y el sentido es una potencia receptora de todas las formas sensibles»[13].

Como se ve, el somero análisis mismo de la intrínseca relación mano-alma-hombre-totalidad-infinitud-divinidad muestra ya, aunque sólo sea desde una perspectiva muy concreta y particular, la intrínseca relación entre antropología y planteamiento del problema de Dios, que intentamos ir desvelando poco a poco y desde variados puntos de vista.

El contemporáneo de Tomás de Aquino, Buenaventura, no dejará tampoco de conectar su específico planteamiento del problema de Dios con la mencionada formulación aristotélica sobre el «todo», relacionando además explícitamente la interna conexión entre alma humana y «todo» con la capacidad humana de conocimiento de la divinidad[14]. De hecho, esta concepción de la relación entre la visión del conjunto de la realidad y el acceso a la divinidad se observa también en autores que no pertenecen estrictamente al ám-

[13] *Comment. in Libr. De Anima III,* lect. 13, ed. Pirotta, n.790. Todavía en la *Suma teológica* volverá sobre la misma temática de la interna relación entre hombre, mano y alma. En efecto, Tomás de Aquino advierte, por una parte, que «los cuerpos de los otros animales tienen naturalmente con qué protegerse, como pelo en lugar de vestido y cascos en lugar de calzado, y tienen también armas concedidas a ellos por la naturaleza, como uñas, dientes y cuernos». Por otra parte, sin embargo, todo esta riqueza y «especialización» de los animales queda superada para nuestro autor por el hecho de que el hombre (no «especializado») dispone de «manos» y de «razón» o «alma intelectiva», que le convierten en capaz de «infinitas» acciones: «el alma intelectiva —afirma textualmente—, al poder comprender todas las cosas, tiene capacidad para infinitos actos. Y ésta es la razón por la que no se le pudo imponer por la naturaleza ni determinadas apreciaciones naturales ni tampoco determinados medios de defensa o abrigo, como a los otros animales, cuyas almas tienen percepción y capacidad relacionadas con algunas cosas particulares determinadas. Pero en lugar de todo esto posee el hombre naturalmente razón y manos, que son el 'órgano de los órganos', ya que por ellas puede el hombre prepararse una variedad infinita de instrumentos y en relación con infinidad de acciones» (*S. Th.,* q.76, a.5, ad 4). Si Tomás de Aquino, por su parte, al hablar del «órgano de los órganos», alude con ello a Aristóteles, será asimismo Hegel quien hable en sentido similar de la mano como «instrumento absoluto» o «instrumento de instrumentos». Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...,* § 411. Ver también HÖSLE, *Hegels...,* 352.

[14] «et talis [proportio convenientiae] est in anima respectu Dei quia quodam modo est anima omnia» (I *Sent.,* d.3, p.1, a. unic., q.1, ad 1).

bito del pensamiento, sino que se ocupan —como es el caso de san Juan de la Cruz— del acceso experiencial y personal a la divinidad, simbolizada en el caso del místico abulense como el «Monte de la perfección». Clave de dicho acceso para el santo es la renuncia a lo particular y el abandono o entrega personal al «todo», en cuyo ámbito se encuentra la divinidad. El «todo» ha de ser algo así como la estrategia secreta que posibilita el ascenso a la cumbre del «Monte de la perfección». Juan de la Cruz formula al respecto sus «modos» de acceder al «todo» de la siguiente manera:

MODO DE TENER AL TODO
Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a poseerlo todo,
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo,
no quieras ser algo en nada.
Para venir a saberlo todo,
no quieras saber algo en nada.

[...]

MODO PARA O IMPEDIR AL TODO
Cuando reparas en algo,
dejas de arrojarte al todo.
Porque para venir del todo al todo
has de negarte del todo en todo.
Y cuando lo vengas del todo a tener,
has de tenerlo sin nada querer.
Porque, si quieres tener algo en todo,
no tienes puro en Dios tu tesoro[15].

Pero, regresando ya de nuevo al planteamiento filosófico estrictamente tal, es, sin duda, Hegel quien, después de Tomás de Aquino, más insistentemente ha vuelto a colocar el pensamiento en la dimensión del «todo», que se convierte en base y fundamento del verdadero pensar filosófico, del pen-

[15] JUAN DE LA CRUZ, *Subida del Monte Carmelo,* lib.1, cap.13, n.11-12, en *Obras...*, 472s. El mismo texto, con pequeñas diferencias, figura al inicio de la misma obra, en el gráfico que representa los diversos caminos (equivocados o no) para ascender a la cumbre del Monte, con el siguiente epígrafe: «Los versillos siguientes declaran el modo de subir por la senda el Monte de la perfección; y dan aviso para no ir por los dos caminos torcidos» (en la edición mencionada, p.407).

sar de la «razón» *(Vernunft)* en cuanto modo de pensar distinto de las «abstracciones» del mero «entendimiento», que no hace sino analizar, dividir o formalizar, de manera no «concreta», la realidad. Porque para Hegel lo que realmente interesa, lo verdadero, es lo «concreto», entendida esta expresión en su sentido radical y etimológico como lo que «crece conjuntamente» *(concrescere)*[16] y, por lo tanto, como lo «total» y no meramente particular o parcial. De este modo conecta Hegel de hecho con Aristóteles, al ver de manera similar Hegel la «razón» como identificada con la totalidad de la realidad. Por ello insistirá Hegel, de una o de otra forma, en que —como escribe, por ejemplo, en el Prefacio de la *Fenomenología*— «lo verdadero es el todo»[17]. Como el pensamiento sobre la divinidad vive de la atmósfera o dimensión de la «totalidad», nada extraño que Hegel, al haber identificado la «razón» filosófica con la búsqueda del todo, que es lo único «verdadero», afirme también explícitamente que el específico objeto de la filosofía sea «Dios» y, por lo tanto, la filosofía sea realmente en este sentido «teología». «De este modo es Dios —escribe Hegel— el único y exclusivo objeto de la filosofía [...] La filosofía es, por lo tanto, teología»[18].

Bien consciente era Hegel, desde luego, de que esta su actitud filosófica no estaba en la línea de la dominante moda filosófica, fuertemente asentada en el agnosticismo filosófico

[16] Sobre este preciso sentido de lo *konkret* en Hegel puede verse ILJIN, *Die Philosophie...*, 18-23, 149s, 176ss.

[17] «Das Wahre ist das Ganze» (HEGEL, *Phänomenologie...*, 21). Más precisiones hegelianas sobre el sentido del «todo» en: HEGEL, *Phänomenologie...*, 11, 36, 223, 298, 329; ID., *Wissenschaft der Logik*, I, 56; ID., *Enzyklopädie...*, § 14ss. (Hegel relaciona aquí explícitamente lo verdadero o «sistemático» con el «todo» y lo «concreto»); ID., *Vorlesungen über die Philosophie...*, 1. Bd., Halbbd. I, 216. Contra la afirmación hegeliana de que «lo verdadero es el todo» polemizó Adorno, desde un punto de vista más sociológico que estrictamente filosófico o metafísico, sosteniendo, de manera directamente contraria a Hegel, que «el todo es lo no verdadero» (ADORNO, *Minima...*, 48) y que la «totalidad se convierte en el mal radical en la sociedad totalitaria», trocándose de este modo la «totalidad» hegeliana —según él— en principio de dominio absolutizante. Cf. ADORNO, *Tres...*, 88, 117. Una réplica a la crítica de Adorno a Hegel en LIEBRUCKS, *Reflexionen...* Asimismo F. Savater, apoyándose en Adorno y en Nietzsche, criticará todo tipo de pretensión «totalitaria» en política, moral, etc., que conceda un carácter absoluto o un valor universal a instancias que no dejan de ser meramente sectoriales o parciales como la nación, el Estado, la revolución, la clase social, etc. Ver SAVATER, *Panfleto...*

[18] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie...*, 1. Bd., Halbbd. I, 30.

respecto de la divinidad heredado de Kant. Hegel no se arredra, sin embargo, ante ello, y desde su propia posición filosófica no deja asimismo de lamentarlo y de considerarlo bien aberrante. Lo que a este respecto escribe Hegel hace ya casi dos siglos no parece haber perdido de hecho en nuestro tiempo, en cuanto diagnóstico ideológico del mismo, su plena actualidad:

> «La afirmación —dice en el año 1824— *de que sobre Dios no podemos saber nada,* de que no le podemos conocer, se ha convertido en nuestra época en verdad absolutamente aceptada, en algo indubitable —una especie de prejuicio—, y quien hace el intento o concibe la idea de ocuparse del conocimiento de la divinidad, de pensar conceptualmente su naturaleza, puede ya contar con que ni siquiera se le prestará atención y que le dejarán plantado, diciendo que tal idea no es sino un error desde hace tiempo refutado y que no hay, por tanto, que tomarla en consideración. Cuanta más amplitud ha adquirido el conocimiento de las cosas finitas, de tal manera que la difusión de las ciencias casi no tiene límites y todos los campos del saber se han hecho ya inabarcables, tanto más se ha estrechado el círculo del saber sobre Dios. Hubo un tiempo en el que toda ciencia era ciencia acerca de Dios; nuestro tiempo, por el contrario, se caracteriza por lo siguiente: saber sobre todas y cada una de las cosas y, además, una infinita cantidad de detalles, y no saber, en cambio, nada de Dios. Hubo un tiempo en el que existía interés, pasión, por saber sobre Dios, por profundizar en su naturaleza, un tiempo en el que el espíritu no tenía ni encontraba descanso si no era en esta ocupación, en el que se sentía desdichado si no era capaz de satisfacer esta necesidad y consideraba inferior cualquier otro interés cognoscitivo [...] Nuestro tiempo se ha desentendido de esta necesidad y del esfuerzo relacionado con la misma [...] No le preocupa ya a nuestra época el no saber nada sobre Dios; se considera, más bien, como la más aguda intuición la de que este conocimiento ni siquiera es posible»[19].

Si la filosofía de Hegel es, pues, en este sentido un grandioso intento de recuperación de la tradición teológica prekantiana en una época marcada y condicionada por el kantismo, hay que tener en cuenta que la filosofía hegeliana del espíritu absoluto, en coherencia lógica con su pasión por el «todo», no elabora de manera ingenua y precrítica una abstracta filosofía apriórica de la divinidad, deducida de simples

[19] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie...,* 1. Bd., Halbbd. I, 4s.

y meros conceptos, sino que, precisamente por su preocupación por el «sistema» y por la visión del conjunto de la realidad, intenta mostrar en toda realidad, y de manera especial en el espíritu del hombre, la imagen o el efecto de su inclusión en el todo o de su relación con la realidad absoluta. Por ello puede decir Hegel —en sus aforismos del período de Jena— de manera sólo aparentemente contradictoria, en relación con su concepción del «todo»: «No es lo esencial únicamente la visión de la dependencia de lo particular respecto del todo, sino que lo es también el que cada momento mismo, independientemente del todo, es el todo, y esto es el profundizar en la cosa»[20]. Si ello es así —es decir, si en cada «momento» puede en principio descubrirse filosóficamente el «todo»—, se abre entonces el camino para una consideración y apreciación «realista», podríamos decir incluso antropológica —como se irá viendo posteriormente—, de multitud de reflexiones de Hegel sobre el hombre y la divinidad, que de entrada podrían ser consideradas como meramente ideales o conceptuales.

Como se ve, la filosofía de Hegel está inmersa, por su propia sistemática interna, en lo «teológico», cosa que no dejó de advertir y fustigar al mismo tiempo el antiteológico Nietzsche. Interesante y significativo es a este respecto el hecho de que Nietzsche cayó bien en la cuenta —aun sin aludir en este momento expresamente a Hegel— de que el pensamiento del «todo» está estrechamente relacionado con el pensamiento de la divinidad; de ahí el empeño nietzscheano por eliminar el «todo», tal como se muestra por ejemplo en uno de los fragmentos póstumos de los años 1886/87: «Me parece importante —anota Nietzsche— desembarazarse del *todo [All],* de la unidad, una especie de energía, de lo incondicionado; uno no podría menos de considerarlo como la instancia más alta y de bautizarlo como Dios. Es necesario hacer saltar en pedazos al todo *[All],* perder el respeto al todo *[All].* Hay que recuperar para lo más cercano, para lo nuestro, lo que le hemos dado a lo desconocido y al todo *[Ganzen]*»[21].

Pese a Nietzsche, la preocupación explícita por el todo ha estado vigente, de algún modo al menos, en el pensamien-

[20] Cf. ROSENKRANZ, *Georg...,* 548.
[21] NIETZSCHE, *Werke...,* VIII/1, 325.

to de nuestro siglo. Significativo es el caso de P. Teilhard de Chardin, quien desde el análisis científico de los orígenes del hombre se siente impulsado a intentar una comprensión total del fenómeno humano y de la realidad, echando mano de instancias filosóficas y teológicas que podrían dar el acabado definitivo a los datos e hipótesis de las ciencias. En este sentido se expresará Teilhard de Chardin en términos bien explícitos:

> «Los elementos, las partes, los átomos, las mónadas, no son interesantes definitivamente. Sólo es digno de consideración, finalmente, el Todo, sólo en el cual puede realizarse la unidad [...] No podemos pensar, en definitiva, más que el Todo, ni soñamos, en último análisis, más que con el Todo. [...] Puede decirse, me parece, que no hay poesía profunda, ni verdadero lirismo, ni sublimidad en palabras, en arte o en música, fuera de la evocación, del presentimiento o de la nostalgia del Todo [...] Poeta, filósofo, místico, apenas se puede ser lo uno sin lo otro. Poetas, filósofos, místicos, el largo cortejo de los iniciados en la visión y el culto del Todo marca, en el flujo de la humanidad pasada, un surco central que podemos seguir distintamente desde nuestros días hasta los últimos confines de la Historia. En un cierto sentido, puede decirse por tanto que la preocupación por el Todo es extremadamente antigua. Es de todos los tiempos»[22].

De manera similar a anteriores pensadores y como no podía ser menos tratándose de un autor que intentó a lo largo de su obra, con mayor o menor éxito, acercar lo teológico a las hipótesis científicas, Teilhard va a relacionar también claramente el «todo» con la dimensión de lo divino: «El Todo, con sus atributos de universalidad, de unidad, de infalibilidad (al menos relativas), no podría descubrírsenos sin que reconociéramos en él a Dios o a la sombra de Dios. Y Dios, por su parte, ¿puede manifestársenos de otra manera que a través del Todo, adoptando la figura, o al menos la vestidura, del Todo?»[23].

Por lo demás, Teilhard sostiene que la preocupación o el interés por el todo es una estructura interna del hombre, que se mantiene viva a lo largo de su historia, pese a poder aparecer bloqueada en determinadas circunstancias particulares:

[22] TEILHARD DE CHARDIN, *Cómo...*, 66-69.
[23] TEILHARD DE CHARDIN, *Cómo...*, 69.

«Individualmente el 'sentido del Todo' puede —dice— hallarse atrofiado o encontrarse dormido. Pero antes escaparía la materia a la gravedad que un alma a la presencia del universo»[24].

Quizá sea Heidegger —pese a sus concretas limitaciones en el plantemiento del problema de Dios (que tendrán mucho que ver con su particular distanciamiento de lo «antropológico»)— el último o uno de los últimos abanderados del pensamiento del «todo» (si bien no precisamente bajo esta explícita denominación), antes de la irrupción en la escena cultural actual del espíritu «fragmentario» del denominado «postmodernismo», opuesto (explícitamente al menos) a cualquier tipo de planteamiento filosófico de talante sistemático, englobante o general.

El «todo» se traduce en Heidegger en la preocupación metódica y sistemática por el desvelamiento de la verdad del ser y del hombre que vive «extático» a la vera del mismo. La cautela filosófica de Heidegger, especialamente ante lo «divino» o «el Dios», está determinada por su conciencia de que la verdad adviene al hombre como un don ajeno al mismo y, por ello, como algo que el hombre no puede en definitiva cosificar o manipular. Así ha de entenderse la «espera» heideggeriana ante la comunicación del ser. Y, justamente por ello, la filosofía para Heidegger no puede ser nunca un simple aprendizaje de cosas, como pueden serlo en cierta medida las ciencias. El «todo», en el que habita o que es la filosofía misma, no se puede dividir o astillar, como exigía Nietzsche. En este sentido escribe Heidegger: «En la filosofía no existen asignaturas [Fächer[25]], porque ella misma no es una asignatura. No es una asignatura, porque, si bien aquí dentro de ciertos límites el aprendizaje escolar es inevitable, sin embargo, éste no es nunca esencial, y sobre todo porque en la filosofía algo así como una distribución del trabajo no tiene sentido en absoluto»[26]. En cualquier caso, Heidegger ha dejado claro —sobre todo en sus comentarios sobre Hölderlin— que la divinidad o el «aparecer» de la misma, como «medida» que utiliza el poeta en su decir, es

[24] TEILHARD DE CHARDIN, *Cómo...,* 112.

[25] La palabra alemana *Fach,* que traducimos aquí como «asignatura», tiene también el significado de «compartimento», «división», etc., que expresan más claramente que «asignatura» la idea rechazada por Heidegger.

[26] HEIDEGGER, *Die Frage...,* 3.

algo que rehúye el talante antipoético del «excesivo medir y contar»[27], es decir, el del que vive de lo particular y disgregado, lejos del ámbito de lo divino que se da como «medida», en su entereza, al poeta.

Conviene, en cualquier caso, poner de relieve que la articulación conceptual llevada a cabo por la filosofía sobre la centralidad del interés o preocupación por el «todo» no es algo penosamente alcanzado por el hegeliano «esfuerzo del concepto», sino que se inserta en el surgimiento mismo del ser humano como tal. Importantes aportaciones a ello se deben especialmente a las denominadas «psicología de la forma» *(Gestaltpsychologie)* y «psicología de la totalidad» *(Ganzheitspsychologie),* de finales del siglo XIX y primera parte del XX. Conceptos usuales en ellas, como «estructura», «forma», etc., están íntimamente ligados a la constatación del carácter conjunto o «total», es decir, no «elementalista» o fraccionario, del psiquismo humano. F. Krueger, H. Volkelt, F. Sander, A. Russell, A. Wellek, etc., dieron impulsos decisivos a esta concepción, que —teniendo en parte su origen en reflexiones filosóficas como las apuntadas más arriba— se extienden con ellos al campo de la psicología o de la pedagogía. Se descubre así que no es sólo el hombre adulto, el «filósofo», el que siente y expresa su inevitable atracción por el «todo», sino que ya en los albores mismos del existir el ser humano experimenta de modo concreto idéntica atracción, que condiciona íntimamente su incipiente modo de conocer y de dirigirse hacia su entorno. Para W. Flitner, por ejemplo, los niños «viven en el espíritu y en la atmósfera de la totalidad»[28]. Es más, según H. Volkelt, colaborador de F. Krueger, «la experiencia vital del niño está, en mayor medida que en el caso del adulto, [...] sometida al influjo de la vivencia esencial de la totalidad ('primacía genética de lo total')»[29]. Las experiencias realizadas por A. Heiss confirman lo mismo: «Cuanto menos edad tienen los niños, tanto más estrechamente está incluido lo parcial en el todo»[30].

[27] HEIDEGGER, *Vorträge...* II, 77 (cf. también p.69, 71, 73s).
[28] Cf. A. KERN, *Die Idee...,* 7.
[29] Cf. A. KERN, *Die Idee...,* 15.
[30] Cf. A. KERN, *Die Idee...,* 39. W. Metzger confirma esto mismo: ver A. KERN, *Die Idee...,* 69. De aquí procede concretamente, por ejemplo, la dificultad que encuentra el niño al ser iniciado en el aprendizaje de la lectura de un

Si ello es así, se puede decir que el pensamiento filosófico sobre la divinidad, es decir, la reflexión sobre el sentido, el origen, etc., del conjunto o de la totalidad de la realidad, viene a ser algo que se inserta en el modo de ser más profundo y originario del hombre. La «teología» (en su sentido originario) deviene así verdaderamente «natural», entendiendo ahora lo «natural» como lo espontáneo o normal, lo que pertenece estructuralmente al ser o a la naturaleza del hombre.

De lo ya indicado o analizado hasta aquí se puede fácilmente deducir que en la reflexión —humana y originaria— sobre la «totalidad», ésta no ha de entenderse como la mera suma de los elementos o partes de los que puede considerarse constituida la realidad, sino como aquello que —según ya habían bien advertido los griegos— es «mayor que la suma de sus partes». Totalidad, pues, como *novedad* filosófica o metafísica (sin que ello implique —como queda dicho— lejanía o artificialidad respecto del modo propio de ser y conocer del hombre) frente a una consideración o visión meramente cuantitativa o «exterior», «científica», de la realidad. El ser humano es ese extraño ser que no sólo percibe, conoce (o cree conocer) las cosas, la realidad, sino que también y sobre todo quiere e intenta conocer su última estructura —la de cada cosa concreta y la del conjunto de todas ellas—, su razón de ser, su definitivo porqué, etc., aunque al mismo tiempo pudiera él mismo ya conjeturar o sospechar que esa última y definitiva dimensión quizá no sea plenamente abarcable y comprensible. Pues bien, esta definitividad o ultimidad sería justamente lo

modo analítico o fragmentario, es decir, cuando se intenta que aprenda a leer iniciando tal aprendizaje con el previo y aislado conocimiento de cada signo particular (algo parcial en relación con la palabra o la frase, que son, respecto de la letra particular, un todo o un conjunto): el niño «ve» antes este conjunto que la letra individual. A. Kern llega a decir, basándose en experimentos propios y de otros investigadores, que «los niños son de entrada 'verdaderamente ciegos' respecto de las letras particulares» (cf. A. KERN, *Die Idee...*, 30). Sobre los conceptos de «totalidad», «forma», etc., en las corrientes psicológicas mencionadas y sobre su aplicación a la comprensión del modo de ser y de conocer del niño, véanse, por ejemplo: F. KRUEGER, *Zur Philosophie...*, 33-176, 268-295; F. SANDER; VOLKELT, H., *Ganzheitspsychologie...*, 2-5, 9s, 31-43, 50, 81ss, 88, 123s, 136s, 321-325, 414-417, 423s; A. WELLEK, *Ganzheit...*, 293-297; W. L. KELLY, *Die neuscholastische...*, 7-11, 51s, 141-163, 166ss, 171-176. Sobre la importancia que tiene el pensamiento de la «totalidad» en la filosofía de G. Siewerth, que formula sus reflexiones filosóficas sobre la realidad y la divinidad en conexión con los datos de la psicología y de la pedagogía, puede verse CABADA, *Sein...*, 15-23.

«novedoso» de la «totalidad» pretendida, frente a la mera reunión o suma de las «partes» de la realidad.

Si algo hay importante y decisivo en el planteamiento humano del problema de Dios es justamente lo que, por una parte, parece obvio y que no es, sin embargo, siempre fácilmente realizable conceptualmente de manera totalmente consecuente y coherente. Y ello es lo siguiente: la divinidad no puede pertenecer, en sentido estricto, a las «partes» o elementos de la realidad (ni siquiera como la parte más excelente o la «primera») ni tampoco a la suma de los mismos. De lo contrario, la divinidad no habría sido considerada en su ámbito propio de la «totalidad», entendida como aquello que es «mayor» que la suma de las partes; es decir, la reflexión no versaría en tal caso sobre el porqué o razón definitivos de la realidad. Dicho lenguaje sobre tal presunta «divinidad» no sería, pues, en definitiva, nada más que mero y simple discurso sobre *una cosa más* entre las cosas, cuestionables y cuestionadas todas ellas, por muy «teológico» que tal lenguaje pudiera parecer.

Las ambigüedades o equívocos al respecto en la historia del pensamiento son, pese a todo, más numerosos y graves de lo que a primera vista se podría esperar, aun teniendo en cuenta que se trata de una problemática en la que obviamente la herramienta del lenguaje, utilizado normalmente con fines meramente utilitarios, no siempre puede estar en sí misma a la altura de su especial cometido. Y esto último debería valer siempre, en última instancia y en cierta medida, como excusa para cualquiera que pretenda hablar sobre la divinidad, es decir, sobre aquello que pertenece al ámbito de lo que, en su misma realidad, supera al ser mismo humano inquiriente y, por lo tanto, a su reflexión y a su modo de expresión.

En este sentido es especialmente instructiva la polémica epistolar, entablada por los años 1715 y 1716, entre el viejo Leibniz y Samuel Clarke, discípulo, amigo e intérprete cualificado de las ideas de Newton, a quien de hecho representa en esta discusión[31].

[31] Sobre este punto escribe A. Koyré: «En mi opinión [...] es claramente inconcebible que Clarke aceptase la papeleta de ser el portavoz filosófico de Newton (y su defensor), sin que éste se lo encargase, y es más, sin asegurarse la colaboración del gran personaje, siquiera sea su visto bueno. Así pues, tengo la certeza moral de que Clarke comunicó a Newton *tanto* las cartas de Leibniz *como* también sus propias respuestas» (KOYRÉ, *Del mundo...*, 219).

Lo que realmente constituye el fondo mismo del debate —más allá de otros puntos concretos de discusión que obedecen a la concreta situación histórica del desarrollo de las hipótesis científicas de hace casi tres siglos— es la determinación de la correcta imagen o idea de divinidad en el discurso sobre la relación de la misma con lo que podemos denominar universo o partes del mismo. Leibniz toma partido por una concepción de la divinidad, que va, en su conjunto, en la línea de lo que previamente hemos indicado, es decir, de la divinidad como instancia que está «más allá» de los componentes internos o «partes» de la realidad cuestionada. La postura, por el contrario, del representante de Newton es la de la acentuación del carácter actuante de la divinidad en un mundo que, en su misma mundanidad, no es autosuficiente y que precisa, en consecuencia, en su despliegue real, de la intervención en él de la divinidad, con lo que ésta viene casi a adquirir, en cierto modo, el carácter de elemento interno o constitutivo del ser o devenir del mundo.

He aquí algunas de las reflexiones más características tanto de Leibniz como de Clarke, en el proceso mismo del desarrollo de la discusión epistolar. Leibniz se expresará inicialmente, en carta a la princesa Carolina de Gales, de la siguiente manera contra Newton:

> «M. Newton y sus seguidores tienen también una opinión muy graciosa acerca de la obra de Dios. Según ellos, Dios tiene necesidad de poner a punto de vez en cuando su reloj. De otro modo dejaría de moverse. No ha tenido suficiente imaginación para crear un movimiento perpetuo. Esta máquina de Dios es también tan imperfecta que está obligado a ponerla en orden de vez en cuando por medio de una ayuda extraordinaria, e, incluso, a repararla, como haría un relojero con su obra. Sería así mal artífice en la medida en que estuviera obligado a retocarla y corregirla. Según mi opinión, la misma fuerza y vigor subsiste siempre y solamente pasa de una materia a otra siguiendo las leyes de la naturaleza y del buen orden establecido. Y yo sostengo que cuando Dios hace milagros, no los hace por mantener las necesidades de la naturaleza, sino las de la gracia. Juzgar esto de otra manera sería tener una idea muy baja de la sabiduría y del poder de Dios»[32].

[32] *La polémica...*, 51s. El texto original —francés de Leibniz e inglés de Clarke— de esta polémica puede verse en G. W. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften* (hrsg. von C. J. Gerhardt) VII, p.345-440.

Frente a esta postura crítica leibniziana Clarke negará que sean equiparables o comparables el artífice humano y el divino, ya que aquél no hace sino «acomodar» fuerzas de las que él no es artífice; la función del artífice humano «consiste solamente en componer, ajustar o reunir ciertos movimientos cuyos principios son totalmente independientes del artífice». El caso de Dios es, por el contrario, «muy diferente, porque él no solamente compone o pone cosas unas junto a otras, sino que él mismo es el autor y continuo preservador de sus fuerzas originales o fuerzas motrices»[33]. Piensa Clarke, seguidamente, que si esto no se tiene debidamente en cuenta en la concepción de la divinidad, se corre el grave peligro de vaciar, de hecho, de todo contenido el concepto y la realidad de la misma:

> «La idea del mundo como una gran máquina —replica ahora Clarke a Leibniz—, que prosigue sin el concurso de Dios como un reloj que sigue funcionando sin la asistencia de un relojero, es la idea del materialismo y del fatalismo y tiende (bajo la pretensión de hacer de Dios una inteligencia supramundana) en realidad a excluir del mundo a la Providencia y al gobierno divinos. Y por la misma razón que un filósofo puede concebir todas las cosas actuando desde el comienzo de la creación sin ningún gobierno o concurso de la Providencia, un escéptico argumentará fácilmente remontándose más hacia el pasado y supondrá que las cosas han existido desde la eternidad (como hacen ahora) sin ninguna creación verdadera o autor original en absoluto, salvo lo que tales argumentadores llaman eterna y sapientísima naturaleza. Si un rey tuviera un reino donde todas las cosas pudieran marchar sin su gobierno e intervención o sin su asistencia, o sin la dirección que les dispensa, sería, para él, simplemente un reino nominal, en realidad no sería merecedor en absoluto del título de rey o gobernador. Y al igual que es razonable suponer que aquellos hombres, que pretenden que en un gobierno temporal las cosas pueden seguir perfectamente bien sin que el rey mismo ordene o disponga cosa alguna, quieran destronar al rey, del mismo modo, quienquiera que afirme que el curso del mundo puede seguir sin la continua dirección de Dios, supremo gobernador, su doctrina tiende en realidad a excluir a Dios del mundo»[34].

Leibniz, por su parte, argüirá que él no niega ni pretende negar el influjo de Dios en el mundo, es decir, su

[33] Cf. *La polémica...*, 54.

gobierno o providencia. Lo que ocurre es que piensa que es más propio de la sabiduría y del poder de Dios su «previsión» y no la posterior «corrección» de lo incorrecto: «Sostengo que [el mundo corporal] es un reloj que funciona sin tener necesidad de corrección; de otra manera, sería decir que Dios se equivoca. Dios ha previsto todo, ha puesto remedio a todo por adelantado [...] Una verdadera providencia de Dios reclama una perfecta previsión; pero, por lo demás, exige no sólo que haya previsto todo, sino también que haya proveído a todo por medio de convenientes remedios preordenados. De otro modo, le faltaría o sabiduría para preverlo o fuerza para proveerlo»[35]. En este sentido rechazará Leibniz la mencionada comparación clarkiana de la concepción leibniziana de Dios con la de un rey «nominal», ya que también para Leibniz «Dios conserva siempre las cosas, las cuales no podrían subsistir sin él». Pero, según Leibniz, «conservación» no implica ni se identifica con «corrección». Por ello sostiene Leibniz que el «reino» de su Dios no es —como le objetaba Clarke— «nominal»: «Así, su [de Dios] reino —responde Leibniz— no es nominal. Es justamente como si dijéramos de un rey que hubiera educado tan bien a sus súbditos y los conservara tan bien en su capacidad y buena voluntad, gracias al cuidado que habría tomado por su subsistencia, que no tuviera necesidad de corregirlos, que es un rey solamente de nombre»[36]. La opinión de Clarke es, sin embargo, bien distinta. Tal modo regio de proceder no deja de convertir de hecho a dicho rey —según vuelve a insistir en su posterior réplica a Leibniz— en un rey meramente nominal: «Si Dios —dice— conserva las cosas sin hacer más que lo que hace un rey que crea súbditos que puedan obrar, sin entrometerse ni ordenar nada entre ellos después, esto, en verdad, es hacer de él no un creador real, sino un gobernador tan sólo nominal»[37].

Por lo dicho, Leibniz intenta centrar sus ataques contra Clarke (y Newton) en el empequeñecido o incorrecto concepto de Dios que conlleva la exigencia, mantenida por sus

[34] *La polémica...*, 55.
[35] *La polémica...*, 59s.
[36] *La polémica...*, 60.
[37] *La polémica...*, 65.

adversarios, de la intervención o «corrección» divinas del mundo. El dilema que en este contexto formula Leibniz es a nuestro propósito interesante e iluminador de una correcta y coherente concepción de la divinidad, ya que pone de manifiesto la preocupación de fondo de Leibniz por evitar —según venimos diciendo— que la divinidad pueda ser considerada, explícita o implícitamente, como una parte de la naturaleza o del mundo. «Si Dios está obligado —arguye Leibniz— a corregir las cosas naturales de vez en cuando, es necesario que eso se haga o sobrenaturalmente o naturalmente; si ello se hace sobrenaturalmente, hay que recurrir al milagro para explicar las cosas naturales, lo que es en realidad la reducción de una hipótesis al absurdo, ya que con los milagros podemos dar razón de todo sin trabajo. Y si eso se hiciera naturalmente, Dios no sería inteligencia supramundana, *estaría comprendido bajo la naturaleza de las cosas, sería el alma del mundo*»[38].

Clarke no querrá en modo alguno recaer en esta segunda parte del dilema leibniziano y, por ello, dirá, pese a todo, que «Dios está presente en el mundo no como una de sus partes, sino como quien lo gobierna, obrando sobre todas las cosas y no siendo influido él mismo por nada»[39]. Y en cuanto a la primera parte del dilema intentará Clarke esquivar la objeción de Leibniz, afirmando simplemente que la distinción entre lo natural y lo sobrenatural es algo más nuestro que divino, ya que para él «tanto lo natural como lo sobrenatural no son en absoluto diferentes con respecto a Dios, sino meras distinciones en nuestras concepciones de las cosas»[40]; a lo que Leibniz por su parte objetará que los teólogos seguramente no estarán de acuerdo con tal aserto

[38] *La polémica...*, 61. Las cursivas son nuestras. Leibniz volverá todavía posteriormente, en el decurso de la polémica, sobre este decisivo punto. A la primera parte del dilema vendrá a referirse al decir: «Esta opinión vulgar, según la cual hay que evitar lo más posible al filosofar lo que sobrepasa la naturaleza de las criaturas, es muy razonable. De otro modo, nada será más fácil que dar razón de todo haciendo aparecer una divinidad, *deus ex machina*, sin preocuparse de la naturaleza de las cosas» (o.c., 131). A la segunda parte del dilema hace claramente referencia este otro pasaje: «Todo esto, ¿no acabará también por hacer de Dios el alma del mundo si todas esas operaciones son tan naturales como las del alma sobre el cuerpo? Así, Dios será una parte de la naturaleza» (ibid.).

[39] *La polémica...*, 66.

[40] *La polémica...*, 65.

clarkiano[41]. Sin embargo, Clarke no dejará de hacer uso, también en otros contextos, de esa su distinción (de clara procedencia escolástica), y de modo especial al intentar explicar el sentido de las por él afirmadas «correcciones» divinas de la naturaleza. En efecto, Clarke dirá que «la palabra 'corrección' o 'enmienda' no debe ser entendida con respecto a Dios, sino solamente con respecto a nosotros»[42]. A lo que Leibniz objetará que tal presunta corrección o intervención sí debería afectar al mismo Dios: «Si la fuerza activa —dice en este contexto Leibniz— se perdiera en el universo por las leyes naturales que Dios ha establecido en él, de forma que tuviera necesidad de una nueva impresión para restituir esta fuerza, como un artesano que corrige la imperfección de su máquina, el desorden no hubiera tenido sólo lugar respecto a nosotros, sino también respecto al

[41] Cf. *La polémica...*, 71. No deja der ser irónico, por otro lado, que Leibniz —en principio tan inclinado a restringir las intervenciones de Dios en el mundo— haya querido hacer a esto una determinada excepción, al considerar «milagrosa» —frente a la contraria opinión de Clarke (y Newton)— la atracción gravitatoria entre los cuerpos: «Si Dios quisiera hacer —dice, en efecto, aquí mismo Leibniz— que un cuerpo libre se moviera por el éter dando vueltas alrededor de cierto centro fijo, sin que ninguna otra criatura actuara sobre él, yo digo que eso no puede ser sino un milagro, al no ser explicable por la naturaleza de los cuerpos. Pues un cuerpo libre se separa naturalmente de la línea curva por la tangente. Es por esto por lo que sostengo que la atracción propiamente dicha de los cuerpos es una cosa milagrosa, no pudiendo ser explicada por la naturaleza de los mismos» (ibid.). Leibniz se reafirmará a lo largo de esta polémica epistolar en su opinión sobre la milagrosidad del aludido fenómeno físico (cf. *La polémica...*, 84, 109, 131-134) frente a la (a este respecto) más coherente argumentación de Clarke, que insiste en que lo «habitual» no puede ser considerado como milagroso. En consecuencia, «si para un cuerpo es habitual el moverse circularmente en el vacío alrededor de un centro (como se mueven los planetas alrededor del sol), entonces esto no es un milagro» (*La polémica...*, 76). De todos modos no hay que deducir de ello, según Clarke, que lo no-habitual sea por ello mismo milagro: «No obstante, no se sigue de aquí —indica en este sentido Clarke— que cada cosa que no es corriente sea por esta razon un milagro. Pues puede ser solamente el irregular y más raro efecto de causas corrientes. De tal género son los eclipses» (*La polémica...*, 97. Cf. también o.c., 159).

[42] *La pólemica...*, 64. Clarke aplica su querida distinción seguidamente a un caso concreto: «La presente estructura del sistema solar [...] deberá, con el tiempo, caer en la confusión según las actuales leyes del movimiento y, quizás, después de eso, será corregido y dispuesto de otro modo. Pero esta corrección es sólo relativa, esto es, con respecto a nuestra concepción. En realidad, y con respecto a Dios, la presente estructura, el consiguiente caos y la subsiguiente renovación son todas por igual partes del proyecto establecido en la idea original y perfecta de Dios» (ibid.). «En realidad y con rigor —escribe poco después— no hay desórdenes con respecto a Dios» (o.c., 65).

mismo Dios. Él podía prevenirlo y tomar mejor sus medidas para evitar un inconveniente semejante, como efectivamente lo ha hecho»[43]. Para el «optimismo» leibniziano está claro que de la absoluta perfección de la divinidad se infiere necesariamente la bondad o perfección del mundo. Debido a ello puede afirmar Leibniz: «Sólo Dios puede dar a la naturaleza nuevas fuerzas, pero lo hace sólo sobrenaturalmente. Si tuviera necesidad de hacerlo en el curso natural, habría hecho una obra muy imperfecta»[44]. Y, ya que Clarke se muestra celoso por defender la dependencia del mundo respecto de Dios, infiriendo de ello la necesidad de que el mundo esté continuamente gobernado por él (de ahí sus intervenciones en el mundo, con sus «correciones», etcétera[45]), Leibniz dirá de manera netamente dialéctica, por el contrario, que es justamente la «dependencia» del mundo respecto de Dios la que lo hace a éste perfecto, «independiente» (podríamos decir)[46].

Habría que afirmar, por lo demás, que, si la preocupación de Leibniz por salvaguardar frente a Clarke-Newton la especificidad del Dios que no puede ser «parte» del mundo es bien clara, ello no le conducirá, sin embargo, en modo alguno a la idea de un Dios de talante «deísta», alejado del mundo. El Dios leibniziano está presente en el mundo, aunque no ciertamente a la manera ideada por Clarke o Newton[47].

[43] *La polémica...*, 70.

[44] *La polémica...*, 83.

[45] Clarke propugnará claramente el «continuo e ininterrumpido ejercicio del poder y gobierno de Dios» respecto de la naturaleza (*La polémica...*, 64).

[46] «Así, su [del mundo] dependencia de Dios, lejos de ser causa de ese defecto [necesidad de reparación], es más bien causa de que ese defecto no se dé, porque la naturaleza es dependiente de un artesano demasiado perfecto para hacer una obra que tenga necesidad de ser reparada» (*La polémica...*, 83).

[47] Frente a las tergiversaciones clarkianas de la inteligencia «supramundana» de Leibniz dirá, por ejemplo, éste: «Se aplican inútilmente a criticar mi expresión: Dios es inteligencia supramundana. Decir que está por encima del mundo no es negar que esté en el mundo» (*La polémica...*, 71). En cuanto a Newton, es conocido su recurso al poder divino, junto a la fuerza gravitatoria, para la explicación de los movimientos de los planetas, teoría que el posterior progreso científico se encargará de desacreditar, como ocurrirá ya, no mucho después de Newton, con el propio Laplace, quien —según la anécdota— respondió a Napoléon que no necesitaba de la hipótesis «Dios» para explicar sus teorías científicas, en relación concretamente con los movimientos de los planetas. Como bien indica F. Hammer, el Dios de Newton viene a ser «como una especie de celestial jugador de billar, que no sólo da el primer empujón para el movimiento, sino que ejecuta también ocasionalmente cambios en la dirección» (HAMMER, *Newtons...*, 11).

Con la precedente presentación de la polémica entre Leibniz y Clarke (Newton) no se ha intentado hacer un análisis y valoración concretos y particulares de ambas posturas, sino únicamente hacer ver cómo en el centro de la discusión está la preocupación por la dilucidación del modelo más coherente de divinidad. Si por otro lado la postura de Leibniz, a pesar de su mecanicismo, heredado de la autonomía de la «cosa extensa» cartesiana, en principio parecería ir por el buen camino, al poner de relieve una idea de divinidad como instancia no perteneciente al engranaje de las leyes físicas, parece claro que a las reservas o sospechas de Clarke respecto del Dios leibniziano no les faltaba su parte de verdad desde el punto de vista de la historia o evolución de las ideas. M. Arranz dice, en efecto, acertadamente, en relación con la postura de Leibniz, que Newton y Clarke «vieron claramente que la pretensión de magnificar al Creador hasta el punto de hacer de su obra un sistema sin límites y poseedor, además, de los resortes internos necesarios para explicar su funcionamiento, habría de conducir a un progresivo ateísmo»[48].

Ciertamente no deja de ser extraño e inesperado, desde el punto de vista del proceso real de las ideas, el hecho de que de la dicotomía cartesiana entre la «cosa pensante» y la «cosa extensa» se haya originado en buena parte el materialismo y ateísmo posteriores. Éstos tienen en realidad su principal origen ideológico en la autonomía y separación cartesiana de la «cosa extensa» frente a lo pensante y espiritual. Es comprensible que desde esta limitada autonomía de lo material, entendido a la manera cartesiana, se pueda pasar peligrosamente hacia una autonomía total y absoluta, que convierta en inútil y, en definitiva, errónea la hipótesis de la divinidad, ligada de hecho desde Descartes casi exclusivamente a la «cosa pensante», a lo espiritual. De este modo el Descartes teísta y formulador de agudas reflexiones —como se verá— sobre el acceso a la divinidad, desde su análisis de la experiencia de lo infinito en la conciencia, se convierte de hecho —contra lo que él mismo podría sospechar— en el iniciador del movimiento ideológico que conducirá al ateísmo. No es, real y estrictamente, en Descartes el *hombre* la base de su particular acceso a la divinidad, sino el alma, la conciencia o el espíritu, en cuanto dimensión ajena y distante

[48] ARRANZ, *Las modernas...*, 402.

de lo material. Una vez más se muestra aquí —dicho sea de paso— la necesidad de que el planteamiento del problema de la divinidad permanezca ligado a la estructura, conjunta y unitaria, de lo humano.

Ahora bien —y prescindiendo ya de las aludidas consecuencias derivadas del mecanicismo leibniziano basado en Descartes—, hay que reconocer, sin embargo, el mérito de Leibniz al intentar situar la divinidad —según hemos indicado— «más allá» del ámbito de lo estrictamente mundano. Porque —como bien dice el mismo M. Arranz respecto de Newton y Clarke— «si es cierto que los ingleses no dejaban de tener razón, sospechando que habría de suceder lo que efectivamente sucedió, tampoco su solución carecía [...] de dificultades, puesto que, al hacer de Dios una parte del funcionamiento del universo, también contribuyeron al desprestigio de la hipótesis teísta, cuando la ciencia fue descubriendo soluciones para los problemas que habían hecho postular la existencia de un Absoluto»[49].

Es, desde luego, empresa arriesgada —aunque no exenta, a nuestro propósito, de interés— el intentar esbozar, aunque sólo sea someramente, los problemas y debates que surgen en la época que sigue a la polémica entre Leibniz y Clarke. Pero quizá se pueda decir que una adecuada comprensión tanto del ateísmo como de un renovado teísmo presupone la desvelación del modelo de divinidad utilizado o presupuesto en ambos casos. Tanto la postura teísta como la atea están estrechamente ligadas a la imagen del Dios presupuesto. Se podría decir, en gran medida, que en el caso del ateísmo se trata de un Dios «mundano», mientras que en el del teísmo autoconsciente el Dios presupuesto es el Dios que no pertenece, ni de manera explícita ni implícita, a lo que en la polémica entre Leibniz y Clarke se denominaba «mundo».

Intentemos, pues, seguidamente, presentar a grandes rasgos las reflexiones del pensamiento occidental que se ha movido hasta nuestros días en la línea de Clarke, para conectar posteriormente con el tipo de reflexión sobre la divinidad que podríamos colocar en una órbita cercana al del Leibniz crítico de Clarke.

Fue indudablemente Feuerbach uno de los representantes más significativos, desde el punto de vista tanto cronoló-

[49] ARRANZ, *Las modernas...*, 403.

gico como ideológico, del ateísmo moderno. En su obra se pueden observar tanto su explícita afirmación atea como la crítica de un Dios que interfiere y «concurre» con el mundo y con el hombre. De tal modo que a la postre, y desde un punto de vista reflexivo y sistemático que va más allá de las explícitas declaraciones, uno bien pudiera quizá considerar a Feuerbach, pese a todo, como un teísta implícito.

En efecto, Feuerbach va a hacer, en primer lugar, una descripción, que podría denominarse fenomenológica y sociológica, del Dios presupuesto o imaginado —según él— por el hombre corriente. Se trata de un Dios vivido y pensado como «negación» del hombre: «Lo que se atribuye a Dios se le niega al hombre, y viceversa, lo que se le da al hombre se le quita a Dios [...] Cuanto menos es Dios, tanto más es el hombre [...] Afirmar a Dios significa negar al hombre» (VII 312). Dado que se trata de un espacio o ámbito único que han de compartir —por decirlo de alguna manera— Dios y el hombre o el mundo, la lógica de esta relación inversa llevará a Feuerbach a sostener que la afirmación de la realidad de un Dios absoluto e infinito invadiría totalmente el espacio del mundo y del hombre. «Se ha dicho con frecuencia: el mundo es inexplicable sin un Dios. Pero la verdad es precisamente lo contrario: si existe Dios, es inexplicable la existencia del mundo, puesto que éste es totalmente superfluo» (VIII 179). El hombre y la divinidad no caben, pues, conjuntamente en el mismo lugar. Y por ello, «el vaciamiento del mundo real y la plenificación de la divinidad es un mismo acto» (VI 89s). De aquí que sea necesario optar o por la divinidad o por el hombre.

Feuerbach no dudará en optar por el hombre frente a un concepto de divinidad para él inaceptable. De aquí también la crítica feuerbachiana, por ejemplo, a la concepción de un Dios que está «en contradicción con el concepto mismo de divinidad; un Dios, por tanto, no-divino» (V 234), «empírico, representado como un objeto o como una cosa externa» (V 210, 401). A Feuerbach le interesa más «lo divino» que «el Dios» (que tiende a desplazar y hacer desaparecer al primero) (V 148). Y, dado que teísmo y ateísmo hacen referencia más a «Dios» que a «lo divino», es ya, en definitiva, poco importante o significativo que uno se denomine a sí mismo teísta o ateo: «Lo decisivo es lo que uno entiende por Dios [...] Todo depende únicamente del contenido, del fun-

damento y del espíritu, tanto del teísmo como del ateísmo» (VIII 29s). Ahora bien, el contenido del «teísmo» analizado por Feuerbach no es para él «divino». «El teísmo, la fe en Dios, es de signo negativo: niega la naturaleza, el mundo y la humanidad» (VIII 357). Por otra parte, el ateísmo por el que opta Feuerbach no quiere ser tampoco un «ateísmo privado» o «criptoateísmo» (VIII 356) —como él los denomina—, sino un ateísmo humanista, comprometido con los hombres todos, un ateísmo «positivo y afirmativo, que devuelve a la naturaleza y a la humanidad la significación y la diginidad que el teísmo les había quitado, que vivifica de nuevo a la naturaleza y a la humanidad, a las que el teísmo les había chupado sus mejores energías» (VIII 357).

Por ello no se comprende en modo alguno el sentido del ateísmo feuerbachiano si éste es pensado de manera directa como negación de Dios y no, más bien, como positiva y explícita afirmación del hombre: «Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí [...] Yo niego a Dios. Esto quiere decir en mi caso: yo niego la negación del hombre [...] La cuestión sobre el ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión sobre el ser o no ser del hombre» (II 410s). En este sentido Feuerbach prefiere denominar a su ateísmo «antropoteísmo» y no mero y simple ateísmo (XIII 393).

No parece nada forzado ver bastantes de las precedentes reflexiones de Feuerbach en continuidad con el fondo de la polémica Leibniz-Clarke. Feuerbach parece operar en realidad contra los presupuestos desde los que piensa Clarke. Es decir, de manera similar a Leibniz (aunque sin apoyarse sobre sus mismas bases epistemológicas), Feuerbach rechaza de hecho el concepto clarkiano de un Dios en continuidad lineal con la naturaleza. De aquí su crítica de un Dios como «cómoda» (VIII 118s) solución de cualquier incógnita natural y su rechazo de la precipitada atribución a Dios de los efectos o fenómenos meramente naturales, dado que de este modo la expresión «Dios» se convierte en «una palabra breve y cómoda, en la que los hombres resumen y compendian la realidad múltiple e infinita, para así dispensarse a sí mismos del esfuerzo por conocer e indicar detalladamente las razones» (I 202). Tal Dios es un Dios «acomodado» a la naturaleza, un Dios que no hace ni puede hacer nada distinto de ésta. Es el Dios que Feuerbach denomina «Dios de los

constitucionalistas y racionalistas», que, a semejanza de aquéllos, imaginan un Dios sumiso a la naturaleza, al estilo del «monarca constitucional»: «¿Qué clase de Dios es un Dios que actúa solamente de acuerdo con las leyes de la naturaleza, cuyos efectos son únicamente naturales? Es un Dios meramente nominal, pues con respecto a su contenido no se diferencia de la naturaleza; es un Dios que está en contradicción con el mismo concepto de Dios [...]; es un Dios superfluo, innecesario» (VIII 187). En este sentido Feuerbach prefiere la «monarquía absoluta» o el Dios absoluto a la «monarquía constitucional» o al Dios limitado. Es preferible incluso ser ateo a creer en una divinidad «limitada». «¡O simplemente no creer en Dios o creer en un Dios absoluto, como lo fue el Dios de la antigua fe! Un Dios que obedece a las leyes de la naturaleza, que se acomoda al curso del mundo, como lo es el Dios de nuestros constitucionalistas y racionalistas, un Dios así es un absurdo» (ibid). Tal Dios es en realidad para Feuerbach un no-Dios, y los que mantienen semejante concepción de la divinidad están para él, de hecho, en el ámbito del «ateísmo o naturalismo» (ibid.).

Vistas así las cosas, nada extraño tiene tampoco que Feuerbach rechace la cuestión sobre el origen y fundamento del mundo o de la naturaleza, cuando tal fundamento, desde semejantes presupuestos «naturalistas», no dejará de ser todavía también naturaleza o parte de la misma. De aquí la pregunta de Feuerbach: «¿por qué me detengo al llegar a Dios?; ¿por qué no he de preguntar también por el fundamento y la causa de Dios? (VIII 126).

Cabe decir, pues, sobre Feuerbach en este sentido lo que ya indicaba Barth al afirmar que el intento de Feuerbach se resume en algo «sencillo y grandioso», que consiste en lo siguiente: «tomar en serio, totalmente en serio, a Schleiermacher y Hegel en el punto en que éstos coinciden al afirmar la no-objetivabilidad de Dios»[50].

El discípulo ideológico de Feuerbach que fue Marx caminará básicamente por los derroteros feuerbachianos. El Dios marxiano es fundamentalmente el mismo de Feuerbach, en el sentido de que la concepción marxiana de Dios

[50] BARTH, *Die protestantische...*, 484. Más ampliamente sobre la aludida concepción feuerbachiana de Dios en CABADA, *El humanismo...*, 85-89, 109-113.

se mueve en el esquema horizontal y cósico, «natural» y unitario de la relación Dios-mundo. Dado que el hombre emerge con fuerza y vigor en la mayor parte de los sistemas filosóficos del siglo XIX, al Dios «natural» no le queda reducto alguno en el que cobijarse si no es en la mente y en la ilusión de los hombres que no acceden a tomar conciencia de sí mismos. Por ello Marx concluirá ya su tesis doctoral afirmando que «Prometeo es el santo y mártir más noble del calendario filosófico», puesto que se atrevió a rebelarse —como debe hacerlo toda filosofía— «contra todos los dioses celestiales y terrenales que no reconocen la autoconciencia humana como suprema divinidad»[51]. Dado que al hombre no se le deben poner trabas en su autonomía y libertad, ante la dicotomía Dios-hombre, es el hombre el que ha de ser «soberano» y no Dios. No pueden ser ambos a la vez soberanos[52]. Si el hombre, por el contrario, da cabida en sí mismo a la divinidad, el resultado es entonces —como en las relaciones del trabajador con los productos de su trabajo— la enajenación o alienación de sí mismo: «Cuanto más se entrega el hombre a Dios, menor es la atención de sí mismo»[53].

En el esquema marxiano, uniforme y horizontal, en el que están englobados de manera paritaria el hombre y la idea de divinidad, el Dios «creador» está necesariamente en contradicción con la indiscutible autonomía del hombre y por esta razón debe ser claramente rechazado[54]. Por eso es para Marx —de manera similar a Feuerbach— «prácticamente imposible» la pregunta misma sobre la existencia de «un ser más allá de la naturaleza y del hombre», ya que la realidad o «esencialidad» de tal ser implicaría automáticamente la inadmisible «no-esencialidad de la naturaleza y del hombre»[55].

En su *Dialéctica de la naturaleza* y en otros escritos Engels opera, en consonancia con las ideas de Marx, con el mismo tipo de razonamiento. Es explícita en él, además, la alusión a Newton, al hacer referencia a que los creyentes científicos, contra su propio deseo, le han hecho en realidad un flaco servicio a la divinidad, al obligarla a retroceder ininterrumpidamente ante el imparable avance de la ciencia, no

[51] MARX; ENGELS, *Werke*, Ergänzungsband, Erster Teil, 262s.
[52] Cf. MARX; ENGELS, *Werke*, Band 1, 230.
[53] MARX; ENGELS, *Werke*, Ergänzungsband, Erster Teil, 512.
[54] Cf. MARX; ENGELS, *Werke*, Ergänzungsband, Erster Teil, 544s.
[55] Cf. MARX; ENGELS, *Werke*, Ergänzungsband, Erster Teil, 546.

reservándole función alguna a desempeñar en un ámbito, el de la ciencia, que lo ocupa todo[56]. «El verdadero conocimiento de las fuerzas de la naturaleza —indica Engels en los apuntes preparatorios de su *Anti-Dühring*— expulsa a los dioses o al dios, una y otra vez, de sus posiciones»[57]. Como, por otra parte, para Engels es «superflua» y no tiene sentido «una ciencia específica de las relaciones del conjunto» de la realidad o —en otras palabras— «una filosofía que se superponga a las otras ciencias» —las de la naturaleza y de la historia—, ya que éstas se bastan a sí mismas, está claro que para él todo lenguaje sobre la divinidad no es sino un apéndice intrascendente e insustancial de la única realidad de la naturaleza y del hombre[58]. La divinidad se convierte de este modo en expresión y reflejo de una situación anómala del hombre respecto de su propia humanidad. Dicho de manera concreta, «Dios» se identifica con «el dominio exterior y alienante del modo de producción capitalista»[59].

Aunque desde presupuestos bien diferentes de los feuerbachiano-marxistas, Schopenhauer utilizará, sin embargo, un discurso sobre la divinidad que pretende valorar el lenguaje mismo popular sobre la misma frente a su desvalorización por la especulación filosófica. Con un talante directamente opuesto al de los representantes de la primera especulación griega sobre la naturaleza de la divinidad en su lucha contra los antropomorfismos, Schopenhauer opina, por el contrario, que el «antropomorfismo», tal como se manifiesta ya en la misma concepción «personal» de la divinidad, es «una propiedad absolutamente esencial al teísmo»[60], que sin tales componentes antropomórficos se diluye en la nada. «Los intentos —escribe Schopenhauer— de purificar el teísmo del antropomorfismo atacan precisamente, creyendo operar únicamente en la superficie, su esencia más íntima: en su esfuerzo por concebir abstractamente su objeto, queda éste sublimado en una figura nebulosa e imprecisa, cuyos contornos desaparecen totalmente poco a poco en el esfuerzo por evitar la figura humana» (IV 145). Quienes proceden de ese modo, al destruir la «personalidad» de Dios, destruyen también al

[56] Cf. MARX; ENGELS, *Werke,* Bd. 20, 470s.
[57] MARX; ENGELS, *Werke,* Bd. 20, 582s.
[58] Cf. MARX; ENGELS, *Werke,* Bd. 20, 24.
[59] MARX; ENGELS, *Werke,* Bd. 20, 295.
[60] IV 145. Cf. IV 143.

mismo Dios: «Al Dios que originariamente era Jehová lo han ido despojando de su ropaje de tal modo poco a poco filósofos y teólogos, que al final no ha quedado más que la palabra» (IV 146).

Ahora bien, si para Schopenhauer la verdadera y auténtica concepción de la divinidad implica necesariamente personalidad y, por tanto, antropomorfismo, ello lleva consigo el que esté expuesta a los embates de la ciencia. Que esta concepción de Schopenhauer se inserta en el ámbito general y las consecuencias de la anteriormente analizada concepción clarkiana de un Dios «mundano», lo demuestra claramente, por ejemplo, el siguiente pasaje, en el que —según Schopenhauer— el Dios personal de las religiones, necesariamente «mundano», debe ceder su puesto ante las nuevas respuestas o aportaciones de la ciencia: «El *teísmo* tomado en serio presupone la división del mundo en *cielo* y *tierra:* sobre *ésta* andan los hombres, en *aquél* tiene su asiento el Dios que la gobierna. Al hacer desaparecer la astronomía al cielo, ha hecho también desaparecer *con* él al Dios. La astronomía ha ampliado, efectivamente, de tal manera el mundo que no le queda espacio alguno para el Dios. Ahora bien, un ser personal, como el que cualquier Dios necesariamente requiere, que no tiene *lugar* ninguno puede ser únicamente dicho, pero no imaginado y, por tanto, creído» (IV 68s).

Esta concepción schopenhaueriana de la divinidad está —como se ve— en los antípodas de la idealista y, más concretamente, hegeliana. Es posible que la pertinaz aversión de Schopenhauer hacia Hegel le haya imposibilitado a aquél para pensar la divinidad en una dimensión diferente de la del «mundo». En cualquier caso, para Schopenhauer la dimensión idealista, extramundana, de lo «absoluto» (que —según el irónico comentario schopenhaueriano— es «el título de moda para el buen Dios»[61]) nada tiene que ver con el verdadero concepto de divinidad. Tal concepto de «absoluto» es algo que únicamente comprenden —según Schopenhauer— los «profesores de filosofía»[62].

El discípulo de Schopenhauer y Feuerbach que fue en tantos aspectos F. Nietzsche participará lógicamente en gran

[61] Cf. IV 140s.

[62] II 61. Más ampliamente sobre esta visión schopenhaueriana de la divinidad en CABADA, *Querer...*, 73-82.

medida de sus concepciones «mundanas» sobre la divinidad, aunque con una importante inflexión ideológica, en el sentido de que Nietzsche parece echar de menos simultáneamente una comprensión más «divina» de la divinidad.

La afinidad con las ideas feuerbachianas sobre la divinidad se muestra de diversas maneras. También en Nietzsche opera el esquema antitético hombre-Dios, que no es en realidad sino la expresión misma de que ambas magnitudes —Dios y el hombre— se encuentran en la misma dimensión óntica. De ahí que también para Nietzsche el hombre sólo pueda medrar en la medida en que los dioses desaparecen. «El ateísmo es la consecuencia de una *elevación del hombre*» (VIII/3, 355). Su contrario, el teísmo, ahoga necesariamente todo emerger del hombre. Así no es posible la «vida». Por eso para Nietzsche «Dios es el pensamiento más aniquilador y enemigo de la vida de todos los pensamientos» (VII/3, 210). La polémica nietzscheana contra el cristianismo tiene aquí su raíz. En *El Anticristo* se muestra bien explícita esta conexión: «El concepto cristiano de Dios —Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu— es uno de los conceptos más corruptos de Dios que se han alcanzado en la tierra; quizá represente incluso el nivel más bajo en la evolución descendente del tipo de dioses. ¡Dios convertido en *contradicción de la vida* en vez de ser glorificación y eterno *sí* de la misma! ¡En Dios declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vivir!» (VI/3, 183).

Ya en el anterior pasaje se puede observar, sin embargo, cómo la crítica nietzscheana parece realizarse ya desde una visión menos «mundana» de la divinidad. En realidad tal concepto de Dios opuesto a la vida —impugnado por Nietzsche— es para éste cualquier cosa menos «divino»: «Lo que *nos* separa —dice— no es el que no encontremos ningún Dios ni en la historia ni en la naturaleza ni detrás de la naturaleza, sino que aquello que fue adorado como Dios no lo sentimos como 'divino', sino como digno de compasión, como absurdo, como dañino, no sólo como error, sino como *atentado contra la vida*... Negamos a Dios como Dios...» (VI/3, 223). El Dios rechazado por Nietzsche es, sin duda, fundamentalmente el Dios «inmoral» en el ámbito de la moralidad, el Dios que —al encontrarse en la misma dimensión del hombre— no deja por lo mismo libre juego y espacio vital a éste. Se trata del Dios «ambiguo» y «oscuro» —como se lo denomina en *Así habló*

Zaratustra (cf. VI/1, 320)—, del Dios «escondido», «sigiloso» y de «sinuosos caminos» (cf. VI/1, 319), del Dios vigilante y entrometido, descrito y rechazado por «el hombre más feo» en estos términos: «*debía* morir: veía con ojos que *todo* lo veían, veía las profundidades y fundamentos del hombre, toda su disimulada vergüenza y fealdad. Su compasión no conocía pudor alguno: se deslizó en mis repliegues más inmundos. Éste, el más indiscreto de los curiosos, super-importuno, supercompasivo, tenía que morir [...] ¡El Dios que lo veía todo, *también al hombre:* este Dios debía morir!»[63].

Las paradójicas expresiones que en este contexto pone Nietzsche en boca del «anciano papa», en diálogo con Zaratustra, parecen expresar —aunque de manera indirecta y ambigua— el subyacente, pero bien real, intento de Nietzsche de purificar la concepción de la divinidad con la explícita crítica de su distorsión moral: «¡Qué es lo que oigo!, exclamó el anciano papa, aguzando el oído: ¡oh Zaratustra, con tal increencia eres más piadoso de lo que crees! Algún Dios en ti te ha convertido a tu ateísmo. ¿No es tu misma religiosidad la que no te deja ya creer en un Dios?» (VI/1, 321). Difícilmente pudo expresar mejor Nietzsche la oculta dialéctica entre arreligiosidad y religiosidad de sus apasionadas críticas a una vivencia o expresión «inmoral» de la divinidad, realizadas siempre desde su personal concepción de lo religioso a la manera de Zaratustra, es decir, desde una visión de lo divino, en la que el juego, la alegría o la danza tienen amplia y generosa cabida.

Si ya en Feuerbach tras su crítica del Dios «negación del hombre» se adivinaba la peculiaridad humanista de su meramente «indirecto» ateísmo, esto aparece de manera —si cabe— todavía más neta en Nietzsche. La nietzscheana «muerte de Dios» no es —fiel aquí también Nietzsche al conocido esquema feuerbachiano— sino la posibilidad misma del ser del hombre. Éste es claramente el sentido del aforismo nietzscheano de que «los filósofos y los 'espíritus libres' nos sentimos iluminados como por una nueva aurora ante la noticia de que está 'muerto el viejo Dios'» (V/2, 256), ya que en virtud de tal hecho —como se dice seguidamen-

[63] VI/1, 327. El propio Nietzsche interpreta de hecho su «refutación de Dios», aclarando explícitamente que en ella «se refuta únicamente al Dios moral» (VII/3, 354).

te— se abre al hombre un nuevo y desconocido horizonte y así «nuestros barcos» pueden hacerse de nuevo a la mar, «*nuestro*» mar[64].

En no pocos pensadores del siglo XX han seguido vigentes los esquemas ideológicos, someramente analizados hasta aquí, del siglo XIX. Baste sólo con recordar, entre otros, en Alemania a E. Bloch, como heredero «crítico» e ilustrado de los planteamientos básicos del marxismo[65]; en Francia a Sartre, Merleau-Ponty[66], Paul Valéry[67], etc., o, en nuestro país, por ejemplo, al mismo Ortega y Gasset, cuando hace este diagnóstico de la religiosidad y vivencia moderna de la divinidad: «Por vez primera —dice— en esta civilización siente el hombre que la vida merece la pena de ser vivida. Esto trae consigo un cambio en la actitud ante la religión [...] En la

[64] La interna y automática conexión entre «muerte de Dios» y experiencia o vivencia plena de lo humano se muestra también claramente en otros textos nietzscheanos: «*Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre*» (VI/1, 98). Es la «resurrección» del hombre la que sigue necesariamente a la muerte del gran «peligro», Dios: «¡Pero ahora murió este Dios! Vosotros, hombres excelsos, este Dios fue el mayor de vuestros peligros. Desde que él está en el sepulcro, habéis resucitado de nuevo. ¡Ahora viene por primera vez el gran mediodía, ahora se convierte en señor por primera vez el hombre excelso [...] Dios murió: ahora queremos *nosotros* que viva el superhombre» (VI/1, 353). Pueden verse análisis más detallados sobre esta visión nietzscheana de la divinidad y sobre su dependencia a este respecto de Feuerbach en CABADA, *Querer...*, 313-323.

[65] Bloch critica —al modo marxista— al Dios «teocrático», «superpuesto», «amo», etc. (cf. BLOCH, *Atheismus...*, 110s). De aquí que rechace al «Dios» concebido como «hipóstasis cosificada», con la que el hombre no puede relacionarse sino «heterónomamente», y prefiera en su lugar hablar de un «reino de Dios» que no se identifica con el «teísmo» (cf. BLOCH, *Das Prinzip...*, 1408, 1413). La característica fundamental de este «ateísmo» blochiano es la de ser constitutivamente «utopía», en cuanto ésta se opone al Dios pensado como «ens realissimum» o «ens perfectissimum», es decir, como realidad absoluta, per-fecta, «hecha» y acabada ya (cf. BLOCH, *Das Prinzip...*, 1413s, 1528). Bloch intenta aquí de hecho conectar la tradicional crítica marxista de la religión con la apertura del judaísmo a la historia y al futuro y con la prohibición —asimismo judaica— de hacerse imágenes de la divinidad. Sobre esto último ver MOLTMANN; HURBON, *Utopía...*, 163, 179.

[66] Para Merleau-Ponty, por ejemplo, «si Dios existe, la perfección está ya realizada en este mundo [...], no hay literalmente nada que hacer» (MERLEAU-PONTY, *Sens...*, 309). El esquema antitético, derivado de la concepción de la pertenencia del hombre y Dios a una misma y unívoca dimensión de la realidad, sigue en vigor.

[67] «Dios nace —escribe P. Valéry— de nuestra impotencia, de nuestro abandono, de nuestra imperfección, de nuestra angustia, tomados en sentido contrario. *Pero, si existiera, nosotros mismos no existiríamos*» (cf. MOELLER, *Literatura...*, 320s).

vida pobre el individuo necesita tanto de Dios que vive *desde Dios* [...] Pero al hincharse aquélla [la vida misma] y enriquecerse éste [el mundo], lo cismundano intercala su grosor creciente entre el hombre y Dios y los separa [...] La irreligiosidad es el resultado»[68]. Hay que añadir, sin embargo, que, si bien el análisis sociológico orteguiano de la religiosidad (en buena parte pertinente) utiliza en el pasaje precedente el paradigma decimonónico de la contraposición entre divinidad y «mundanidad», el propio Ortega es consciente de que la divinidad no se asienta en el nivel «mundano». «El Dios que tiene límites y figura —anota en otro lugar, en línea con la crítica del antropomorfismo de los filósofos griegos—, el Dios que es pensado mediante este o el otro atributo; en suma, el Dios capaz de ser un objeto para la atención, se parece, como tal, demasiado a las cosas del intramundo para ser el auténtico Dios»[69].

Tanto en este último texto como en numerosas alusiones, más o menos explícitas, de los críticos de la religión o de la idea de divinidad se puede percibir la base escondida sobre la que opera el impulso de rechazo de una divinidad estorbante y constreñidora del ser y del quehacer del hombre. En realidad la crítica al Dios cósico y mundano es la crítica a un no-Dios, a un fantasma humano de la divinidad que poco o nada tiene que ver con ésta misma. Lo cual no quiere decir que tal fantasma no pueda existir o no exista de hecho —en mayor o menor medida o intensidad, dependiendo de las diversas épocas y de las concretas valoraciones históricas y sociales— en la mente humana como realidad psíquica viva y actuante.

A la crítica filosófica de la religión hay que agradecerle en buena parte el que haya contribuido a despejar el camino para un planteamiento y experiencia de la divinidad desde la vivencia plena y total de sí mismo del hombre, es decir, del ser humano no obstaculizado ni impedido, por imágenes y conceptos constreñidores, en su propio entenderse a sí mismo. Por otra parte, es lógico y coherente pensar que dicha crítica de la religión popular (tal como es formulada desde los griegos hasta la modernidad) no sólo ha hecho un servicio al hombre (como han pretendido, sobre todo, los pen-

[68] ORTEGA Y GASSET, *Origen...*, 111.
[69] ORTEGA Y GASSET, *Estudios...*, 53.

sadores de la época moderna), sino también —si es que es posible este lenguaje— a la misma divinidad (según había intentado, a su manera, la filosofía griega con su crítica de los antropomorfismos del pensamiento popular sobre los dioses). Y esto último no simplemente por razón de la dignidad u honorabilidad de los dioses o de Dios, sino también y sobre todo por razón de la cercanía de la misma realidad divina a la humana. Con esto queremos decir que al aceptar o exigir una dimensión divina diferente de la humana no se pretende su mutua separación o la marginación de lo divino respecto del ámbito humano. Es, más bien, todo lo contrario. La no-interferencia, justamente exigida por la crítica de los pensadores del siglo XIX, entre Dios y el hombre o el mundo, es —aunque esto no pertenezca ya necesariamente al bagaje ideológico de dicha crítica— la que justamente hace posible el que un Dios «extra-cósico» o no-interferencial habite en el hombre y en el mundo sin que tal presencia implique el que el hombre esté o se sienta de algún modo restringido en su propio despliegue real y personal. Porque aquello que es pensado ahora como inmanente (si bien no sólo así, como en su momento se verá) en el hombre no pertenece al orden de las «cosas», de lo que «existe»[70], sino de lo que lo trasciende absolutamente. Será justamente esta estructura interna del hombre la que hace que éste sea y se experimente y perciba como una realidad tan especial, tan extraña a sí misma, tan poco conforme con su presunto lugar en el «mundo», etc.

Las que posteriormente analizaremos como estructuras internas del hombre, que en el desarrollo de la reflexión aparecerán como manifestación de algo trascendente al hombre mismo en el que están inmersas, tendrán en esta concepción del Dios no-interferencial y, por lo tanto, profunda y connaturalmente interior su previa condición de posibilidad. Y en cualquier caso no se debe olvidar lo que ya previamente hemos puesto de relieve sobre la querencia o inquietud del ser humano por el «todo», hecho este que lleva implícita la coherente sospecha de que en el interior o en lo más profun-

[70] El agudo teísta Lagneau († 1894) se oponía en este contexto a que se hablase de «existencia» de Dios, dado que «decir que Dios existe sería otorgarle la misma realidad que a un objeto cualquiera de los sentidos, una realidad inferior» (cf. LAGNEAU, *Célèbres...*, 249s).

do del ser pensante que es el hombre exista una ruptura de la tantas veces gratuitamente presupuesta clausuración en sí mismo del hombre. Esta ruptura no destroza o empequeñece al hombre, como si el causante de la misma fuera algo «cósico» o «chocante» (permítasenos la expresión), sino que es ella precisamente la que le constituye en la peculiaridad de su mismo ser como algo bien diferente —pese a su similitud morfológica o biológica— de las otras realidades mundanas.

En su crítica a los superficiales planteamientos escolares del acceso racional a la divinidad, ya Kant, en su comentario a la cuarta antinomia de la razón pura, había llamado la atención —en realidad en la línea de reflexión mantenida previamente por Leibniz— sobre el hecho de que si la divinidad es pensada, tal como debe hacerlo la filosofía, como algo que no pertenece a la dimensión espacio-temporal del mundo y de la sensibilidad, entonces no se puede pretender deducir sin más la divinidad desde un proceso meramente lineal a través de las «leyes empíricas de la causalidad», intentando al final «dar un salto» hacia algo que no pertenece al conjunto de los fenómenos empíricos analizados. Con tal salto no se alcanzaría lo que se pretende, sino mera y únicamente «el elemento estructural superior de la secuencia de los fenómenos mundanos», es decir, se permanecería de hecho en el «mundo», sin haber accedido a la divinidad[71].

Desde este punto de vista se puede entender la cuidada cautela de Heidegger respecto del problema de Dios, que, en gran parte, tiene en ello su justificación. Para Heidegger se pierde, en efecto, la misteriosidad de la lejanía divina cuando se la inserta, a la manera «técnica», en el engranaje de la relación mundana causa-efecto[72]. Tanto más cuanto que la técnica es vista por Heidegger como la manifestación misma de la voluntad manipuladora del hombre, de la subjetividad humana que se autoafirma e impone a sí misma[73]. Ante el empuje y prepotencia de tal subjetividad, lo «santo», en cuanto «huella de la divinidad», tiende a retirarse y a desaparecer[74]. El hom-

[71] Cf. KANT, *Werke...*, IV, 436ss (A 456ss, B 484ss). Tanto Kern como Brugger se muestran de acuerdo, en este punto, con la aludida crítica kantiana. Cf. W. KERN, *Geschichte...*, 79, 86; BRUGGER, *Der dialektische...*, 96, 101.

[72] Cf. HEIDEGGER, *Vorträge...* I, 26. De aquí la repulsa heideggeriana a pensar la divinidad como «causa eficiente». Cf. también o.c., 42.

[73] Cf. HEIDEGGER, *Holzwege,* 271s.

[74] Cf. HEIDEGGER, *Holzwege,* 272s.

bre «técnico» y manipulador «mata» al Dios concebido y manipulado por él. Es así como Heidegger interpretará la «muerte de Dios» constatada y anunciada por Nietzsche. El «Dios muerto» nietzscheano es para Heidegger el Dios que el hombre domesticó y acomodó al servicio de sus propios intereses, el Dios «con el que el hombre hace sus 'negocios'». En definitiva: «El Dios percibido desde el punto de vista 'moral' —añade aquí Heidegger— y sólo éste es el que Nietzsche tiene en la mente cuando escribe: 'Dios está muerto'. Murió porque los hombres lo asesinaron; lo asesinaron porque midieron su grandeza en cuanto Dios según la pequeñez de la necesidad humana de recompensa y con ello le empequeñecieron; este Dios fue desposeído de su poder, porque era un 'error' del hombre negador de sí mismo y de la vida»[75]. Nada extraño por ello que Heidegger, comentando determinados textos juveniles de Nietzsche, abogue —más allá de la concepción del Dios instrumentalizado como cómoda respuesta a las conveniencias o intereses del hombre— por el Dios «pregunta», por el Dios «preguntado» o cuestionado: «¿Es entonces el Dios sólo una pregunta? En efecto: 'sólo' una pregunta, es decir, el preguntado, el invocado. Habría que analizar si Dios es más divino en la pregunta por él o cuando se sabe ya sobre él y en cuanto sabido se le puede dejar de lado o utilizar según convenga»[76]. Si Nietzsche en la famosa parábola del «hombre loco» que busca a Dios de *La gaya ciencia* presenta al loco, frente a los que no creen en Dios, como al hombre relacionado con Dios por el mismo hecho de que lo busca y a gritos llama por él, Heidegger —en conformidad con su visión «cuestionante» de Dios— no dejará de ensalzar al loco frente a la superficialidad no pensante de los que se burlan de tan extraño personaje. La extrañeza procede de que él, efectivamente, se ha apartado (*ver-rückt* es tanto el «loco» como el apartado o «dis-locado») de los hombres que viven en la dimensión horizontal de las conveniencias sociales y de la charlatanería y que no se han asomado al pensar. «Éstos —comenta Heidegger— son increyentes [...] porque han abdicado de la misma posibilidad de la fe en cuanto que no pueden ya buscar a Dios. No son capaces de buscar porque ya no piensan»[77].

[75] HEIDEGGER, *Nietzsche* I, 321s.
[76] HEIDEGGER, *Nietzsche* I, 324.
[77] HEIDEGGER, *Holzwege*, 246s (cf. o.c., 198s).

El teólogo-filósofo que fue K. Rahner es deudor y continuador, en varias de sus intuiciones fundamentales sobre el planteamiento del problema filosófico de Dios, de su maestro Heidegger. Rahner pone de relieve, en primer lugar, la relación del significado y del problema de Dios con el sentido de la «totalidad».

> «Dios no es 'algo' —dice— junto a otras cosas, de manera que con éstas pueda ser englobado en un 'sistema' común y homogéneo. Al decir 'Dios' queremos decir el *todo,* pero no como la suma ulterior de los fenómenos que investigamos, sino el todo en su fundamento y origen inalcanzable, que de manera incomprehensible e inexpresable está por detrás, por delante y por encima de aquel todo al que nosotros mismos y también nuestro conocimiento experiencial pertenecemos. La palabra 'Dios' significa este fundamento fundamentante, el fundamento que no es la suma de las diversas cosas fundamentadas y que [...] no constituye con ellas un 'todo mayor'»[78].

Ya queda claro de ese modo el nivel diferencial de la divinidad respecto de las realidades concretas y del conjunto de las mismas. En este sentido, Rahner negará que la divinidad sea «una dimensión particular» que pueda considerarse como adjunta a las otras realidades, delimitable y separable respecto de las mismas. Tal entidad sería, a lo más, únicamente «la representación categorial de lo que se quiere decir con la expresión 'Dios'»[79]. Por lo mismo, si se habla de una «experiencia» de la divinidad, tal experiencia no puede ser en modo alguno semejante a la «experiencia de un árbol, de otra persona humana o de similares realidades 'exteriores'»[80]. Pero tampoco puede considerarse a la divinidad —tal como, según hemos visto, lo había advertido Kant— como una entidad primera en la misma dimensión de las realidades fundamentadas. Para Rahner, Dios «no es el eslabón primero de una serie de causas [...], de tal manera que propiamente sólo el segundo eslabón de la cadena de causas tenga una relación inmediata con el primero (Dios)», dado que de ese modo Dios dejaría de ser lo que es, es decir, la «universal e inmediata condición de posibilidad de todo ser» o «la funda-

[78] RAHNER, *Gnade...,* 19.
[79] RAHNER, *Schriften...* XII, 392.
[80] RAHNER, *Meditation...,* 14. Rahner critica en otro lugar (cf. *Schriften...,* XII, 215s) el que hasta el comienzo de la época moderna la divinidad haya sido concebida casi como «una parte del mundo».

mentación trascendental del conjunto de la realidad»[81]. Si ello es así, no tiene Rahner reparo alguno en admitir que las ciencias de la naturaleza son o han de ser, en lo que a su específica metodología se refiere, «a-teas», dado que éstas «en principio sólo tienen que ver con la conexión funcional de los fenómenos particulares». Dios no puede, pues, ser utilizado como «tapaagujeros» o solución «científica» de las ignorancias o problemas de las mismas[82].

Aquí está la raíz profunda, según Rahner, de la necesidad de un determinado modo de lenguaje «abstracto» sobre la divinidad[83], que evite la sospecha de que tal lenguaje esté en línea de continuidad con el lenguaje sobre las cosas. Rahner habla en este sentido de la divinidad como del «hacia-donde» *(Woraufhin)* o también —en la etapa más madura de su pensamiento— del «de-donde» *(Wovonher)* de la experiencia trascendental del hombre[84], expresiones ambas que no hacen referencia a un «objeto» entre los objetos, sino más bien al «'horizonte', condición de posibilidad del conocimiento objetual»[85] y al fundamento posibilitante de las experiencias antropológicas básicas de la voluntad y la libertad. El conocimiento de Dios ocurre, pues —y ello de manera especial en la experiencia actual de Dios[86]—, en el ámbito de una «experiencia trascendental» —no «categorial»—[87]. Se ha de tener en

[81] OVERHAGE; RAHNER, *Das Problem...*, 58. Ver también RAHNER, *Schriften...*, XII, 218s. En este sentido dirá Rahner que el planteamiento y el método de la teología filosófica o «metafísica» no son «el resultado o la extrapolación de las ciencias naturales al término de su propio proceso, sino que son, desde un punto de vita lógico, no temporal o psicológico, anteriores a las mismas» (RAHNER, *Naturwissenschaft...*, 509).

[82] Cf. RAHNER, *Gnade...*, 19. Sobre el «a-teísmo metodológico» de las ciencias ver todavía RAHNER, *Schriften...* X, 552s.

[83] Cf. RAHNER, *Schriften...* XII, 593.

[84] Cf. RAHNER, *Schriften...* IV, 69s. Hemos analizado con detalle la evolución del pensamiento rahneriano desde una primera concepción predominantemente subjetivística o dinámica del conocimiento en general (y del conocimiento de la divinidad) hasta una visión del mismo más clara y explícitamente sostenida por la misma realidad conocida en CABADA, *Ort...*, 167-171. En este contexto hay que entender la posterior preferencia rahneriana de la denominación de Dios como *Wovonher* («de-donde») a la previa de *Woraufhin* («hacia-donde»).

[85] OVERHAGE; RAHNER, *Das Problem...*, 71s.

[86] Cf. RAHNER, *Schriften...* IX, 173: «La experiencia de Dios *en la actualidad* es, de manera mucho más clara y radical que en épocas anteriores, una experiencia trascendental, que desdiviniza al mundo y de este modo puede dejar que Dios sea Dios».

cuenta, en cualquier caso —advierte Rahner—, que este tipo de experiencia trascendental tiene en el hombre, si se atiende a toda su experiencia vital, un peso nada desdeñable, mientras que, por el contrario, «la labor cognoscitiva de tipo reflejo, explícitamente objetual, constituye únicamente una parte modesta y secundaria de la vida»[88]. Sin embargo —habida cuenta de las exigencias del nivel específico, «trascendental», en el que ha de plantearse el problema de Dios, y de los poderosos condicionamientos de la cultura científica, «metodológicamente a-tea»— Rahner es de la opinión de que el «teísmo explícito del futuro» será más bien en cierto modo de elite, sin que por ello naturalmente haya que decir que a la postura no explícitamente teísta deba atribuírsele un determinado género de torpeza intelectual o moral[89].

Ha sido especialmente en la época actual cuando tanto el pensamiento teológico como el filosófico en torno al problema de Dios han intentado, de manera más explícita y directa, perfilar lo más nítidamente posible el planteamiento y la concepción de la divinidad ante las impugnaciones de los críticos de la religión surgidas de manera masiva a lo largo del siglo XIX y reiteradas, de una forma o de otra, todavía en gran parte del siglo XX. Tal intento era tanto más necesario cuanto que la cultura en la que está inmerso el hombre actual es masivamente «científica», y por ello no le resulta fácil al mismo un tipo de planteamiento reflexivo alejado de las coordenadas básicas del planteamiento científico estrictamente tal.

Apuntamos seguidamente a algunas reflexiones en la línea indicada, con la intención por nuestra parte de que la recurrente insistencia por parte de diversos pensadores en el correcto planteamiento del problema de Dios redunde en una necesaria toma de conciencia de la relevancia que para el subsiguiente despliegue del discurso sobre la divinidad tiene este inicial enfoque de dicho problema.

Pues bien, aludiremos primeramente a determinados teólogos y filósofos que se han ocupado de la fundamenta-

[87] Análisis más detallados del significado y de las implicaciones de esta «experiencia trascendental» del hombre, en la que fundamentalmente consiste el conocimiento de Dios, pueden verse en la obra madura y sintética de Rahner *Grundkurs des Glaubens* (cf. RAHNER, *Grundkurs*..., 31s, 61s). Ver al respecto CABADA, *Ort*..., 164s, 172.

[88] RAHNER, *Schriften*... X, 135.

[89] Cf. RAHNER, *Schriften*... IX, 192s.

ción filosófica del problema de Dios. De manera similar a Rahner, sostenía el teólogo católico H. de Lubac la peculiaridad del planteamiento filosófico del problema de Dios frente a la metodología científica.

> «El ser de Dios —escribe— no es un ser particular, que tendría su lugar entre los otros, en el interior o en el comienzo de una serie. Dios no es el eslabón primero en la cadena de los seres»[90]. «En la serie de causas y efectos que constituye este mundo, Dios no es el primero de la serie. Dios no es 'un punto de origen en el pasado': él es 'una razón suficiente en el presente' (como también en el pasado y en el futuro, en toda su extensión). ¡Cuántas objeciones caerían por tierra, cuántos malentendidos se esfumarían, si esta verdad tan simple fuese comprendida!»[91].

El también teólogo católico Schillebeeckx alude certeramente en este sentido al buen servicio que indirectamente hacen las ciencias al buen enfoque de la cuestión teológica, ya que «cuando el progreso científico nos cierre todos los caminos por los que esperábamos encontrar a Dios en algún lugar de este mundo, lo único que habrá hecho será cerrarnos todas las salidas hacia un Dios *finito,* un no-Dios»[92]. Desde la teología evangélica, Tillich ha prestado

[90] LUBAC, *Sur les chemins...,* 48.

[91] LUBAC, *Sur les chemins...,* 81. De manera parecida SANZ CRIADO, *Ateísmo...,* 26: «Piénsese en la termodinámica, en los organismos vivientes, en las teorías cosmogónicas [...]; no hay ningún fenómeno natural, ni complejo de fenómenos, en cuya cadena causal, científicamente hablando, se pueda encontrar a Dios como un elemento más, ni siquiera como el primero, de la cadena». Todo ello quiere decir que la divinidad desde un planteamiento deductivo meramente científico no sólo no puede ser negada o rechazada, sino que —contrariamente a lo que puedan opinar determinados apresurados y superficiales apologetas de la divinidad— tampoco puede ser positivamente afirmada. Véase respecto de esta última posibilidad, por ejemplo, la crítica de M. Pera a C. Borghi en PERA, *Scienza...,* 524s.

[92] SCHILLEBEECKX, *Dios...,* 22. Schillebeeckx sigue de hecho en sus reflexiones a su maestro D. de Petter, que ejerció un notable influjo sobre los presupuestos filosóficos de la teología de su discípulo. Véase cómo se expresa, en efecto, D. de Petter respecto del planteamiento «metafísico» del problema de Dios: «La prueba metafísica es una prueba por la gratuidad del ser de las cosas *que son* y no una prueba por el origen primero y temporal del mundo, aunque el pensamiento espontáneo la presente con bastante frecuencia de esta forma. Esta prueba metafísica no tiene que ver formalmente con el orden intramundano de la sucesión de las cosas y de las relaciones de dependencia horizontal que las unen a las unas con las otras. La dependencia metafísica es, por el contrario, una dependencia vertical con respecto a un Ser trascendente a todo el orden intramundano y del que éste, con todo lo que comprende, no depende para comenzar a existir sino porque depende para existir en todos los instantes

especial atención a este tipo de delimitación de la dimensión «profunda» de la divinidad respecto de la realidad meramente «objetual» que se opone al sujeto: «Si se sitúa a Dios —escribe— en la estructura sujeto-objeto, deja de ser el fundamento del ser y se convierte en un ser entre otros (ante todo, en un ser al lado del sujeto, que lo considera como un objeto). Deja de ser el Dios que realmente es Dios»[93]. De aquí que el propio Tillich intente desvincular entre sí las expresiones «Dios» y «existir», entendiendo esta última como ligada únicamente a las cosas y «objetos» de la dimensión mundana o finita del conocer humano. «Sería —piensa en este sentido— un gran triunfo para la apologética cristiana si se separasen definitivamente las palabras 'Dios' y 'existencia' [...] Dios no existe. Él es el ser-mismo más allá de esencia y existencia»[94].

La actual preocupación metodológica por la delimitación y diferenciación del planteamiento del problema de Dios respecto de los planteamientos científicos ha llevado a los estudiosos a analizar con mirada más crítica incluso los clásicos planteamientos medievales de dicho problema, como, por ejemplo, las mismas «vías» de Tomás de Aquino, formuladas en una época en la que no se hacía necesaria tal cautela metodológica, dado el limitado desarrollo de las ciencias de la naturaleza. En este sentido dirá J. B. Lotz que tales vías adolecen de una estructura «excesivamente óntica», es decir, demasiado similar, aparentemente al menos, a los procesos lineales u horizontales de las deducciones «ónticas» o cósi-

de su desarrollo temporal. Y la presencia en el mundo del Dios creador que afirma la prueba metafísica no es ni más necesaria ni más eficaz en el primer instante de la existencia del mundo que en todos los instantes que le siguen» (PETTER, *Le caractère...*, 169).

[93] TILLICH, *Systematische...* I, 203.

[94] TILLICH, *Systematische...* I, 239. La teología ha de «evitar la combinación de las palabras 'existencia' y 'Dios'» (ID., o.c., 240). Con una terminología algo diferente exigirá también el filósofo Zubiri —en esta misma línea de Tillich— una diferenciación neta entre el lenguaje sobre la divinidad y el lenguaje sobre el hombre y las cosas: «El 'es' se lee siempre —dice— en lo que 'hay'. Y con todas sus peculiaridades, la existencia humana es de 'lo que hay'. Dios, en cambio, no es, para una mente finita, 'lo que hay', sino lo que 'hace que haya algo'» (ZUBIRI, *Naturaleza...*, 383). En realidad, ni el propio Tomás de Aquino se opuso a la formulación del Pseudo-Dionisio que declaraba a Dios como «no-existente» *(non-existens)*, dado que con ello se quería decir, no que Dios fuese «deficiente en el ser», sino que era un «existente, más allá de toda sustancia». Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In De div. nomin.*, c.I, lect.I, n.30 (ed. Pera).

cas[95]. En todo caso, prescindiendo de determinadas formulaciones concretas, se puede decir que la concepción general tomasiana de la divinidad y de su relación con la realidad no es ajena en modo alguno a las preocupaciones de fondo por la diferenciación Dios-mundo de sus seguidores en la época actual. De manera especialmente incisiva ha insistido en este sentido —y utilizando para ello los presupuestos de la filosofía tomasiana— el tomista A. D. Sertillanges en la no-interferencialidad de la divinidad con el hombre o el mundo: «Donde no hay adición, no hay composición, no hay choque perturbador ni posibilidad de interferencia. Una vez más: todas las cosas son, por Dios, como si no existiese Dios»[96].

Téngase en cuenta que tales precisiones conceptuales respecto de la divinidad no tienen un significado meramente lógico o formal, sino que son de gran relevancia para afrontar ya de antemano con garantías los problemas planteados por las críticas clásicas y más habituales del hecho religioso. La no-interferencialidad o no-connumerabilidad redundan, efectivamente, en una apropiada inteligencia del ser de Dios y del ser del hombre. Como dice acertadamente al respecto Girardi: «Dios no dejará de ser el rival del hombre mientras no sea inconmensurable con él. El hombre no será verdade-

[95] Cf. LOTZ, *Zur Struktur...*, 488. J. Schmucker explicitará más detalladamente este mismo tipo de crítica a las «vías» tomasianas: «Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios intentan —y en esto se muestran como específicamente medievales—, según el modelo de la Física aristotélica, en continuación rectilínea de la serie causal intramundana, llegar a un primer motor 'trascendente', a una causa primera 'trascendente', a un ente necesario 'trascendente', como comienzo y principio de la serie causal intramundana. En otras palabras, la causalidad mundana aparece aquí como algo inacabado, incompleto, abierto, que ha de ser integrado y completado por un agente 'supramundano', si no se quiere que sea ininteligible el proceso causal o el fenómeno del movimiento del mundo. En consecuencia, Dios es concebido aquí como una especie de causalidad natural, cuya acción está al mismo nivel ontológico de las demás causas naturales y cuya trascendencia, por lo tanto, como en el deísmo aristotélico, sólo puede ser entendida como relativa o comparativa, según diría Kant» (SCHMUCKER, *Die primären...*, 47s. Cf. ID., 49s).

[96] SERTILLANGES, *La idea...*, 81. He aquí otro pasaje significativo: «Cuando sostengo: La realidad universal no es Dios, no puedo sin embargo añadir: Dios más la realidad universal son dos [...] Puedo decir: Pedro es un hombre, y yo soy otro, porque Pedro y yo participamos de una misma humanidad. Pero no puedo decir: Dios es un ente, y yo otro ente, porque el ente no es atribuido a Dios sino a cuenta de una analogía; en realidad, Dios está fuera del ente. No hay, pues, comunidad alguna ni base ninguna para contar, y, en términos de estricto rigor, no sería lícito decir: el hombre *y* Dios» (SERTILLANGES, *La idea...*, 69s).

ramente hombre más que si Dios es verdaderamente Dios»[97]. Y es posible que la problemática planteada en estas paradójicas expresiones presente en la época actual una urgencia filosófica más intensa todavía que en las críticas religiosas o teológicas del siglo XIX. R. Panikkar, al menos, lo percibe de ese modo al constatar:

> «La mentalidad contemporánea no está dispuesta a permitir en manera alguna —y ello no debido a rebelión o testarudez autoafirmativa, sino a una experiencia y conciencia más profunda del ser humano— que se volatilicen los seres concretos del mundo empírico a expensas de una escatología, de una religión, de Dios o de lo que fuere, perteneciente a un mundo extrahumano. La realidad divina no puede estar ahí para fagocitar los seres, sino para potenciarlos desde dentro, por así decir. La concepción tradicional de la divinidad ha entrado en crisis, no tanto en virtud de argumentos teológicos o filosóficos sutiles, como por obra y gracia de una vivencia de antagonismo entre Dios y los seres. Parecía como si el concepto tradicional de Dios, que en el fondo no quería sino proteger, consolar y dar un fundamento al hombre, coartase ahora la libertad humana, o por lo menos sus deseos de creación intramundana y su tendencia a autoafirmarse [...] Todos los esfuerzos contemporáneos tienden a la autoafirmación del hombre, y si no se encuentra un concepto de Dios que *sirva* para garantizarla, entonces el hombre se declara en favor del ateísmo»[98].

Es más. Determinados esquemas o ideas filosóficos en torno al surgimiento filogenético u ontogenético del hombre o sobre el modo como se han de pensar las intervenciones sobrenaturales de la divinidad en el mundo (en el interior de una concepción teológica cristiana), etc., con las consecuencias de tipo ético o moral que de uno u otro esquema ideológico necesariamente se derivan, todo ello tiene que ver, de manera más o menos directa —por extraño que pueda a primera vista parecer—, con la concepción concreta que se adopte sobre el «lugar» o la dimensión de la divinidad en su relación con el mundo.

Ateniéndose en este sentido a la concepción de la relación Dios-mundo que venimos exponiendo, niega B. Weissmahr, por ejemplo —en relación incluso con la problemática

[97] GIRARDI, *La Iglesia...*, 440.
[98] PANIKKAR, *El silencio...*, 228s.

tradicional del surgimiento del alma humana individual—, que Dios pueda ser pensado como «causa *principal*» actuante en el mundo. Dios es y actúa en el mundo —según Weissmahr— como «causa primera», entendiendo tal expresión —según la terminología escolástica usual (que contrapone «causa primera», reservada a la divinidad, y «causa segunda», relativa a la causalidad de las realidades creadas)— como causa fundamentante y trascendental de toda la realidad; Dios no actúa en él como «causa principal». La razón de este específico modo de actuación de la divinidad en el mundo —tal como la formula Weissmahr— está en directa relación con la concepción de la divinidad que venimos exponiendo y propugnando.

> «Si Dios como *causa principal* produjese un hecho particular intramundano, entonces sería [...] una causa intramundana. Si, en cambio, Dios como *causa primera* hace que surja un hecho particular en el mundo, entonces es y continúa siendo la causa trascendental que actúa en el interior del mundo. Ya que hacer surgir como causa primera en el mundo un hecho particular quiere decir: capacitar a una criatura, en virtud del poder creador que sólo a Dios compete, para que a nivel mundano (es decir, como causa segunda) produzca, en virtud de su propia capacidad (como causa principal) el correspondiente efecto»[99].

Como se ve, el problema de fondo radica en si se admite o no, con todas sus consecuencias teóricas y cosmovisionales, la visión del Dios que no puede ser idéntico a las cosas ni proceder, por tanto, al modo de las mismas. La concreta polémica, por ejemplo, entre C. Caffarra y J. Fuchs sobre la intervención divina en el surgimiento de cada nueva persona humana tiene de hecho aquí su raíz. Mientras que Caffarra, en efecto, utiliza un tipo de razonamiento que parece concebir la acción de la divinidad a la manera de la acción de una causa mundana, Fuchs intenta, por el contrario, de manera consecuente y coherente, pensar el surgimiento del hombre desde el esencialmente diferente modo de ser y de actuar de

[99] WEISSMAHR, *Bemerkungen...*, 430. Una exposición más amplia de las ideas esbozadas aquí en WEISSMAHR, *Gottes Wirken...* En su voluminosa obra *Summe einer philosophischen Gotteslehre* el propio W. Brugger confiesa haber cambiado de opinión en relación con su anterior modo tradicional de explicar las intervenciones ordinarias o extraordinarias de Dios en el mundo, adhiriéndose en esta obra a los mencionados razonamientos de Weissmahr. Cf. BRUGGER, *Summe...*, 397.

las causas segundas y de la causa primera. De lo contrario, según Fuchs, «sería la acción de Dios una causa intramundana (por lo tanto, categorial) *al lado de* la causalidad (categorial) de los padres», y de esa manera «no se hace adecuada diferencia entre la especificidad de la actividad divina y la actividad de la criatura»[100].

Cabría, por lo demás, analizar en esta misma dirección la secreta razón de lo que los fenomenólogos de la religión denominan «ruptura de nivel»[101] como característica del encuentro religioso del hombre con la divinidad. Tal tipo de «ruptura» no es experimentado o vivido de esa forma en relación con las realidades categoriales o intramundanas, sino únicamente en el ámbito del hecho religioso. «Encontrarse» con la divinidad o con aquello que constituye el punto de referencia misterioso del acto religioso es encontrarse ante lo que no se percibe como una «parte» del propio ser o de la realidad circundante (por más que ésta pueda actuar, sin embargo, como símbolo o «hierofanía» de lo que está «más allá» de ella misma). De aquí que pueda afirmar con razón J. Martín Velasco: «El sentimiento evocado por 'lo tremendo' se refiere, sin duda, a un estado de ánimo [...] que se distingue del simple temor no sólo por su intensidad, sino

[100] FUCHS, *Das Gottesbild...*, 378 (ver también p.376-379). En la misma línea de Caffarra criticará todavía J. Seifert, sin embargo, tanto a Rahner como a Fuchs (cf. SEIFERT, *Gott...*, 37s). Tomás de Aquino —pese a determinadas formulaciones suyas que desde una visión actual podrían ser consideradas menos adecuadas— es bien consciente de este específico modo de ser y de operar de la divinidad, al insistir en que, tanto a nivel natural o físico como personal o voluntario, la acción divina no interfiere con la realidad creada, dado que opera —justamente por ser realidad trascendente— «íntimamente», es decir, desde lo más profundo de esta misma realidad, de tal manera que se puede decir con verdad que *toda* acción de la realidad creada es siempre acción propia («natural» o «voluntaria») de ésta misma. «Dios es —dice— la causa primera, movilizadora tanto de las causas naturales como de las voluntarias. Y de la misma manera que, al moverlas, no les priva a las causas naturales de la naturalidad de sus actos, así tampoco les priva, al moverlas, a las causas voluntarias de que sus acciones sean voluntarias, sino que es él más bien quien hace que ellas sean así, dado que él opera en cada cosa según su propiedad» (*S. Th.* I, q.83, a.1, ad 3). Cf. pasajes similares en: *De ver.*, q.24, a.1, ad 3; *S. Th.* I, q.105, a.4, ad 1; *S. Th.* I, q.105, a.5, c.

[101] Refiriéndose a los análisis de R. Otto y otros sobre la experiencia religiosa de lo numinoso (en cuanto «lo tremendo»), indica J. Martín Velasco que «un análisis somero de la cualidad de este complejo sentimiento basta para mostrar que el sujeto religioso vive su relación con lo sagrado como una ruptura de nivel que le introduce en un orden de realidad totalmente otro» (GÓMEZ CAFFARENA; MARTÍN VELASCO, *Filosofía...*, 80).

también cualitativamente. El temor tiene siempre una causa determinada. Se teme algo concreto. El sentimiento de lo tremendo, en cambio, es suscitado por una realidad de tal naturaleza que su aparición parece hacer vacilar los fundamentos del propio ser»[102].

No vive siempre necesariamente el hombre religioso, de manera explícita, su propia «ruptura» religiosa con lo normal y ordinario de su actividad no-religiosa. Pero es aquí justamente donde el pensamiento y su análisis crítico pueden inducirle a aquilatar y saber valorar en su justo ámbito su comportamiento religioso, con frecuencia peligrosamente amalgamado —más allá del necesario e inevitable simbolismo— con elementos categoriales que desfiguran y distorsionan la realidad fundamentante a la que de por sí debería hacer referencia el acto religioso.

[102] GÓMEZ CAFFARENA; MARTÍN VELASCO, *Filosofía...*, 80. Pensamos que este tipo de reflexión —que pretende, por su parte, mantenerse en el terreno de lo filosófico— no tiene por qué ser un impedimento para la aceptación o comprensión de determinadas afirmaciones centrales de la teología, como la «encarnación» o la «historia» mundana de la divinidad. En principio nada debería estar en contra de que la divinidad pueda o quiera manifestarse a sí misma de ese modo, es decir, de manera «categorial», sin que por ello deje de ser en ningún momento y al mismo tiempo lo que esencialmente es. La trascendencia de la divinidad respecto de las cosas que no son ella es justamente —como ya se ha indicado— la que posibilita su proximidad o inmanencia a las mismas, en cuanto fundamento absoluto de ellas. Y no hay por qué ver en este sentido dificultad para que la proximidad o intimidad de la divinidad a una determinada realidad mundana (como lo es el hombre) pueda convertirse en voluntaria «apropiación» de la misma (lo que podría ser un modo de acercarse especulativamente a la afirmación teológica de la «encarnación»). En cualquier caso, es a los teólogos (y no a la filosofía) a quienes incumbe una explicación adecuada de sus propios datos teológicos.

Capítulo IV

LA DIMENSIÓN EXTERIOR DE LA PREGUNTA DEL HOMBRE POR SU ESTAR EN EL MUNDO

Lo exterior del hombre —su mundo— es, efectivamente, «suyo», de él, es decir, nuestro. Ello de manera especial en una época, como la nuestra, en la que el hombre ha adquirido conocimiento y tomado conciencia de estar inserto en la misma secuencia o ámbito óntico y evolutivo de todos los demás seres. Pero lo exterior es, además y sobre todo, interno al hombre mismo, porque lo estrictamente exterior desde su mera exterioridad sería mudo y aproblemático. Es el hombre el que, a través de su inmersión en la exterioridad, posibilita a ésta para convertirse en interioridad humana, en pregunta, en admiración. No se trata, pues, de un cuestionamiento sobre el mundo ajeno o meramente adyacente a las preguntas que el hombre se pueda hacer sobre su propio ser, sobre sus vivencias humanas interiores más profundas. La pregunta por la realidad del cosmos es, pues, así la pregunta por la realidad del hombre, que es el «microcosmos», el elemento consciente del cosmos, en el que éste accede a la subjetividad.

Antes de adentrarse explícitamente en su autoconciencia formal —según el ideal o imperativo agustiniano de que «habite» el hombre en el interior de sí mismo—, éste vive intensamente su propia exterioridad. Por el rodeo a través de lo que no es él mismo accede a su propio ser, a su propia autocomprensión. No es, pues, tal rodeo una libre opción del individuo humano. Pertenece a la estructura misma del surgimiento de la autoconciencia, que surge en sí misma en la medida en que es natural y esencialmente abierta al «todo», según la temática analizada con anterioridad.

De aquí que la admiración, antropológica y filosófica, ante el «todo» de la realidad no sea algo artificial o resultado final de un supuesto esfuerzo especulativo de análisis conceptual. Es simplemente, en cuanto a su estructura y a su contenido, elemento fundamental y fundamentante de la

experiencia humana en cuanto tal. Nada extraño que esté, por tanto, presente ya en los mismos comienzos del existir de la persona. Los psicólogos, y de manera especial J. Piaget, han tomado nota de este precoz admirar y preguntar del ser humano ya en los primeros estadios de su existencia. El niño —ya a los dos o tres años— se interesa por el origen de sí mismo (su propio nacimiento), de sus propios padres, de las demás personas y de las cosas. Parece tratarse ya —como indica Grom— de una «primera intuición global de una total dependencia, de un origen metafísico»[1]. De aquí que la inicial admiración por el existir de las personas y de las cosas esté estrechamente ligada ya en el niño a la pregunta por el origen, por la causa de las mismas, etc., en un sentido que, a través de la variedad de sus formulaciones concretas, se adivina como verdaderamente metafísico[2].

Nada extraño, por tanto, que la filosofía griega haya considerado que el «principio» y la base de la filosofía es la «admiración». «Es muy propia del filósofo —según las palabras que pone Platón en boca de Sócrates— esta pasión, la admiración; porque no hay otro principio de la filosofía sino éste»[3]. Siguiendo a Platón, Aristóteles afirmará de igual modo que «los hombres ahora y siempre comenzaron a filosofar a través de la admiración»[4]. En relación con estas afirmaciones de los dos grandes filósofos griegos, Heidegger ha puesto acertadamente de relieve dos importantes aspectos. En primer lugar, que la admiración es «principio» en el sentido estricto griego, es decir, en cuanto fundamento y base permanente del filosofar. «Domina», por tanto, al filosofar:

> «El *páthos* del admirarse —comenta Heidegger— no está simplemente al comienzo de la filosofía como, por ejemplo, el lavarse las manos del cirujano que precede a la operación. La admiración sostiene y domina a la filosofía [...] Sería muy superficial y, sobre todo, no pensar de manera griega, si juzgáramos que Platón y Aristóteles han afirmado solamente que la admiración es la causa del filosofar. Si fuesen de esta opinión, esto significaría: en un momento determinado los hombres se admiraron, a saber, sobre el ser, sobre el hecho de que es y sobre lo que es. Empujados por esta admiración comenzaron a

[1] GROM, *Religionspädagogische...*, 137.
[2] Cf. GROM, *Religionspädagogische...*, 137-140.
[3] *Teeteto*, 155 d.
[4] *Met.* A 2, 982 b 12s.

filosofar. Una vez puesta en marcha la filosofía, se hizo la admiración, en cuanto impulso, superflua, de modo que desapareció. Podía desaparecer puesto que sólo era un impulso. Ahora bien: la admiración es *arkhê,* domina cada paso de la filosofía».

Indicará seguidamente, en segundo lugar, Heidegger —en coherencia con lo anterior— que el *páthos* griego de la admiración hay que entenderlo desde la actitud del que «retrocede» ante el hecho y el modo de ser de la realidad en sí misma. De este modo la admiración es un «retroceder», pero también y por lo mismo un retroceder que se experimenta al mismo tiempo como «arrebatado y en cierto sentido maniatado por aquello ante lo que retrocede»[5]. Con lo que ya aquí aparece —en la base misma del filosofar— cómo el preguntar humano, que surge de la admiración, no ha de ser entendido, en su primaria y verdadera raíz, como algo que procede simplemente de la mera subjetividad, sino como el resultado mismo del encuentro humano con una realidad que es en sí misma pro-vocante.

Ahora bien, si la admiración ante la realidad se constituye en el motor de la dinámica filosófica, serán, sin embargo, muy diversas —y aun opuestas— las objetivaciones conceptuales que de hecho plasmará la filosofía en su intento por desvelar el misterio de la realidad. Surge ya aquí, en este contexto, el lenguaje sobre la divinidad, bien sea ésta como instancia última fundamentante de la realidad —aunque incomparablemente más misteriosa todavía que la realidad misma admirada—, o bien como elemento en definitiva mundano, que resulta por lo mismo intrascendente y vacío.

Ha sido sobre todo en la modernidad europea donde esta problemática fue debatida con desigual fortuna. Schopenhauer cree, por ejemplo, que la divinidad no puede en modo alguno ser considerada como la instancia última explicativa de la realidad, eximiéndola de la aplicación a ella misma de la por

[5] HEIDEGGER, *Was ist das...,* 38ss. Tomás de Aquino, en manifiesta dependencia de Aristóteles, concedió también gran importancia a la admiración como motor del pensamiento filosófico. Se trata en él de una admiración ante la realidad en cuanto «efecto» de algo anterior que no se ve, sino que se ignora y que se pretende conocer. Cf. III *Sum. contra Gent.,* c.25; *De pot.*, q.6, a.2; *S. Th.* I, q.12, a.1. Es este talante «admirativo» del filosofar el que hace al filósofo, según Tomás de Aquino, afín al poeta: «ambos se ocupan de las cosas que suscitan la admiración» (cf. *In I Metaph.*, lect. III, n.55).

él denominada ley de causalidad[6]. Si en este sentido es para Schopenhauer inaceptable el lenguaje sobre un Dios creador no-creado, no es menos cierto que él no renuncia, sin embargo, a la misteriosidad de la existencia y del mundo —un mundo para él no «superable», con todo, por instancias teológicas—, llegando a ser considerado por no pocos intérpretes como un pensador «religioso», aun a sabiendas de su propio ateísmo explícito[7]. La misteriosidad schopenhaueriana del hombre y del mundo remite simplemente a una «voluntad» general, omnipresente, aunque ciega, que es el último sustrato temporal y supratemporal del existir.

Para Feuerbach la «divinidad» de la humanidad convertía también en sin sentido y superflua la cuestión sobre el origen suprahumano de la humanidad, al estar ésta adornada con los atributos que las religiones —y de manera especial el cristianismo— aplican a la divinidad. De aquí que Feuerbach, haciendo referencia explícita a la trascendental cuestión leibniziana (a la que posteriormente aludiremos) sobre el porqué de la existencia de la realidad, dirá simplemente que la pregunta teísta sobre el origen del mundo es una verdadera «insensatez», como «insensata» es también para él la famosa cuestión leibniziana[8].

No es muy diferente de la de Feuerbach la postura marxiana al respecto. La plenitud y autonomía con las que también Marx, en seguimiento de Feuerbach, reviste a la humanidad hacen que en él no tenga cabida un planteamiento cuya respuesta se halle más allá de la humanidad misma. Por ello, respecto de la pregunta sobre el origen del hombre y de la naturaleza, dirá categóricamente Marx: «Tu pregunta es ella misma un producto de la abstracción». Es decir, para Marx no es posible ni tiene sentido pensar la nada o su posibilidad desde la realidad natural y humana existente. De aquí su imperativo: «No pienses, no me preguntes, dado que, al pensar y preguntar, tu *abstracción* del ser de la naturaleza y del hombre no tiene sentido alguno»[9].

[6] Sobre esta postura de Schopenhauer y la afín al mismo de H. Albert puede verse CABADA, *Querer...*, 71.

[7] Cf. CABADA, *Querer...*, 77, 82ss.

[8] FEUERBACH, IV 220. Cf. también VIII 179 («la pregunta sobre por qué existe algo es una pregunta necia»).

[9] MARX; ENGELS, *Werke, Ergänzungsband,* 1. Teil, 545. Es ilustrativo e interesante el análisis que hace H. J. Cloeren de la dependencia ideológica de

Subyace sin duda en estas como en otras similares consideraciones sobre la divinidad una concepción estrechamente «mundana» de la misma, que es la que está detrás de la idea de que la divinidad no tiene sentido sino dentro de las coordenadas y de las leyes de lo que se denomina «mundo». En este contexto la pregunta por el mundo es y debe ser también, y de la misma manera, pregunta por el Dios pensado como «parte» del mundo. B. Russell no se eleva de hecho más allá de este nivel en su rechazo de lo que él denomina el «argumento de la primera causa». Obsérvese el modo como Russell declara sin valor tal argumento: «He de decir que cuando yo era joven y reflexionaba muy seriamente sobre estos temas acepté durante largo tiempo el argumento de la primera causa hasta que un día, a la edad de dieciocho años, leí la autobiografía de John Stuart Mill y encontré allí esta frase: 'Mi padre me enseñó que la cuestión *¿Quién me hizo?* no puede ser respondida, ya que hace surgir inmediatamente la otra cuestión: *¿Quién hizo a Dios?*»[10].

Este tipo de reflexión o de pregunta respecto de la divinidad no va en realidad más allá de las que ya puede formular un niño de corta edad, que no es capaz todavía de concebir la divinidad sino en continuidad lineal consigo mismo, con el hombre[11].

este plantemiento marxiano respecto de los presupuestos empiristas —en la línea de la filosofía analítica— de O. F. Gruppe. Cf. CLOEREN, *Marx...*, 6-8. Engels, por su parte, pretenderá hacer también superflua y sin sentido la pregunta sobre la razón de ser u origen del universo al considerar eterna la materia. Cf. MARX; ENGELS, *Werke* XX, 327.

[10] RUSSELL, *Why I am not...*, 6. De manera similar es el rechazo del marxista B. Bošnjak de la divinidad como respuesta a la pregunta por el mundo, ya que —según él— «sería necesario entonces responder también a la cuestión de quién creó a Dios y así hasta el infinito». Cf. *Marxistisches...*, 46. En esta misma línea —de concepción, pese a todo, «mundana» de la divinidad— parece moverse el famoso físico teórico S. W. Hawking en su *Historia del tiempo*. Véanse los comentarios a esta obra en BORREGO, *El origen...*, 251-256. Cf. también BORREGO, *Cosmogonías...*

[11] Véase lo que indica Grom sobre los inicios del conocimiento humano de la causalidad, en relación con la pregunta infantil sobre quién ha hecho las cosas y el hombre: «Si al niño se le hace referencia a Dios, creador de todas las cosas y de los hombres, entonces seguirá él preguntando en la misma dirección: '¿Quién hizo a Dios?' o '¿Qué había antes de Dios?' —un indicio de que él imagina la creación de Dios de manera excesivamente similar todavía al modelo de su propia acción, la humana, que presupone un origen— y precisamente por ello no es capaz de responder a su pregunta por el origen definitivo de la realidad total» (GROM, *Religionspädagogische...*, 139).

Ahora bien, la verdadera pregunta humana por la divinidad es una pregunta específica, única. No es una *más* de las preguntas humanas.

Quizá haya sido Leibniz quien mejor percibió la especificidad y singularidad de tal pregunta, al formular y analizar su famoso principio de razón suficiente, que es para él uno de los dos «grandes» principios (junto con el que denomina «de los idénticos o de la contradicción»)[12]. Aunque Leibniz indica que su principio puede considerarse implícito en el dicho «vulgar» de que nada ocurre sin causa[13], su contenido estricto está más allá de una mera consideración al nivel de la causalidad física. Por ello la concepción de su «gran» principio es «metafísica», más allá de la «física». Pues bien, según Leibniz, una vez asentado de este modo que «nada se hace sin razón suficiente», «la primera cuestión que se tiene derecho a hacer será: *¿por qué hay algo más bien que nada?*»[14]. Se trata de una pregunta radical o total, es decir, de una pregunta por el ser o existencia del conjunto de toda la realidad (que incluye también al hombre) en cuanto tal. De aquí que Leibniz indique lógicamente a continuación que «esta razón suficiente de la existencia del universo no se podría encontrar en la serie de las cosas contingentes» y que, por tanto, «es necesario que la razón suficiente, que no tenga ya más necesidad de otra razón, esté fuera de esta serie de cosas contingentes, y se encuentre en una sustancia que sea la causa de ellas, o que sea un ser necesario que tiene en sí la razón de su existencia»[15]. De no ser ello así, se habría puesto como «razón suficiente» del universo o del conjunto de la realidad algo que sigue perteneciendo de hecho al mismo, y en tal sentido tendrían razón los anteriormente

[12] LEIBNIZ, *Die philosophischen...* VI, 413.

[13] Cf. LEIBNIZ, *Die philosophischen Schriften...* VII, 309: «principium reddendae rationis, quod scilicet omnis propositio vera, quae per se nota non est, probationem recipit a priori, sive quod omnis veritatis reddi ratio potest, vel ut vulgo ajunt, quod nihil fit sine causa». Como bien advierte E. Jüngel, frente a la opinión al respecto de Heidegger, las bases ontológicas e incluso una formulación similar de tal principio se encuentran ya en la *Retórica* de Aristóteles (1400 a 31). Ver JÜNGEL, *Gott...*, 36.

[14] «Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, *Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?* Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, *pourquoy elles doivent exister ainsi*, et non autrement» (LEIBNIZ, *Die philosophischen...* VI, 602).

[15] LEIBNIZ, *Die philosophischen...* VI, 602.

aludidos Russell o Bošnjak al insistir en la necesidad de no detenerse en una presunta causa última.

Hay que tener en cuenta que lo que en estas consideraciones está en juego no es tanto la racionalidad o coherencia de la divinidad como solución o conclusión de un determinado planteamiento filosófico, sino, más inmediata y directamente, este mismo planteamiento en cuanto tal. Un inicial planteamiento erróneo o inadecuado convierte en improcedente y carente de valor alguno cualquier tipo de conclusión. Según ha quedado indicado anteriormente, una buena parte de la dificultad del problema de Dios radica más en su correcto planteamiento que en su pretendida solución. Y esta última viene determinada e intrínsecamente posibilitada por aquélla.

En este sentido, Leibniz insistirá en que, en relación con el problema de la existencia del universo, la cuestión metafísica (y en este sentido teológica) no estriba en su proceso interno, en su supuesto inicio temporal o en su carencia del mismo, sino llana y simplemente en el hecho de su ser, de su realidad existente. El modo de ser del mundo (la cualidad o el *talis* del mundo) es para Leibniz algo secundario y posterior. Según el ejemplo aducido por Leibniz, si se supusiera que la obra euclidiana de los «Elementos» fuese eterna, es decir, sin origen alguno temporal inicial (cada copia de la misma tendría su origen en otra anterior, sin llegarse jamás a una primera), no por ello se habría llegado a la «plena razón» de la existencia misma de tal obra, ya que «siempre cabría admirarse —añade Leibniz— del hecho de que existan desde siempre tales libros, es decir, los libros en sí mismos y escritos, además, de ese modo». De aquí que, de manera similar, la razón plena o suficiente del mundo no pueda indagarse o encontrarse en un proceso horizontal interno al mundo mismo, sino en el contexto metafísico de la cuestión específica de «por qué existe más bien mundo y tal (mundo)» [16].

[16] «Unum enim dominans Universi [...] estque adeo ultima ratio rerum. Nam non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi. Fingamus Elementorum Geometricorum librum fuisse aeternum, semper alium ex alio descriptum, patet, etsi ratio reddi possit praesentis libri ex praeterito unde est descriptus, non tamen ex quotcunque libris retro assumptis unquam veniri ad rationem plenam, cum semper mirari liceat, cur ab omni tempore libri tales extiterint, cur

Schelling recoge este planteamiento leibniziano, insistiendo en que es una cuestión tan humana como cargada, sin embargo, de desesperanza la trascendental cuestión metafísica: «¿por qué existe algo? ¿Por qué no existe nada?»[17].

Max Scheler, por su parte, analizará posteriormente con detención la importancia de esta reflexión sobre la existencia de la realidad en cuanto tal. Se trata de la «evidente intuición» de que *«algo es*, o, dicho de manera más precisa, de que '*la nada no es'*». Hecho este que se convierte en «el objeto de la *admiración* filosófica más intensa y definitiva». Porque para Scheler la visión de la positividad o realidad del ser es inseparable de la percepción de la negatividad en que está inmersa: «Quien de algún modo no se ha asomado al

libri scilicet et cur sic scripti. Quod de libris, idem de Mundi diversis statibus verum est, sequens enim quodammodo ex praecedente (etsi certis mutandi legibus) est descriptus. Itaque utcunque regressus fueris in status anteriores, nunquam in statibus rationem plenam repereris, cur scilicet aliquis sit potius Mundus, et cur talis» (LEIBNIZ, *Die philosophischen...* VII, 302). De manera similar insiste Leibniz en este mismo tipo de reflexión en otro lugar: «Si nullum esset Ens necessarium, nullum foret Ens contingens, ratio enim reddenda est cur contingentia potius existant, quae nulla erit nisi sit ens quod a se est, hoc est cujus existentiae ratio in ipsius essentia continetur, ita ut ratione extra ipsum opus non sit. Et licet in rationibus contingentium reddendis iretur in infinitum, oportet tamen extra ipsorum seriem (in qua sufficiens ratio non est) reperiri rationem totius seriei» (LEIBNIZ, *Die philosophischen...* VII, 310). Juan A. Nicolás ha aludido en este sentido a la diferencia entre el planteamiento leibniziano y el de Tomás de Aquino (al menos tal como puede inicialmente deducirse de la formulación de sus tres primeras vías): «Leibniz no recurre a un regreso, que por no poder ser infinito haya que acabar en un momento determinado. Este sería el planteamiento de Santo Tomás [...] En el argumento leibniziano no se acude para nada a ningún tipo de regresión, se pregunta ya de entrada por la totalidad. No se utiliza el principio de causalidad, sino el de razón suficiente. Esto implica que Leibniz no busca una causa eficiente del mundo, sino aquel fundamento que hace inteligible la totalidad. Mientras que el devenir es imprescindible en la prueba tomista, en la de Leibniz no tiene la menor importancia» (NICOLÁS, *Razón...*, 459). Hay que tener en cuenta, además, por otra parte, que Leibniz entiende su principio de razón suficiente como principio general y absoluto de la racionalidad, de modo que deba ser «aplicado» racionalmente también a la misma concepción o comprensión que se tenga de la divinidad. Véase lo que escribe también en este sentido el mismo J. A. Nicolás: «[Leibniz] desemboca en la necesidad de un ser que sea razón suficiente de sí mismo, que reúna en sí todos los requisitos de su existencia. No se trata, pues, de hacer una excepción al Principio de Razón Suficiente con un ser del que no haya que dar razón, sino que este ser debe ser razón suficiente de sí. Ésta es otra diferencia importante respecto a Santo Tomás, que sí acaba en un ser incausado, es decir, en una excepción al principio de causalidad» (NICOLÁS, *Razón...*, 461).

[17] Cf. SCHELLING, *Werke*, 6. *Ergänzungsband*, 7.

abismo de la nada absoluta, pasará totalmente por alto también la eminente positividad del contenido de la intuición de que existe algo y no más bien la nada»[18]. La nada que rodea al ser del hombre (antes de su nacimiento y después de su muerte) escapa, según Max Scheler, con frecuencia a la conciencia del hombre debido a la natural e instintiva «sobreestimación» que acerca de sí misma tiene la persona humana. De aquí que «sólo cuando hayamos aprendido a admirarnos *de que nosotros mismos no no-somos»*[19], estaremos en disposición de acceder al verdadero conocimiento del fundamento de la realidad[20]. Scheler entronca, pues, perfectamente con la concepción griega de la admiración como fundamento y estructura interna del filosofar, ya que para él la admiración es «raíz» de la cuestión metafísica, o, en otras palabras, su «fuente». «La fuente que alimenta toda la actividad metafísica es la *admiración de que algo es y de que no es más bien nada»*[21].

Hasta bien entrada nuestra época, si bien ya inmersa en otros planteamientos que deben mucho de su estructura a la cultura técnica dominante, la admiración metafísica sigue de algún modo todavía afectando a determinadas áreas del pensamiento.

Éste es el caso, concretamente, de Heidegger, que, de manera especial en el año 1929, relaciona explícitamente el pensar filosófico con la pregunta por el ser y la admiración. Su lección pública *¿Qué es metafísica?* concluye con la formulación de la «cuestión fundamental de la metafísica» —entre el ser y la nada—: «¿Por qué hay ente y no más bien nada?»[22]. Se trata para Heidegger de una cuestión y de una vivencia específicamente humana. Es solamente el hombre el afectado por ella. «Entre todos los entes, únicamente el hombre, llamado por la voz del ser, experimenta la maravilla de todas las maravillas: *el que* el ente *es»*[23]. Heidegger analiza, además, en esta misma época, en su escrito *Sobre la esencia*

[18] Cf. SCHELER, *Vom Ewigen...,* 93s (cf. también p.95).

[19] Traducimos lo más fielmente posible el original alemán (en cursiva): «*dass wir selber nicht nicht sind*» (SCHELER, *Vom Ewigen...,* 96).

[20] Cf. SCHELER, *Vom Ewigen...,* 96.

[21] «Die Quelle, die alle Beschäftigung mit der Metaphysik speist, ist die *Verwunderung, dass überhaupt Etwas ist und nicht lieber Nichts»* (SCHELER, *Vom Ewigen...,* 134).

[22] HEIDEGGER, *Wegmarken,* 19.

[23] HEIDEGGER, *Wegmarken,* 103.

del fundamento, los presupuestos de la misma cuestión fundamental filosófica, «¿Por *qué algo y no nada?*», indicando en este sentido que está ya presente en tal cuestión una «precomprensión», si bien «preconceptual», del ser (y de la nada). «Esta comprensión del ser es —añade Heidegger— la que posibilita el porqué. Y esto quiere decir: contiene ya la primigenia y definitiva respuesta de todo preguntar. La comprensión del ser ofrece, como la más previa de las *respuestas*, la primera y última *fundamentación*. En ella es la trascendencia en cuanto tal fundamentante»[24].

Tendremos ocasión más adelante de valorar detenidamente las implicaciones de tipo antropológico-trascendental de lo que aquí Heidegger sugiere al hablar de estos presupuestos implícitos de la admiración y de la pregunta por el ser y por la nada que de ella surge. De todos modos conviene recordar y tener ya presente ahora que el planteamiento «exterior» o cósmico del problema de Dios, al que en este momento dedicamos más directamente nuestra atención, está de hecho entrelazado con los planteamientos posteriores de signo más explícitamente «antropológico», dado que es siempre y solamente el hombre el que pregunta por el porqué de la realidad. Pero, por otra parte —y a ello viene a aludir de hecho Heidegger en el texto citado, aun habida cuenta de su propia cuidada cautela filosófica respecto de la cuestión de la divinidad—, no es en última instancia del hombre en cuanto tal de donde procede la cuestión antropológica y metafísica sobre el porqué de la realidad, sino más bien de esta última, es decir, de la realidad misma en cuanto provocadora de la admiración y del preguntar en el hombre.

Todavía Wittgenstein, en su *Tractatus logico-philosophicus*, considera importante la admiración ante el «hecho» (no precisamente el «modo») de ser del mundo, hecho que es la base de la experiencia de lo que él denomina lo «místico». Las breves y escuetas sentencias que Wittgenstein dedica a estas reflexiones son, sin embargo, bien explícitas: «Existe ciertamente lo inexpresable. Éste se *muestra*, es lo místico»[25]. «Lo místico es, no *cómo* es el mundo, sino *que* él es»[26]. «In-

[24] HEIDEGGER, *Wegmarken*, 65.

[25] WITTGENSTEIN, *Tractatus...*, 6.522.

[26] WITTGENSTEIN, *Tractatus...*, 6.44. Comentando esta sentencia de Wittgenstein indica Malcolm: «Creo que un cierto sentimiento de admiración sobre

tuir el mundo *sub specie aeterni* es intuirlo como todo —*limitado*—. Sentir el mundo como todo limitado es lo místico»[27]. Si, por otra parte, Wittgenstein no mostraba personalmente simpatía alguna respecto de cualquier tipo de prueba racional de la divinidad, no cabe duda de que en las mencionadas sentencias wittgensteinianas está en germen lo que constituye el fundamento básico de una verdadera prueba o mostración de la divinidad que tenga como base o fundamento la reflexión sobre el mundo. Ya que, tal como lo ha mostrado sobre todo Max Scheler, lo que provoca la admiración (o lo «místico» de Wittgenstein) es esa extraña combinación de experiencia de «totalidad» («ser», «sub specie aeterni», etc.) y «negatividad» (la «limitación» wittgensteiniana del «todo») que aparecen o son intuidas en la realidad del mundo (y del hombre mismo que es y está en él). De hecho, parece ser, además, que el propio Wittgenstein daba más importancia a lo no dicho (dado que sobre ello «no se puede hablar») en el *Tractatus* que a lo puntual y explícitamente dicho en él[28].

De lo anteriormente analizado sobre la fundamentalidad de la «admiración» como base del filosofar y del preguntar metafísico se puede ya inferir que dicha admiración es en cierto modo pre-racional (aunque en modo alguno irracional), dado que es justamente el inicio del mismo pensar racional, que en modo alguno puede basarse en una dinámica meramente autónoma y, en consecuencia, carente de sentido. No es admisible, sin embargo, una «separación» entre la admiración y la racionalidad que en ella se enciende. Se podría, por tanto, decir que la admiración es la estructura, elemento o «momento» interno del mismo pensar básico o metafísico, en cuanto éste tiene su fundamento «fuera» de sí

el hecho de la existencia de la realidad fue algo experimentado por Wittgenstein no solamente durante la época del *Tractatus*, sino también cuando yo le conocí» (MALCOLM, *Ludwig...*, 70). Respecto de esto último indica seguidamente Malcolm que Wittgenstein manifestó en diversas ocasiones su sentimiento sobre la experiencia de lo «extraordinario» y «maravilloso» que se manifiesta en la existencia del mundo (ibid.). En el mismo sentido que lo referido por Malcolm puede verse también lo que escribe Anscombe acerca de la «admiración» wittgensteiniana sobre la existencia del mundo (cf. ANSCOMBE, *An Introduction...*, 173).

[27] WITTGENSTEIN, *Tractatus...*, 6.45.

[28] Sobre la relevancia de lo «místico» y de lo metafísico en Wittgenstein, tanto en su *Tractatus* como en sus *Diarios secretos*, puede leerse SÁNCHEZ CÁMARA, *Wittgenstein...*, 139-141.

mismo. Es esto justamente lo que, en este contexto, convierte en intento problemático cualquier tipo de deducción puramente «racional».

Teilhard de Chardin intuyó bien esta singular situación de la cuestión metafísico-teológica en relación con el ser, con su valoración y con su conexión con el problema de Dios. He aquí lo que escribe el 11 de mayo de 1923:

> «Ayer por la tarde, larga conversación con el Doctor y otro pasajero sobre temas de filosofía moral. Hemos llegado a la constatación de que éramos de opinión diferente con respecto a puntos tan fundamentales como éste: '¿Vale más ser que no ser?' Yo creo, efectivamente, que existe en todo pensamiento una opción fundamental, un postulado que no es demostrable, pero del cual depende todo. Si se admite que el ser es mejor que su contrario, es difícil pararse sin llegar hasta Dios. Si no se admite eso, no es posible discutir»[29].

Hay que decir, sin embargo, que, a pesar de todo, al pensamiento le cabe la posibilidad de despertar o suscitar (si no crear) dormidas o subconscientes experiencias humanas, que están a la espera de que el análisis y la clarificación conceptuales las conviertan en algo vivo y real. Y no es ésta, en modo alguno, tarea inútil o intrascendente. Sobre todo en una época como la actual, fuertemente marcada por los avances científicos y tecnológicos, en la que la persona humana se resiste, a pesar de todo, de una o de otra forma, a ser fagocitada por la vorágine de cuanto quiere convertirla en mero elemento secundario o intrascendente.

La pregunta humana por la divinidad es, pues, una pregunta por el conjunto mismo de la realidad en cuanto tal, no por su estructura física, estética o de cualquier otro género que no se identifique estrictamente con el ser mismo de la realidad. En este sentido, bien hizo Kant en rechazar la por él denominada prueba «físico-teológica», basada mera y exclusivamente en el orden o en la «forma» de las cosas, ya que de ese modo sería quizá posible, según él, llegar a un «arquitecto del mundo», pero no a un «creador» del mismo[30]. Y tal simple demiúrgico «arquitecto» no sería más que un elemento importante en la configuración del universo, pero no iría más allá de ser algo meramente «adjunto» a él; sería, en

[29] TEILHARD DE CHARDIN, *Lettres...*, 31.
[30] Cf. KANT, *Werke...* IV, 553.

definitiva, una entidad que no sobrepasaría, de manera absoluta y radical, el ámbito mundano. El mero «arquitecto» no se identifica, pues, en modo alguno con la divinidad fundamentadora de la realidad total del universo. De aquí que con razón haya rechazado Hegel este pretendido acceso a la divinidad realizado desde la, explícita o implícita, mutua separación, en la reflexión sobre el universo, entre su «materia» y su «forma», lo que está en la base de la aludida crítica kantiana a la prueba «físico-teológica». Hegel piensa, por el contrario, acertadamente que la «forma» no es nada sin la «materia»[31], en el sentido de que tal distinción o separación es producto de una visión meramente «abstracta» de la realidad del universo.

Una vez más, la maravilla fundamental del universo es, sin duda, la de su ser mismo, más allá de su estructura formal o modal, que no es sino su expresión concreta, no desligable desde un punto de vista real y radical de lo que Hegel denomina «materia». Ya Tomás de Aquino había aludido a un proceso que se inicia en los filósofos antiguos, que va desde la incipiente consideración más superficial o extrínseca de las cosas en cuanto «éstas» o «tales» a la concepción de las mismas y de la realidad en su conjunto en cuanto son «ser», en cuanto «son»[32].

Son diversas y variadas las maneras concretas como el pensamiento humano ha intentado acceder a una explicación metafísica o teológica de la realidad del universo. No es nuestro intento aquí detenernos en ellas ni analizar concretamente su grado de adecuación a un plantemiento estricto, no meramente «científico» o categorial (y, por tanto, erróneo), de la divinidad en cuanto fundamento del mismo. Sin embargo, aunque los análisis más explícitos de este estudio versarán sobre la dimensión antropológica estrictamente tal del acceso a la divinidad, aludiremos someramente a lo que consideramos el núcleo básico de cualquier acceso humano desde el universo a su fundamentación radical.

Teniendo en cuenta que la pregunta humana básica sobre lo «exterior» del hombre es la que se refiere no a los

[31] Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie...*, 2. Band, Halbbd. 1, 39, 45; ID., *Vorlesungen über die Beweise...*, 161. Véase la alusión de Q. Huonder a estas consideraciones hegelianas y a las similares de H. Ulrici y P. Althaus (cf. HUONDER, *Die Gottesbeweise...*, 102, 112, 172).

[32] Cf. *S. Th.* 1, q.44, a.2, c.

elementos o partes de la realidad del mundo, sino a ésta misma en su conjunto y en su mostrarse como siendo (en lugar de no ser), desde el principio queda fuera de lugar cualquier tipo de «proceso» o «regresión» cósicos o categoriales hacia sucesivas explicaciones provisionales, no-divinas, dado que tales explicaciones permanecerían necesariamente todavía «mundanas» e implicarían, por tanto, no haber pensado o planteado realmente la pregunta por el mundo en su totalidad como realidad.

Como bien sostuvo Leibniz, toda realidad, incluso la divina, necesita una «razón suficiente» de su ser, dado que la nada no puede ser razón de lo que es algo. «Razón suficiente» no se identifica necesariamente con «causa», ya que ésta implica siempre duplicidad y diferencia entre el agente y su efecto. Ahora bien, el problema del mundo para el hombre que en él vive inmerso y que le constituye es que —en manifiesta diferencia con una posible divinidad, caracterizada, si es tal, por su infinitud o absoluta plenitud de ser— se muestra como siendo, pero no aparece como poseído o imbuido absolutamente de la plenitud del ser. Justamente de aquí surge la admiración como inicio y sustrato continuo del pensar filosófico. La admiración ante el universo procede de la simultánea visión conjunta de su grandeza y de su muda o ignorante pequeñez. Grandeza que no se refiere, en este tipo de consideración, a la magnitud de su espacio o a la variedad o belleza de sus formas, sino fundamentalmente al «hecho» de que está ahí, siendo, negando con su misma realidad su posible «no-ser». ¿O es que no es pensable que el mundo no fuera? Pero el hecho es que el universo «es». Y el «ser» es algo en sí mismo grandioso, admirable.

Pues bien, en principio cabría imaginar que el mundo, en cuanto ser o realidad existente, fuera «razón» de sí mismo, es decir, que en la realidad misma del mundo encontrara la pregunta humana su plena satisfacción. Si éste fuera el caso, ello querría decir que sería impensable, en el mundo o en el hombre, cualquier tipo de «limitación», dependencia, contingencia, duda, oscuridad, etc., en cuanto al estatuto, origen, posibilidades, etc., propios. Tal imaginable realidad mundo-hombre debería ser, pues, por lo mismo en sí misma sin fisuras, sin límites, es decir, «infinita» en su sentido más estricto. Sería o seríamos «Dios». El mundo-hombre tendría entonces su «razón suficiente» en sí mismo. No existiría la

admiración ante una realidad cuya razón se nos escapara, ya que uno mismo, el hombre —como expresión y cima pensante del mundo y conjuntamente con él— sería el dueño absoluto de todo saber y de todo poder. Ni existiría la filosofía ni la laboriosa búsqueda de una explicación del existir del mundo y de nosotros mismos.

Si la filosofía griega no supo acceder, de manera estricta y radical, a un fundamento absoluto del mundo, y en consecuencia al preciso concepto de «creación», ello se debe justamente a que operaba con una concepción mitificada de la realidad material, concebida como inagotable, eterna y raíz insondable y perenne de cualquier modo de concreción o plasmación[33]. El mundo era perfecto, «cosmos», o sea, belleza y plenitud. Es decir, para el griego el universo participaba de alguna manera de los caracteres de lo divino, en tanto que los mismos dioses eran a su vez expresiones «limitadas» de lo divino. La filosofía griega no fue de hecho capaz, pese a los esfuerzos especulativos de Platón o Aristóteles, de desligarse plenamente de sus concepciones culturales míticas respecto del universo[34]. En cierto modo, éste era considerado,

[33] La recurrente atención de la filosofía griega (especialmente de los presocráticos) a la «naturaleza» está motivada por una visión de la misma bien distinta de lo inerte o pasivo de posteriores concepciones. Ella es la plenitud de la persistente actividad que invade todas las cosas, principio y realidad posibilitante de cuanto existe. Buena parte del materialismo europeo de los siglos XVIII y XIX (como en el caso de D'Holbach, Büchner o Haeckel) participará todavía de algún modo, aunque por razones histórico-filosóficas bien distintas, de esta «divinización» de la materia, que es lógicamente simultánea con la negación de la «creación» y de una divinidad distinta de dicha materia, reactualizando así de alguna manera la «naturaleza» presocrática. En relación con la aludida concepción todavía mítica de la «naturaleza» en los inicios del pensamiento filosófico occidental, que por lo mismo no puede llegar a la idea estricta de «creación» de la misma, hay que tener en cuenta que los estudiosos de las ciencias de las religiones hablan asimismo de los frecuentes «mitos de origen» o «mitos de creación» de las culturas tradicionales, en cuanto que a través de los mismos el hombre expresa desde siempre y con anterioridad al surgimiento de los planteamientos filosóficos su necesidad de dar un fundamento a su experiencia del orden del mundo, etc., sin que ello presuponga o exija —como indica Pettazzoni— un determinado tipo de «especulación intelectual» y, menos todavía, una visión conceptual del mundo en su conjunto como «creado». Cf. PETTAZZONI, *Religione...*, 56; GOETZ, *L'esperienza...*, 88-134.

[34] En el *Timeo* Platón concibe a su Dios demiúrgico como dando forma a una materia siempre preexistente. Se trata de un Dios «ordenador», pero no «creador». El Dios platónico no logra alejarse definitivamente de la órbita «mundana» en la que está inmerso. Cf. CAMP; CANART, *Le sens...*, 413. Por su parte, el pensamiento de Aristóteles vive de la dicotomía o aporía entre la

en determinados aspectos al menos, como razón de sí mismo. De aquí que el planteamiento estricto del problema filosófico de Dios vaya necesariamente a la par con la progresiva toma de conciencia de la *finitud* del universo y del hombre[35].

Es posible que en el momento cultural actual, ante el prodigioso avance del conocimiento del universo en sus diversos niveles de realidad, la curiosidad e indagación positivas dejen en la penumbra a la admiración filosófica por el hecho mismo de la existencia del universo. De ahí también la escasa sensibilidad cultural ante los problemas básicos de la metafísica. Se tiende a dejar de lado y considerar como abstracto o falso problema la cuestión del existir del universo, aun cuando por otra parte se piensa con frecuencia que las ciencias sabrán algún día dar razón cumplida de ello, sin caer en la cuenta de que de ese modo se identifica un problema científico concreto con un problema filosófico bien diferente.

Pues bien, el eje especulativo en torno al cual debería girar en realidad la sistemática filosófica del planteamiento del problema de Dios en relación con la existencia del universo vendría a ser, de manera sencilla y escueta, el siguiente: *una realidad finita o limitada no puede ser razón de un hecho que en sí mismo supera toda categoría finita.*

Es verdad que el universo es una realidad ontológica o metafísicamente limitada o finita (en cuanto que su estructura es analizable y comprensible), pero el hecho de «ser»,

concepción del «motor inmóvil» inmanente al mundo, es decir, en definitiva mundano, del libro VIII de la *Physica* y la, aparentemente al menos, trascendente del libro XII de la *Metaphysica*. Cf. LASO, *Dos concepciones...*, 411s; ESCÁMEZ, *¿Aporías...*; ID., *Solución...* De aquí que el Dios inmanente aristotélico continúe siendo —como indica Decloux— un ser «al lado» de los otros seres (cf. DECLOUX, *Temps...*, 150) y la afirmada trascendencia de su Dios no sea realmente tal, dado que el Dios «trascendente» aristotélico permanece «exterior» al mundo, con una exterioridad que lo convierte, en definitiva, en «limitado», puesto que su límite es un mundo ajeno al mismo (cf. DECLOUX, *Temps...*, 166, 186). Todo lo contrario de lo que pretenderá, por ejemplo, la «verdadera infinitud» hegeliana (cf. CABADA, *Del «indeterminado»...*, 331-342).

[35] Tal como ocurre, por ejemplo, en la siguiente reflexión de Fénelon: «Si es manifiesto que yo no soy infinitamente perfecto, es manifiesto también que yo no soy por mí mismo» (FÉNELON, *Oeuvres* I, 86). Tomás de Aquino ya había puesto de relieve que «deficiencia» y «no-ser-por-sí-mismo» o —lo que es lo mismo— plenitud de realidad y «ser-por-sí-mismo» están en estrecha y sistemática dependencia interna: «Lo que a alguna realidad le conviene por su propia naturaleza, no por otra causa, no puede existir en ella de manera deficiente o disminuida» (II *Contra Gent.*, c.15).

desde un punto de vista radical y fundamental, no puede pertenecer estrictamente a la dimensión de su realidad finita, justamente por la propia finitud esencial del universo, de todo punto incapaz de dar razón definitiva de su propia realidad existente en cuanto tal. No deja de ser, en cierto modo, una paradoja sistemática el que sea precisamente la «finitud» ontológica de la realidad existente mundana la que exija especulativamente la existencia de una «infinitud» explicativa de la misma. Las razones de la exigencia de esta infinitud estriban, en primer lugar, en que todo lo que no sea infinitud pertenece en última instancia a lo que se denomina mundo, en cuanto éste abarca lo analizable, captable, cuestionable, etc., siempre necesitado, por tanto, de una explicación que es justamente la que en definitiva se pretende. En segundo lugar, porque desde un punto de vista originario o fundamental se da un hiato metafísico insalvable entre el no-ser y el ser. Lo que no-es, justamente por no ser, está absolutamente incapacitado para llegar, desde sí mismo (dado que es la simple nada), a ser. Sólo podría salvar «desde fuera» tal distancia infinita entre el no-ser y el ser una realidad infinita, que no fuese sino ser, es decir, realidad absoluta y absolutamente dueña de todos los resortes del existir. Dado que tal realidad se opone en sí misma a la nada (y, por lo tanto, desde un punto de vista ontológico o metafísico —no solamente temporal[36]— no puede haber accedido, como las

[36] Esta precisión respecto de la «temporalidad» la hacemos únicamente en referencia a la famosa discusión medieval sobre la posibilidad del surgimiento *ab aeterno* de la realidad creada. Tal discusión —desde el punto de vista básico o radical que hemos adoptado en torno al planteamiento del problema de Dios desde la realidad mundana— carece en nuestro contexto prácticamente de interés, dado que, aun admitiendo la posibilidad de que el universo no haya tenido comienzo temporal (posibilidad admitida, entre otros, desde un punto de vista filosófico, por el propio Tomás de Aquino frente a su coetáneo Buenaventura), seguiría, sin embargo, necesitando una «razón suficiente» que diera respuesta a la pregunta por su ser mismo, ya que tal razón no está ahí para hacer posible el «comienzo» (temporal) del universo, sino para explicar el hecho de que *sea o exista* (bien sea con comienzo o sin él), dado que, aun supuesta su indefinida existencia en el pasado, el mundo se nos presenta —según hemos indicado previamente— como en sí mismo limitado y en modo alguno entitativamente «infinito». Por lo demás, la razón del rechazo por parte de diversos autores de la posibilidad del no-comienzo temporal del mundo estriba en la dificultad especulativa de compaginar la indefinidad temporal en el pasado del mundo con su estructura temporal procesual o sucesiva. En efecto, en un mundo con un tiempo no finito en el pasado se podría decir o que el «presente» habría ocurrido ya hace infinito tiempo o que necesitaría

cosas creadas, de la nada a su ser), ella no puede ser sino ser, ser absoluto y sin límites, la verdadera y real infinitud.

Tomás de Aquino deduce en este sentido el poder «infinito» que implica el «crear» (de la nada) desde la reflexión sobre la abismal distancia existente entre la «potencia» del no-ser y el «acto» del ser[37]. El verdadero concepto de «creación», definido en la tradición escolástica como «producción de una cosa de la nada de sí misma y de su sujeto», sólo se entiende cabalmente desde las precedentes reflexiones. Dado que según el antiguo adagio filosófico «de la nada no surge nada», es fácil comprender que la «nada» de la mencionada definición de «creación» no es una determinada instancia o principio del que surge el ser. De aquí que Escoto Eriúgena venga ya a decir con razón que el «de la nada» de la definición de creación equivalga a decir que la realidad es creada «de la divinidad»: «al no existir nada fuera de él mismo [de Dios], produjo éste de(sde) sí mismo *[de se ipso],* como algo exterior *[veluti extra],* las creaturas existentes»[38]. La nada «de su sujeto» de la misma definición hace, además, que la «creación» no sea un mero cambio o transformación, dado

todavía el mismo infinito tiempo para que ocurriese... Esta línea de reflexión es la que sigue Buenaventura en su negación de la posibilidad de un mundo sin comienzo. Basándose en razones similares, Suárez rechazó también el no comienzo temporal de un ente móvil o «sucesivo». Cf. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae* (ed. Vivès), Disp. XXIX, s.I, n.9-10. En la actualidad es, sobre todo, Steenberghen el crítico más decidido de la afirmación de la posibilidad de un mundo *ab aeterno* o sin comienzo temporal. Cf. STEENBERGHEN, *Le «processus»...,* 128-133; ID., *Le mythe...,* 497s; ID., *Posición...,* 501s. De todos modos y desde un punto de vista de una comprensión más profunda del tiempo, no se puede pasar por alto que pensadores como Agustín, Tomás de Aquino, Eckhart, Nicolás de Cusa, Leibniz e incluso el propio Kant —entre otros— pusieron ya de relieve que no tiene sentido pensar el tiempo independientemente del mundo. Sin éste no existe, por tanto, «tiempo». Y, en consecuencia, se podría decir, desde esta visión del tiempo, que el mundo existe «desde siempre». Véase al respecto, por ejemplo, HIRSCHBERGER, *Pruebas...,* 134; KREMER, *La idea...,* 164s, SERTILLANGES, *La idea...,* 18-21.

[37] «Quanto potentia est magis remota ab actu, tanto oportet esse maiorem virtutem, per quam reducatur ad actum. Sed quantacumque distantia potentiae ad actum detur, semper remanet maior distantia, si ipsa potentia subtrahatur. Creare igitur aliquid ex nihilo requirit infinitam virtutem. Sed solus Deus est infinitae virtutis, cum ipse sit infinitae essentiae. Solus igitur Deus potest creare» *(Comp. Theol.* I, c.70). Viene a ser lo mismo que dirá posteriormente Fénelon: «El que hace que una cosa pase de la nada al ser, no solamente debe tener el ser por sí mismo, sino también un poder infinito para comunicarlo; ya que hay una distancia infinita desde la nada hasta la existencia» (FÉNELON, *Oeuvres,* I, 86).

[38] PL 122, 907. Cf. CANTÓN, *Notas...,* 23.

que no existe «sujeto» previo a transformar (como en el caso del demiurgo griego o mítico que opera sobre una previa materia caótica o amorfa). De aquí que Tomás de Aquino indique en diversas ocasiones que la creación no es una «mutación»[39], llegando a concebir incluso la creación, dado que de la nada no puede surgir nada, como una «emanación» del principio fontanal de toda realidad que es la divinidad, mostrando de este modo el autor medieval su dependencia sistemática del neoplatonismo[40].

Supuesta esta comprensión de la «creación», no parece en modo alguno acertada la crítica de Heidegger a dicho concepto, cuando afirma que con él «la dogmática cristiana niega la verdad de la frase 'ex nihilo nihil fit'» y que, al mismo tiempo, si ello es así, es decir, «si Dios crea de la nada, precisamente por ello necesita tener la posibilidad de relacionarse con la nada», dejando así de ser el Absoluto, el absolutamente distante del no-ser[41].

No es preciso añadir —aunque de esta temática nos ocuparemos detenidamente más adelante— que la realidad divina creadora deberá ser, necesariamente, justamente por su estricta infinitud, absolutamente inabarcable e incomprensible para una realidad como la humano-mundana, cuya estructura ontológica se caracteriza por su esencial limitación y su radical parentesco —aun «siendo»— con el no-ser[42].

[39] Cf. *De pot.*, q.3, a.2; *S. Th.* I, q.45, a.2, ad 2.

[40] Cf. *S. Th.* I, q.44, a.2, ad 1; I, q.45, a.1; I. q.45, a.2, ad 1; I, q.45, a.4, ad 1. Cf. al respecto GEIGER, *La participation...*, 225s.

[41] Cf. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, 35s. En relación con estas afirmaciones de Heidegger, pero teniendo como telón de fondo el idealismo hegeliano, remitimos al lector a la luminosa concepción que Siewerth desarrolla en torno a la «nada» como producto de la razón divina, al entenderse la infinitud divina a sí misma como tal, es decir, como no-finita, haciendo surgir de sí la «nada» en cuanto ámbito de posibilidad de lo finito, es decir, de lo no-infinito. Una «nada» que, por ser tal, no «afecta» en modo alguno a la infinitud de la divina «positividad». En este sentido cabría decir que la divinidad no sólo crea «de la nada» lo finito, sino que «crea» también, intelectivamente, al comprenderse a sí misma como infinita o no-finita, la misma «nada». Cf. CABADA CASTRO, *Sein und Gott...*, 92-100; 177-183; ID., *Ser y Dios...*, 11-14; E. BRITO, *Infinité...*, 183s; ID., *Dieu...*, 233; TOURPE, *Différence...*, 344-348; M. SCHULZ, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlchen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U. v. Balthasar* (EOS-Verl., St. Ottilien 1997) 270-279.

[42] Descartes relacionó sutilmente *finitud* o imperfección humana con su negación de que el hombre proceda de sí mismo, es decir, que tenga en sí

El precedente modo de plantear la necesidad de una realidad primaria que fundamente ontológicamente el ser finito exige naturalmente un nada desdeñable esfuerzo especulativo, al que las habilidades de la imaginación humana pocos servicios le pueden ofrecer. Constituye o debe constituir, sin embargo, el fundamento básico, aunque sólo sea implícito, de cualquier otro tipo de planteamiento ulterior, posiblemente más accesible —dada su conexión con las experiencias más personales del hombre— a la comprensión humana. Nos estamos refiriendo con ello al posible acceso a la divinidad desde la misma vivencia interior y profunda que el hombre tiene de sí mismo.

mismo la razón absoluta de su ser, dado que si el hombre procediera de sí mismo se habría adjudicado todas las imaginables perfecciones, mientras que lo cierto es que él sabe de perfecciones que *no posee:* «es conocidísimo —dice Descartes— por la razón natural que aquel ser que conoce algo más perfecto que él mismo no procede de sí mismo: pues él mismo se habría dado a sí mismo todas las perfecciones, cuya idea tiene en sí». DESCARTES, *Principia Philosophiae* I, XX (AT, VIII, 12).

CAPÍTULO V

LA PREGUNTA DEL HOMBRE POR SÍ MISMO

Decía H. Cox que «el lenguaje religioso, incluida la palabra 'Dios', sólo volverá a tener sentido cuando las perdidas experiencias a las que tales palabras hacen referencia lleguen a ser sentidas como parte de la realidad humana»[1]. Sólo, pues, desde una nueva conexión o relación entre reflexión sobre la divinidad y reflexión sobre la realidad humana podría surgir un adecuado y fructífero planteamiento de la problemática que nos ocupa.

En realidad, como ya se indicó con anterioridad, el mundo exterior y el interior del hombre constituyen una unidad indisociable. Preguntarse por lo exterior no deja de ser también y al mismo tiempo una pregunta por el sí mismo del hombre, que surge como tal desde fuera de sí mismo, tanto filogenética como ontogenéticamente. M. Scheler vio bien, efectivamente, que la pregunta sobre el porqué del mundo está relacionada esencial y necesariamente con la pregunta sobre el porqué del «yo» y con la pregunta por Dios: «*Conciencia del mundo, del yo y de Dios* forman una *unidad estructural* indestructible»[2]. Por otra parte, hay que tener en cuenta, además, lo que indica Manzana al afirmar que lo que en las denominadas vías cosmológicas «puede abrir la perspectiva de Dios no es el mundo en sí mismo, sino el 'mundo del hombre', el mundo conocido, vivido e interpretado por el hombre»[3].

En cualquier caso, es fácil comprender que la deducción metafísica de un principio fundamentante de la realidad cósmica conduce lógicamente, con posterioridad, al planteamiento antropológico de la divinidad. En efecto, si la realidad —y el hombre es una parte de la misma— procede de

[1] COX, *Las fiestas...*, 45.
[2] SCHELER, *Die Stellung...*, 68.
[3] MANZANA, *Ateísmo...*, 267.

un fundamento o principio no mundano, no finito, es decir, absoluto e infinito, este tipo de procedencia debería manifestarse de alguna forma en el modo de ser y de actuar de quien tal origen posee. Dado que la realidad no-humana no está dotada de la capacidad de reflexionar sobre sí misma, es al hombre a quien le compete examinar o analizar su propia existencia, intentando descubrir en sí mismo —aunque ello pueda en principio parecer empresa vana o condenada al fracaso— la posible existencia de huellas o rasgos «divinos», es decir, «infinitos», en el centro o núcleo mismo de su existencia finita o limitada. Si ello fuera así, la vía o planteamiento antropológico confirmaría, por su parte, la verdad o coherencia de la respuesta previamente dada al planteamiento «exterior» o cósmico de la divinidad, basado inmediatamente en la pregunta por el fundamento último filosófico de la existencia de la realidad.

Si se prescinde de Agustín, cuyas intuiciones básicas analizaremos posteriormente, se puede decir, sin embargo, que la preocupación por el planteamiento antropológico (y desde la reflexión no estrictamente teológica) de la divinidad es relativamente moderna. Si bien ya Clemente de Alejandría había apuntado, con anterioridad a Agustín, a la conexión entre el conocimiento del hombre y el de la divinidad: «Parece —afirma— que la más grande de todas las ciencias consiste en conocerse a sí mismo; porque quien se conoce a sí mismo, conocerá a Dios»[4].

Habrá que esperar, pues, hasta comienzos del siglo XV a que el catalán R. Sibiuda vuelva a afirmar programáticamente la necesidad o conveniencia del planteamiento antropológico de la divinidad. Nuestro autor habla, en efecto, de la necesidad de ejercer un pensamiento enraizado «en el hombre», de «fundar todo en el hombre». Y al decir esto, hará referencia expresa a una experiencia interior y fundamental del hombre, la de su propio pensar y querer indefinidos (a los que posteriormente dedicaremos nuestra atención). Sibiuda afirma, desde este planteamiento antropológico de la divinidad, concretamente, por ejemplo, que de ninguna otra parte sino de ella (es decir, de quien es esencialmente «infinito») pueden proceder «el entender y pensar, el desear y querer del hombre», caracterizados por su interna indefi-

[4] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paed.* III, c.I, 20-22; ed. Stählin, p.235.

nida dinámica, «que no tiene término ni fin». De este modo centra su reflexión antropológica sobre la divinidad tan decididamente en esta experiencia interior, que llega a afirmar que desde la misma el hombre «es capaz de probar todo sobre la divinidad», sin necesidad de echar mano de «otros ejemplos fuera de sí mismo, ni de ningún otro testimonio que no sea él mismo»[5].

En la actualidad las exigencias (no siempre acompañadas de una elaboración concreta) de tal planteamiento antropológico se han multiplicado. Veamos sólo algunas muestras más significativas de ello.

K. Rahner expresa así el contraste de tal planteamiento con otros previos: «Antes era el mundo exterior en su orden y armonía el lugar en el que surgía la experiencia humana de lo trascendente; ahora lo es la profundidad abismal de la propia existencia humana»[6]. Ya en una de sus primeras obras, *Hörer des Wortes*, había reflexionado sobre la íntima conexión entre ontología o metafísica, teología natural y antropología, llegando a la conclusión de que «una ontología general y, de este modo, una teología natural está siempre internamente sustentada por una antropología: por el saber del hombre sobre sí mismo»[7]. En este sentido, para Rahner sólo puede haber «*una* demostración de la existencia de Dios» y ésta será para él la que se inscribe en «el cuestionamiento total y unitario del hombre en su totalidad»[8]. Ahora bien, tal cuestionamiento está anclado o afincado en una experiencia subyacente a toda experiencia humana, que es la experiencia misma (con las matizaciones que en este momento dejamos de hacer) de la divinidad: «La experiencia de la divinidad es [...] —escribe Rahner— la profundidad y radicalidad últimas de *toda* experiencia intelectual-personal»[9].

[5] Cf. SABUNDUS, *Theologia...*, 82s.
[6] RAHNER, *Schriften...* IX, 173.
[7] RAHNER, *Hörer...*, 210.
[8] Cf. RAHNER, *Schriften...* VIII, 181.
[9] RAHNER, *Schriften...* IX, 166 (cf. también p.168). J. Alfaro se mueve en esta misma línea cuando escribe: «La cuestión de Dios no puede surgir, ni ser justificada sino como implícita en la cuestión del hombre, como impuesta por el 'porqué' y 'para qué' últimos de la cuestión misma del hombre. Para ello habrá que mostrar que en las experiencias existenciales fundamentales del hombre hay 'signos de trascendencia'» (ALFARO, *De la cuestión...*, 270). Desde el punto de vista de las bases filosóficas de la autocomprensión cristiana, esta misma idea fue expuesta por Juan Pablo II en su discurso del 1 de noviembre de 1982 a los profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca: «Si la

Por su parte, X. Zubiri, aun no cejando en su empeño estrictamente metafísico en su filosofía, no ha dejado de conectar directa e íntimamente el problema de Dios con el problema antropológico. «La cuestión acerca de Dios —escribe en este sentido nuestro filósofo— se retrotrae así a una cuestión acerca del hombre. Y la posibilidad filosófica del problema de Dios consistirá en descubrir la dimensión humana dentro de la cual esa cuestión *ha* de plantearse, mejor dicho, *está ya* planteada»[10]. Lo mismo que para Rahner, es el hombre también para Zubiri «experiencia de Dios», entendido ello en su dimensión más radical: «el hombre no es que *tenga* experiencia de Dios, es que el hombre *es* experiencia de Dios, es formalmente experiencia de Dios»[11].

Desde el punto de vista del giro antropológico de la moderna visión del pensamiento aludamos finalmente a R. Panikkar, quien ha insistido por su parte justamente en que, «independientemente de la forma un tanto cruda de como a veces se presenta el problema, no puede olvidarse que el problema de Dios es, metodológicamente y aun ontológicamente, un problema antropológico, puesto que ninguna revelación ni ningún respeto a lo divino puede ya, hoy día, pasar por alto la autoconciencia humana que sabe que se trata de algo que, por muy sublime y trascendente que sea, tiene forzosamente que pasar no sólo a través de estructuras humanas, sino que en última instancia es para solucionar la cuestión antropológica por lo que el problema mismo se plantea»[12].

Ahora bien, antes de iniciar los análisis pertinentes de las diversas estructuras interiores o profundas del modo de ser del hombre, conviene advertir que también en ellos han de

teología ha necesitado siempre del auxilio de la filosofía, hoy día esta filosofía tendrá que ser antropológica, es decir, deberá buscar en las estructuras esenciales de la existencia humana las dimensiones trascendentes que constituyen la capacidad radical del hombre de ser interpelado por el mensaje cristiano». Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los profesores de teología:* Salmanticensis XXX (1983), p.7.

[10] ZUBIRI, *Naturaleza...,* 367. Más adelante dirá en esta misma obra: «El problema de Dios no es una cuestión que el hombre se plantea como pueda plantearse un problema científico o vital, es decir, como algo que, en definitiva, podría o no ser planteado, según las urgencias de la vida o la agudeza del entendimiento, sino que es un problema *planteado* ya en el hombre, por el mero hecho de hallarse *implantado* en la existencia. Como que no es sino la cuestión de este modo de implantación» (o.c., 376).

[11] ZUBIRI, *El hombre...,* 325.

[12] PANIKKAR, *El silencio...,* 229s.

mantener su vigencia previas consideraciones básicas sobre el modo específico de reflexión del planteamiento del problema de Dios.

Si en la precedente reflexión sobre el entorno cósmico del hombre era imprescindible la visión no «científica» del mismo, en el sentido de que el mundo era considerado o analizado metafísicamente en su totalidad y desde el punto de vista del hecho mismo de su existir, de su estar ahí o de su realidad ontológica, algo similar ha de ocurrir en la reflexión sobre el modo de ser y actuar del hombre en cuanto tal. Si en el primer planteamiento el objeto sobre el que versaba la reflexión era el mundo, aunque no tal como éste es visto por las ciencias empíricas (bien sean éstas cosmológicas, físicas o biológicas), de manera análoga en el planteamiento antropológico el «objeto» es el sujeto humano, pero no en la línea de una mera y simple continuidad empírica y metodológica con las ciencias psicológicas o antropológicas (entendidas estas últimas en su sentido más restringido, es decir, no rebasando apenas la metodología estrictamente empírica). Dicho de otra manera, la reflexión opera en ambos casos con el dato (fáctico o empírico) del mundo o del hombre, pero apunta hacia la búsqueda de la razón de ser o de las condiciones de posibilidad de tales hechos (bien sean éstos el mundo o el hombre).

Se ha de añadir todavía, para una mayor precisión, que el hombre no es analizado simplemente como mero hecho existente. De ser ello así, tal análisis se mantendría todavía en el interior del primer planteamiento «cósmico» de la divinidad. El hombre no sería así visto sino como mera parte o elemento constitutivo del mundo en cuanto existente. De aquí que, si en el primer planteamiento la reflexión no se interesaba directamente por el «modo» de ser del mundo, sino sobre su mismo «ser» («previo» a cualquier modo de ser), es ahora —en el planteamiento antropológico— donde tal «modo» cobra especial relieve, ya que se trata de analizar el *modo* específico y profundo de percibir el hombre su propia existencia, su vivir y su actuar, si bien —conviene recalcarlo de nuevo— tal análisis se realice «más allá» de las estructuras físicas, biológicas o estrictamente psicológicas que lo constituyen.

Se trata de algo análogo a lo que decía K. Rahner cuando, hablando de la experiencia humana de la divinidad, insistía en

que «la dimensión teológica de la pregunta sobre el hombre se identifica con todas las dimensiones del hombre hacia las que dirigen su mirada las antropologías profanas, con la condición de que estas dimensiones sean vistas y aceptadas en toda su radical profundidad y analizadas en cuanto tales» [13].

1. LA VERDAD QUE TIENE AL HOMBRE

Iniciamos con este título, intencionadamente provocativo y a primera vista desconcertante, un tipo de discurso reflexivo que pretende acercarse a las específicas estructuras básicas que sustentan ocultamente el modo de ser y de actuar del hombre en cuanto éste tradicionalmente es definido como «animal racional». El hombre discurre, piensa, admira, duda, pregunta, se declara sabio, ignorante, escéptico, etc. Todo ello tiene directamente que ver con el hecho de que el ser humano se percibe como «racional».

Ahora bien, es esencial caer en la cuenta de que todo el modo de ser de esta «racionalidad» del animal humano está dirigido y sostenido por algo que no se identifica meramente con la subjetividad humana, entendida ésta como entidad autónoma y autosuficiente, que supuestamente creara o produjera exclusivamente desde sí misma la dinámica «raciocinante». Si ello fuera así, no se explicarían de manera cabal y adecuada características esenciales, irrenunciables, del pensar humano, como son su inacabada e *indefinida* búsqueda y dinámica, su querencia de explicación *absoluta* y definitiva (no parcial o relativa), sus subyacentes presupuestos *absolutos* (formalmente expresados o formulados como «primeros principios» en los que se basa toda lógica o cualquier razonamiento), etc. De una realidad como la humana, que analizada «objetivamente» no es en sí misma sino algo meramente limitado o relativo, no pueden proceder tales características o comportamientos «absolutos». Es aquí, por ello, justamente donde la experiencia del pensar humano conecta con su oculta base trascendente o absoluta, que la filosofía unas veces ha denominado como el «ser» que posibilita el entender, y otras veces ha llegado a identificar ya con la divinidad, en cuanto ésta es considerada como el «lugar» de lo absoluto o infinito.

[13] RAHNER, *Schriften*... XII, 395 (cf. también p.396-399).

De este modo el hombre, desde la experiencia personal de su propia «racionalidad», estaría en íntima conexión con una realidad que la desborda absolutamente, pudiendo ser considerada tal realidad al mismo tiempo «interior» y «exterior» al ser humano, en cuanto que éste es, por una parte, constituido por ella en su ser más íntimo y específico y en cuanto que, por otra, tal subjetividad íntima se percibe como subordinada ella misma a una dimensión no meramente subjetiva o personal, que la desborda, la ata o la «tiene». Es justamente en este sentido como se ha de interpretar lo más arriba formulado sobre la «verdad» (entendida en un sentido análogo a la tradicional verdad «ontológica», en cuanto diferente de la mera verdad «lógica») como «teniendo» al hombre.

No es necesario decir que las consideraciones precedentes se mueven en un ámbito previo (el del análisis «trascendental» de las «condiciones de posibilidad» del conocimiento) a cualquier conclusión a la que se pueda llegar, desde un punto de vista meramente epistemológico o formal, acerca de la capacidad humana de acceso cognoscitivo a la verdad. Ninguna de ellas puede, en efecto, refutar de manera coherente (es decir, no de modo meramente verbal) el que sea la «verdad» (en el sentido anteriormente indicado) la que sostiene, posibilita y hace comprensible tanto la búsqueda de la misma como la conclusión (bien sea ésta agnóstica, escéptica, dubitativa, o decididamente negativa o positiva) a la que respecto de la misma se pueda llegar. Es siempre y únicamente en nombre de la «verdad» (no puesta, por tanto, de hecho en cuestión en este su sentido básico o fundamentante; entendida, pues, así, como *absoluta e incondicional)* como se puede acceder a cualquier tipo de teoría (pretendidamente objetiva o verdadera) respecto de la misma.

En la historia del pensamiento han quedado plasmadas no pocas reflexiones que van en esta dirección, si bien no todas han sido puestas siempre en conexión con el planteamiento del problema de Dios. Las razones de esto último pueden ser muy diversas, aunque no es aventurado afirmar que en el contexto de una concepción «cósica» o «exterior» de la divinidad (posiblemente no explícita, pero sí, en cambio, no pocas veces, implícita) no encuentra fácil acomodo este tipo de planteamiento, en el que la inmediatez hombre-divinidad adquiere especial relevancia.

Haremos seguidamente un rápido recorrido por las reflexiones que consideramos más fecundas y pertinentes en la historia del pensar filosófico en relación con este modo de acceso a la divinidad, que da relevancia especial al análisis de las estructuras fundamentales del pensamiento humano. Consideramos que ello puede ayudar a comprender los anteriores análisis y a situarlos, además, en su proceso histórico concreto.

Puede decirse que en el contexto de la filosofía occidental adquiere importancia básica la visión parmenidiana de la identidad entre ser y pensar. El pensar no es un trabajo en el vacío, en ausencia de la realidad. Es, más bien, ésta misma la que se hace o convierte en pensamiento. Pero fue, sobre todo, Platón quien, frente a la visión de Protágoras que encumbraba la subjetividad del hombre como «medida» de la realidad, pondrá de relieve que la actividad cognoscitiva humana, si quiere comprenderse a sí misma de manera cabal y profunda, ha de «convertirse» hacia aquello que la hace posible en sí misma. Es de este modo Platón, sin duda, el primer pensador que podríamos ya denominar «trascendental». En su famoso mito de la caverna el filósofo griego enseña al hombre a comprenderse a sí mismo y su propia actividad cognoscitiva desde el trasfondo de una realidad que lo ilumina. Mientras el hombre no se vuelva hacia ella, permanece en el mundo de lo relativo y de las «sombras», aunque ello pueda parecerle más cómodo que enfrentarse con la «luminosidad» básica y fontal de la realidad, que inicialmente puede incluso llegar a desconcertarle o «cegarle». Desde la concepción mitológica, siempre presente en el *lógos* platónico, se comprende, pues, que el verdadero conocer sea siempre «recordar», y no, por lo tanto, un prometeico descubrir o inventar. Se conoce siempre desde algo anterior que lo posibilita.

Esta visión platónica del conocimiento sigue presente de algún modo todavía en su discípulo Aristóteles, al sostener éste la anterioridad del «acto» sobre la «potencia», que a nivel cognoscitivo se podría traducir como la anterioridad del ser o de la realidad sobre la subjetividad pensante[14]. De

[14] J. Gómez Caffarena, desde una posición afín a los presupuestos de signo subjetivista de la filosofía suareziana o kantiana, excluye explícitamente la actividad pensante, en cuanto «potencia», del esquema aristotélico de su dependencia de la primordialidad del «acto». «En el mundo del espíritu —escribe— se infringe palmariamente la ley aristotélica del acto y la potencia,

aquí también el que en Aristóteles la actividad cognoscitiva que se manifiesta en la «abstracción» sea algo secundario respecto de una primera «intuición» posibilitante de la que depende[15]. El que «abstrae», el que se queda «abstraído» es solamente aquel que está absorto por la realidad que «intuye» y, atrayéndole, le provoca. Es así la realidad, el «ser», lo que pone en marcha la dinámica de la mente humana y la estructura en sí misma[16].

Las importantes reflexiones de Agustín sobre la «verdad» hay que situarlas en este contexto, el contexto neo-

en virtud de la cual ha de ser un agente en acto el que tiene que poner en acto a aquello que no lo está (el móvil que pasa de potencia a acto). Esta ley de la acción transeúnte no vale en el reino del espíritu» (GÓMEZ CAFFARENA; MARTÍN VELASCO, *Filosofía...*, 384). Bien es verdad que, a la postre, esta afirmación parece atenuarse esencialmente cuando se dice poco después: «Si de ninguna manera el ser espiritual estuviera en acto no podría proceder de él su actuación. Pero puede estar de una manera 'no desenvuelta' y puede haber una ley, que tenga su mejor realización en el mundo del espíritu, en virtud de la cual consiste el movimiento más hondo en *desarrollar* algo que ya se tiene 'en germen'» (o.c., 385). Ahora bien, tal situación, por muy «germinal» que se la quiera considerar, necesita ser —a nuestro modo de ver— desde el principio ya acto (en su plenario sentido), justamente para que su «desarrollo» sea tal y no estricta «novedad». Si el entender humano pudiera desarrollarse meramente desde sí mismo, al margen del ser, que es su propia posibilitación, no podría haber garantía alguna de alcanzar en ningún momento la objetividad (que es lo que en definitiva interesa) desde la subjetividad pensante, ni podría hablarse siquiera de «verdad» en el sentido que seguidamente analizaremos al hilo de las reflexiones de la tradición filosófica. Hay que decir obviamente, sin embargo, que la realidad posibilitante del conocimiento, precisamente por ser tal (y sobre todo si se la entiende como, en definitiva, absoluta o inabarcable, es decir, divina), es la que, por una parte, hace surgir la dinámica intelectiva, y, por otra, la que la retiene o mantiene en su finitud, dada la imposibilidad o incapacidad del entender para sobreponerse a su propia posibilitación, que está «más allá» de sí mismo. En este sentido todo entender esencial es siempre «germinal» o «implícito» respecto de la ultimidad de lo real.

[15] Cf. HAPP, *HYLE...*, 560, 587, 621, 629.

[16] Como dice Unamuno: «No se trata de lógica, se trata de primeros principios. Y los primeros principios no vienen por la lógica. No es la lógica la que nos da las intuiciones sobre que opera» (UNAMUNO, *Diario...*, 209s). En la importancia y primariedad de la «intuición» en relación con la capacidad abstractiva y discursiva que de ella procede ha insistido L. Bogliolo: «L'intelletto si fa *ragione*, da *intuente* se fa *discorrente*. Mentre rimane radicalmente *intuente*, comincia a *discorrere* all'interno dell'intuizione, sicchè l'intelletto nostro è strutturalmente intuente-discorrente. Non potrebbe mai essere *discorrente* se non fosse *prima intuente* [...] L'intuire trascende il discorrere e lo contiene in sè» (BOGLIOLO, *Onnidimensione...*, 17). Ver también BOGLIOLO, *L'essere...*, 217, 221. De aquí que J. R. Sanabria, por ejemplo, mantenga que la base de la misma metafísica se ha de poner en la «intuición» (del «ser»), en la experiencia, al menos implícita, del mismo. Cf. SANABRIA, *El punto...*, 352, 356, 363s, 366.

platónico[17] (en última instancia también, por tanto, platónico) del que proceden. Es, por otra parte, en Agustín donde se relaciona por primera vez de manera explícita la reflexión sobre el conocimiento humano con el pensamiento sobre la divinidad, posiblemente porque la concepción cristiana de la divinidad tenía la ventaja sobre la griega de haber acercado, de modo inimaginable para los griegos, la divinidad a la materia y al hombre. Agustín es, pues, hito decisivo en el planteamiento antropológico de la divinidad en relación con las estructuras fundamentales de la mente humana.

En primer lugar aboga Agustín por la profundización en la «interioridad» humana. No se trata aquí de una huida de la «realidad» hacia la «subjetividad», entendida ésta a la manera moderna como lo opuesto a la «objetividad», sino todo lo contrario, del acceso hacia la fundamentación primaria de una de las experiencias más específicas y características del ser humano, la de su racionalidad, anclada —según la terminología agustiniana— en la «verdad» en cuanto fundamento primero y base segura, común y absoluta del razonar humano. Es en ella, en la «verdad», en donde «se enciende el fuego mismo de la razón»[18].

Pues bien, la verdad es así una «ley» que domina sobre la mente humana[19]. De manera similar a lo dicho por Platón en el mito de la caverna, Agustín acude al «fuego» iluminador como símil de su «verdad». Un fuego que no le pertenece al alma humana (ésta «no tiene de por sí el fuego», «no es ella misma luz para sí»), sino que constituye lo que Agustín denomina «la región de la verdad inconmutable». Y de la misma manera que en el mito platónico el hombre que no sabe de la luz sólo percibe «sombras» de la realidad mientras no se vuelve hacia el fuego exterior que posibilita estas mismas «sombras», también en Agustín «el alma al apartarse de ella (de 'la región de la verdad inconmutable') se sume en las tinieblas, y al acercarse a ella se llena de luz»[20].

[17] Sobre la primacía del ser sobre el pensar en Plotino puede leerse KREMER, *Die Neuplatonische...*, 139s, 143, 155.

[18] Cf. AGUSTÍN, *De vera religione* XXXIX, 72 (PL 34, 154). Previamente indica aquí mismo Agustín: «No te vayas para fuera, vuélvete a ti mismo; es en lo interior del hombre donde habita la verdad».

[19] Cf. AGUSTÍN, *De vera religione* 30, 56 (PL 34, 147).

[20] Cf. AGUSTÍN, *Enarr. in psalm. LVIII*, Sermo I, 18 (PL 36, 704).

Tal «verdad» atrae imperiosamente al hombre, lo que se muestra en la misma fenomenología del conocimiento. El hombre es impulsado necesariamente hacia la sabiduría o verdad. Es la misma presencia de la «sabiduría» en nuestra mente la que hace que «si a cualquiera de nosotros se nos pregunta por nuestra voluntad de sabiduría, sin ninguna sombra de duda responderá que la quiere»[21]. De ahí el celo y la «vigilancia» del hombre por no engañarse o ser engañado, su «jactancia» en superar a los demás en «agudeza» de conocimiento y de juicio[22], etc. «Me he encontrado con muchos —dice Agustín— que quieren engañar, pero a nadie que quiera engañarse»[23].

Como la verdad agustiniana no es propiedad o posesión particular del sujeto individual, sino que es aquello que atrae e impulsa a todas las mentes, por ello habla Agustín de ella como de luz o fuego «público», que se ofrece «comunalmente» y de aquí que no pueda ser considerada «tuya o mía o de cualquier otra persona»[24]. Dicha verdad, por ser y para ser tal, ha de desbordar el ámbito reducido de la propia e individual subjetividad para constituirse en el ámbito o espacio común que posibilita y dirige la búsqueda individual de la misma, el diálogo y el consenso (o disenso) mutuos. «Si los dos vemos que es verdadero lo que dices —escribe Agustín— y ambos vemos que es verdadero lo que digo, pregunto: ¿dónde lo vemos? Ciertamente ni yo en ti, ni tú en mí, sino que ambos lo vemos en la misma verdad inconmutable, que está sobre nuestras mentes»[25].

Ahora bien, si el deseo y el amor de la verdad es patente, irrenunciable y universal en el hombre, ello quiere decir que ella misma está presente de alguna manera en el hombre. Es aquí donde Agustín conecta con la idea platónica del conocimiento como «recuerdo» de un previo conocer. No sería

[21] AGUSTÍN, *De libero arbitrio* II, c.IX, 26 (PL 32, 1255).

[22] Cf. AGUSTÍN, *De vera religione* XLIX, 94 (PL 34, 164).

[23] AGUSTÍN, *Confes.* X, c.XXIII, 33 (PL 32, 794). «Hasta tal punto la naturaleza racional —dice en otro lugar Agustín— rechaza la falsedad y evita en lo posible el error, que incluso los que desean engañar no quieren engañarse» (AGUSTÍN, *Enchiridion,* c.XVII: PL 40, 240).

[24] Cf. AGUSTÍN, *De libero arbitrio* II, c.XII, 33 (PL 32, 1259). De manera similar en las *Confesiones*: «Tu [de Dios] verdad no es mía ni de aquél o aquél, sino de todos nosotros» *(Confes.* XII, c.XXV, 34: PL 32, 840). Ver todavía AGUSTÍN, *Enarr. in psalm.* LXXV, 17 (PL 36, 969).

[25] AGUSTÍN, *Confes.* XII, c.XXV, 35 (PL 32, 840).

posible este amor a la verdad «si no existiese conocimiento *[notitia]* de la misma en el recuerdo *[memoria]*»[26]. Por ello no es estrictamente la cosa «desconocida» en cuanto tal la que atrae al hombre para ser desvelada en su realidad, sino que es siempre la verdad la que impulsa y conduce al hombre a convertirla en conocida[27].

Y este conocer o saber está presente o actúa aun allí donde, al menos de manera formal o verbal, no parece estar presente. Quien dice, por ejemplo, «no saber», en realidad «sabe» sobre la verdad, pues no puede menos de considerar «verdadera» su propia aseveración de «no saber»[28]. Lo mismo ocurre en el caso de la postura dubitativa respecto de la verdad. Agustín intuyó, mucho antes de Descartes, los presupuestos no «dudosos», sino «verdaderos» (es decir, inmediatamente conectados con el saber o la experiencia de la verdad) de la duda acerca de la verdad. He aquí algunos de tales supuestos: el que duda, «si duda, entiende que duda; si duda, quiere estar en lo cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no debe dar su asentimiento a la ligera»[29], etc.

En definitiva, para Agustín la estructura misma «inconmutable» de la verdad fundamentante, presente en cualquier modo de conocimiento humano, es una clara huella de la divinidad, de su absolutez e infinitud. El hombre está así

[26] AGUSTÍN, *Confes.* X, c.XXIII, 33 (PL 32, 794).

[27] «Todo deseo ['amor'] [...] de quien quiere saber lo que no sabe, no es deseo de aquella cosa que no sabe, sino de aquella que sabe, en virtud de la cual quiere saber lo que no sabe [...] El que quiere saber lo desconocido no quiere saber lo desconocido mismo, sino el saber mismo» *(De Trin.* X, c.I, 3: PL 42, 974).

[28] «También el que dice 'no sé', y esto lo dice con seguridad y como verdadero, y sabe que dice lo verdadero, sabe ciertamente qué es el saber, dado que distingue el saber del no saber [...] Cuando sabe que dice lo verdadero al decir 'no sé', ¿de dónde lo sabría si no supiera qué es el saber?» *(De Trin.* X, c.I, 3: PL 42, 974). «Conoce por lo tanto el insipiente la sabiduría. Ya que no [...] estaría seguro de querer ser sabio y de que ello es conveniente, si la noción de la sabiduría no fuera inherente a su mente» *(De libero arbitrio* II, c.XV, 40: PL 32, 1263).

[29] AGUSTÍN, *De Trin.*, X, c.X, 14 (PL 42, 981). He aquí un pasaje similar agustiniano: «Todo el que entiende que duda, entiende lo verdadero, y está cierto respecto de aquella cosa que entiende: tiene, pues, certeza respecto de lo verdadero. Todo aquel, por lo tanto, que duda sobre si existe la verdad, tiene en sí mismo lo verdadero de lo que no duda; y no hay nada verdadero que sea verdadero sin la verdad» *(De vera religione* XXXIX, 73: PL 34, 154s).

«iluminado» en su conocimiento no por sí mismo, sino por su «participación en la verdad sempiterna»[30]. La «sabiduría de Dios» es el verdadero «sol interior» de la mente[31]. El Dios agustiniano es así o la misma «verdad» o aquello que la posiblita[32].

En este contexto agustiniano se entienden fácilmente las posteriores reflexiones de Buenaventura sobre la inmediatez de la presencia de la divinidad a la mente humana.

Buenaventura no hace, en efecto, sino comentar a Agustín cuando describe el acceso a la realidad de la divinidad desde la reflexión sobre la inevitabilidad de la «verdad», que se hace presente o se impone incluso allí donde es negada: «si no hay verdad, es verdadero que no existe verdad alguna; y si esto es verdadero, existe algo verdadero; y si hay algo verdadero, existe la primera verdad: luego si no puede decirse que Dios no existe, tampoco puede pensarse»[33]. Para Buenaventura es en esta sublime interioridad de la mente —y no a través de los sentidos[34]— donde la divinidad se hace presente al hombre.

No se trata, sin embargo, en Buenaventura, como tampoco en Agustín, de una inmediatez «irracional». Ocurre también aquí una mediación reflexiva de signo trascendental, caracterizada por la toma de conciencia de los condicionamientos ontológicos y teológicos (el «ser» bonaventuriano es la misma divinidad o efecto de la misma) de la capacidad intelectiva de la mente, que también en Buenaventura conecta claramente con el mito platónico de la caverna. Como

[30] Cf. AGUSTÍN, *Enarr. in psalm.* CXVIII, Sermo XXIII, 1 (PL 37, 1567).

[31] Cf. AGUSTÍN, *Enarr. in psalm.* VI, 8 (PL 36, 95).

[32] «Si hay algo superior, eso es Dios; si no lo hay, la misma verdad es ya Dios» *(De libero arbitrio* II, c.XV, 39: PL 32, 1262).

[33] BUENAVENTURA, *De mysterio Trinitatis*, q.1, a.1, n.26: *Opera Omnia* V, 47. La «verdad» es así en Buenaventura, en continuidad con la tradición platónico-neoplatónica, la condición misma de posibilidad de toda racionalidad. como la «luz» del ver: «La *verdad* es la luz del alma; esta luz no conoce ocaso. Tan intensamente irradia sobre el alma que ni siquiera puede pensarse o decirse que no existe sin que el hombre se contradiga consigo mismo: porque si no existe la verdad, es verdad que la verdad no existe; luego algo es verdadero; y si algo es verdadero, es verdadero que existe la verdad; en consecuencia, si no existe la verdad, la verdad existe» (BUENAVENTURA, *In Exaëmeron*, coll. IV, n.2: *Opera Omnia* V, 348).

[34] «Dios no se conoce —dice Buenaventura— a través de la semejanza recibida del sentido [...] El alma conoce a Dios y a sí misma y a lo que está en ella misma sin la ayuda de los sentidos exteriores». BUENAVENTURA, *In II Sent.*, d.39, a.1, q.2: *Opera Omnia* II, 904.

para Platón, también para el teólogo medieval es preciso aprender o acostumbrarse a ver la «luz», el «ser» (la divinidad), que hace posible todo ver, todo entender. El siguiente bello pasaje bonaventuriano es, sin duda, iluminador al respecto:

> «Es admirable —reflexiona Buenaventura— la ceguera del entendimiento, que no toma en consideración aquello que primeramente ve y sin lo cual no puede conocer. Pero de la misma manera que el ojo que se dirige hacia las variadas diferencias de los colores no ve la luz, por medio de la cual ve lo demás, y si la ve, no cae en la cuenta de ello, así el ojo de nuestra mente, al dirigirse hacia los entes particulares y universales, no cae, sin embargo, en la cuenta del mismo ser que está fuera de todo género, aunque sea lo primero que se le presenta a la mente y lo que posibilita todo lo demás [...] Al ojo de nuestra mente [...], acostumbrado a las tinieblas de los entes y a las imágenes de las cosas sensibles, cuando ve la luz misma del sumo ser, le parece no ver nada; no entendiendo que es la misma suprema oscuridad la iluminación de nuestra mente, de la misma manera que cuando el ojo ve la luz pura le parece no ver nada»[35].

La mediación «sensible», a través de las realidades materiales y no meramente desde la «interioridad», es uno de los rasgos que caracterizan el planteamiento del acceso a la divinidad en el coetáneo de Buenaventura, Tomás de Aquino. Pero es bien sabido, sin embargo, que el aristotélico Tomás de Aquino no sólo no abandonó totalmente la tradición platónica —tan claramente constatable todavía en Buenaventura—, sino que se hizo en él cada vez más presente a lo largo de los años en su proceso intelectual, sin tener que renunciar por ello a su estructura aristotélica de fondo. Son, pues, en él elementos aristotélicos y platónicos, convenientemente transformados por el influjo de la tradición cristiana, los que forman parte de su acceso filosófico a la divinidad.

Siguiendo a Aristóteles sostendrá como éste la prioridad del «acto» sobre la «potencia», lo que en la dimensión ontológica y cognoscitiva equivaldrá a afirmar el «acto» de ser (el característico *esse* tomasiano) en su primordialidad y «perfección» frente a la mera «potencialidad» de todo lo que no

[35] BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c.V, n.4: *Opera Omnia* V, 309.

es el «ser». Justamente por ello la presunta autonomía o independencia de la subjetividad pensante queda así en su raíz rota, ya que para Tomás de Aquino el «ser» es el que se le impone a ella, y no viceversa. De aquí que sea el ser no sólo lo «más conocido»[36] para el entendimiento, sino «causa de la verdad»[37]. O, como indica, siguiendo en ello tanto a Aristóteles como a Platón, «la misma actualidad de la realidad es como una luz» del conocer[38]. Quien siempre lleva la iniciativa, a despecho de cualquier tipo de autocomplaciente subjetividad cognoscitiva, es la luminosidad de la realidad del «ser» que —por decirlo así— nos encandila.

Tomás de Aquino habla en este sentido de la diferencia entre lo que denomina entendimiento «práctico» (el relacionado con la ejecución humana de acciones o efectos «artificiales») y el entendimiento «especulativo» (el que está en relación con lo «natural», es decir, con aquello que no procede de la actividad humana, esto es, con lo estrictamente «real»). Pues bien, tal entendimiento «especulativo» —el específico del pensamiento que se enfrenta cognoscitivamente con la realidad para desvelarla en su propio ser— es, para el gran filósofo y teólogo medieval, esencialmente «receptivo», «movido» por la misma realidad; es ésta la que «mide» a aquél, no viceversa[39].

De este entronque primario y radical entre el ser y el pensamiento, que puede ser descrito —en un sentido fundamental y casi al modo hegeliano— como el ser que adquiere conciencia de sí mismo, se comprende lógicamente que Tomás de Aquino afirme que el inicio mismo o «principio» del conocimiento sea un conocimiento —si bien «confuso» o implícito— de «toda» la realidad[40]. Al estar la mente humana, desde su misma constitución como tal, en contacto con el «ser», está al mismo tiempo en contacto, de manera radical, con «todas las cosas». Nada extraño que, desde este

[36] Cf. *De ver.*, q.1, a.1, c.; *In I Sent.*, d.8, q.1, a.3.
[37] Cf. *In I Sent.*, d. 19, q.5, a.1.
[38] Cf. *Super librum De causis expositio,* prop. 6; ed. Saffrey, p.45.
[39] Cf. *De ver.*, q.1, a.2, c.
[40] «El principio del conocimiento natural consiste en un cierto conocimiento confuso de todas las cosas, es decir, en cuanto que está presente naturalmente en el hombre el conocimiento de los principios universales, en los cuales preexiste virtualmente, de manera germinal, todo lo que puede ser sabido y conocido por la razón natural» *(De ver.*, q.18, a.4, c). Cf. también *De ver.*, q.11, a.1, ad 5).

punto de vista, el propio Tomás de Aquino simpatice con la anterior teoría platónico-agustiniana del conocimiento como «recuerdo»[41]. Las «razones eternas» están de ese modo previamente «impresas en la mente»[42], y lo que el discurso racional —que por medio del «raciocinio» intenta acceder a la verdad de las cosas— realiza no es en realidad la adquisición primaria de la «intelección» de la realidad. La mente habita ya, más bien, previamente, con anterioridad, en la «intelección» antes de acceder a una nueva comprensión o expresión de la misma[43]. Es decir, la «intelección» de la realidad es no sólo «término», sino «principio» mismo de lo que el autor medieval denomina el «recorrido» o «discurso» de la mente hacia la verdad[44]. Hacia la verdad, pues, pero *desde* la verdad. Se puede hablar en este sentido también, en Tomás de Aquino, de una primera «simple intuición», previa al «discurso», que adquiere forma concreta en los «primeros principios» de la lógica tradicional[45].

Se comprende desde lo dicho, esto es, desde la consideración del subsuelo seguro, «verdadero», en el que radica el conocimiento humano, que Tomás de Aquino no se diferencie tampoco de Agustín en su reflexión sobre la inevitabilidad de la «verdad» básica o fundamentante en cualquier teoría sobre la misma. «El que niega que existe la verdad —indica también Tomás de Aquino— afirma la existencia de la verdad»[46].

No es ciertamente Tomás de Aquino tan explícito como lo fuera Agustín en la conexión del planteamiento filosófico de la divinidad con su reflexión sobre las bases metafísicas del conocimiento, si bien no deja tampoco de denominar a la divinidad como la «primera verdad»[47]. De todos modos pone él bien de relieve un aspecto esencial y específico del entender humano, la «indefinidad» de su proceso y de su

[41] Cf. *De ver.*, q.10, a.6, c y ad 3.

[42] Cf. *De ver.*, q.8, a.7, ad 3.

[43] Así lo expresa Tomás de Aquino: «El discurso de la razón siempre empieza en el entendimiento y termina en el entendimiento [...] El raciocinio procede de una previa intelección» (*S. Theol.* IIa IIae, q.8, a.1, ad 2).

[44] Cf. *De ver.*, q.15, a.1, c.

[45] Cf. *De ver.*, q.8, a.15, c. Tiene, pues, razón H. Happ cuando sostiene que la «abstracción» tomasiana está posibilitada por la «intuición» y que es, en definitiva, «intuición». Cf. HAPP, *HYLE...*, 650s, 653.

[46] *Cont. Gent.* II, c.33.

[47] *In I Sent.*, d.19, q.5, a.1.

deseo profundo. «Nada finito —escribe— puede apaciguar el deseo del entendimiento. Lo cual se muestra en que el entendimiento, ante la presencia de cualquier cosa finita, se esfuerza en avanzar hacia algo más allá de la misma»[48]. Es más, incluso una más amplia intelección de los objetos finitos no llega a frenar en modo alguno tal dinámica. Ocurre más bien al contrario. «Cuanto más se entiende, tanto más crece el ansia, natural al hombre, de entender»[49].

Esta fenomenología de la estructura fundamental del entender le lleva a Tomás de Aquino a conluir que el verdadero centro de gravedad del entender no es lo finito, sino lo infinito; es decir, en definitiva, la divinidad, en cuanto que sólo a ella le compete la infinitud, cualidad que Tomás de Aquino precisamente atribuye aquí a la divinidad en relación con esta dinámica indefinida del entender[50]. El entender humano no tiene, pues, explicación adecuada en su funcionamiento esencial sin esta condición de posibilidad que no se identifica con él, sino que es justamente el motor o desencadenante «objetivo» de su propia subjetividad o, en palabras de Tomás de Aquino, «el fin último del hombre»[51], que actúa sobre su entender, constituyéndolo en sí mismo.

En Nicolás de Cusa —un par de siglos después de Buenaventura y Tomás de Aquino— se concentran y potencian en refinada sistemática las anteriores reflexiones sobre el pensar humano, siempre a la vera del infinito, al mismo tiempo que se abren ya a la dialéctica del pensamiento moderno. El Cusano es un hábil reformulador de la inmediatez de la mente pensante a la «infinitud» de la divinidad y de su intrínseca y fundamental dependencia de ésta.

Para el Cusano el deseo de saber está posibilitado por la misma «sabiduría eterna» a la que tiende. Ella es «complemento, principio, medio y fin» de tal deseo. El deseo vive ya de un cierto «pregusto» de tal sabiduría, dado que «nada se apetece

[48] *Cont. Gent.* III, c.50.

[49] *Cont. Gent.* III, c.48. Un pasaje similar en *Cont. Gent.* III, c.25.

[50] «Nuestro entendimiento en su entender se extiende a lo infinito: la muestra de ello es que ante cualquier cantidad finita es capaz nuestro entendimiento de idear otra mayor. Ahora bien, sería vana esta ordenación del entendimiento al infinito si no existiese algo infinito inteligible. Es necesario, por tanto, que exista algo infinito inteligible, que ha de ser lo máximo de la realidad. Y a esto lo denominamos Dios. Dios es, pues, infinito» (*Contr. Gent.* I, c.43).

[51] Cf. *Contr. Gent.* III, c.25.

si es absolutamente desconocido». El Cusano lo ejemplifica así: «Existen frutos entre los indios que no apetecemos al no tener pregusto de los mismos». En cambio, «el niño tiene en su propia naturaleza un cierto pregusto de la leche y por ello, al tener hambre, se mueve hacia ella». En definitiva, «nos alimentamos de aquello que somos». Por eso el deseo de saber es «dulce y agradable», porque de algún modo la «sabiduría eterna» nos constituye como deseantes. Y aquí de nuevo el símil del Cusano: la presencia y la realidad del imán es la que hace que el «pesado» hierro «se excite» y se mueva hacia el imán. Para que ello ocurra es necesario un «pregusto» del imán por parte del hierro: «Si no existiera en el hierro un cierto pregusto natural del mismo imán, no se movería más hacia el imán que hacia otra piedra»[52].

Ya Nicolás de Cusa adivina aquí la extraña dialéctica del conocimiento por la que, debido a esa fundamentación del deseo de saber en la «sabiduría infinita» misma, «el que busca presupone aquello que busca, y no lo presupone porque lo busca»[53]. Por ello los filósofos, que son definidos por el propio Cusano en su *De venatione sapientiae* («De la caza de la sabiduría») como «cazadores de la sabiduría»[54], en realidad no son propiamente tales, porque ellos mismos, en cuanto ejercen el oficio del pensar, son más bien atrapados o cazados por la misma sabiduría, ya que —como dice también el Cusano— «¿cómo puede ser aprehendida la verdad sino por ella misma?»[55]. Dialéctica que se manifiesta también en el hecho de que la «infinitud» o el «principio de todo» es aquello «por lo cual, en lo cual y desde lo cual todo inteligible es entendido, y sin embargo él mismo es inalcanzable para el entendimiento». Justamente por ello es entendido como «infinitud» en toda su «profundidad»[56].

Surge aquí de nuevo en Nicolás de Cusa el símil de la luz, de conocida ascendencia platónico-agustiniana. «La mente no ve la misma verdad, por la cual se ve a sí y a todas las cosas; sólo sabe que es, no qué es. Como la vista no ve la

[52] *Idiota de sapientia*, liber primus. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch...* III, 436.

[53] *Complementum theologicum* IV. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch...* III, 664.

[54] *De venatione sapientiae*, I. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch...* I, 10.

[55] *De Deo abscondito*. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch...* I, 300.

[56] *Idiota de sapientia*, liber primus. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch...* III, 428.

claridad de aquella luz solar por la cual ve todo lo visible y, sin embargo, experimenta que sin la misma no ve; alcanza a saber que es, pero de ningún modo qué es»[57]. Para Nicolás de Cusa todo el juego «especulativo» de la mente se mueve en esta carrera indefinida, inacabable, pero «alegre» y «descansada», entre el «que es» y el inalcanzable «qué es»[58].

Una vez descrita de manera sumaria esta estructura básica del conocimiento «especulativo» humano, se comprende el optimismo de Nicolás de Cusa ante el planteamiento filosófico del problema de Dios. Se trata de una «fácil dificultad» la del problema de la divinidad. Ya que ésta es para él justamente aquello primero que moviliza todo el pensar y, por lo tanto, también el pensamiento que indaga sobre su existencia. «Toda cuestión acerca de Dios presupone lo cuestionado», ya que es él el «presupuesto absoluto de todo». De este modo la «fácil dificultad» en lo divino se convierte en «infinita facilidad», dado que, estrictamente hablando, «acerca de Dios no existe cuestión ninguna propiamente tal, al coincidir con ella la respuesta»[59]. De este modo conecta de hecho el Cusano con las ya conocidas reflexiones de anteriores pensadores sobre la inevitabilidad de la «verdad» en cualquier juicio sobre la misma, aunque introduzca por su parte en ellas una referencia más explícita y directa a la divinidad: «ya se entienda que Dios existe —dice— como que no existe, mientras se mantenga como verdadera cualquiera de las dos afirmaciones, se afirma que Dios existe»[60].

La figura de Hegel domina el siglo XIX alemán y en él confluyen caudalosas corrientes anteriores de pensamiento,

[57] *Complementum theologicum* II. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch...* III, 654.

[58] «La especulación es un movimiento de la mente desde el que-es hacia el qué-es. Pero dado que el qué-es dista del que-es infinitamente, de aquí que aquel movimiento no cesará jamás. Y es un movimiento sumamente agradable, porque se dirige hacia la vida de la mente. Y de aquí que este movimiento tiene en sí mismo el reposo. En el moverse no se fatiga, sino que se inflama más fuertemente. Y cuanto más velozmente se mueve, tanto más agradablemente es conducido por la luz hacia su propia vida» (*Complementum theologicum* II. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch...* III, 654).

[59] *Idiota de sapientia*, liber secundus. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch...* III, 456.

[60] NICOLÁS DE CUSA, *Sermo* XXII, n.9. En: *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, vol.XVI, *Sermones* I (ed. R. Haubst, Hamburg, Meiner, 1970), p.336-337). Pueden verse otros pasajes de la obra de Nicolás de Cusa relacionados con esta temática en E. COLOMER, *Modernidad...*, 280s; ID., *Die Erkenntnismetaphysik...*, 214ss.

incluido el propio neoplatonismo (no sin razón Feuerbach denominó a su maestro Hegel «el Proclo alemán»: II 291).

Las reflexiones de Hegel sobre el problema de la divinidad, que al menos desde Nicolás de Cusa no tiene ya otro nombre más propio que el de «infinito», son amplias y complejas. En este momento nos detendremos únicamente —en continuidad con los análisis anteriores— en las reflexiones hegelianas sobre la radicación del conocimiento en una previa dimensión anterior, aunque tal anterioridad naturalmente no haya que entenderla en Hegel desde una exterioridad meramente cósica. No aparecerá aquí todavía de manera estrictamente explícita, como en el caso del Cusano, la conexión con la divinidad, pero ello no quiere decir que esté de hecho, en el fondo, ausente. No es necesario, por otra parte, señalar que Hegel habla en todo este contexto del conocimiento en cuanto tiene que ver con lo que él denomina «razón» *(Vernunft)*. Se trata de la razón que toma conciencia de sí misma, de sus presupuestos y que, a diferencia del «entendimiento» *(Verstand)* —cuya función es meramente clasificatoria, divisoria, diferenciadora—, vive en la unidad y en la verdad del «todo».

Pues bien, Hegel es bien consciente, al analizar el «comienzo de la ciencia», de que sólo hay buen «progreso» allí donde se «retrocede hacia el fundamento, que es lo originario y verdadero»[61], lo «absoluto»[62] en definitiva. Tal base o «comienzo» del saber no es, sin embargo, un comienzo cualquiera. Hegel se vale a este respecto de la figura del «círculo», en el que comienzo, proceso y fin forman una unidad circular[63]. La «ciencia» o el saber es un círculo que se cierra o «enrosca sobre sí mismo», convirtiéndose de este modo, siguiendo con el símil, en un «círculo de círculos»[64]. Eso es también, por tanto, la filosofía: un círculo que se cierra o «retrocede sobre sí mismo». Su «comienzo» es así diferente del de las otras ciencias[65].

Ello significa que no tiene sentido querer considerar el conocimiento «fuera» del ámbito de la verdad para analizar

[61] HEGEL, *Wissenschaft*... I, 55. Cf. también HEGEL, *Wissenschaft*... II, 502s, *Enzyklopädie*..., § 17.
[62] Cf. HEGEL, *Wissenschaft*... II, 490s.
[63] Cf. HEGEL, *Phänomenologie*... 20.
[64] Cf. HEGEL, *Wissenschaft*... II, 503s; *Enzyklopädie*..., § 15.
[65] Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*..., § 17.

desde allí su capacidad de alcanzarla. ¿Qué garantías de verdad tendría, en efecto, tal análisis si no se parte ya previamente de la validez o verdad del conocer? «La investigación sobre el conocer no puede ocurrir —dice Hegel— sino *conociendo*»[66]. Estamos ya, pues, desde siempre en la verdad, si de verdad queremos buscarla. Tal búsqueda se realiza siempre, quiérase o no, en el ámbito de la verdad que la sostiene en sí misma. De ahí la aguda observación hegeliana, en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, de que «lo erróneo en cuanto tal no es momento de la verdad»[67]. De lo contrario no podría descubrirse como tal[68].

A finales del siglo XIX un casi desconocido, pero clarividente, pensador francés, Jules Lagneau (1851-1894), intentará por ello en agudos análisis acceder a la divinidad desde las estructuras mismas del pensar, poniendo de relieve «la imposibilidad para el pensamiento de justificarse a sí mismo a sus propios ojos si no se basa en Dios»[69]. Algo que M. Blondel formulará posteriormente de la siguiente manera: «pensar es pensar a Dios»[70].

[66] HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 10. Cf. también HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise...*, 11ss. De aquí la neta afirmación de L. Nelson, tan interesado en la mayor parte de sus escritos por el problema del comienzo del conocimiento filosófico: «Es un prejuicio lógico absolutamente erróneo el que toda verdad deba ser sometida a demostración. Lo cierto es que por medio de cualquier prueba no podemos conocer y descubrir nada que no estuviera ya presente implícitamente en los fundamentos. Lo único que hacemos es clarificarlo y tomar conciencia más nítida del mismo» (NELSON, *Die Schule...*, 13). Cf. también NELSON, o.c., 16, 25, 61, 68s, 146s.

[67] HEGEL, *Phänomenologie...*, 34. En el Prólogo a la segunda edición de la *Enciclopedia* volverá Hegel sobre la misma idea al indicar que «se ha dicho correctamente de la verdad que es *index sui et falsi* [indicadora de sí misma y de lo erróneo], mientras que, en cambio, desde lo erróneo no puede conocerse lo verdadero» (*Enzyklopädie...*, 19).

[68] J. M. Arias formula atinadamente esta idea, aunque no sea en un contexto histórico-sistemático hegeliano: «No existe una conciencia de errar: del error se toma conciencia en el preciso momento en que ya se lo ha detectado como error, para lo que es necesario estar ya adherido a la verdad, que expulsa el error. No hay, pues, conciencia de errar, sino de haber errado». Cf. ARIAS, *La certeza...*, 257s. El discípulo de Hegel que fue Feuerbach asimiló perfectamente en su primera época —tal como aparece en su tesis doctoral— las ideas de su maestro al insistir allí en que el razonamiento humano, el diálogo y la discusión racionales, etc., sólo son posibles desde una visión no «particularista» o «privada» de la razón. Esta ha de ser concebida, en consecuencia, fundamentalmente como «una, universal e infinita», tal como reza el título de la tesis doctoral. Cf. CABADA CASTRO, *Feuerbach...*, 27ss.

[69] LAGNEAU, *Célèbres...*, 257. Cf. también o.c., 248, 260-265.

[70] BLONDEL, *La pensée* I, 175.

Entre nosotros ha sido sobre todo el pensador gallego A. Amor Ruibal (1869-1930) quien entronca con esta visión metafísica del conocimiento como posibilitado en sí mismo por algo anterior que lo hace posible en sí mismo. De aquí su distinción entre «noción» y «concepto». La primera se refiere a aquello primario, preconceptual o preconsciente, que estructura internamente al conocimiento, mientras que el segundo tiene que ver con el aspecto lógico, reflejo o explícito, del mismo conocer, posterior a la «noción» primaria, si bien —como puso de relieve A. Torres Queiruga— no se trata aquí de ningún tipo de precedencia temporal, sino «estructural». Ahora bien, es justamente esta básica «estructuración» de la «noción» la que confiere al conocimiento humano su carácter de «absoluto», en cuanto que por ella el conocer hunde sus raíces en la realidad misma, que en última instancia aparece como absoluta[71].

En la filosofía del siglo XX se ha mantenido vigente esta atención a las estructuras previas, implícitas, del conocer —heredada de la latente tradición anterior— en gran parte merced a Heidegger. En su obra fundamental, *Sein und Zeit*, se habla del preguntar filosófico como de un buscar. Ahora bien, para Heidegger «toda búsqueda recibe de lo buscado su previa dirección». Como lo buscado es el ser, ello significa que el sentido del ser nos pertenece de alguna manera desde el comienzo del buscar. Existe, por tanto, una previa «comprensión del ser», por «vaga» que ella sea, en la misma inicial pregunta por el mismo. Y esto es para Heidegger un «hecho»[72]. Aludiendo en realidad a lo mismo que Amor Ruibal denominaba «noción», Heidegger habla, por la misma época de la publicación de su obra anterior (1927), de la comprensión ontológica «preconceptual», que antecede a la posterior aclaración óntica de tipo conceptual[73]. De ahí que Heidegger afirme, un par de años después, que «el ser no es producto del pensamiento», sino que es éste más bien el que resulta de aquél[74].

Es verdad que Heidegger aclarará posteriormente de manera explícita que el «ser» no es para él ni «Dios» ni un

[71] Cf. TORRES QUEIRUGA, *La realidad...*, 106-109. Ver también o.c., p.98, 101, 110-118, 122-125, 129.
[72] Cf. HEIDEGGER, *Sein...*, 5. Ver también o.c., 200.
[73] Cf. HEIDEGGER, *Phaenomenologie...*, 384.
[74] Cf. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, 43.

«fundamento del universo»[75]. Pero ello no impedirá, por ejemplo, que un destacado discípulo y admirador de Heidegger como G. Siewerth haya elaborado toda una sistemática filosófica sobre la base de las intuiciones de Heidegger (aunque también de Hegel), que le posibilitará el acceso filosófico a la divinidad[76].

Con posterioridad a Heidegger y hasta la actualidad son de variada procedencia las referencias al específico modo del entender humano, que aparece en su base con unas características propias de absolutez que lo alejan de la relatividad de lo finito y lo aproximan a lo que lo sobrepasa. La divinidad parece mostrarse así en el interior de lo más íntimo del hombre, en su capacidad racional. Este tipo de reflexión, que había tenido su inicio fulgurante en Agustín, sigue haciendo, pues, de algún modo acto de presencia en la actualidad, a pesar de su no fácil acomodo en el seno de una cultura marcada por lo técnico y lo relativo y alejada de cualquier pretensión de absolutez.

Es en este contexto como hay que entender, por ejemplo, a P. Tillich cuando dice, de manera paradójica, que «quien en serio niega a Dios, lo afirma», para negar seguidamente la posibilidad, desde la radicalidad de esta visión, del ateísmo como postura en última instancia epistemológicamente coherente[77]. En realidad es ésta la base filosófica en la que se apoya el mismo Horkheimer cuando, frente al positivismo o a la mera «razón instrumental» —aunque de ello no se deba concluir necesariamente a un supuesto teísmo horkheimeriano—, afirma la imposibilidad de «salvar un sentido absoluto» o de aceptar como real «la verdad absoluta» si se rechaza a «Dios» o lo «divino»[78], ya que Horkheimer es bien consciente de que todo lenguaje sobre lo «absoluto» es lenguaje en definitiva sobre la divinidad y de que, en consecuencia, la

[75] Cf. HEIDEGGER, *Wegmarken,* 162.

[76] En otro lugar hemos desarrollado ampliamente la aportación sistemática de Siewerth al respecto. Véase concretamente sobre la fundamental visión siewerthiana del ser como fundamento del pensar CABADA CASTRO, *Sein...,* 29-37; sobre el ser como «mediación» de la divinidad, ID., o.c., 200-331. Hay, por otra parte, una clara similitud de fondo entre la distinción siewerthiana *Seinsbegreifen* (concepción del ser) - *Seinsbegriff* (concepto del ser) (ver CABADA CASTRO, o.c., 51-58) y la de «noción» - «concepto» de A. Amor Ruibal, que sería merecedora de un análisis más detallado.

[77] Cf. TILLICH, *Gesammelte...* VII, 14s.

[78] Cf. HORKHEIMER, *Zur Kritik...,* 227.

aceptación de lo primero implica lógicamente la aceptación de lo segundo.

Buena parte de las intuiciones filosóficas de Sciacca van en esta línea, al relacionar «la presencia de la verdad» en el hombre —en cuanto «fuerza orientadora y unificadora»— con la divinidad. Tal «verdad» —en cuanto dimensión en la que se asienta la actividad intelectual o espiritual del hombre— es así «*presentimiento* de Dios»[79]. En definitiva, pues, para Sciacca «el que piensa, piensa a Dios» y, por lo mismo, «el que no piensa a Dios, no piensa»[80]. «Pensar es siempre —sostiene Sciacca en otro lugar— pensar a Dios, aun cuando no se tenga conciencia de ello»[81].

La densa reflexión de K. Rahner sobre el lugar y el modo específicos del pensamiento humano sobre la divinidad merece ser recordada aquí. Si bien no con la decisión de la que dará muestras en época posterior, ya desde el principio vislumbra Rahner la necesidad de concebir el pensamiento humano anclado en el ser y movilizado por él. Más que captación del ser por el pensamiento humano, es éste en realidad el que es captado por aquél[82]. El ser es así en Rahner «fundamento», en el que tienen su origen todo conocer y todo ser conocido[83]. De modo que el mismo preguntar, que es el talante específico del pensamiento humano que inquiere sobre sí mismo y sobre el conjunto de la realidad, es siempre también un preguntar que debe su propia posibilidad a su asiento en la firmeza del ser, es decir, a su previo *saber* sobre el ser. Según Rahner, el hombre está ya desde siempre en el ser justamente para poder preguntarse sobre él. De este modo se puede decir con verdad que «el hombre comienza ya por el final» cuanto intenta alcanzar a éste[84]. «El ser que es cuestionado es —según Rahner— en toda su cuestionabilidad siempre también un ser sabido. El ser es para la metafísica el 'hacia-dónde' *[Wohin]* y el 'de dónde' *[Woher],* el comienzo y el final de todo preguntar»[85]. En este sentido fundamental se comprende que Rahner afirme que en la metafísica en

[79] SCIACCA, *Filosofia...,* 167.
[80] SCIACCA, *Filosofia...,* 165.
[81] SCIACCA, *L'interiorità...,* 39.
[82] Cf. RAHNER, *Geist...,* 96s.
[83] Cf. RAHNER, *Geist...,* 82.
[84] Cf. RAHNER, *Geist...,* 73s.
[85] RAHNER, *Hörer...,* 55.

realidad «no se descubre algo que hasta el momento se desconocía», sino que ocurre más bien en ella únicamente la «articulación» reflexiva de los datos estructurales básicos que posibilitan el mismo pensar o preguntar[86].

El planteamiento filosófico del problema de Dios en Rahner vive así de estos presupuestos sistemáticos. Cada vez percibirá más nítidamente[87] que la pregunta por la trascendencia no es el resultado del esfuerzo de una presunta «subjetividad» autónoma, sino el efecto de la presencia o aparición en la persona humana de un «infinito horizonte ontológico» que invade la subjetividad humana y la hace, en consecuencia, sensible e inquieta respecto de lo trascendente o infinito en el que está inmersa[88]. Si en todo conocimiento ha de ser el «objeto» guía y pauta del conocer, es ello más verdad, si cabe, tratándose del conocimiento de la divinidad, de la que en ningún modo puede «apoderarse» el conocimiento[89]. El último Rahner será a este respecto bien explícito al hablar de la razón como de la «capacidad de ser captada» (poniendo con ello de relieve la actitud eminentemente receptiva del razonar humano), «no como la capacidad de captar» (en el sentido activo o subjetivo)[90]. Con ello, al afirmar que el hombre es más bien el «medido», no el que mide activamente[91], Rahner se hace eco en realidad de lo sostenido —según veíamos— por Tomás de Aquino acerca del «entendimiento especulativo» que se sabe «medido» por la realidad a la que intenta acceder cognoscitivamente.

Entre nosotros ha estado especialmente atento a esta estructura interna de la «verdad» humana X. Zubiri, al hablar de la *voluntad de verdad,* que —según el filósofo vas-

[86] Cf. RAHNER, *Geist...,* 47. Véase también RAHNER, *Hörer...,* 47, 52s; ID., *Schriften...* X, 24. Similares a las reflexiones de Rahner sobre la primordialidad del ser respecto del pensar son las de otros autores —además del ya mencionado G. Siewerth— como D. De Petter, E. Schillebeeckx, E. Coreth, etc. Cf. SCHILLEBEECKX, *Offenbarung...,* 215ss, 260; CORETH, *Unmittelbarkeit...,* 314, 324s. G. Pöltner ha criticado en este sentido acertadamente a W. Weischedel en relación con los presupuestos ontológicos del preguntar. Cf. PÖLTNER, *Erfahrung...,* 375, 380-384, 391-396. Ver también KELLER, *Sein...,* 262, 265.

[87] Hemos analizado detalladamente la evolución que a este respecto ocurre en el pensamiento de Rahner en: CABADA, *Ort...,* 167-171.

[88] Cf. RAHNER, *Grundkurs...,* 44s, 52.

[89] Cf. RAHNER, *Schriften...* XII, 290.

[90] Cf. RAHNER, *Schriften...* XIII, 120.

[91] Cf. RAHNER, *Schriften...* IV, 72; ID., *Grundkurs...,* 72s.

co— «se funda en la verdad real»[92], con lo que —contra lo que a primera vista pudiera parecer, dada las alusiones críticas formuladas por Zubiri a este respecto contra Agustín[93]— puede decirse que Zubiri, si se atiende al contenido básico o al fondo de sus reflexiones, permanece de hecho fiel a la tradición agustiniana[94]. Zubiri apunta, además, claramente —como también lo hiciera Agustín— a la relación entre esta experiencia humana de la primordialidad de la «verdad» y el acceso cognoscitivo a la divinidad: «El modo radical de la experiencia de Dios —escribe Zubiri— es la voluntad de verdad real»[95].

Para concluir este somero recorrido histórico-sistemático sobre la irrupción de lo absoluto en el hombre que se manifiesta en la vivencia humana de la inevitable «voluntad de verdad» (según la expresión zubiriana), aducimos las pertinentes reflexiones de J. Manzana que bien podrían servir de iniciación teórica hacia buena parte de las reflexiones formuladas hasta este momento. Manzana pone de relieve, en efecto, tanto la inevitabilidad de la presencia de la «verdad» en cualquier modo de operar del entendimiento como las consecuencias que de ello se derivan en relación con la posibilidad de una coherente afirmación de la presencia del absoluto, de la divinidad, en las estructuras humanas del conocimiento humano. Nos parece oportuno ofrecer al

[92] Cf. ZUBIRI, *El hombre...*, 248.

[93] Cf. ZUBIRI, *El hombre...*, 123-127.

[94] Compárese, si no, el pensamiento agustiniano sobre la «verdad» —del que más arriba hemos ofrecido una breve síntesis— con lo que escribe Zubiri en *El hombre...*, 246-249, o con sus reflexiones sobre la tarea específica del investigador: «El investigador profesa la realidad verdadera. Esta profesión es algo peculiar. El que no hace sino ocuparse de estas realidades, no investiga: *posee* la realidad verdadera o trozos de ella. Pero el que se dedica a la realidad verdadera tiene una cualidad en cierto modo opuesta: no *posee* verdades, sino que por el contrario está *poseído* por ellas. En la investigación vamos de la mano de la realidad verdadera, estamos *arrastrados* por ella, y este arrastre es justo el movimiento de la investigación» (ZUBIRI, *Palabras...*, 262).

[95] ZUBIRI, *El hombre...*, 329. Quien haya leído a Nietzsche habrá advertido que la «voluntad de verdad» no es una formulación original de Zubiri, sino que procede de Nietzsche. Éste, en cambio, lejos de hacer proceder la «voluntad de verdad» de la «verdad real» —según la opinión de Zubiri—, ve su origen en la «voluntad de poder», es decir, en los intereses del individuo, en su afianzamiento como sujeto. En esto, como en tantas otras reflexiones, es Nietzsche deudor de Schopenhauer. Sobre el «querer conocer» schopenhaueriano o la «voluntad de verdad» nietzscheana puede verse CABADA, *Querer...*, 26, 275s.

lector —habida cuenta de la claridad en la que va envuelto el rigor de su pensamiento sistemático— las reflexiones más importantes del texto de Manzana, aunque con ellas éste no pretenda sino plantear básicamente los términos del problema y aludir a su posible solución en el ámbito de las consideraciones filosóficas que hemos ido realizando hasta aquí:

> «En todo juicio científico —escribe Manzana— se actualiza [...] una *doble* posición o afirmación: la del contenido o función y la del ser y de la verdad en que cada contenido o función quedan afirmados. La afirmación científica no está, por lo tanto, 'encastillada' en sí misma, sino esencialmente abierta al horizonte del ser y de la verdad. Esta afirmación del ser y de la verdad no es algo indiferente o extrínseco a la afirmación científica, sino precisamente aquello que la hace posible y le confiere consistencia. Todo juicio científico quedaría en sí mismo disuelto, si no estuviese 'asentado' y 'ad-firmado' (apuntalado) en el ser-verdad y en su legalidad. Así, por ejemplo, todo juicio científico, como posición de un contenido o de una función determinados —en cuanto algo que *en verdad* así *es*—, excluye absolutamente toda posición contradictoria [...] En general debe decirse que es absolutamente imposible pensar y juzgar (en cualquiera de los ámbitos de la razón cognoscente) sin la 'co-afirmación' del ser-verdad y de su legalidad. El ser y la verdad 'co-afirmados' en todo juicio científico o reflexivo-filosófico 'descansan' en sí mismos [...], aparecen como algo absoluto, 'tras' lo que no hay nada fundamentante. Esta posición absoluta es, además, por sí misma inteligible para la razón humana y se justifica en su propia luz. Ello aparece, del modo más manifiesto, en la legalidad (principios) del ser [...]: principio de identidad y no-contradicción, de razón suficiente y de finalidad. ¿Qué significación tiene esta apertura al ser y a la verdad con los caracteres indicados y en su cualidad de fundamentación del juicio-afirmación científica? ¿Es esta apertura una auténtica afirmación de algo estrictamente trascendente y fundamentante de las funciones cognoscentes de la razón o una mera 'proyección' (de la razón teórica) ciertamente necesaria para conferir 'consistencia' a todo juicio objetivo? Al hilo de esta cuestión debería conducirse la fundamentación de la afirmación de la realidad de Dios a partir de la actuación teórica de la razón, mostrando que el ser y la verdad absolutos 'co-afirmados' por la razón teórica coinciden con el Ser y la Verdad absoluta que es Dios»[96].

[96] MANZANA, *La vida...*, 423ss. En general, sobre la relación entre las estructuras cognoscitivas de la razón humana y el conocimiento de la divinidad puede verse CABADA, *La vivencia...*, 65-69.

Añadiríamos, por nuestra parte, que lo dicho por Manzana sobre las estructuras «absolutas» que sostienen cualquier tipo de «afirmación» están presentes también en la misma postura inquisitiva o «preguntante» (y por ello aparentemente no «absoluta») del pensamiento que se pregunta por la realidad y por el posible fundamento último y absoluto de la misma, tal como K. Rahner señaló.

En efecto, la pregunta no surge ni puede surgir en el vacío, es decir, pura y simplemente desde sí misma. Sería una pregunta sin sentido, o sea, absurda e ininteligible, meramente formal o gramatical. En realidad no sería pregunta. Un ejemplo: «Por qué *mikay* es *klit?*». Al carecer la pregunta de sentido concreto —dado que ni *mikay* ni *klit* son palabras a las que se les pueda asignar un significado concreto—, la pregunta se disuelve en sí misma. Permanece únicamente su expresión puramente formal. Téngase en cuenta, sin embargo, que en ella son todavía inteligibles el «por qué» y el «es».

Pero pongamos un ejemplo más normal de pregunta: «¿Qué es el hombre?». Inicialmente nos puede parecer una pregunta enormemente radical, y, sin embargo, para que dicha pregunta sea posible es necesario que la misma se asiente en el previo saber expresado en el «es». Sabemos previamente sobre el ser, sobre el «es», en su dimensión global, general o absoluta, para poder preguntarnos sobre el «ente» que es el hombre. Si dicha pregunta se desglosase en sus presupuestos estructurantes podría ser, por ello, formulada de la siguiente manera: en el ámbito de la dimensión general o total del ser o de la realidad (ésta, por lo tanto, no es puesta en cuestión, no es «preguntada», sino más bien «presupuesta»), ¿qué lugar ocupa el hombre?, ¿qué ente es el hombre en el interior del ser?

Se podría objetar, sin embargo, que la aducida pregunta antropológica no es suficientemente radical. Sí lo sería —se podría pensar— aquella en la que el mismo ser fuera puesto en cuestión y que podría formularse así: «¿Qué es el ser?, ¿qué es la realidad total?». Aparentemente se pregunta aquí no *desde* el ser, sino *sobre* él mismo. La pregunta parece apoyarse únicamente en sí misma, es decir, en la capacidad misma inquisitiva, presuntamente autónoma, de la mente. Y, sin embargo, ello no es así. El *es* de la pregunta —al parecer absolutamente «radical— «¿qué *es* el

ser?» pone de manifiesto que el «ser» es sólo aparentemente (y no de verdad) cuestionado. De lo contrario no se podría decir con sentido el «es». En consecuencia, el ser oculto en el «es» (sin este «es» —explícita o implícitamente formulado— la pregunta no podría ser expresada) continúa siendo incuestionado. Lo que se manifiesta en la incuestionabilidad de los denominados primeros principios, a los que se alude en el texto de Manzana. Tales principios, por ser la manifestación misma de la realidad en la mente (que por ellos queda en sí misma estructurada), se imponen, por su absolutez, necesariamente y de manera irresistible a la mente y le confieren rumbo y sentido. Un sentido «comunal», puesto de relieve por Agustín, que está en coherencia o consonancia con el hecho de que la realidad en su ultimidad es siempre ella misma, igual a sí misma, por múltiples y variadas que sean las mentes que a ella intenten acceder. De aquí que, desde esta consideración fundamental, no pueda existir en consecuencia un modo de acceso estrictamente «propio» o particular de «cada» mente, si se toma en consideración esta su común posibilitación por la misma realidad.

Vistas así las cosas, el ser, la realidad o la «verdad ontológica» se presentan, pues, al hombre como algo *incondicional o absoluto.* Tal incondicionalidad o absolutez lleva consigo la exclusión —como también indicaba Manzana— de cualquier modo de instancia lógica superior a la que se viese sometida. De lo contrario no se experimentaría como absoluta. Ahora bien, el carácter «absoluto» de tal experiencia cognoscitiva hace referencia, en el ámbito de lo finito o relativo, a lo que infinitamente lo supera. Y nada que no sea la divinidad puede ser caracterizado de esa manera.

Por otra parte, el hecho de que la dinámica cognoscitiva, basada —según queda dicho— en el absoluto, no pueda llegar a reposo alguno en su ascendente e inacabable vértigo inquisitivo o pensante, revela, desde otro punto de vista, que dicha dinámica no puede tener su origen adecuado en una subjetividad que en sí misma es esencialmente limitada y finita. Como se ve —aunque ello pueda parecer desconcertante—, es justamente la seguridad del «saber» (manifestado en los «principios») sobre la realidad la que sirve de base o trampolín para una búsqueda más intensa y activa de la

misma. Lo absoluto se manifiesta así no sólo como tal, es decir, como lo no-relativo, sino además como el inabarcable, ilimitado o infinito. Caracteres todos ellos propios y constitutivos de la divinidad.

2. LA INSACIABLE BÚSQUEDA DE FELICIDAD

El ser humano es, en indestructible unidad, un ser pensante y queriente. En la misma estructura y dinámica intelectual no está ausente el querer humano, que se siente asegurado en la verdad y atraído al mismo tiempo por ella. La búsqueda de felicidad, por otra parte, no sería posible sin que se tuviera conocimiento de lo que es la realidad, el bien, etcétera. Prescindimos, sin embargo, aquí de consideraciones —que en otro contexto resultarían oportunas o necesarias— sobre si la felicidad está en sí misma estructurada primordialmente por lo intelectual, o bien, al contrario, por lo estrictamente volitivo, cuestión esta respondida en uno u otro sentido en el curso de la historia del pensamiento[97]. Nos interesa únicamente analizar el fenómeno humano de la búsqueda de felicidad en cuanto estructura identificada con el ser mismo del hombre, que vive en la frontera entre lo finito y lo infinito, no perteneciendo así estrictamente de manera exclusiva a ninguno de los dos ámbitos.

En este sentido tampoco interesa en este momento ofrecer una visión, ni siquiera sintética, de la variedad de propuestas sobre el *contenido* de la felicidad buscada por el hombre. Lo que sí nos interesa es lo que podríamos denominar la *forma*, es decir, el hecho mismo de la dinámica interna del hombre en busca de la felicidad, sean los que fueren los «objetos» concretos en los que se la imagine o juzgue presente. Ello implica que —dada la universal aceptación del hecho mismo de la búsqueda de la felicidad— lo decisivo es el análisis de los presupuestos o condiciones de posibilidad de tal hecho, y no el «objeto» —divino o no divino— con el

[97] Tomás de Aquino opinará, por ejemplo, que la felicidad (también en relación con la divinidad) consiste «de manera sustancial y más principal» en un acto del entendimiento, más que en un acto de la voluntad. Cf. *Sum. contra Gent.*, l.III, c.26.

que, desde los particulares esquemas teóricos, se la pretenda identificar[98].

Como se ve, tal análisis —de manera análoga a como se ha procedido en el tema anterior de la «verdad»— atiende y pretende realizar la hermenéutica o explicación fundamental o filosófica de un hecho profundamente humano.

Como veremos en análisis posteriores, la tradición filosófica en general relacionó sin graves dificultades la búsqueda de la felicidad con la divinidad (aunque con acentuaciones diversas en lo que a la sistemática filosófica concreta se refiere) hasta bien entrado el siglo XIX. Por ello, antes de referirnos explícitamente a la tradición anterior al siglo XIX, aludiremos someramente a la ruptura ideológica ocurrida en este siglo, que condicionará decisivamente buena parte de las posteriores reflexiones hasta la actualidad.

Con razón se ha considerado a Schopenhauer —el gran pensador preocupado por la felicidad del hombre y pesimista, por otra parte, respecto de la posibilidad de alcanzarla— como el primer ateo explícito del pensamiento occidental. A diferencia de la tradición anterior, el filósofo alemán, a la vista de la condición miserable del hombre, invadido por el dolor y el fracaso, no puede ver el mundo (desde su dimensión física hasta la humana) como obra de una divinidad inteligente y benéfica, sino como el resultado de una «voluntad» primera y general, que es en sí misma ciega, sin proyecto ni finalidad. Una voluntad que sólo pretende afirmarse obstinadamente a sí misma en cada una de las realidades que de ella dependen, el ser humano incluido. La búsqueda humana de felicidad no es para Schopenhauer sino el efecto producido en el hombre por tal voluntad general de autoafirmación. Ahora bien, justamente porque la búsqueda de felicidad está motivada por una voluntad *ciega*, el hombre no es capaz de alcanzar la felicidad (que para Schopenhauer consistiría en el reposo o cese de la dinámica deseante: cf. I 280), a no ser que él se

[98] En este sentido la temática de la búsqueda de la felicidad —tal como la abordamos en este contexto— es independiente de teorías concretas sobre la felicidad, bien sea éstas de signo eudemonista, utilitarista, rigorista, etc. No existe de hecho teoría alguna que niegue la existencia en el ser humano de la tendencia a la felicidad. Una cosa bien distinta es el lugar o la valoración que se quiera dar a la misma en el ámbito de una concreta teoría ética, como puede ser —pongamos por caso— la de Aristóteles, Epicuro, Tomás de Aquino o J. Stuart Mill.

decida a echar mano del conocimiento intelectual que le revelará la posibilidad de liberarse de la tiranía —causante del dolor— de la voluntad. Ya que, para Schopenhauer, «cuanto más fuerte sea la voluntad [...] tanto mayor será el dolor» (I 357).

No nos detendremos aquí en analizar las propuestas schopenhauerianas de felicidad o, más bien, de liberación de la infelicidad. Pero sí conviene no pasar por alto, en primer lugar, la circunstancia de que Schopenhauer percibió nítidamente el hecho de la búsqueda infatigable de felicidad por parte del hombre (significativamente él se considera a sí mismo al respecto heredero de Agustín), y, en segundo lugar, el que el filósofo alemán se haya visto obligado a pensar el hecho de la insaciable búsqueda de felicidad del hombre desde algo que no se identifica con el mismo ser humano, sino que está más allá de él, «forzándole» a ser el que es. Es lo que Schopenhauer denomina «voluntad general», que envuelve y posibilita en sí mismas las voluntades concretas o particulares. Como se ve, desde este punto de vista, Schopenhauer está lejos de una interpretación «subjetivista» de la búsqueda humana de felicidad, como si tal búsqueda proviniera de una dinámica autónoma del hombre. Es verdad que lo envolvente y posibilitante no es ya —como en la tradición anterior— la divinidad, pero bien puede afirmarse que la «voluntad» schopenhaueriana ejerce todavía, en cierto modo, sus mismas funciones.

Es verdad también que Schopenhauer considerará que una correcta ética ha de consistir en la renuncia al deseo de felicidad, a través del ascetismo, la compasión, etc. Pero no es menos verdad que, desde un punto de vista más general, tal propuesta ética no deja de ser al mismo tiempo una verdadera propuesta de felicidad, ya que sólo así, es decir, con la renuncia a la voluntad de felicidad (que es la que produce la infelicidad), se accede de hecho —según Schopenhauer— a la felicidad. La ética de Schopenhauer es realmente un camino hacia la felicidad, que está basado en la renuncia a la misma. No es, por lo tanto, solamente Kant, quien —según Schopenhauer— *sólo aparentemente* renuncia con su imperativo categórico al motivo de la felicidad[99], sino que ello ocurre análogamente

[99] El eudemonismo —según Schopenhauer—, «expulsado por Kant solemnemente, como algo heterónomo, por la puerta principal de su sistema, vuelve de nuevo a colarse por la puerta trasera con el nombre de *bien supremo*» (III 649s).

con el propio Schopenhauer, ya que éste no sólo admite y pone de relieve la búsqueda de felicidad por parte del hombre, sino que hace su propia propuesta ética (basada en la renuncia a la felicidad) con la mirada puesta en la «salvación» del hombre de su situación infeliz. Es decir, se trata de una renuncia a la felicidad en aras de la misma felicidad[100].

Una crítica similar a la realizada por Schopenhauer es la que hace también Feuerbach a Kant, sólo pocos años después de la schopenhaueriana[101], dado que Feuerbach dirá, en el mismo sentido, que en la filosofía kantiana «no se niega el deseo de felicidad, sino que es únicamente postergado, puesto al final, no al principio» (X 289). La diferencia, sin embargo, con Schopenhauer está en que Feuerbach —al contrario de aquél— identifica totalmente ética o moralidad con la búsqueda de la felicidad, entendida ésta como la felicidad de todos y cada uno de los hombres. Si Feuerbach, pues, rechaza la divinidad, no lo hará basado en la incompatibilidad —afirmada por Schopenhauer— entre una presunta divinidad bondadosa y el dolor del mundo, sino apoyado en un tipo de razonamiento totalmente diverso. Para Feuerbach *la divinidad no es sino la sustantivación de los deseos subjetivos* humanos de felicidad. Son las ansias de felicidad del hombre las que hacen surgir en él la idea de divinidad. La divinidad se convierte así en el símbolo o meta de la felicidad que se espera adquirir después de los sinsabores de la vida, como recompensa de las renuncias o privaciones a las que se ha estado sometido durante la existencia terrena[102]. Con ello, a diferencia de la gran tradición anterior, del propio Schopenhauer y también de sí mismo en su primera época —según más adelante veremos—, Feuerbach realiza una hermenéutica estrictamente «subjetiva», meramente psicológica, de la búsqueda humana de felicidad. Tal búsqueda procede, no de una realidad estructurante o condicionante de tal dinámica (como en la tradición), tampoco de una «voluntad» general anterior posibilitante (como en el caso de Schopenhauer), sino única y exclusivamente del seno mismo de la subjetividad deseante, si bien hay que añadir que Feuer-

[100] Más ampliamente sobre Schopenhauer en CABADA CASTRO, *Querer...*, 15-87.

[101] Cf. CABADA CASTRO, *Feuerbach...*, 137.

[102] Cf. CABADA CASTRO, *Feuerbachs Kritik...*, 451s.

bach se vio obligado en un segundo momento (para intentar explicar de alguna manera el carácter indefinido o absoluto de tal dinámica humana) a apoyar dicha subjetividad en lo que él denomina «naturaleza» (como instancia extrasubjetiva, revestida de caracteres cuasi-divinos). Fundamentalmente, por tanto, el deseo de felicidad y, en consecuencia, de divinidad proviene no de ésta misma (como se proponía en la reflexión de la tradición), sino del sujeto humano, ya solo, ya unido a su percepción de la «naturaleza».

Así se entiende la insistencia de Feuerbach en el «deseo» como origen de la idea de Dios y de la religión: «Lo que no soy, pero deseo y me afano por ser, eso es mi Dios» (VII 297). «El deseo es el origen, la esencia misma de la religión; y la esencia de los dioses no es sino la esencia del deseo [...] Quien no tiene deseos no tiene tampoco dioses»[103]. De manera precisa caracteriza en este sentido H.-J. Braun la visión feuerbachiana de la creencia en la divinidad de este modo: «La fe procede no de razones suficientes, como se podría pensar en el ámbito de una filosofía racional de la religión, sino de deseos suficientes»[104]. La conclusión feuerbachiana de todo ello es bien clara. En Dios el hombre ha sustantivizado u «objetivado» ilegítimamente su propio ser «subjetivo» humano, siendo así que desde los deseos subjetivos no se puede deducir la objetividad de la realidad correspondiente a tales deseos. Más aún, para Feuerbach, de la existencia misma de esos deseos se debe deducir la inexistencia de lo deseado, tal como lo viene a decir el propio Feuerbach en relación con la cuestión propuesta por el platónico de Cambridge, R. Cudworth (1617-1688), que Feuerbach transcribe así: «Si no hay Dios ninguno, ¿de dónde proviene entonces el que todos los hombres quieran tener un Dios?». Feuerbach se apresura a responder: «Hay que formular la pregunta más bien a la inversa: si existe Dios, ¿para qué y por qué han de desearlo entonces los hombres? Lo que existe no es objeto alguno del deseo; el deseo de que Dios exista es precisamente la prueba de que no existe» (VIII, 428s).

La visión subjetivista de la divinidad y de la religión, tan reiteradamente expuesta por Feuerbach en la mayor parte de

[103] VII 465. Cf. CABADA CASTRO, *El humanismo...*, 59.
[104] BRAUN, *Stadien...*, 110.

sus obras, ha tenido un poderoso influjo en posteriores pensadores, especialmente en Marx (y el marxismo), Nietzsche, etcétera[105]. Un influjo del que se nutren todavía en la actualidad buena parte de los planteamientos negativos en relación con la religión. Especialmente constatable en autores de procedencia ideológica marxista, a pesar de su posible talante crítico respecto de otros temas de la ortodoxia marxista. Es el caso, por ejemplo, de E. Bloch, que —debido a ello— no es capaz de superar en relación con la religión la mera dinámica de la subjetividad, tal como se advierte en su caracterización de la actividad mental humana como «un trascender sin trascendencia», etc.[106]. De manera similar se expresa R. Garaudy, al hablar del carácter subjetivista de la comprensión marxista de la religión: «El marxismo, por su inspiración fáustica y fichteana, no cede a la tentación de afirmar, detrás del acto, un ser que sería su fuente. Mi sed no prueba la fuente. El infinito es, para el marxista, una ausencia y una exigencia; para el cristiano, una promesa y una presencia»[107]. Concepción que se mantiene prácticamente idéntica en T. W. Adorno, conocido representante de la Escuela de Frankfurt y, en cuanto tal, ligado ideológicamente también a la herencia marxista. «La necesidad ontológica —escribe Adorno— no garantiza más lo que desea que el tormento del que perece de hambre la comida»[108].

Aludiremos todavía, al hilo de los posteriores análisis sobre las reflexiones de la tradición filosófica, a las implicaciones estructurales presentes en el símil (aducido por Garaudy o Adorno) de la sed o el hambre. De momento baste con advertir que tanto Garaudy como Adorno, desde su visión —heredada de Feuerbach a través del marxismo— de la dinámica interior del hombre anclada en la mera subjetividad, conciben la divinidad o la trascendencia como mera y simple meta lejana (no sin razón habla Garaudy de que para el no marxista el «infinito» es «presencia», no mera «ausencia y exigencia»). Desde esta concepción —caracte-

[105] Sobre el influjo específico, en el mencionado sentido, de Feuerbach en Marx, ver CABADA CASTRO, *El humanismo...*, 163-177. Respecto del influjo de Feuerbach en Nietzsche, ver CABADA CASTRO, *Querer...*, 299-323.

[106] Cf. BLOCH, *Atheismus...*, 15, 23, 98; BLOCH, *Das Prinzip...*, 241. Ver al respecto SONNEMANS, *Hoffnung...*, 170.

[107] GARAUDY, *De l'anathème...*, 86.

[108] ADORNO, *Negative...*, 71.

rizada por una decidida impostación o absolutización de la subjetividad de lo humano— no resulta fácil ahondar en los posibles presupuestos ontológicos del «hambre» o de la «sed», esto es, del deseo humano. Y, sin embargo, ahí, es decir, «antes» (y no sólo «después», como mera y simple «fuente» a alcanzar), es donde debería asentarse —a nuestro modo de ver— el discurso básico o primario sobre la divinidad como posibilitante del deseo (del «hambre» o de la «sed»). Se trataría de saber *a qué se debe* el que el hombre sienta sed o hambre, es decir, deseo; y no, estrictamente, de *cómo lograr saciar* tal deseo con una hipotética «fuente», cuya existencia real, desde el punto de vista meramente subjetivo en el que se sitúan Garaudy o Adorno, en modo alguno puede estar garantizada, como bien advierten (en tal sentido) ambos autores[109].

Entre los mismos planteamientos teístas no es infrecuente, sin embargo, la visión de la divinidad como «meta» del deseo (o como fuente o agua capaces de apagar la sed), no estrictamente como aquello que hace posible el deseo o la sed.

Así parece ocurrir, por ejemplo, en los análisis de J. Gómez Caffarena al respecto. En efecto, al distinguir entre los que él denomina argumentos «cosmológicos» y «antropológicos», indica acerca de estos últimos que en ellos «se pretende llegar a Dios principalmente como *Meta última del proyecto del hombre*, o como *Garante de su realizabilidad,* con unos u otros matices»[110]. Naturalmente, ello ha de ser así desde el momento en que se considera como base de este tipo de prueba «antropológica» el enfoque kantiano de la «razón práctica», por el que la divinidad es postulada como garante ultramundano de la unión de la moralidad con la felicidad[111]. De hecho, al utilizar el ejemplo de la «sed», Gómez Caffarena habla de la divinidad como del «agua» o «fuente» (si bien no «concreta») postuladas por el deseo del hombre. «'Si hay en nosotros sed, ello arguye que en la naturaleza hay agua': valga resumir en esta imagen [...] lo que es el nervio racional que trataba de destacar»[112]. Se insiste naturalmente en que se trata de un deseo natural o «consti-

[109] Ver CABADA CASTRO, *La vivencia...*, 76s.
[110] GÓMEZ CAFFARENA, *Razón...*, 63.
[111] Cf. GÓMEZ CAFFARENA, *Razón...*, 68s.
[112] GÓMEZ CAFFARENA, *Razón...*, 73s.

tutivo» y que, en este sentido, la fuerza de la argumentación «proviene, en definitiva, de que se asume que no puede tenerse por condenada esencialmente a la frustración una tendencia que se reconozca por *constitutivamente* humana»[113]. El problema principal, sin embargo, de este tipo de argumentación es el que la divinidad aparece como mera posibilidad distante o futura (meramente «postulada», a pesar de hablarse de «pruebas» o «argumentos»), mientras que en la pregunta sobre los presupuestos o condiciones de posibilidad del deseo o de la sed la divinidad se retrotrae al lugar de fundamento explicativo de la *misma dinámica* del deseo, sin necesidad de tener que «postular» (de manera meramente «práctica») la existencia de una divinidad que evite el que la tendencia humana esté «condenada esencialmente a la frustración»[114].

Intentemos ya, seguidamente, recordar los principales hitos de la reflexión occidental sobre las implicaciones teóricas de la experiencia humana de la búsqueda de la felicidad o del bien, términos que en nuestro contexto podemos considerar como intercambiables, aunque el primero haga referencia más directamente a la experiencia interior que la adquisición del «bien» (entendido de manera más «objetiva») produce en el sujeto humano.

En la *República* Platón hablará de la «idea del bien» como de algo que preside y posibilita la verdad, el conocimiento y el acceso al mismo. Ella es la que «proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce»; es así «causa de la ciencia y de la verdad»; «más hermosa» que ellas. La «idea del bien» es la que hace posible «el ser y la esencia». Es en este contexto donde Platón formula su famosa sentencia: «El bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder». El mejor símil de la «idea del bien» es en este sentido obviamente para Platón el sol, ya que éste «no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación»[115].

[113] GÓMEZ CAFFARENA, *Razón...*, 73.

[114] Este tipo de planteamiento del problema de Dios de Gómez Caffarena está naturalmente en relación con su exclusión (comentada en páginas superiores) del «reino del espíritu» de la ley aristotélica del acto y la potencia.

[115] *Rep.* VII, 508 e - 509 b. Cf. PLATÓN, *La República* II, 216s.

De este modo Platón (en continuidad con lo expresado en su alegoría de la caverna) apunta claramente a un peculiar modo de ver las cosas y los hechos desde una posibilitación anterior que los hace inteligibles o comprensibles. Las bases para una visión «trascendental» (es decir, interesada por lo que está «detrás» de los fenómenos, en orden a una hermenéutica total y adecuada de los mismos) están así echadas. Una vez dicho esto, poco importa en última instancia la aclaración definitiva sobre la cuestión —tan debatida entre los especialistas— de si Platón identifica o no la divinidad con la mencionada «idea del bien»[116]. De todos modos, con anterioridad aludimos ya, a este respecto, a la casi insuperable dificultad de Platón (como de cualquier otro filósofo) para sobreponerse a los esquemas culturales de la particular vivencia teística del panteón griego.

El «bien» platónico no deja de estar presente también en Aristóteles, conservando todavía en él la centralidad o eminencia que tenía en Platón: «el bien —formula Aristóteles— es aquello que todos desean»[117].

Pero será, sobre todo, en determinados pensadores de orientación neoplatónica, y de manera especial en Agustín, donde la reflexión sobre el bien y la felicidad se intensificará.

Se puede decir que la temática de la búsqueda de la felicidad adquiere relieve especial en la filosofía y antropología agustinianas. Constata, en efecto, Agustín en primer lugar la primordialidad de la búsqueda de la felicidad o del bien. Incluso es ella (la búsqueda de la felicidad) la verdadera causa de la dinámica filosófica. «No hay otra causa del filosofar humano sino el deseo de felicidad. Y lo que hace feliz es la finalidad del bien. No hay, pues, otra causa del filosofar sino la finalidad del bien»[118]. La filosofía como producto del deseo de felicidad es sólo una muestra concreta, relativa a una actividad aparentemente desligada del mismo —debido a su acusado talante teórico—, del omnímodo influjo del deseo de felicidad en el hombre. Porque no sólo ella, toda la

[116] Cf. sobre ello ZAKOPOULOS, *Plato...*, 96s, 100s.

[117] *Eth. Nic.* A 1: 1094 a 3.

[118] AGUSTÍN, *De civit. Dei* XIX, I, 3: PL 41, 623. He aquí un pasaje similar: «Los filósofos en general, con su esfuerzo, su búsqueda, sus debates, sus vivencias, intentaron alcanzar la vida feliz. Fue ésta la única causa del filosofar» (*Sermo* CL, III, 4: PL 38, 809).

actividad del hombre está dirigida y orientada por el deseo de felicidad. «Todos —bien lo sé— queréis ser felices»[119].

Ahora bien, lo que le interesa a Agustín —y aquí aparece su talante «trascedental» dependiente de su raíz platónica— es el *origen* de tal deseo. Se quejará Agustín ante sus oyentes de que no intentan buscar tal origen *(unde),* mientras que será el «oro» o la «falsedad» lo que vanamente piensan que les aportará la felicidad. Ahora bien, «ninguna cosa terrena —añade Agustín— te hace feliz»[120]. Con ello se apunta ya a que aquello que está en el origen de la indefinida (es decir, no limitada o «terrena») dinámica del deseo de felicidad absoluta ha de ser algo asimismo no limitado, o sea, infinito. En consecuencia, «vida feliz» humana y, en definitiva, divinidad o *saber* y vivencia de la misma vienen a identificarse.

Agustín deduce, en efecto, que hay un «saber» universal acerca de la «vida feliz» del hecho, también universal, de que «todos los hombres ansían con ardentísimo amor la felicidad». Este poderosísimo deseo es, además, el que está en la base de toda apetencia concreta. Ahora bien, «nadie puede amar —añade Agustín— aquello que desconoce completamente en cuanto a su esencia o a su cualidad». De ahí la validez de su conclusión: «todos saben de la vida feliz»[121].

Si se tienen en cuenta estos presupuestos sistemáticos de la reflexión de Agustín, se podrá comprender en toda su profundidad el conocido pasaje del comienzo de sus *Confesiones*, en el que aparece el deseo de felicidad *absoluta* del hombre, que sólo puede apaciguarse con el infinito de la divinidad, como posibilitado por una «excitación» divina, que hace que el ser más profundo del hombre (el «corazón») sea algo en esencial dinámica hacia *(ad)* la divinidad, de la que procede o de la que es «hechura». «Eres tú el que pones en movimiento ['excitas'] [...]: porque nos hiciste en dinámica hacia *[ad]* ti, y está inquieto nuestro corazón hasta que descanse en ti»[122].

[119] AGUSTÍN, *Sermo* CCXXXI, IV, 4 (PL 38, 1106).
[120] Cf. AGUSTÍN, *Sermo* CCXXXI, IV, 4 (PL 38, 1106).
[121] Cf. AGUSTÍN, *De Trin.* XIII, V, 8 (PL 42, 1020). La idea de que no se puede «desear» lo que se «ignora completamente» aparece también en su *Epist.* 130, n.28 (PL 33, 505-506).
[122] AGUSTÍN, *Confes.* I, I, 1 (PL 32, 661).

Como se ve, el análisis del específico modo del deseo humano de felicidad le lleva a Agustín a deducir un origen de tal deseo que está más allá de la mera subjetividad humana, en sí misma en definitiva meramente finita. Por eso en Agustín, desde su propia reflexión sobre el deseo de felicidad, la divinidad no es meramente la meta «feliz» a alcanzar, sino, sobre todo, el principio, origen o desencadenante de tal extraño deseo de felicidad absoluta. Es la relación *previa* del hombre con la divinidad la que explica el deseo de la misma. O, dicho con la paradójica expresión de Agustín, es el «saboreamiento» de la divinidad el que hace surgir el «hambre» y la «sed» de la misma. Así se expresa, en efecto, en un capítulo posterior de las *Confesiones:* «Llamaste y gritaste y rompiste mi sordera. Brillaste, resplandeciste y pusiste en fuga mi ceguera. Exhalaste tu fragancia, te respiré y anhelo por ti. Te saboreé y tengo hambre y sed de ti. Me tocaste y ardí hacia tu paz»[123].

Esta conciencia de la primordialidad del bien, pensado en su identidad con la divinidad y con el «Uno», como algo que no es sólo meta sino origen y principio de las realidades particulares, era algo muy presente en la tradición o herencia neoplatónica, como se advierte también en Proclo cuando escribe en sus *Elementos de teología:* «Que el Uno es Dios se sigue de su identidad con el Bien: porque el Bien es idéntico con Dios, siendo Dios lo que trasciende todas las cosas y a quien todas las cosas tienden, y siendo el Bien el 'de donde' y el 'hacia donde' de todas las cosas»[124].

Una vez puestas las bases, sobre todo por Agustín, de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la búsqueda humana de la felicidad, el pensamiento posterior dicurrirá en gran parte por esta vía. Así ocurre concretamente en Buenaventura y Tomás de Aquino.

El primero aludirá, por ejemplo, a que la felicidad o el «contento» del espíritu humano no se alcanza con un bien que pueda ser «poseído» o «comprehendido» y que, por tanto, no es el bien «sumo», sino únicamente con un bien

[123] AGUSTÍN, *Confes.* X, XXVII (PL 32, 795). Obsérvese ya en este pasaje, a la vista de las anteriormente aludidas afirmaciones de Garaudy o Adorno, el diferente y opuesto enfoque de la relación hambre-comida o sed-fuente, que tiene su inicio en Agustín y que perdura —como hemos indicado— hasta bien entrada la modernidad.

[124] PROCLO, *Elementos de teología*, L, 113. Cf. PROCLUS, *The Elements of Theology* (ed. E. R. Dodds, Oxford, Clarendon 1963), 100.

por el cual, además, sea el espíritu humano «poseído», en cuanto dicho bien «excede» y «sobrepuja» al espíritu[125].

La postura de Tomás de Aquino al respecto es más ambigua, desde un punto de vista sistemático, que la de Agustín, ya que —aun estando obviamente lejos del subjetivismo de la modernidad— su análisis especulativo del deseo de felicidad en relación con la divinidad presenta a ésta, unas veces, como meta u objeto del deseo y, otras, a la manera agustiniana, como el origen o principio de dicho deseo. Su rechazo, en primer lugar, de la reducción de la felicidad al ámbito de la mera subjetividad se muestra en su afirmación de que aquello en lo que consiste la felicidad, aun perteneciendo ésta al sujeto (al «alma»), «es algo que está fuera del alma»[126]. En segundo lugar, Tomás de Aquino insiste (aunque esto ocurra ya también en Agustín) en que nada limitado o «creado» puede aquietar o saciar el deseo de felicidad del hombre, dado que tal deseo sólo puede sentirse saciado con el «bien universal», o sea, con la divinidad[127]. De todo ello parece desprenderse que Tomás de Aquino ve así a la divinidad preferentemente como meta u objeto a alcanzar en orden a la plenificación o aquietamiento del espíritu humano. La existencia de tal objeto vendría de este modo exigida o postulada en virtud de la consideración tomasiana de la «imposibilidad» de que «el deseo natural sea vano» (dado que «la naturaleza no hace nada en vano»)[128].

Ahora bien, es menester señalar que se da también en Tomás de Aquino un planteamiento similar al ya conocido de Agustín. Con ello nos referimos a la consideración de la divinidad no sólo como meta u objeto, sino también como principio o «causa» del deseo mismo, de la dinámica o «inclinación universal» característica de la voluntad humana. De este modo Tomás de Aquino deduce la existencia de la divinidad de la estructura misma del deseo «universal» humano, y no meramente como exigencia que podríamos denominar «extrínseca» (aunque para Tomás de Aquino «natu-

[125] «Anima non est contenta aliquo bono, quod capiat et comprehendat, quia nihil tale est summum; sed bono tali et tanto, quod *capiat* et apprehendat per aspectum et affectum, et a quo *capiatur* per superexcedentiam et excessum»: BUENAVENTURA, *Quaestiones Disputatae de scientia Christi...*, q.6, ad 15; en *Opera Omnia* V, 36b.

[126] *S. Th.* I-II, q.2, a.7, c.

[127] Cf. *S. Th.* I-II, q.2, a.8, c. Cf. *De ver.*, q.22, a.7.

[128] Cf. *Contra Gent.* III, c.48.

ral») de plenificación final del deseo humano. El meollo de la reflexión tomasiana se muestra nítidamente en el siguiente texto: «La voluntad está en relación con el bien universal; ninguna otra cosa puede, por tanto, ser causa de la voluntad sino el mismo Dios, que es el bien universal. Todo otro bien se dice por participación y es un bien particular concreto. Ahora bien, una causa particular no da una inclinación universal»[129]. Las últimas palabras son decisivas, ya que en ellas se expresa de manera concisa la exigencia tomasiana de una «causa» primera (y no mero término final) que explique, de manera total y adecuada, el hecho humano que se manifiesta en el *indefinido o ilimitado* deseo humano, lo que Tomás de Aquino formula como la «inclinación universal» del deseo. La verdadera causa de tal dinámica interior indefinida o «universal» no puede ser, por tanto, algo distinto de la misma divinidad en cuanto realidad infinita y capaz, en consecuencia, de provocar tal característico y específico modo de comportamiento humano.

Como para Tomás de Aquino la felicidad —según hemos notado anteriormente— es algo eminentemente «intelectual» más que volitivo, no es nada extraño, por lo demás, que en él se encuentren relacionados sus análisis sobre la «verdad» (de los que nos hemos ocupado más arriba) con sus reflexiones sobre la felicidad. Pues bien, si la felicidad plena del hombre consiste para Tomás de Aquino en la totalidad del «saber» y el deseo de saber aumenta en la misma medida en que crece el saber mismo[130], ello quiere decir que la divinidad —que es la plenitud e infinitud de la verdad y que por ello es también «fin último del hombre»— actúa a la manera de poderoso centro de gravedad que atrae hacia sí el espíritu del hombre, provocando en él tanta mayor aceleración de su dinámica anhelante de sabiduría cuanto más accede hacia ella[131]. Tal realidad es la única que puede ofrecer una explicación adecuada y coherente del fenómeno humano de la búsqueda de felicidad.

El también dominico Eckhart prolongará, poco después de Tomás de Aquino, esta misma línea de reflexión, aunque

[129] *S. Th.* I-II, q.9, a.6, c. De manera similar, algo después, en el mismo artículo: «Dios mueve la voluntad del hombre como motor universal hacia el objeto universal de la voluntad, que es el bien» (*S. Th.* I-II, q.9, a.6, ad 3).

[130] Cf. *Contra Gent.* III, c.48.

[131] Cf. *Contra Gent.* III c.25.

el influjo neoplatónico y agustiniano se harán sentir más en él que en su gran predecesor. En nuestro contexto son importantes sobre todo los comentarios y reflexiones que el pensador alemán hace en torno al siguiente pasaje bíblico: «El que me ha comido tendrá todavía hambre, y el que me ha bebido tendrá todavía sed» (Eclo 24,21). El símil de la comida-hambre o de la bebida-sed sirven aquí para expresar la experiencia de la felicidad y de su búsqueda en mutua y estrecha relación.

Eckhart hace notar en primer lugar una diferencia esencial entre dos modos de deseo de felicidad. El uno es el deseo (no estrictamente humano) referido o tendente a algo «finito». Las realidades dotadas de tal deseo «no siempre tienen hambre ni siempre tienen sed, sino que, una vez alcanzado el objetivo, comen y beben, y en modo alguno tienen luego hambre y sed». Caso bien distinto y totalmente contrario es el de aquellas «cuyo término es infinito». Éstas —dice Eckhart— «siempre comen y siempre beben, y cuanto más comen, tanto más ardiente y ávidamente lo hacen»[132]. Como lo «infinito» no es otra cosa que la divinidad, lo que se dice del término «infinito» vale también para la «divinidad»: «En el ámbito corporal se sacia uno de comer; pero en el divino, en cuanto tal, el comer produce hambre, y cuanto más intensa y puramente se come, tanto más intensa y puramente se tiene hambre, de tal manera que comer y tener hambre caminan conjuntamente»[133].

En el ámbito de las realidades cuyo término de referencia del deseo es lo «infinito» (y en tal ámbito se encuentra el hombre), tal deseo es «apetito y sed del mismo ser»[134]. Pero no es sólo deseo o hambre-sed de ello, sino también y al mismo tiempo experiencia o comida-bebida del mismo. «Al ser Dios —indica Eckhart— la verdad y bondad infinita y el ser *[esse]* infinito, todas las cosas que son verdaderas y buenas lo comen y tienen hambre del mismo: lo comen porque existen *[sunt],* porque son verdaderas, porque son buenas;

[132] *Super Eccli.,* n.42 (ECKHART, *Die lateinischen...* II, 270s). Agustín, cuyo modo de pensar sigue de cerca Eckhart, había aludido ya al mismo texto bíblico comentado por Eckhart, formulando reflexiones similares en *De Trin.,* c.2, n.2 (PL 42, 1057-1058).

[133] *Super Eccli.,* n.57 (ECKHART, *Die lateinischen...* II, 286).

[134] *Super Eccli.,* n.45 (ECKHART, *Die lateinischen...* II, 274).

[135] *Super Eccli.,* n.43 (ECKHART, *Die lateinischen...* II, 272).

tienen hambre, porque él es infinito»[135]. De este modo pone Eckhart bien de relieve la simultánea intimidad y exterioridad, cercanía y lejanía de hombre y divinidad, que hacen posible la extraña paradoja de un deseo que no se sacia con la presencia de lo deseado. Lo deseado es «degustado» por su misma presencia posibilitante y es, sin embargo, siempre «exterior» por su misma infinitud inabarcable.

Eckhart ha insistido una y otra vez en la necesaria intimidad Dios-hombre, derivada de la especificidad única del hecho «creador». Cuando no existe tal relación «creadora», sino que se trata de la relación intramundana causa-efecto, entonces ocurre lo siguiente: «Toda causa secundaria produce un efecto que proviene de ella, pero que no permanece en ella ['a se quidem, sed non in se']. De aquí que el efecto beba de tal causa, pero no tenga propiamente sed de ella»[136]. Es decir, al fin y al cabo, tal causa «secundaria» no deja de ser del mismo orden y categoría que su efecto; ella no es la causa radical y absoluta del mismo, y por ello tal efecto no necesita estar sostenido por tal causa «secundaria»; no está «en» ella. Todo es, en cambio, muy diferente cuando se trata de la «causa primera», es decir, de la divinidad creadora, respecto de su efecto. La radicalidad de la acción «creadora» que hace surgir su efecto de la nada hace que éste no sólo dependa de su causa «primera», sino que, precisamente por tratarse de una dependencia absoluta, tal efecto permanece «en» el ámbito de su causa radical, aun siendo ésta inabarcable e incomprehensible. Haciendo explícita alusión a Agustín (que —como se verá en un contexto posterior— pensó muy agudamente la dialéctica entre la inmanencia y trascendencia de la relación Dios-mundo), dirá Eckhart: «La causa primera produce de sí y en sí ['ex se et in se'] todo efecto», dado que no hay lugar «fuera» de Dios (que es el mismo ser, *esse)* que no sea sino la mera nada, y en la nada, si se «es», no se puede en modo alguno estar[137].

Es esta circunstancia fundamental de la realidad «creada», en su relación con la realidad trascendente que absolutamente la supera, la que hace que ella no sólo «beba», sino que tenga y siga teniendo siempre «sed» de la causa «primera». Respecto de esta «causa primera y última», es decir, de

[136] *Super Eccli.,* n.49 (ECKHART, *Die lateinischen...* II, 277).
[137] Cf. *Super Eccli.,* n.49 (ECKHART, *Die lateinischen...* II, 277s).

la divinidad, dirá Eckhart: «Se tiene sed y hambre de ella, es deseada y apetecida por todos. Es bebida porque está en ellos *[in illis];* se tiene, sin embargo, sed de ella porque está fuera de ellos *[extra illa],* dado que no es comprehendida por ellos»[138].

Todo el enfoque eckhartiano del hambre o sed de la divinidad no tiene nada que ver con el habitual planteamiento subjetivista moderno de la divinidad como mero término o meta lejana posible (e indemostrable). El especial modo del deseo del hombre le lleva a Eckhart, por el contrario, a afirmar con razón que su sed, su hambre, su apetencia no pueden proceder de sí mismo *(ex se),* «sino de otro ser superior»[139], de quien el ser humano depende no sólo en cuanto a su ser *(esse),* sino también en cuanto a su propia actividad *(fieri)*[140]. Deseo y realidad deseada, hambre y experiencia degustatoria, no son por ello, en esta dimensión fundamental, para Eckhart situaciones diferentes u opuestas: «Tener hambre es el mismo comer. Quien, pues, come, comiendo tiene hambre, ya que se alimenta del hambre y tan intenso es su comer como su tener hambre. No hay en ello nada mayor ni menor, anterior o posterior»[141]. Sólo esta compleja unidad puede explicar de manera coherente y adecuada el en sí mismo extraño fenómeno (por natural que pueda parecer, dada su identificación con nuestro ser más íntimo) de una realidad finita que no es capaz de clausurarse pacíficamente en su propia finitud, creando siempre e incansablemente nuevos deseos.

[138] *Super Eccli.,* n.50 (ECKHART, *Die lateinischen...* II, 279). Es así como Eckhart comenta especulativamente la citada sentencia del *Eclesiástico:* «Comen, porque existen *[quia sunt];* tienen hambre, porque existen en dependencia de otro *[quia ab alio sunt]*». Para añadir seguidamente, de manera similar al texto anterior: «Dios es íntimo *[intimus]* a todas las cosas, puesto que es el ser *[esse],* y de ese modo todo ente come del mismo; es también lo más exterior *[extimus],* puesto que está sobre todas las cosas y de este modo fuera de todas ellas. Comen todas las cosas, por tanto, del mismo por su intimidad, tienen hambre de él por su exterioridad; comen porque está todo él dentro, tienen hambre porque todo él está fuera». *Super Eccli.,* n.53-54 (ECKHART, *Die lateinischen...* II, 282s).

[139] *Super Eccli.,* n.45 (ECKHART, *Die lateinischen...* II, 45).

[140] Cf. *Super Eccli.,* n.48 (ECKHART, *Die lateinischen...* II, 276s).

[141] *Super Eccli.,* n.58 (ECKHART, *Die lateinischen...* II, 286s). Ver en este contexto el agudo comentario (crítico) que hace Eckhart de determinados textos de Tomás de Aquino relacionados con esta misma temática en *Super Eccli.,* n.60-61 (ECKHART, *Die lateinischen...* II, 288s).

Nicolás de Cusa, el gran pensador de la íntima relación entre finitud e infinitud o divinidad, no podía estar ajeno a la reflexión sobre el fenómeno del deseo humano. El apetito o deseo humano está también para el Cusano en conexión con la infinitud de la divinidad. Así se expresa en el *De visione Dei* en diálogo con Dios: «Si no permanecieras infinito, no serías el fin *[finis]* del deseo. Eres, pues, infinito, para ser el fin de todo deseo [...] El fin, por tanto, del deseo es infinito»[142]. El asiduo lector de los anteriores comentarios eckhartianos que fue Nicolás de Cusa relacionó también por su parte el deseo humano de infinitud con el apetito sensible, explicando así cómo es la infinitud lo único que responde adecuadamente a la estructura del deseo humano. Sólo una realidad infinita o inabarcable, como es ella, puede saciar el deseo humano: «De la misma manera que a quien tiene hambre insaciable no le sacia el limitado alimento que pueda tomar ni un alimento alejado de él, sino solamente el alimento que está en su presencia y que, aun siendo continuamente ingerido, nunca puede, sin embargo, ser ingerido plenamente, puesto que es de tal naturaleza que, al ser ingerido, no disminuye, puesto que es infinito»[143].

No deja de ser interesante y significativo el que este tipo de planteamiento de la relación entre deseo humano e infinitud esté en buena parte ligado a pensadores que se han atrevido a adentrarse en la reflexión de esa extraña unidad (en la diferencia) del hombre con la divinidad y que, debido a ello, no pocas veces han sido considerados como panteístas o próximos a ello, tal como ha sucedido con Eckhart o Nicolás de Cusa. No ocurre otra cosa con Spinoza, quien en su esquema unitario (habitualmente considerado como panteísta) de la realidad no dejará de referirse, especialmente en su *Ética*, al deseo de felicidad inserto en el ser humano.

Para Spinoza «el deseo [...] de vivir felizmente [...] es la esencia misma del hombre». Y esto significa —según se añade seguidamente— que el deseo de felicidad se identifica con «el esfuerzo *[conatus]* que cada uno realiza por conservar su ser». La conclusión de esto queda sintentizada en su proposición XXI de la parte IV: «Nadie puede desear feliz, obrar bien y vivir bien, si no desea al mismo tiempo ser,

[142] *De visione Dei* XVI. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch...* III, 164ss.
[143] *De visione Dei* XVI. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch...* III, 166.

obrar y vivir, esto es, existir en acto»[144]. Spinoza había establecido y demostrado, en efecto, previamente (en la parte anterior) esta otra proposición: «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma»[145]. Como se ve, en Spinoza la felicidad viene a identificarse con lo que podríamos denominar «autoafirmación». No en el sentido de un crecimiento o «inflación» de la propia entidad; pero sí, en cambio, en el de una indefinida perduración en el ser propio, tal como se sostiene en la siguiente proposición: «El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido»[146]. Debido a esta poderosa reafirmación de la *propia* entidad, en la que consiste el deseo de felicidad, Spinoza deducirá que «ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior»[147], no siendo ello posible, por tanto, desde el interior de la cosa misma. Además, dada la identidad, afirmada por Spinoza, entre «virtud» y «potencia»[148], «cuanto más se esfuerza cada uno en buscar su utilidad, es decir, en conservar su ser, y cuanto más lo puede hacer, tanto más dotado está de virtud»[149]. Más aún, no puede concebirse otro principio u otra «virtud» anterior a ésta, según indicará Spinoza algo después[150].

Ahora bien, para nuestro propósito es importante la explicación o «demostración» que Spinoza aduce en apoyo de su tesis de que «cada cosa se esfuerza, en cuanto está a su

[144] SPINOZA, *Ethica*, Pars IV, Prop. XXI (SPINOZA, *Opera* II, 225). Cf. ESPINOSA, *Ética...*, 287s.

[145] SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Prop. VII (SPINOZA, *Opera* II, 146). Cf. ESPINOSA, *Ética....* 192.

[146] SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Prop. VIII (SPINOZA, *Opera* II, 147). Cf. ESPINOSA, *Ética...*, 193.

[147] SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Prop. IV (SPINOZA, *Opera* II, 145). Cf. ESPINOSA, *Ética...*, 191. Incluso el suicidio es, por ello, para Spinoza sólo posible —contra lo que se pudiera pensar— desde causas «exteriores». Cf. SPINOZA, *Ethica*, Pars IV, Prop. XX, Schol. (SPINOZA, *Opera* II, 224s). Cf. ESPINOSA, *Ética...*, 287.

[148] «Por virtud entiendo lo mismo que por potencia»: SPINOZA, *Ethica*, Pars IV, Defin. VIII (SPINOZA, *Opera* II, 210). Cf. ESPINOSA, *Ética...*, 269.

[149] SPINOZA, *Ethica*, Pars IV, Prop. XX (SPINOZA, *Opera* II, 224). Cf. ESPINOSA, *Ética...*, 286.

[150] Cf. SPINOZA, *Ethica*, Pars IV, Prop. XXII: «No puede concebirse virtud alguna anterior a ésta (es decir, al esfuerzo por conservarse) [...] El esfuerzo por conservarse es el primero y único fundamento de la virtud. Pues no puede ser concebido ningún otro principio anterior a él, y sin él no puede concebirse ninguna virtud» (SPINOZA, *Opera* II, 225. Cf. ESPINOSA, *Ética...*, 288).

alcance, por perseverar en su ser»[151], lo que es —como sabemos— la expresión concreta, en el caso del hombre, del deseo de felicidad. No deja de ser extraño, en efecto, que las cosas tengan tal poder de autoafirmación, que se extiende en principio, por parte de ellas, a un tiempo «indefinido», ya que siempre se esfuerzan por perseverar en su ser y desde su interior nunca ocurre su destrucción. Pues bien, de manera similar a lo que ocurre en la tradición anterior —si bien dentro del esquema fuertemente unitario de la visión del conjunto de la realidad específico de Spinoza—, éste se ve obligado también a recurrir a la divinidad. Sólo la dependencia, participación o —como quiere Spinoza— unidad de los «modos» de la realidad respecto de la única «sustancia» divina puede explicar este talante divino de las cosas. «Todas las cosas singulares —escribe a este respecto Spinoza— son modos, por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera, esto es, cosas que expresan de cierta y determinada manera la potencia de Dios, por la cual Dios es y obra»[152]. Y ésta es la razón —añade seguidamente Spinoza— por la cual cada cosa «se opone a todo aquello que pueda privarle de su existencia, y, de este modo, se esfuerza, en cuanto puede y está a su alcance, por perseverar en su ser»[153].

[151] SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Prop. VI (SPINOZA, *Opera* II, 146). Cf. ESPINOSA, *Ética...*, 191.

[152] SPINOZA, *Ethica*, Pars III, Prop. VI (SPINOZA, *Opera* II, 146). Cf. ESPINOSA, *Ética...*, 192.

[153] Ibid. En continuidad con Spinoza, a cuyos pasajes de la *Ética* hace en este contexto explícita referencia, hay que entender la paralela insistencia de Unamuno —en *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*— en el deseo de ser o de vivir: «¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Sed de ser, sed de ser más! ¡Hambre de Dios! ¡Sed de amor eternizante y eterno! ¡Ser siempre! ¡Ser Dios!» (UNAMUNO, *Obras...*, t.XVI, 167). En el inmediato contexto anterior cita Unamuno proposiciones similares de Spinoza (cf. o.c., p.165). De ahí el horror unamuniano a la muerte («No quiero morirme, no; no quiero, ni quiero quererlo; quiero vivir siempre, siempre, siempre, y vivir yo, este pobre yo que me soy y me siento ser ahora y aquí, y por esto me tortura el problema de la duración de mi alma, de la mía propia»: o.c., 172s) y su consecuente lúcida apología del «egoísmo» o del amor de sí mismo (cf. o.c., 173). Si en este sentido con su defensa del «egoísmo» Unamuno se coloca en los antípodas de la respuesta ética de Schopenhauer negadora de la «voluntad de vivir», congenia, sin embargo, básicamente con éste en su visión del conocer como dependiente de la «voluntad de vivir»: «El conocimiento —escribe schopenhauerianamente Unamuno— está al servicio de la necesidad de vivir, y primariamente al servicio del instinto de conservación personal. Y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos del cono-

Sea lo que fuere de la verdad de la interpretación panteísta o no panteísta de Spinoza, lo cierto es que su sistema, que acentuó fuertemente la unidad de las cosas con la divinidad, vino en definitiva a ayudar a la posterior visión autonomista e independiente de las mismas (y del hombre) respecto de una divinidad considerada después como mera ilusión. En este sentido se le puede dar la razón a Feuerbach cuando concibe el panteísmo (y concretamente a Spinoza) como el escalón previo al ateísmo o como ateísmo disfrazado.

De todos modos —respecto ya de Feuerbach— hay que decir que en él convivieron dos posturas sucesivas, radicalmente opuestas entre sí, en las que se manifiestan tanto el modo tradicional de pensar el deseo de felicidad del hombre desde una realidad previa infinita que lo hace posible como su posterior y definitivo modo de ver el deseo humano en cuanto mera actividad subjetiva exenta de cualquier previa posibilitación que no fuera el mismo sujeto y un mundo desdivinizado. A esta postrera concepción de Feuerbach hemos ya anteriormente aludido. Nos referiremos, pues, ahora únicamente a la primera, porque en ella están presentes todavía reflexiones de la tradición filosófica, que indudablemente Hegel supo transmitir eficazmente a su heterodoxo discípulo, aunque en el proceso histórico de las ideas el hecho es que, ya en el propio Feuerbach, la moderna visión subjetivista de la realidad se llegó a imponer a la anterior trascedental.

La tesis doctoral de Feuerbach, *De ratione una, universali, infinita*, revela ya en su título el interés de Feuerbach por el «infinito» y por su presencia en el interior del hombre. Ideas clave del pensamiento de Hegel —a las que nos referiremos posteriormente— están en ella presentes por doquier y de modo especial en esta primera visión feuerbachiana del deseo humano que está en la base de la búsqueda de la felicidad.

En efecto, el deseo o la apetencia interior no proviene, según Feuerbach, en última instancia del hombre mismo, sino de su relación o «conjunción» con algo «exterior» que no es él y que suscita en él la dinámica del deseo. Esto «exterior» debe estar, por otra parte, en íntima unión con el hombre,

cimiento, dándoles el alcance que tienen. El hombre ve, oye, toca, gusta y huele lo que necesita ver, oír, tocar, gustar y oler para conservar su vida» (o.c., 150). Sobre la dependencia del entendimiento respecto de la voluntad en Schopenhauer puede verse CABADA, *Querer...*, 25-29.

para que éste pueda sentirse afectado. «En el mismo deseo —escribe Feuerbach— debe estar presente en cierto sentido la cosa deseada» (XI 32), tanto en los deseos corporales como en los intelectuales o espirituales. «No existe —añade Feuerbach— tendencia natural alguna que esté desprovista y desnuda de aquello que se apetece; de lo contrario, no se apetecería la cosa concreta que se apetece, sino otra cualquiera, lo que no puede ser más absurdo. *Está presente*, consecuentemente, en el deseo aquello mismo que *está ausente*, y, por lo tanto, en el deseo de conocer lo infinito está contenido el infinito mismo [...] Este deseo es, por lo mismo, un movimiento o una actividad que tiende a convertir en conocimiento claro y expreso lo que ya está presente en el espíritu, aunque de manera oculta y subconsciente» (XI 33). Es un deseo que es por sí mismo «acto», que «contiene en sí mismo aquello hacia lo que es impulsado» (XI 61); en él «la carencia es posesión, y la ausencia es presencia» (XI 61). Esta presencia de lo deseado en el deseante, o la necesidad de que «en la misma ausencia deba estar presente en cierto modo lo que está ausente» (XI 62), es lo que explica el hecho de que toda clase de ausencia sea ausencia de algo «determinado» y concreto. No se trata, pues, de una «mera ausencia», sino de una ausencia «positiva y concreta» (XI 61s). Tal fijación o determinación del deseo o de la «ausencia» hacia algo concreto no sería posible sin la presencia misma de lo concreto en el deseo. En definitiva, el deseo no surge sino en virtud de la presencia en el hombre individual de algo que sobrepasa su propia individualidad, algo que está por ello «al mismo tiempo unido al hombre y separado de él» (XI 62), elevándolo sobre sí mismo.

Estas ideas de la tesis doctoral serán —como ya sabemos— totalmente postergadas y olvidadas por el Feuerbach ulterior cuando, por ejemplo, en su *Teogonía* (IX 360s) excluya explícitamente cualquier presencia o influjo de lo deseado (concretamente, de la «infinitud») en su deseo o idea. Y ello a pesar de que, utilizando el conocido ejemplo de la sed, parezca dar a entender que tal fenómeno depende de una previa relación estructural entre el sediento y el agua, que hace que el hombre sea, según Feuerbach, «una criatura acuosa»[154]. Pero el discurso sobre el símil de la sed está en

[154] «Experimento la sed porque el agua exterior a mí es parte esencial constitutiva de mí y en mí [...]. Si no existe el agua no existe la sed [...] El agua

el Feuerbach posterior demasiado condicionado por su visión del término del deseo como mera posibilidad proyectada desde el sujeto para que pueda ser entendido desde los anteriores esquemas hegelianos de la tesis doctoral. En cualquier caso, habría que decir —en la línea de lo sugerido por el sociólogo de la religión P. L. Berger[155]— que la insistencia de Feuerbach en la mera dimensión proyectiva o subjetiva de los contenidos religiosos, y concretamente de la divinidad, no es estrictamente concluyente, dado que no está excluido que la dinámica proyectiva pueda corresponderse con unos contenidos objetivos o reales. De todos modos, la verdadera crítica de la concepción meramente subjetiva del Feuerbach posterior habría que buscarla en lo escrito por él mismo en su tesis doctoral sobre los presupuestos metafísicos del deseo y de su dinámica, muy en consonancia —como hemos podido mostrar más arriba— con la anterior tradición filosófica.

Indiquemos solamente —para concluir este somero recorrido histórico y sistemático sobre la problemática de la búsqueda humana de felicidad en relación con la divinidad— que si en el anterior análisis del fenómeno de la «verdad» como base y estructura del conocer la divinidad se mostraba sobre todo como lo absoluto, lo no-relativo, aquí aparece de manera primaria como lo infinito o ilimitado que provoca la insaciable dinámica del deseo. En ambos casos, sin embargo, la divinidad se descubre como realidad íntima y, al mismo tiempo, englobante y posibilitante del fenómeno humano, de la subjetividad intelectiva y volitiva del hombre.

potable [...] es agua humana, esencia humana, porque el hombre mismo es, al menos parcialmente, una criatura acuosa *[Wassergeschöpf]*» (X 221s).

[155] «Decir que la religión es una proyección humana —escribe Berger— no elimina lógicamente la posibilidad de que las significaciones proyectadas tengan un último *status* independiente del hombre. En efecto, si se plantea una visión religiosa del mundo, la base antropológica de estas proyecciones puede ser ella misma el reflejo de una realidad que incluye tanto el mundo cuanto el hombre, de modo que las emisiones de significaciones del hombre dentro del universo apunten en última instancia a una significación abarcante, en la que él mismo se halla arraigado [...] Dicho sencillamente, esto significaría que el hombre proyecta significaciones últimas en la realidad porque esta realidad es, en efecto, en última instancia, significativa y porque su propio ser (fundamento empírico de estas proyecciones) contiene y propone estas mismas significaciones últimas. Un procedimiento teológico semejante, si fuera viable, sería una interesante inversión de Feuerbach; la reducción de la teología a la antropología terminaría en la reconstrucción de la antropología a la manera teológica» (BERGER, *Para una...*, 249s).

Por otra lado, la descripción —en la línea postmodernista— del hombre actual como ajeno a los grandes ideales o a los sublimes deseos habría de ser interpretada más bien como estrategia autoafirmativa (en el sentido spinoziano del esfuerzo —que se identifica con el deseo de felicidad— por la «conservación» del propio ser), que no quiere exponerse a la desilusión que provocaría un nuevo fracaso en la realización de los grandes sistemas o ideas proyectados por el hombre. También este hombre postmoderno desea (o desearía) ser, «conservar» su pequeño y modesto ser, *siempre,* como indicó Spinoza. Lo que revela la constante estructura *indefinida* (en sus más variadas formas) del deseo humano, que no puede explicarse adecuadamente desde una mera realidad finita desligada de lo infinito (es decir, de la divinidad) o negadora de su existencia.

En definitiva, el ser humano se percibe desbordado, en su más íntimo y personal desear o querer, por una realidad que no se identifica con la mera subjetividad queriente. Se da, en este sentido, en el hombre lo que Blondel denomina una «contradicción primitiva», que consiste en lo que él formula de este modo: «él [el hombre] quiere; pero él no ha querido querer»[156]. De aquí que no esté en el dominio de la voluntad humana el poder «limitarse a sí misma»[157]. Tal «contradicción» es la que justamente postula o exige, en orden a la definitiva comprensión del querer o del deseo humanos de felicidad, la presencia de lo ilimitado, es decir, de la divinidad, en la misma realidad fenomenológica del querer.

3. EL PODER DE LA CONCIENCIA

El ser humano, atraído en lo más profundo de sí mismo por la verdad y por el bien, es también un ser moral, es decir, un ser que se experimenta responsable de sus actos, aunque tal responsabilidad esté envuelta de oscuridad y de misterio cuando intenta el hombre abismarse en las honduras de la misma, es decir, en las raíces de su propio ser. Tal responsabilidad está estrechamente ligada, por una parte, a la consciencia que cada ser humano tiene de su propia individuali-

[156] BLONDEL, *L'action (1893)...,* 326.
[157] Cf. BLONDEL, *L'action (1893)...,* 327.

dad y unicidad, aun a sabiendas de su inevitable y necesaria pertenencia al conjunto de un concreto grupo humano. Presupuesto básico, por otra parte, de tal responsabilidad concreta es también la necesidad ineludible que el hombre tiene de hacerse a sí mismo y de realizar su propia y personal existencia en el marco de una serie, siempre diferente y variada, de posibilidades. Ello hace que el hombre deba siempre optar, sin poder refugiarse en la determinación o espontaneidad de unos comportamientos meramente naturales o animales, que él por su propia estructura autoconsciente y «cultural» ha definitivamente transformado y superado en el curso de la evolución.

Pues bien, en el proceso del desarrollo humano se insertan ya —a tenor de los análisis antropológicos del surgimiento del comportamiento religioso— los simbolismos relacionados con la moralidad humana, es decir, con la difusa conciencia del hombre de que sus acciones, tanto estrictamente individuales como sociales, son medidas o juzgadas en su rectitud por una instancia superior, uno de cuyos cometidos consiste precisamente en vigilar el cumplimiento de las leyes o normas tanto naturales como sociales.

Un momento importante es a este respecto —según R. Pettazzoni— la atribución a la divinidad de una «omnisciencia» que no parece estar todavía presente en los primeros estadios del desarrollo religioso humano, cuando el ser supremo era simbolizado meramente como el «Señor de los animales» (así en los cazadores-recolectores más primitivos[158]). Se trata de una omnisciencia que es y se basa fundamentalmente en la «omnividencia», es decir, en la visión de cada una de las acciones humanas, cuyos actores son castigados —en el caso de ser incorrectas— con «medios meteóricos» (el trueno, el rayo, etc.), cataclismos, etc. Tanto Yahvé, por ejemplo, como Zeus poseen este tipo de omnisciencia, no «mágica» (como la de la diosa Madre Tierra), sino «visiva» y, eventualmente, «auditiva». De aquí el simbolismo de las estrellas, el sol o la luna como ojos de los dioses o también la figuración iconográfica de la policefalia, que pretende representar este tipo de omnisciencia. Culturas predominantemente nómadas, pastoriles y patriarcales (como la indoeuropea) —aunque incluso también determinadas culturas

[158] Cf. CABADA, *Dios*, 195.

basadas en la caza— poseen este tipo de dios «celeste»[159], dotado del mencionado atributo de la omnisciencia[160].

Esta omnisciencia visiva pertenece, según Pettazzoni, a los atributos de la divinidad relacionados con la «bondad vigilante y la absoluta equidad y moralidad»[161]. El hombre posee y expresa así una experiencia específica que el propio Pettazzoni describe ya como «la inquietud de una conciencia moral, el sentido de una presencia difusa e inmanente, que afecta al hombre en todo momento y lugar, sin tregua ni descanso, de una mirada a la que no es posible sustraerse, de un misterio que rodea al hombre»[162].

Será, desde luego, la filosofía la encargada de precisar y valorar conceptualmente esta experiencia hominizante de la moralidad. Para ello se intentará conceptualizar el contenido mismo de los mitos y de los símbolos, aunque en tal cometido pueda perderse buena parte de la inmediatez y misteriosidad de la experiencia primaria.

Sócrates cumplió a este respecto una importante tarea, pues colocó en el centro mismo del hombre individual la experiencia de la conciencia moral, más acá, por tanto, de las configuraciones simbólicas astrales de los dioses populares, tan criticados —como sabemos— por los primeros filósofos griegos[163]. No sin razón, desde el punto de vista de las tradiciones populares fue Sócrates considerado introductor de

[159] Sobre el Dios «celeste» de los primitivos ver CABADA, *Dios*, 195s.

[160] Cf. PETTAZZONI, *Religione...*, 38ss, 45-50, 55-58, 71ss, 80ss. Simbolismos o fenómenos similares a los señalados por Pettazzoni son también los indicados —desde el punto de vista de la psicología infantil— por Piaget, considerados por él como una expresión más del por él denominado «animismo infantil»: «Creemos encontrar —escribe— un rasgo de esta tendencia de los niños a sentirse observados, y aun vigilados, en ciertas respuestas [...] relativas al sol y a la luna. La luna 'nos vigila' [..]; el sol avanza 'para oír lo que se dice' [...]; la luna es 'curiosa' [...]: el sol 'nos mira' [...] Se sabe, por otra parte. del espanto de los niños que ven la luna desde su cama [...] Pero, sobre todo [...] el caso citado por W. James del sordomudo que asociaba la luna a su vida moral, la creía cómplice de los castigos que recibía y, finalmente, la identificaba con su propia madre, muerta desde hacía algún tiempo» (PIAGET, *La representación...*, 236). Aludiremos también posteriormente a la relación de la moralidad humana con las experiencias afectivas percibidas en los comienzos mismos del existir humano.

[161] PETTAZZONI, *Religione...*, 57.

[162] PETTAZZONI, *Religione...*, 58.

[163] Weischedel habla en este contexto justamente de que «Sócrates se convierte así en giro decisivo en la historia de la teología filosófica» (WEISCHEDEL, *Der Gott...* I, 48).

nuevos dioses y mereció por ello, como «impío», la condena judicial. El Dios de Sócrates —según el testimonio de Platón— era, sobre todo, un Dios interior, que con su voz divina intenta, de manera precisa y concreta, detenerle en la realización de acciones inmorales: «Muchas veces y en muchos sitios —testimonia el Sócrates platónico— me habéis oído decir: que siento en mí algo divino y sobrenatural, una voz [...] Esta voz viene hablándome desde la infancia y cuando me habla es siempre para disuadirme de lo que voy a hacer, jamás para animarme a emprender ninguna cosa»[164]. Se trata de una voz descrita como «divina» y «demoníaca», siendo el último calificativo —contra lo que pudiera parecer— casi un duplicado del primero, dada la ambigüedad misma de la vivencia antropológica de la divinidad, atrayente y peligrosa a un tiempo[165].

La «voz» socrática ha sido interpretada como expresión —al fin y al cabo, también simbólica— de la experiencia individual de la conciencia moral. En ella se muestran claramente la intimidad y alteridad o relación personal e individual del hombre con alguien también personal que le es superior. Tal carácter de la conciencia ha quedado de ese modo fijado para la posteridad. Como «voz» y «divina» la percibirá también Rousseau, en la bella loa de la misma de su escrito *Profesión de fe del vicario saboyano*:

> «¡Conciencia, conciencia! Instinto divino, inmortal y celeste voz; guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre; juez infalible del bien y del mal, que haces al hombre semejante a Dios, tú eres quien conforma la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones [...] Gracias al cielo, [...] podemos ser hombres sin ser sabios; dispensados de consumir nuestra vida en el estudio de la moral, disponemos con menos dispendio de una guía más segura en este revuelo inmenso de las opiniones humanas [...] La conciencia es tímida, ama el retraimiento y la paz; el mundo y el ruido la espantan; esos prejuicios de los que se quiere hacerla nacer son sus peores enemigos; huye o calla delante de ellos y su voz chillona ahoga la suya y le impide hacerse oír; el fanatismo se atreve a violentarla y dictar el crimen en su nombre. Finalmente, a fuerza de estar escondida, se desanima; ya no nos habla, ya no

[164] PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 31c-d.

[165] Lo «demoníaco» aparece en la conversación de Diotima con Sócrates del *Banquete* platónico (202e) como algo «intermedio entre dios y el mortal».

responde y, después de tan largo desprecio por ella, cuesta tanto llamarla de nuevo como costó desterrarla»[166].

Si el texto rousseauniano es fundamentalmente descriptivo de la excelencia y divinidad de la voz de la conciencia, Newman intentará un determinado tipo de argumentación en la que la experiencia de la voz de la conciencia aparece como originada por una realidad superior al hombre, divina. El razonamiento de Newman se basa en que el eco o efecto producido en el hombre por la voz de la conciencia rebasa ampliamente el causado por cualquier otra realidad cósmica, animal o humana:

> «Las cosas inanimadas —escribe Newman— no pueden excitar nuestros afectos, sino que éstos se refieren siempre a personas. Si según los casos sentimos responsabilidad, vergüenza, temor por la transgresión de la voz de la conciencia, ello implica que hay Uno ante quien somos responsables, ante el cual nos sentimos avergonzados, cuyas exigencias sobre nosotros tememos [...] Estos sentimientos son de tal naturaleza que requieren un Ser inteligente como causa excitante. Nadie siente afecto por una piedra, ni se avergüenza ante un caballo o un perro. Nadie tiene remordimiento o compunción por haber quebrantado una ley meramente humana. Y, sin embargo, la conciencia es capaz de excitar todas estas dolorosas emociones de confusión, temor, condenación de sí mismo; o por el contrario derrama sobre nosotros una profunda paz, un sentimiento de seguridad, una resignación y una esperanza que no pueden ser originadas por ningún objeto sensible o terreno [...] Y así, los fenómenos de la conciencia, como un mandato, pueden impresionar la imaginación con la figura de un supremo gobernador o juez, santo, justo, poderoso, omnisciente, remunerador. La conciencia es así el principio creativo de la religión»[167].

Adviértase, por lo demás —como lo ha hecho el propio Newman frente a W. G. Ward[168]—, que Newman realiza un

[166] ROUSSEAU, *Escritos...*, 164s. Cf. ROUSSEAU, *Emilio...*, 393.

[167] Newman, *El asentimiento...*, 120s (cf. también o.c., 117ss; 342-347). El mismo Wittgenstein, desde presupuestos epistemológicos bien distintos de los de Newman, sostiene, sin embargo, también en sus *Diarios* (8. 7. 16) esta supra-mundanidad de la «voz» de la conciencia: «Si mi conciencia turba mi equilibrio, entonces no estoy yo en armonía con algo. ¿Y qué es esto? ¿Es *el mundo?* Ciertamente es correcto decir: la conciencia es la voz de Dios» (WITTGENSTEIN, *Werkausgabe* I, 169).

planteamiento similar al que, por nuestra parte, intentamos manejar en este estudio: analizar filosóficamente un determinado hecho o fenómeno concreto humano para deducir de ahí las condiciones de posibilidad o presupuestos que lo hacen posible. Tal hecho es aquí la experiencia de la obligación moral humana, cuyas específicas características exigen o postulan una realidad obligante no meramente cósmica o humana. El análisis fenomenológico de la conciencia moral realizado por Newman va así ya en la línea de la reflexión trascendental, que otros autores —a los que seguidamente aludiremos— realizarán de manera explícita.

Hito importante en este tipo de reflexión es ciertamente Kierkegaard, aunque ello ocurra casi de manera incidental en su *Diario*. La reflexión kierkegaardiana se dirige explícitamente contra la visión kantiana «autonómica» del deber moral, que pretende excluir con su imperativo categórico cualquier instancia (la divinidad incluida) «exterior» al sujeto en la comprensión del deber moral. Por la «auto-nomía» el hombre kantiano sería él mismo en realidad «ley de sí mismo»[169]. Kierkegaard rechaza esta «autoduplicación» de sí mismo, considerando imprescindible, por el contrario, para la adecuada explicación del hecho moral la existencia de «un tercero, que obligue desde fuera». La razón de ello la expone el filósofo danés en un texto apretado y conciso, en el que se deducen los necesarios presupuestos «exteriores» de la experiencia específica de la «ob-ligación» (o «atamiento») moral, que se oponen a cualquier tipo de concepción «auto-nómica» del deber moral: «Si lo que ata no es algo superior a mí mismo —anota Kierkegaard en su *Diario*— y yo he de atarme a mí mismo, ¿de dónde he de recibir yo como A (el que ata) la severidad que no tengo como B (el que debe ser atado), si A y B son el mismo yo?»[170].

[168] «Ward piensa —anota Newman— que yo sostengo que existe la obligación moral porque existe Dios. Pero yo sostengo justamente lo contrario, o sea, que existe un Dios porque existe una obligación moral. Tengo un determinado sentimiento en mi interior, que yo llamo *conciencia*. Cuando lo *analizo*, siento que implica la idea de un Padre o Juez — de alguien que ve mi corazón, etc., etc.» (*The Philosophical...*, 31).

[169] Más ampliamente sobre el sentido de la «autonomía» de la moral kantiana en CABADA, *Feuerbach...*, 116-124, 143-148, 172-176.

[170] KIERKEGAARD, *Diario* II, 318 (KIERKEGAARD, *Die Tagebücher...*, 401). Kierkegaard pone aquí mismo como ejemplo aclaratorio de su reflexión la escena del *Don Quijote*, en la que Sancho es capaz de ser suficiente «severo»,

Es decir, la «severidad» (seriedad o insobornabilidad) de la ob-ligación moral, tal como es experimentada por el hombre, no tiene explicación adecuada si procediera del sujeto mismo que —por decirlo así— la «padece». Justamente decía ya en este sentido Tomás de Aquino que «nadie, propiamente hablando, impone ley a sus actos»[171].

La misma idea presente en la reflexión de Tomás de Aquino y Kierkegaard aparece, en un contexto metapsicológico, en las consideraciones sobre la conciencia moral del profesor vienés, fundador de la «Logoterapia», Viktor E. Frankl. «Detrás del super-yo del hombre —escribe Frankl— no está el yo de un superhombre, sino el tú de Dios; ya que nunca jamás podría la conciencia ser una voz poderosa en la inmanencia si no fuese la voz del tú de la Trascendencia. Ningún super-yo, ningún 'yo-ideal' podría ser eficaz si procediese meramente de mí mismo, si fuese un modelo creado únicamente por mí mismo y no previamente dado o encontrado; nunca podría ser eficaz si se tratase únicamente de mi propia invención»[172].

Ahora bien, lo que Kierkegaard denominaba la «severidad» de la obligación moral será posteriormente para K. Rahner la «absolutez» de la obligación de la conciencia. La

sí, para destrozar hayas y «amenos árboles», pero no sus propias espaldas, con los azotes que su amo le encargara para desencantar a Dulcinea (ver capítulo LXXI y siguiente de la parte segunda de la obra de Cervantes). Téngase en cuenta que esta misma estructura argumentativa kierkegaardiana está en el fondo del modo como Durkheim piensa el carácter «obligatorio», perteneciente, según él, a toda «religión». En efecto, si Durkheim afirma que la «obligación» de los actos religiosos proviene de la «sociedad», es porque, por una parte, niega que tal sentimiento de «obligación» pueda provenir del «individuo» en cuanto tal, y, por otra, porque la misma «sociedad» —que él considera como la verdadera causante, desde el punto de vista sociológico, de la «obligación» religiosa— está revestida de hecho en él de un carácter en cierto modo «infinito» (la «sociedad» es para Durkheim «infinitamente superior a cada fuerza individual»: DURKHEIM, *Clasificaciones...*, 131), es decir, teológico. Cf. DURKHEIM, o.c., 130-135.

[171] «Nullus, proprie loquendo, suis actibus, legem imponit» (*S. Th.* I-II, q.93, a.5).

[172] FRANKL, *Der unbewusste...*, 52. Cf. o.c., 45-53. La «previedad» de la conciencia de la que aquí habla Frankl está en relación con su concepción de la misma como enraizada en un «fundamento inconsciente» del sujeto, por lo que ella ha der ser considerada justamente como algo «prelógico», anterior a toda «moral explícita» (cf. FRANKL, o.c., 26). La «de-subjetivación» de la conciencia —por muy presente e íntima que sea al sujeto— es así bien destacada por Frankl. Sobre la concepción de la conciencia en Frankl puede verse todavía DIENELT, *Antropología...*, 96.

obligación de la conciencia se caracteriza, en efecto, al percibirse como inmune a los posibles intentos del sujeto por destruirla o por apagar su «voz». Es así fundamentalmente «ab-soluta», es decir, des-ligada en sí misma de lo relativo o meramente subjetivo. Es, en cierto modo, lo que Kant quería también expresar de hecho con su defensa del imperativo «categórico» (no «hipotético») de la acción moral. Pues bien, si la conciencia en este sentido puede denominarse con razón «absoluta», será necesario postular como condición de posibilidad de la misma también al Absoluto, es decir, lo que denominamos divinidad. Éste viene a ser el núcleo sistemático de las reflexiones de K. Rahner sobre la experiencia de la obligación moral absoluta, que el hombre experimenta al menos en determinados momentos de su existencia, sean cuales fueren las interpretaciones teóricas que él pueda hacerse sobre tal experiencia.

«El que concibe una exigencia moral de su conciencia como *absolutamente* válida para él —escribe Rahner— y la acepta como válida para él en un asentimiento libre, si bien quizá no reflejo, realiza de hecho, sabiéndolo o sin saberlo, reflexionando o no conceptualmente sobre ello, una afirmación del ser absoluto de Dios como fundamento de la existencia misma de una *exigencia moral absoluta*»[173]. Sólo lo *absoluto* puede dar, efectivamente, razón de lo *absoluto*. De aquí que Rahner sostenga que quien real y libremente sigue u obedece a su conciencia está *de hecho*, más allá de su posible autointerpretación atea, en relación con la divinidad, ya que es ésta afirmada siempre, al menos implícitamente, en cuanto condición de posibilidad de su propia actuación moral[174]. La razón de ello —vuelve a insistir Rahner— es la ya conocida: «la afirmación existencialmente absoluta de una obligación absoluta y, por tanto, de la existencia de una fundamentación objetiva para la misma *es* (aunque ello sea implícitamente) la afirmación de Dios»[175].

H. Küng, a pesar de su escasa valoración de la dimensión racional en el planteamiento del problema de Dios, viene a coincidir en su reflexión sobre la obligación moral fundamentalmente con el planteamiento filosófico rahneriano. He

[173] RAHNER, *Schriften*... VIII, 197s. Las palabras en cursiva son de Rahner.
[174] Cf. RAHNER, *Schriften*... XII, 80. Ver también RAHNER, *Atheismus*, 379ss.
[175] RAHNER, *Atheismus,* 380 (cursiva de Rahner). Ver también RAHNER, *Schriften*... IX, 186.

aquí su tesis: «La incondicionalidad de la exigencia ética, la incondicionalidad del deber, tiene su fundamento únicamente en algo *Incondicionado*, en algo *Absoluto*, que es capaz de producir un sentido trascendente y que no puede ser el hombre como algo particular, como naturaleza humana o como comunidad humana, sino únicamente Dios mismo»[176]. De aquí que —según Küng—, siempre que en un supuesto humanismo ateo se afirme la «incondicionalidad de la obligación» moral, «se está de hecho haciendo referencia a la dimensión de una incondicionalidad última como condición de posibilidad, aunque no se la denomine así, al Incondicionado en todo condicionado, que el creyente designa con el nombre de 'Dios'»[177].

Por todo lo dicho se comprende por qué Rahner opina que posiblemente sería difícilmente diferenciable, en cuanto a su comportamiento moral, una sociedad atea de una sociedad teísta, dado que el fundamento mismo de la moralidad, explícitamente negado en una supuesta sociedad «atea», está implícitamente siempre presente en cualquier actuación moral, sin la que la sociedad misma dejaría en definitiva de existir en cuanto tal[178]. Ya previamente Feuerbach, siguiendo a P. Bayle, había criticado el intento de excluir la moralidad del ámbito de las sociedades ateas[179], dado que el ateísmo de Feuerbach es un ateísmo que no niega los atributos «divinos» del hombre o de la humanidad en sí mismos, entre ellos, por ejemplo, la bondad, la justicia o el amor (base para él de toda moralidad), sino que únicamente rechaza su subordinación a un «sujeto», denominado «Dios», con frecuencia concebido como separado de los mismos.

El sentido moral, pues, no desaparece como consecuencia de la negación meramente explícita o categorial de la divinidad, ya que ésta sigue presente (si bien afirmada sólo implícitamente) como condición de posibilidad del mismo funcionamiento básico, intelectual y volitivo, de la persona

[176] KÜNG, *Existiert...*, 636.

[177] KÜNG, *Existiert...*, 638s. Sobre la incoherencia, sin embargo, de este correcto enfoque de Küng de la obligación moral con su planteamiento general del problema de Dios, basado fundamentalmente en una opción o «decisión» en la que la dimensión racional desempeña una papel meramente secundario, remitimos al lector a CABADA, *En torno...*

[178] Véase al respecto RAHNER, *Schriften...* IX, 184ss.

[179] Cf. FEUERBACH, V 163, 169ss, 174; VI 244.

humana en cuanto tal. Y desde este punto de vista se explicaría también, a título de muestra, la constatación de Simone de Beauvoir: «Yo había imaginado que la ley moral tenía de Dios su necesidad; pero estaba tan hondamente grabada en mí, que permaneció intacta después de haber suprimido a Dios»[180]. Es decir, la negación explícita de la divinidad no arrastra consigo o destruye necesariamente la vivencia implícita de la misma a través, justamente, de la experiencia de la conciencia moral[181].

Esta oculta presencia de la divinidad en el carácter absoluto de la conciencia moral ha sido, de una forma o de otra, puesta de relieve incluso desde la reflexión no formalmente teísta y, en buena parte, en relación con los planteamientos kantianos —tan influyentes en la posterior reflexión filosófica— de la «autonomía» de la moral. Si en aras de la libertad del hombre y de la «pureza» de la moral Kant excluía también toda motivación teológica, en cuanto «heterónoma», del ámbito de la actuación moral[182], ello no le ha hecho, sin embargo, inmune a las críticas relativas al talante, pese a todo, ocultamente «teológico» de su sistema moral. Lo que mostraría lo difícil que le resulta a cualquier tipo de concepción de la moralidad mantener sus exigencias universales o absolutas sin recurrir, de una forma o de otra, a un fundamento absoluto.

Pues bien, respecto de Kant, ha sido justamente uno de sus mayores admiradores, el ateo Schopenhauer, quien percibió y criticó los escondidos componentes teológicos de su teoría moral. En primer lugar en relación con la conexión mantenida por Kant entre moralidad y felicidad. Si Kant rechaza explícitamente esta última como motivación de la moralidad, ello no es en realidad así, ya que —según indica Schopenhauer— la doctrina kantiana del «bien supremo»,

[180] S. DE BEAUVOIR, *Mémoires d'une jeune fille rangée* (París 1958), p.139. Cf. MOELLER, *Literatura...*, 214. Nos detendremos todavía posteriormente en el análisis del sentido y la posibilidad del ateísmo.

[181] De hecho —aunque con ello no pretendemos apoyar la reflexión filosófica en datos teológicos—, la teología católica admite la posibilidad de «salvación eterna» de increyentes (ateos explícitos) que atienden a la «llamada de la conciencia» (cf. los documentos del Concilio Vaticano II: *Lumen gentium,* n.16; *Gaudium et spes,* n.22; *Ad gentes,* n.7), lo que implica que en la conciencia o a través de ella se manifiesta o revela en realidad la misma divinidad.

[182] Un buen análisis crítico de la visión de Kant de la conciencia en relación con la divinidad puede leerse en OGIERMANN, *Sein...*, 64s, 235-239.

constituido por la conjunción entre moralidad y felicidad, mantiene de hecho, de ese modo, una «unión secreta» entre las mismas[183]; y así el eudemonismo, «expulsado por Kant solemnemente, como algo heterónomo, por la puerta principal de su sistema, vuelve de nuevo a colarse por la puerta trasera con el nombre de *bien supremo*» (III 649s). Ahora bien, como la divinidad es para Kant postulado necesario para poder alcanzar tal felicidad ultraterrena, resulta en definitiva que también para él es la divinidad elemento intrínseco (si bien final o posterior) de la moralidad. El teísmo deviene así en realidad, contra las explícitas declaraciones de Kant, «apoyo» último de la moral kantiana (cf. V 260). Por otra parte, y en segundo lugar, «la forma imperativa» misma del imperativo categórico kantiano aparece a los ojos de Schopenhauer como dependiente de la «moral teológica», descansando sobre «presupuestos teológicos» (cf. III 650ss). Es más, Schopenhauer no deja de ver con razón estos mismos presupuestos en la caracterización kantiana del hombre como «fin en sí mismo» o como valor absoluto[184].

La crítica que hace Schopenhauer del oculto teísmo de la moral kantiana será reformulada a su vez seguidamente por Nietzsche, aunque esta vez contra el propio Schopenhauer. Éste elaboró, en efecto, pese a su pesimismo básico, una moral basada en el ascetismo y en la compasión, con la que esperaba dar un sentido al absurdo de la existencia humana. Pero tal intento permanece inmerso todavía, según Nietzsche, en las «perspectivas morales ascético-cristianas»[185], es decir, en el teísmo presuntamente negado por Schopenhauer. De hecho no es posible, según Nietzsche, mantener una moral coherente sin el inevitable recurso a algún tipo de teísmo. De aquí, por tanto, la crítica nietzscheana a la incoherencia del sistema schopenhaueriano, ya que el rechazo del teísmo debería haber conducido a Schopenhauer a la negación del sentido moral de la existencia, cosa que en él no ocurre al intentar fundamentar una moral universal de la compasión y del sentido de la exis-

[183] Cf. SCHOPENHAUER, III 643.

[184] Cf. III 689ss. En la misma línea de la crítica schopenhaueriana a Kant escribe E. Guisán: «Lo que me parece preocupante es el resquebrajamiento de la autonomía humana al someterla al imperio de una razón práctica que no es sino el trasunto secularizado de la voz del Dios de una tradición religiosa» (GUISÁN, *Immanuel...*, 180).

[185] NIETZSCHE, V/2, 282s.

tencia en el interior de la vivencia «pesimista» de la realidad. Esta incoherencia de Schopenhauer entre su afirmación del sinsentido o pesimismo de la existencia, que rechaza explícitamente la divinidad, y su propuesta de una moralidad, que para Nietzsche ha de tener como base el teísmo, es bien destacada por éste frente a Schopenhauer: «¡La interpretación moral ha caducado conjuntamente con la interpretación religiosa: esto naturalmente no lo saben ellos, los superficiales! Cuanto menos religiosos son, con tanta mayor fuerza se agarran con los dientes instintivamente a las valoraciones morales. Schopenhauer, como ateo, formuló su maldición contra los que despojan al mundo de su significación moral [...] Pero la verdadera gran angustia es: *el mundo no tiene ya sentido*» (VII/3, 355s).

Nietzsche mantiene, pues, que «moralidad» depende directa e íntimamente de «religiosidad» y que es, por tanto, vano intento querer mantener la primera habiendo previamente destruido la segunda. Por eso el nihilismo —y no moral alguna, por diferente que se la piense de las precedentes— es para Nietzsche, según sus explícitas declaraciones, la necesaria consecuencia del ateísmo: «La creencia —dice— en la inmoralidad absoluta de la naturaleza, en la falta de finalidad y de sentido, es el *afecto*, psicológicamente inevitable, cuando no se puede ya mantener la fe en Dios y en un orden moral esencial. Aparece ahora el nihilismo, *no* porque sea mayor ahora el disgusto por la existencia, sino porque se ha vuelto uno desconfiado con respecto a un 'sentido' en el mal, en la existencia»[186].

Nietzsche no duda en calificar como «superficial» e «ingenuo» el supuesto de la posibilidad de mantener la moral sin el recurso a la divinidad, ya que, sin advertirlo, se apoya de hecho en ella, en la dimensión ultraterrena. «El utilitarismo (socialismo, democratismo) —anota Nietzsche— critica el origen de las valoraciones morales, *pero cree en ellas*, de la misma manera que el cristiano (¡ingenuidad: como si subsistiese la moral cuando falta un Dios que la sancione! El 'más

[186] VIII/1, 216. He aquí una reflexión similar nietzscheana, referida también a la moral de talante «budista» de Schopenhauer: «Toda valoración puramente moral (como, por ejemplo, la budista) *termina en el nihilismo:* ¡esto es lo que se ha de esperar para Europa! Se cree que puede ser suficiente con un moralismo sin trasfondo religioso; pero así es *inevitable el paso al nihilismo*» (VIII/1, 326).

allá' es absolutamente necesario si se ha de mantener la creencia en la moral)» (VIII/1, 146).

Por su parte, Nietzsche piensa que su propia propuesta del superhombre, como expresión de la «voluntad de poder», superadora del nihilismo, está más allá de la moralidad y no depende, por tanto, de la religiosidad o del teísmo también negados por él. Son varios, sin embargo, los pasajes de la obra de Nietzsche en los que se puede afirmar que el elemento religioso se hace, con todo, presente, casi siempre de manera ambigua o ambivalente, bien sea como deseo, como añoranza o incluso quizá como oculto presupuesto[187].

Si se tienen en cuenta las anteriores reflexiones de Nietzsche no parecerán ya especialmente novedosas las más recientes afirmaciones de Horkheimer, decididamente críticas respecto de los intentos «positivistas» de fundamentación de la moral. Frente al positivismo mantiene Horkheimer —en línea con la anterior crítica nietzscheana al «socialismo» y «democratismo»— que la «teología» (entendida como instancia ultraterrena o trascendente) se hace imprescindible para la fundamentación interna y coherente de la política o de la moral. Con ello alude Horkheimer a lo anteriormente dicho por él y por Adorno: «la política que, aunque de manera muy poco consciente, no contenga en sí teología no pasa de ser, en última instancia, por muy hábilmente que se comporte, sino negocio»[188]. De este modo Horkheimer deduce las consecuencias concretas de su afirmación más general de que «la teología está detrás de todo actuar realmente humano»[189]. Pero Horkheimer desciende todavía a una lúcida confrontación analítica más concreta con las vanas pretensiones positivistas de fundamentación de la moral al margen de lo teológico:

> «Partiendo del punto de vista del positivismo, no se puede llegar —sostiene certeramente Horkheimer— a una política moral. Visto bajo el aspecto meramente científico, el odio no es peor que el amor a pesar de todas las diferencias sociofuncionales. No existe ninguna argumentación lógica concluyente por la cual no deba odiar si mediante ello no me ocasiono ningunas desventajas en la vida social [...]; ¿cómo puede

[187] Puede verse al respecto CABADA, *Querer...*, 326-330.
[188] HORKHEIMER, *Zur Kritik...*, 229. Cf. HORKHEIMER, *La añoranza...*, 105.
[189] HORKHEIMER, *La añoranza...*, 105.

fundamentarse con exactitud el que no deba odiar si ello me causa placer? El positivismo no encuentra ninguna instancia trascendente a los hombres que distinga entre disponibilidad y afán de provecho, bondad y crueldad, avaricia y entrega de sí mismo. También la lógica enmudece: no reconoce primacía alguna a la dimensión moral. Todo intento por fundamentar la moral en terrena prudencia, en lugar de hacerlo desde el punto de vista del más allá —ni siquiera Kant se resistió siempre a esta tendencia—, se basa en ilusiones armonizadoras. Todo lo que tiene relación con la moral se basa, en definitiva, en la teología»[190].

Como se ve, el sociólogo-filósofo Horkheimer sabe valorar también la dimensión «absoluta» inherente a toda actitud que se dice moral, deduciendo de ahí coherentemente las pertinentes consecuencias de carácter «absoluto», es decir, teológicas. En este sentido, la análoga crítica de H. Küng al «humanismo inmanente» o a una moral que no se base últimamente en el teísmo no van en realidad más allá de las anteriores reflexiones de Horkheimer[191].

Es necesario decir, sin embargo, que la calificación como «absoluta» de la obligación experimentada en la conciencia moral no debiera conducir a la —a nuestro modo de ver— equivocada suposición de que tal carácter absoluto se comunica al hombre al margen de las vivencias concretas —«relativas» y finitas en sí mismas, al fin y al cabo— del ser humano en su devenir existencial[192]. Como se irá mostrando poco a poco, el hombre vive lo absoluto en el seno mismo de lo

[190] HORKHEIMER, *La añoranza...*, 105s.

[191] Cf. KÜNG, *Existiert...*, 635-640. He aquí lo que dice acertadamente Spaemann: «La idea de dignidad humana encuentra su fundamentación teórica y su inviolabilidad en una ontología metafísica, es decir, en una filosofía de lo absoluto. Por eso el ateísmo despoja a la idea de dignidad humana de fundamentación y, con ello, de la posibilidad de autoafirmación teórica en una civilización [...] La presencia de la idea de lo absoluto en una sociedad es una condición necesaria —aunque no suficiente— para que sea reconocida la incondicionalidad de la dignidad de esa representación de lo absoluto que es el hombre» (SPAEMANN, *Lo natural...*, 122s). Puede verse también al respecto BEORLEGUI, *Bases...*

[192] La debida atención a este punto hubiera quizá posibilitado un mayor acercamiento entre las enfrentadas posturas teóricas en torno a la temática de la conciencia moral en su relación con la existencia de Dios en el famoso debate de 1949 entre B. Russell y F. Copleston. Ver *Discusión...*, 84-87, 89. También RUSSELL; COPLESTON, *Debate...*, 42-46, 49s Adviértase que en esta posterior traducción castellana se habla erróneamente del autor «arbitrario» (o.c., 42) de la ley moral, cuando debiera decir «absoluto».

relativo, que le sirve de continua e inevitable mediación. Así ocurre también en la experiencia de la conciencia moral, cuya génesis y desarrollo se insertan plenamente en la intersubjetividad humana. De este modo la conciencia moral no ha de analizarse, ni siquiera en la reflexión sobre su «absolutez» demandadora de lo absoluto, como algo abstracto o perteneciente a una extraña dimensión aérea o críptica, desligada de lo concreto humano. Exponente, a nuestro modo de ver, de este especial modo de consideración «abstracta» de la conciencia parece ser Heidegger en sus consideraciones sobre la «culpa».

En efecto, Heidegger realiza el intento de «ontologizar» el fenómeno de la «culpa», distanciándose de lo que él denomina «interpretación vulgar de la conciencia»[193], llegando de este modo a la conclusión de que la experiencia de la «culpa» no es propia y estrictamente algo que adviene o puede advenir al sujeto moral, sino que se identifica ya previamente con éste de manera esencial y radical. «*El ser-ahí es en cuanto tal culpable*», hasta tal punto que este «ser culpable», que es el hombre, es «la condición de posibilidad existencial» de la moralidad y de la conciencia[194]. Ahora bien, por paradójico que ello pueda parecer, tal culpabilización sustancial del ser humano, lejos de explicar el fenómeno de la conciencia, parece eximir más bien de responsabilidad y, por tanto, de culpa a toda concreta acción humana, al derivarse ésta de un ser que ya es —según la concepción, indudablemente apriórica e injustificada, de Heidegger— en sí mismo (por su propio existir, no por sus actos) «culpable»[195].

La «ontologización» de la culpa realizada por Heidegger parece tener su raíz en la poca o nula atención que el filósofo alemán concede a la mediación humana, intersubjetiva, de la conciencia; en definitiva, a la realidad personal del «tú», del «otro». Para Heidegger, en efecto, el ser-ahí se caracteriza no

[193] HEIDEGGER, *Sein...*, 289.

[194] Cf. HEIDEGGER, *Sein...*, 285s. En otro lugar hemos mostrado cómo esta «ontologización» heideggeriana de la culpa parece estar fuertemente influenciada por la concepción schopenhaueriana de de la «culpabilidad» sustancial del hombre. Ver CABADA, *El problema...*, 133s.

[195] No sin razón indica en este sentido E. Colomer que Heidegger, en su tratamiento de la conciencia y de la culpa, «ha forzado y manipulado los datos en juego», dando «a la conciencia un carácter ontológico que no tiene» y tendiendo, en consecuencia, «a descalificar la experiencia moral» y a hacer inviable una verdadera moral. Cf. COLOMER, *El pensamiento...*, 538s.

por la acogida benévola y bienhechora de un «tú» que acepta y ama y, con ello, posibilita la existencia (y la conciencia) del acogido y amado, sino por el estar «arrojado» en la existencia[196], de tal manera que el ser de este ser-ahí se caracteriza por el cuidado o la preocupación *(Sorge)*[197]. De aquí que para Heidegger la conciencia, la sensibilidad moral, no surja del «otro», del encuentro con él, sino del sentirse «arrojado» en la propia individualidad, en el ámbito «inquietante» *(Umheimlichkeit)* del propio ser-ahí, que es el que «llama» en la experiencia de la conciencia. El origen de la llamada es «lo inquietante de la individualidad arrojada»[198], pero, en cualquier caso, no el «tú» o el «otro»[199]. «Indudablemente —escribe Heidegger— la llamada no viene de otro que está conmigo en el mundo. La llamada viene *de* mí y, sin embargo, *sobre* mí»[200], es decir, viene de mí mismo en cuanto arrojado en un ámbito superior inquietante y angustioso. Y es la «angustia de la conciencia» la que sirve a Heidegger como comprobación de tal situación[201].

Ha sido, sobre todo, M. Buber quien ha criticado tal modo heideggeriano de ver al individuo humano desligado del «tú», de lo que se derivan una cierta especie de nihilismo y, también y sobre todo, la imposibilidad de acceder a la divinidad a través de la —no valorada— vivencia moral del «tú». Para Buber, en efecto, el hombre heideggeriano «en todo lo esencial de la existencia [...] está solo», preocupado por llegar a ser «uno mismo» y angustiado por no alcanzarlo; de ese modo «se halla, con su preocupación y su angustia [...] solo ante sí mismo, y como en realidad de verdad no es posible mantenerse solo ante sí, se halla con su preocupación y su angustia delante de la nada». La filosofía heideggeriana es así, para Buber, hermética al «tú»: «En el mundo de

[196] Cf. HEIDEGGER, *Sein...*, 276.
[197] Cf. HEIDEGGER, *Sein...*, 284.
[198] Cf. HEIDEGGER, *Sein...*, 276, 280.
[199] Es verdad que Heidegger habla de que «el ser-ahí es esencialmente ser-con *[Mitsein]*», de tal manera que este «ser-con» se convierte en algo «existencialmente constitutivo para el estar-en-el-mundo» (cf. HEIDEGGER, *Sein...*, 120, 125). Sin embargo, los análisis de Heidegger no parecen superar la mera descripción formal de la situación real, en cierto modo fija o estática, del hombre, sin profundizar en la función genética u originante del ser-con, especialmente del «tú» personal en el surgimiento del «yo» (que, a su vez, puede convertirse en un «tú» para otro).
[200] HEIDEGGER, *Sein...*, 275.
[201] Cf. HEIDEGGER, *Sein...*, 296.

Heidegger —escribe— no existe [...] un verdadero 'tú' que habla de ser a ser, con toda el alma. A los hombres con los que no se tiene más relación que la mera solicitud, no se les habla realmente de tú»[202].

Pero —y esto es lo que afecta más directamente a nuestra temática— Buber no deja de referirse a que el hecho de que Heidegger se haya cerrado a la valoración «incondicionada» o absoluta del «tú» le ha imposibilitado también, en consecuencia, la apertura al Absoluto que se revela en la incondicionalidad del deber respecto del «tú». «Heidegger no sólo se desvía —afirma Buber— de la relación con un Incondicionado divino, sino también de esa otra relación en la que un hombre experimenta incondicionalmente a otro que no es él y experimenta así lo Incondicionado»[203].

Similar a la crítica de Buber a Heidegger es la realizada por G. Marcel a la «ausencia de una verdadera apertura al otro»[204] y al «oculto solipsismo» del análisis del ser-ahí de Heidegger, que se manifiesta en su «incapacidad de aceptar y reconocer el tú»[205]. Marcel apunta además, como Buber, a la relación entre el conocimiento de la divinidad y la valoración del tú: como esta última está ausente en Heidegger, lo mismo ocurre con el primero. «Pienso, por una parte —dice Marcel—, que Heidegger ha tenido el gran mérito de reconocer el enlace íntimo que une el ser y lo sagrado; pero, por otra parte, temo que, por su desconocimiento del prójimo en tanto que persona y de la intersubjetividad, se sitúa en la imposibilidad de acceder a la esfera donde este parentesco, si no esta identidad, del ser y lo sagrado, encuentra su plena y enriquecedora significación»[206].

Entre nosotros, P. Cerezo ha puesto también de relieve el olvido heideggeriano del tú, de la intersubjetividad y, en consecuencia, de la «incondicionalidad» de la conciencia moral:

> «El otro en cuanto tal —escribe aludiendo a Heidegger— desaparece como término de referencia ética, en la misma medida en que deja de estar presente en la voz de la concien-

[202] Cf. BUBER, *¿Qué es...?*, 100s. Sobre la soledad y lejanía del amor y de la relación del hombre heideggeriano ver BUBER, o.c., 92, 94, 98.

[203] BUBER, *¿Qué es...?*, 93 (cf. también o.c., 103s).

[204] Cf. MARCEL, *Mi relación...*, 363.

[205] Cf. *Erinnerung...*, 92.

[206] MARCEL, *Mi relación...*, 363.

cia. Ésta pierde su dimensión de diálogo inmanente —(la llamada del otro como interpelación del tú)—, para destacarse como el soliloquio obsesivo de la finitud [...] En el segundo Heidegger, al identificarse esta voz *(Stimme)* con la interpelación histórico/destinal del ser, se cierra definitivamente el acceso a la llamada ética intersubjetiva. Se comprende así que en la ética de Heidegger falte una exigencia *(Forderung)* in-condicionada o absoluta, como parece propio de la experiencia moral, al no poder identificar esta voz como la voz del otro, el único capaz de descentrar al 'sí-mismo' y poner en cuestión su 'posesión gozosa del mundo'»[207].

Frente a la concepción heideggeriana de la conciencia moral clausurada en el sujeto es necesario, pues, verla en su surgimiento del «tú» aceptante y acogedor y enraizada en su exigencia absoluta. Decía en este sentido con razón Siewerth que el verdadero origen de la experiencia moral humana radica no en una serie de principios morales abstractos, en una teoría o doctrina, sino en una íntima y profunda vivencia primaria de amor[208]. Para decirlo de alguna manera, la naciente persona humana necesita verse invadida, de manera originaria y primaria, por la «bondad» de un amor, que se le entrega incondicionalmente y que es experimentado como fuente eficaz e imprescindible de existencia y de vida, para poder «saber» (de manera vivencial e identificada con su propio ser) del «bien» (moral) y, en consecuencia, del no-bien, es decir, del «mal» (moral) como algo rechazable y censurable, en cuanto (por ser lo contrario del bien) implica destrucción o cese del bien. También en la dimensión moral el mal es percibido, pues, sólo indirectamente, en cuanto «privación» del bien[209].

Como se ve, desde el punto de vista de esta dimensión fundamental y fundamentante, la habitual y kantiana distinción entre mal (o bien) «físico» y «moral» sólo puede ser considerada como abstracta y, en cualquier caso, secundaria o posterior, dado que el surgimiento de la conciencia de lo

[207] CEREZO, *De la existencia...*, 69s. Con ello se adhiere Cerezo en buena parte a la crítica hecha a Heidegger también por E. Levinas, ya que Heidegger —según Cerezo— desvaloriza «el genuino diálogo, que es siempre dis-curso ético de alteridad, en favor del diálogo pensante con el ser» (CEREZO, o.c., 69. Cf. 70s). Un análisis más detallado de la visión de Heidegger de la conciencia y del «tú» en CABADA, *El problema...*, 130-135, 138ss.

[208] Cf. CABADA, *Sein...*, 137s.

[209] Sobre las pertinentes reflexiones de Siewerth al respecto puede verse CABADA, *Sein...*, 142s; CABADA, *El problema...*, 149.

que denominamos bien «moral» está originado y posibilitado en sí mismo por la recepción de un bien a todas luces «físico» (¿qué amor puede haber si no se hace cuerpo y realidad?). Como escribe J. Rof Carballo la primordial distinción entre lo bueno y lo malo se realiza o aprende de este modo: «lo bueno es aquello que nos ampara; lo malo, aquello que nos desprotege»[210].

Puede considerarse legítima, en este sentido, la crítica que a este respecto hace Feuerbach de la moral kantiana. Feuerbach intenta, en efecto, conectar íntimamente lo agradable y sensible *(Wohl)* del bien y el bien en cuanto categoría ética *(Gut),* aspectos que Kant disoció abiertamente en su *Crítica de la razón práctica*[211]. Frente a Kant pone de relieve Feuerbach que la diferencia y separación entre lo bueno moral *(Gut)* y lo agradable y placentero *(Wohl)* y, de manera similar, entre lo malo moral *(Böse)* y lo desagradable *(Uebel* o *Weh)* no tiene sentido alguno en una moral que se fundamente no en el «yo» —como ocurre en Kant—, sino en el «tú», cuya necesidad, dolor, etc., piden o exigen del «yo» una entrega que necesariamente se traducirá en algo agradable o placentero *(Wohl)* en la persona del «tú»[212]; y viceversa: «la conciencia del mal moral *(des Bösen)* procede de la conciencia del mal físico *(des Uebels)*»[213].

Hay que decir, por tanto, que es justamente la carencia de aceptación y amor básicos la que puede llegar a incapacitar al hombre para actuar de modo moral y responsable, haciendo surgir en él un sentimiento de «culpabilidad» autodestructora del que hablan en sus escritos E. Neumann o J. Rof Carballo[214]. Es incluso quizá pensable que tanto Schopenhauer como Heidegger, al hablar ambos de la esencial o sustancial «culpabilidad» de la existencia humana, no hayan hecho de ese modo sino conceptualizar de manera abstracta la experiencia de este posible estado de negatividad en el hombre, que en cualquier caso no es, por tanto, algo origi-

[210] ROF, *El hombre...,* 75. Cf. o.c., 76.

[211] Cf. KANT, VI, 174-180; especialmente: VI, 176s.

[212] Cf. FEUERBACH, X, 114ss. Feuerbach hace aquí referencia al aludido pasaje kantiano de la *Crítica de la razón práctica.*

[213] FEUERBACH, IX, 142. Más ampliamente en CABADA, *La crítica...,* 432-435. Cuando posteriormente abordemos la clásica problemática del mal, tema básico de la denominada «teodicea», se precisará el sentido y las implicaciones del mal como «privación».

[214] Ver sobre ello CABADA, *La vigencia...,* 132.

nario o primario, sino consecuencia inevitable de una afectividad negada o truncada.

De este modo, como se ve, la temática de la conciencia moral está íntimamente conectada con la de la experiencia de la recepción de amor —de la que nos ocuparemos más adelante—, ya que aquélla no es posible sin ésta. El amor es así la base de la conciencia moral, tal como ya lo había afirmado Agustín de Hipona, al decir sobre el amor que sólo él sabe «discernir y diferenciar los hechos de los hombres»[215]. De ahí la coherencia de su famoso imperativo moral: «Ama y haz lo que quieres»[216]. Y amar, desde un punto de vista radical, no es posible si no se ha recibido amor.

Pero justamente porque la conciencia moral se origina o procede de un amor recibido, que como tal es gratuito e incondicionado, aquélla no puede consistir —fundamental, primaria y estrictamente— en un «deber» entendido como coacción extríseca, sino en una interna y personal inclinación o tendencia a co-responder con amor a un tal amor, creador y constituidor absoluto del «yo» que de él nace[217]. De aquí que la conciencia, a pesar de ser ob-ligante y de manera absoluta, no coaccione «físicamente». Es fuerte, «severa» (Kierkegaard) o «absoluta» (Rahner, etc.), pero con la misma fortaleza y poder del amor que viene de la libertad y crea libertad. Es así precisamente como es revelación y signo del Absoluto, de la divinidad.

Para concluir estas reflexiones sobre la conciencia moral y en el contexto de los análisis sobre la inclusión del «tú», del «otro» en la comprensión de la misma, consideramos

[215] *Tract. in epist. Io.* VII, 7, SC 75, 326. Nuestro R. Sibiuda utiliza el mismo criterio moral agustiniano al decir que «sólo el amor hace al hombre bueno o malo» (SABUNDUS, *Theologia...*, 171).

[216] *Tract. in epist. Io.* VII, 8, SC 75, 328 (cf. también o.c., V, 7, SC 75, 260). Ver CABADA, *La vigencia...*, 136ss.

[217] Si el amor es raíz de la conciencia moral, lo es también lógicamente del espontáneo sentimiento de culpa que sigue al no cumplimiento de los dictados de la misma, justamente por realizarse una ruptura en la reciprocidad del amor. Decía por ello con razón Th. Reik que «ser amado sin amar uno mismo produce sentimientos de culpa o los intensifica» (REIK, *El amor...*, 178). La dimensión ob-ligante y, al mismo tiempo, libre —derivada de su relación con el amor— de la conciencia moral es bien destacada —séanos permitida esta referencia tangencial al dato teológico-eclesial— por el Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes*, n.16): «En lo hondo de la conciencia descubre el hombre una ley que él no se da a sí mismo [...], cuya voz le invita siempre a *amar* y a hacer el bien y evitar el mal». (La cursiva es nuestra.)

ilustrativo aludir al significativo cambio de rumbo que se operó —a diferencia de la persistente inmovilidad de Heidegger— en el planteamiento teórico del último Sartre respecto de la conciencia moral.

Es bien conocida la valoración de la libertad que Sartre hace en su obra. Una libertad que surge de ella misma y crea sus propios valores en el absurdo de un mundo que no procede de divinidad alguna. Tampoco el «otro», el «tú», es en la fenomenología sartriana una instancia positiva en relación con el «yo», sino que se enfrenta más bien a éste como obstáculo y realidad entorpecedora o frustrante. Pues bien, en su última entrevista (poco antes de su muerte) el filósofo francés se abre a una nueva valoración de la experiencia de la conciencia moral, caracterizada —según Sartre— por «la dimensión de la obligación», entendida ésta como «una especie de requirimiento que va más allá de lo real y que hace que lo que quiero hacer entrañe una especie de coacción interior». Tal coacción no destruye, sin embargo, la libertad. De aquí que tenga dicha coacción «algo de hiperreal en cuanto que no determina, en cuanto que se presenta como coacción y la elección se hace libremente». Ahora bien, lo que sin duda representa —más allá de las anteriores precisiones— una sorprendente novedad en Sartre es su inclusión del —previamente tan fustigado— «otro» en el centro mismo de la comprensión de la conciencia moral. Sartre se expresa al respecto con plena conciencia de lo novedoso de su actual concepción. El texto sartreano no tiene desperdicio:

> «En mis primeras indagaciones [...] buscaba la moral en una conciencia sin recíproco o sin otro (me gusta más *otro* que *recíproco),* y hoy considero que todo lo que pasa por una conciencia en un momento dado está necesariamente ligado, a menudo hasta engendrado por la presencia o ausencia momentánea, pero existencia, al fin y al cabo, del otro. Dicho de otro modo, toda conciencia me parece actualmente a la vez constitutiva de sí misma como conciencia y, al mismo tiempo, como conciencia del otro y como conciencia para el otro. Y esa realidad, ese considerarse a sí mismo como uno mismo para el otro, teniendo una relación con el otro, es lo que yo llamo conciencia moral».

Sartre no puede menos de reconocer la novedad de esta su nueva visión de la conciencia moral, en contraste con sus anteriores planteamientos, considerando de este modo supe-

rada su anterior concepción de la libertad como emergente de un individuo aislado de su «otro»: «He dejado a cada individuo demasiado independiente en mi teoría de los otros de *El ser y la nada*»[218].

Sería, desde luego, ociosa cuestión preguntarse sobre los derroteros que Sartre podría haber tomado en la clarificación y dilucidación teórica de estos nuevos presupuestos adquiridos en torno a la experiencia de la conciencia moral. De todos modos, por nuestra parte hemos ya podido ver cómo la inclusión del «otro» en la adecuada comprensión de la conciencia moral no es, en modo alguno, obstáculo para la afirmación de lo absoluto de la ob-ligación moral. Es, más bien, al contrario. El «otro» se convierte en realidad en mediación y presencia viva del Absoluto, que llama y obliga. Y —una vez más— allí donde se puede y debe hablar de lo absoluto se habla también, de hecho, de lo que está más allá de lo relativo o finito, de la divinidad.

4. LOS PRESUPUESTOS DE LA EXIGENCIA DE SENTIDO

A) **Dios y sentido en la reflexión filosófica**

Abordamos seguidamente una problemática que ha ido adquiriendo en la modernidad creciente importancia[219] y que afecta no solamente a las ciencias humanas en general, sino también, y de manera especial, al pensamiento filosófico. A. Camus ha llegado incluso a decir: «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía [...] Opino, en

[218] Los mencionados pasajes de la entrevista pueden leerse en el diario «El País», sábado 19 de abril de 1980, bajo el título *Sartre: «Conciencia moral es ser uno mismo para el otro»*.

[219] Unas breves indicaciones de proveniencia sociológica respecto de la incidencia en España de la problemática del «sentido de la vida». En torno a la cuestión concreta sobre la «frecuencia con la que se plantea el sentido de la existencia», el español pensaba menos que los otros europeos en el significado de la vida. Pero poco a poco las diferencias se irán reduciendo, de modo que una década después, en el año 1990, se alcanza ya —según F. Andrés Orizo— «un tono más europeo». En efecto, del 23% de españoles que pensaban «con frecuencia» en 1981 en el «significado y objeto de la vida» se ha pasado al 28% en 1990 (en 1987 era sólo todavía el 24%). Cf. ANDRÉS, *Los nuevos...*, 113; *Relaciones interpersonales...*, 96.

consecuencia, que el sentido de la vida es la pregunta más apremiante»[220].

Se trata, pues, de la experiencia humana del sentido o sinsentido (absurdo) de la existencia, de la necesidad vivida de dotar de orientación a la existencia personal y social, de la búsqueda o añoranza percibidas de un sentido definitivo para el vivir.

Lo que en torno a esta temática queremos analizar es, en primer lugar, la problemática —surgida y debatida de manera intensa especialmente a lo largo del siglo XIX— de la experiencia del absurdo o carencia de sentido y del deseo humano de superación de semejante situación. Seguidamente nos detendremos en el análisis de las propuestas concretas no-teológicas de adquisición de un nuevo sentido, diferente del religioso tradicional. Finalmente se hará el intento de conectar el hecho mismo de la experiencia humana de necesidad y búsqueda de sentido con los presupuestos ontológicos o condiciones de posibilidad subyacentes a tal experiencia, pudiendo acceder así reflexivamente a la divinidad en cuanto realidad última movilizadora de la búsqueda y de la experiencia de sentido.

Es, sobre todo, Schopenhauer el iniciador de la reflexión sobre la negatividad del existir. Para él «toda vida es sufrimiento» (I 426). Por lo que «sería preferible —escribe— la no existencia del mundo a su existencia» (II 738). Su análisis de los males del existir le va a llevar a deducir precisamente la incongruencia de la admisión de una divinidad, supuestamente perfecta y buena: «Si un Dios ha hecho este mundo, no desearía yo ser este Dios»[221].

El mal invade, en efecto, según Schopenhauer el universo entero. Si ya en el mundo animal la vida viene a ser como «un negocio en el que los beneficios no cubren, ni con mucho, los gastos» (II 457), la vida del hombre y la historia universal se convierten en algo «tragicómico» (II 463) y «grotesco» (II 465), ya que tampoco aquí hay proporción entre el esfuerzo o trabajo y la ganancia adquirida (II 462). El hombre protege y defiende, sin embargo, su vida, aun con la viva conciencia de sus innumerables calamidades y sin saber el «por qué» ni el «para qué» (II 464). Si a pesar de todo el

[220] CAMUS, *El mito...*, 13s.
[221] Cf. BRANN, *Schopenhauer...*, 9.

hombre mantiene en pie la propia empresa de su desgraciado existir, ello no se puede deber sino a la schopenhaueriana universal «voluntad de vida», que, como impulso ciego, sin razón ni fundamento, moviliza todas las cosas y, de modo específico, al hombre, que por la misma es «empujado» en su existencia[222]. Pero esta cósmica y universal voluntad de vivir es ambivalente, ya que sostiene la existencia y al mismo tiempo convierte la vida humana en inevitable infelicidad, dado que es para Schopenhauer infelicidad el no poder encontrar nunca reposo o quietud[223] en el querer. «Todo deseo cumplido —escribe en este sentido— hace lugar inmediatamente a uno nuevo» (I 279). De aquí también el que «cuanto más fuerte sea la voluntad [...] tanto mayor será el dolor» (I 537).

La vivencia del dolor o del mal es, además, para Schopenhauer —en directo contraste con lo sostenido por la tradición filosófica desde Agustín— una vivencia directa e inmediata, no indirecta o mediata. Lo que positiva y primariamente se vive es el dolor; en cambio, la felicidad no es sino una mera y efímera negación del mismo. Por otra parte, aunque el dolor es algo que afecta a todos los seres, en el hombre alcanza un relieve especial debido a su conciencia e inteligencia. Dimensiones ocultas a la mera animalidad o a otras realidades inferiores se hacen de este modo presentes en el hombre, creando en él nuevas necesidades, nuevas apetencias y, en consecuencia, nuevos dolores. De aquí que cualquier tipo de optimismo no sea para Schopenhauer sino «una amarga burla sobre los indescriptibles sufrimientos de la humanidad» (I 447).

Por otra parte, toda presunta felicidad adquirida es siempre en realidad, para el filósofo alemán, en sí misma un espejismo, ya que viene a convertirse siempre en hastío o aburrimiento. Schopenhauer habla, en efecto, en este sentido del surgimiento en el hombre de «una terrible vaciedad y aburrimiento», que junto con el dolor hacen de la vida del hombre una «carga insoportable», de tal manera que la vida humana «oscila, como péndulo, de aquí para allá, entre el dolor y el aburrimiento, que son en realidad sus últimos elementos constitutivos» (I 428). El hastío o aburrimiento está causado

[222] Cf. II, 462-465.

[223] Para Schopenhauer, «sin quietud no es posible ningún verdadero bienestar» (I, 280).

por la «seguridad» conseguida o la ausencia de necesidad: el hombre no sabe qué hacer con una existencia asegurada y necesita entonces dedicarse a «matar el tiempo», es decir, a escapar de su aburrimiento[224], creando así un nuevo deseo que no es sino un nuevo sufrimiento, ya que «el deseo es, según su propia naturaleza, dolor» (I 430). De este modo, como se ve, el sinsentido de la existencia parece imponerse, por una vía o por otra, de manera inevitable[225].

La descripción schopenhaueriana de la absurda existencia humana es el resultado del abandono por parte del filósofo alemán de la estructura teológica que sustentaba la tradicional visión «buena» del cosmos y del hombre. Nietzsche percibió bien así el lugar y la función de Schopenhauer en la génesis del pensamiento posterior, antropológico, ateo y «absurdo» a un tiempo. Pero, más allá de Schopenhauer, va a poner Nietzsche dramáticamente de relieve la complejidad de semejante situación, nueva, en cuanto a su amplitud, en la conciencia occidental.

La parábola nietzscheana del «hombre loco»[226] expresa conjuntamente, con nitidez y belleza, tanto la desorientación abismal subsiguiente a la «muerte de Dios», al asesinato de la divinidad por parte de los hombres, como la nostalgia del «hombre loco» por el Dios al que busca en el seno de la vacía superficialidad de los hombres, los charlatanes de la plaza que se consideran ajenos a tales extrañas preocupaciones. El «hombre loco» proclama de manera intempestiva su propia locura y la de sus desconcertados oyentes, recono-

[224] I, 429. En *San Manuel bueno, mártir* Unamuno hará decir a su Don Manuel, en evidente concordancia con Schopenhauer: «¿Y no crees que del bienestar general surgirá más fuerte el tedio a la vida?» (UNAMUNO, *Obras*... XVI, 613). Unamuno parece dar a entender, sin embargo, en *La novela de Don Sandalio, jugador de ajedrez*, que Schopenhauer no ha sabido valorar la importancia del tedio —cuando lo contrario es bien patente—, al decir sobre él que «inventó [...] un sistema de baraja mental que se llama pesimismo, y en que lo pésimo es el dolor, como si no hubiera el aburrimiento, el tedio, que es el que matan los jugadores de naipes» (UNAMUNO, *Obras*... XVI, 636). También E. Bloch prevé el surgimiento del «aburrimiento» en la ansiada sociedad sin clases marxista. Cf. MIRANDA, *Wider*..., 172.

[225] Para una mayor información sobre esta visión schopenhaueriana, pesimista o absurda, del hombre puede verse CABADA, *Querer*..., 32ss, 40ss.

[226] Cf. V/2, 158ss (n.125 de *La gaya ciencia*). Acerca del posible influjo sobre la parábola nietzscheana del «hombre loco» del relato de Diógenes Laercio sobre Diógenes el Cínico, como también de H. Heine, puede verse BISER, *Nietzsches*..., 56ss.

ciendo haber realizado una acción sin duda excesiva e increíble, y, al mismo tiempo, de imprevisibles consecuencias. Ello es así porque el hombre, como consecuencia del asesinato de la divinidad, se ha quedado absolutamente desorientado.

Lo que Nietzsche justamente quiere poner de relieve es el caos absoluto producido por la destrucción de un esquema interpretativo general de toda la realidad, tal como lo era la creencia en la divinidad. Con la destrucción de Dios el hombre se ha quedado sin el ámbito o espacio de su propia realidad. El «mar» ha sido tragado por el hombre. El «horizonte» ha sido borrado. La tierra se ha desprendido del asidero de su «sol». El hombre ha perdido así todo sentido y toda orientación. Ni siquiera sabe ya hacia dónde se mueve o hacia dónde se cae, porque no hay ya ni un «arriba» ni un «abajo». «¿Hacia dónde nos movemos? [...] ¿Existe todavía un arriba y un abajo?». Todo se convierte en «noche» total, en espacio vacío y frío, en la «nada infinita». A la muerte nietzscheana de Dios no sigue, sin embargo, de manera inmediata y tranquila, la calurosa valoración de la vida humana. Al contrario: «¿No hace más frío?»... Y no puede ser de otro modo, ya que los hombres son los asesinos de «lo más sagrado y poderoso que hasta ahora poseía el mundo» y no existe posibilidad alguna de purificarse de acción tan desmesurada.

Tan «desmesurado acontecimiento» precisará, según Nietzsche, todavía tiempo para ser comprendido y valorado en su totalidad. El ser humano no es capaz de abarcarlo en su verdadera magnitud. Asistimos por ello solamente al inicio del «ensombrecimiento» que semejante acontecimiento («demasiado grande, demasiado lejano, demasiado alejado de la capacidad de captación de muchos») llegará a producir (V/2, 255).

El proceso proféticamente anunciado por Nietzsche, consecuencia de la desaparición de la divinidad como estructura y horizonte vivos del hombre y del que éste es víctima y al mismo tiempo viviente y penosa reflexión, llega hasta pensadores como Camus, Sartre o Cioran.

El influjo de Nietzsche en Camus es bien patente. El absurdo y la actitud ante el suicidio —según ya indicamos— son en Camus algo central, aunque también en él, como en el propio Nietzsche, el impulso vital se abre paso dialécticamente. Perfecta expresión de este tipo de pensamiento y motivación camusianos son, por ejemplo, estos párrafos:

> «La divina disponibilidad del condenado a muerte ante el que se abren las puertas de la prisión cierta madrugada, ese increíble desinterés por todo, salvo por la llama pura de la vida, ponen de manifiesto que la muerte y el absurdo son los principios de la única libertad razonable: la que un corazón humano puede sentir y vivir [...] El hombre absurdo entrevé así un universo ardiente y helado, transparente y limitado, en el que nada es posible, pero donde todo está dado, y más allá del cual sólo están el hundimiento y la nada. Entonces puede decidirse a aceptar la vida en semejante universo y sacar de él sus fuerzas, su negación a esperar y el testimonio obstinado de una vida sin consuelo»[227].

Por eso el hombre absurdo camusiano se siente «inocente» («no tiene nada que justificar»[228]) y no «triste», ya que la existencia absurda participa para Camus de alguna manera de la no-tristeza del «donjuanismo»[229].

La «eterna vivacidad»[230] nietzscheana por la que aboga Camus se convierte en Sartre en apoteosis de una libertad prometeica, la del hombre, que surge de una existencia que es esencialmente absurda, ya que él se debate entre el «en-sí» cósico y meramente fáctico y el «para-sí» de la subjetividad de una conciencia que no es «en-sí». Por otra parte, los «otros» —dado que la existencia humana es ser «para otro»— no son sino el testimonio vivo de un sujeto convertido en «objeto», en obstáculo e impedimento de una libertad que deviene así a todas luces absurda. De aquí la afirmación sartriana: «Es absurdo que hayamos nacido, es absurdo que muramos»[231].

Pero, además, el «para-sí» de la conciencia ansía convertirse en el «en-sí» aboluto y total, en la verdadera e imposible divinidad, lo que hace, si cabe, más vana y absurda todavía la existencia del hombre.

> «Cada realidad humana —dice Sartre— es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio para-sí en en-sí-para-sí y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda reali-

[227] CAMUS, *El mito...*, 52.
[228] CAMUS, *El mito...*, 57.
[229] «Los tristes tienen dos motivos para estarlo: ignoran o esperan. Don Juan sabe y no espera» (CAMUS, *El mito...*, 59).
[230] Cf. CAMUS, *El mito...*, 68.
[231] SARTRE, *L'être...*, 631.

dad humana es una pasión, en cuanto que proyecta perderse para fundar el ser y para constituir a la vez el en-sí que escapa a la contingencia siendo su propio fundamento, el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios [...] Pero la idea de Dios es contradictoria y nosotros nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil»[232].

He aquí la absurda paradoja y contradicción viviente que es el hombre mismo. Éste, para Sartre, al no depender en sí mismo de una fundamentación exterior sobrehumana o divina, carece de esencia o naturaleza. Es a través de su propia libertad como podría acceder, pese a todo, a su propio ser. Pero respecto de esta misma libertad no es el hombre «libre», al no poder desprenderse de ella. «Estoy —afirma Sartre— condenado a ser libre. Esto significa [...] que no somos libres para dejar de ser libres»[233]. Condenación y soledad en las que no es difícil percibir claros ecos schopenhauerianos y nietzscheanos. «Estamos solos, sin excusas. Es lo que yo expresaría diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y libre, sin embargo, por lo demás, porque una vez arrojado en el mundo es responsable de todo lo que hace»[234].

Por otra parte, en E. M. Cioran, el rumano afincado en París hasta su muerte en 1995, la conciencia del absurdo de la existencia parece haber llegado a su máximo grado, como dan a entender los títulos mismos de la mayor parte de sus obras (*El aciago demiurgo*, *Breviario de podredumbre*, *Del inconveniente de haber nacido*, *Desgarradura*, *En las cimas de la desesperación*, etc.). La obra fragmentaria y antisistemática de Cioran quiere expresar, efectivamente, el pesimismo y sinsentido total de la existencia: del nacer, del vivir, del morir y, en general, de cualquier acción humna, incluso de la propia autodestrucción...

Pero el absurdo, presagiado por Nietzsche, no se recluye meramente en la personal reflexión filosófica de determinados pensadores sobre el mismo, sino que afectará asimismo gravemente a amplias capas de la sociedad moderna. Sobre todo V. E. Frankl, el fundador de la Logoterapia —como

[232] SARTRE, *L'être...*, 707s.
[233] SARTRE, *L'être...*, 515.
[234] SARTRE, *L'existentialisme...*, 37.

alternativa a las metodologías psicológicas freudiana o adleriana[235]—, ha estado especialmente atento a esta sintomatología relacionada con el sentimiento de absurdo y vaciedad de la existencia humana, sobre todo juvenil, y que —según él— puede constatarse en muy diversos países y bajo bien diferentes regímenes políticos. Frankl habla así del «creciente sentimiento de sin-sentido», que tiende a convertirse en una general «neurosis de masas»[236]. Tal carencia de sentido se convierte en un verdadero «vacío existencial», que —unido con frecuencia a la sensación o sentimiento de «inutilidad»— conduce inexorablemente a lo que Frankl denomina también «frustración existencial» [237].

El discurso y la reflexión sobre el absurdo de la existencia implica al mismo tiempo, de una manera o de otra,

[235] Para Frankl, lo que el ser humano busca no es tanto el placer (Freud) o el poder (Adler), sino el «sentido». «De hecho —escribe Frankl—, la existencia humana apunta siempre hacia algo más allá de sí misma, hacia un sentido. Lo que le interesa, en este sentido, al hombre en su existencia no es el placer o el poder, tampoco su autorrealización, sino más bien la plenitud de sentido. En la Logoterapia hablamos de una 'voluntad de sentido'» (FRANKL, *Der unbewusste...*, 76). La búsqueda de placer o poder sólo adquiere predominio cuando la esencial búsqueda humana de sentido ha quedado, de una forma o de otra, frustrada. En palabras de Frankl: «La voluntad de poder y la 'búsqueda de placer', es decir, el principio de placer, aparecen propiamente cuando se frustra la voluntad de sentido. ¿A quién tiene que asombrar que Freud y Adler, que se ocuparon de pacientes frustrados, generalizaran sus descubrimientos y establecieran teorías motivacionales en cuyo marco el rol principal le pertenece a la búsqueda de placer y al deseo de prestigio?» (FRANKL, *La voluntad...*, 24). Cf. sobre este punto en Frankl, GARCÍA ROJO, *La pregunta...*, 50s.

[236] Cf. FRANKL, *Der unbewusste...*, 8.

[237] Datos concretos al respecto pueden verse en FRANKL, *La voluntad...*, 15, 23s; FRANKL, *Neurosis...*, 26ss. He aquí, a título de ejemplo, una muestra bien significativa de una investigación realizada sobre sesenta estudiantes norteamericanos que habían intentado suicidarse. «En el 85% de los casos —comenta Frankl— los entrevistados indicaron como causa que la vida no tenía ningún sentido para ellos. Además, el 93% de estos estudiantes gozaban de una salud óptima, vivían en situaciones socio-económicas totalmente favorables, podían estar satisfechos de su éxito escolar y no tenían ningún conflicto familiar» (FRANKL, *Neurosis...*, 24s). Sobre la «frustración existencial» frankliana puede verse GARCÍA ROJO, *La pregunta...*, 54ss. Acerca de la problemática de la experiencia de la carencia de sentido en el seno de la sociedad española en general, sólo algunos datos. F. Andrés Orizo indica que mientras que en 1981 «éramos los que en mayor proporción en toda Europa percibíamos que la vida carecía de sentido», una década después, en 1990, «son menos los que sienten que la vida carece de sentido». Más exacatamente, un 6% de los españoles piensa en 1990 que «la vida no tiene sentido» (cf. ANDRÉS, *Los nuevos...*, 113s). Sin embargo, el porcentaje de españoles que algunos años después, en 1993, decían que «la vida no tiene sentido» es mayor, el 10% (cf. *V Informe...*, 767, 772).

la experiencia de la ausencia del sentido y de su necesidad para la vida humana. No se debe olvidar que —como los antropólogos en general han puesto bien de relieve— el ser humano, al carecer de los denominados «instintos» animales y tener sus «pulsiones» reducidas al mínimo, necesita hacerse su propio medio humano, cultural, y de este modo su «sentido», ya que nada de ello le viene dado o programado simplemente, de manera «natural»[238]. Cuando, por otra parte, una determinada sociedad o grupo humano se ven sometidos a fuertes cambios culturales, su previo y tradicional sentido adquirido puede entrar también en crisis, con lo que la necesidad de adquisición de un renovado o nuevo sentido surge otra vez. Es lo que en el contexto cultural religioso occidental ocurrió, de manera especialmente dramática, en el siglo XIX con la toma de conciencia, por parte de las elites pensantes, de la subjetividad humana concebida como inconciliable con el teísmo y cristianismo tradicionales. Buen exponente de ello son pensadores como Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche, etc.

Concretamente, Schopenhauer, a pesar del pesimismo de su visión del mundo, percibió la necesidad del sentido de la vida humana, y de ahí sus diversas propuestas de tipo racional y moral (como el ascetismo o la compasión) que le darían sentido. Justamente con esta visión schopenhaueriana de la necesidad de sentido conecta Nietzsche, al considerar el «sinsentido» como «el gran peligro» de la humanidad. La amenaza del «sinsentido» —que implica en sí misma la necesidad de sentido— es tal porque puede producir la interna desestructuración del hombre. «La verdadera gran angustia es —indica Nietzsche—: *el mundo no tiene ya sentido*» (VII/3, 355s).

A Nietzsche no le preocupa siquiera propiamente el dolor, del que llega a pensar que es o puede ser incluso resorte de una verdadera existencia y componente «estético» (VII/3, 356) de la misma. Pero para ello —y aquí radica la importancia de la reflexión nietzscheana— es necesario que el dolor esté sostenido por un «sentido» que lo haga soportable y enriquecedor. Es en este contexto como Nietzsche

[238] Frankl mismo considera la pregunta por el *sentido* como el «criterio determinante» de la distinción entre el hombre —al que ningún instinto le indica lo que ha de hacer— y el animal. Cf. GARCÍA ROJO, *La pregunta...*, 51, 55.

valora incluso el «ideal ascético» de Schopenhauer, ya que con él intentaba éste conferir sentido al dolor. Lo malo y doloroso del sufrimiento no es para Nietzsche tanto el sufrimiento en sí mismo como el sinsentido en el que puede estar inmerso. El hombre —escribe en su *Genealogía de la moral*— «*sufría* por el problema de su sentido [...]: pero *no* era el dolor mismo su problema, sino el que faltaba la respuesta para el clamor de la pregunta '*¿para qué* sufrir?'. El hombre, el animal más valiente y más habituado al dolor, *no* niega en sí el dolor: lo *quiere*, incluso lo busca, con la condición de que se le indique un *sentido* para él, una *finalidad [Dazu]* del dolor. La falta de sentido del dolor, *no* el dolor, era la maldición extendida hasta ahora sobre la humanidad, *¡y el ideal ascético le ofreció un sentido!*»[239].

No será naturalmente la solución «ascética» schopenhaueriana la que Nietzsche elegirá para conferirle sentido a la existencia, dado que tal solución no es en definitiva sino «voluntad de la nada» (el contrapunto mismo de la «voluntad de poder» nietzscheana), pero Nietzsche no dejará de conceder que con ella haya podido Schopenhauer frenar en cierta medida el galopante nihilismo[240]. Nietzsche, pues, en el interior de la experiencia nihilística percibe la necesidad del «sentido» como el único y verdadero superador del nihilismo.

De la problemática de la necesidad de sentido planteada por Nietzsche se derivan, de una forma o de otra, similares planteamientos posteriores del siglo XX que llegan hasta Wittgenstein cuando anota en su *Tractatus logico-philosophicus:* «Sentimos que, incluso después de ser respondidas todas las *posibles* cuestiones científicas, nuestros problemas vitales en modo alguno han sido todavía abordados» (6.52)[241]. Pero incluso en el seno de un determinado marxismo crítico las

[239] NIETZSCHE, VI/2, 429. Saint-Exupéry parece hacerse eco de esta idea de Nietzsche cuando escribe: «El que da un golpe de azadón quiere conocer el sentido de su golpe de azadón. Y el golpe de azadón del presidiario que humilla al presidiario no es lo mismo que el del explorador que engrandece al explorador. El presidio no reside allí donde se dan golpes de azadón. No se trata de horror material. El presidio reside allí donde se dan golpes de azadón que carecen de sentido [...] Existen doscientos millones de hombres en Europa que carecen de sentido» (SAINT-EXUPÉRY, *Tierra...*, 150).

[240] Cf. NIETZSCHE, VI/2, 429s.

[241] Sobre la preocupación por el «sentido» en Wittgenstein, ver ALFARO, *Ludwig...*, 707s. Otros textos de Wittgenstein sobre su inquietante búsqueda vital de «sentido» en SÁNCHEZ CÁMARA, *Wittgenstein...*, 137s.

cuestiones existenciales del hombre no han podido menos de surgir. Tal es el caso, por ejemplo, de E. Bloch, cuando sostenía que en la futura sociedad sin clases la cuestión del «hacia dónde» y del «para qué» será «la más intensa» y, en todo caso, «más inquietante que en la actualidad»[242]. En la misma línea van las reflexiones de M. Machovec, al abogar por la necesidad de comprender al hombre en su totalidad, en sus concretas necesidades vitales y existenciales[243]; o las de R. Garaudy, con su talante siempre crítico frente al espíritu «científico» de las modernas sociedades occidentales, tanto capitalistas como marxistas, preocupadas exclusivamente por los «medios» y sin reflexionar sobre los «fines», sobre el sentido de las cosas y de la acción humana[244]. Tal situación se explica, según Garaudy, por el hecho de que la ciencia y la técnica han dejado de lado «dimensiones esenciales de la razón», y más concretamente lo siguiente: «más allá de una ciencia que investiga las causas, una sabiduría que investigue los fines, es decir, que no se plantee solamente la cuestión del 'cómo', sino la del 'porqué', y que, ascendiendo de los fines subalternos hasta los fines más elevados, indague sobre el fin último de nuestra acción»[245]. Con ello Garaudy, en el seno de una ideología de talante fundamentalmente marxista, se coloca de hecho en la misma línea nietzscheana de intento de superación del nihilismo del sinsentido.

Los psicólogos no han dejado de detectar las consecuencias derivadas de la frustrada necesidad de sentido, como lo han puesto de relieve, entre otros, C. G. Jung, al hablar de

[242] Cf. MIRANDA, *Wider...*, 1.

[243] «La tarea del marxismo postrevolucionario es —creo yo— comprender al hombre no sólo económicamente, históricamente, políticamente, sino en su totalidad, y esto quiere decir, también en sus situaciones vitales individuales: en las situaciones en las que el hombre fracasa, está desengañado, humillado u ofendido. Se presentan situaciones para las que en la estructura actual del marxismo no hallamos modelos. No he visto aún a ningún tan duro marxista o leninista que en su lecho de muerte quisiera leer todavía *El Capital*» (MACHOVEC, *Die Gott-Frage...*, 65).

[244] «Es llamativo —escribe Garaudy— ver que es precisamente en las sociedades más ricas donde se encuentra el número más elevado de suicidios de adolescentes —el récord está en los Estados Unidos y en Suecia—; en los países más ricos no se muere por falta de medios, como en los países del tercer mundo, sino por ausencia de fines. Creo que nos encontramos aquí con un problema nuevo: encontrar sentido y fines. Después del renacimiento, es decir, después del nacimiento simultáneo del capitalismo y del socialismo, el hombre ha dejado de plantear el problema de los fines» (GARAUDY, *Marxisme...*, 46).

[245] GARAUDY, *Marxisme...*, 44. Ver también ID., o.c., 45-48.

la neurosis psíquica originada por la carencia de sentido[246], y, sobre todo, el ya mencionado Frankl, al insistir en la «voluntad de sentido»[247] como estructura esencial del hombre y basar consecuentemente su terapéutica en la readquisición o redescubrimiento del *lógos,* es decir, del «sentido» («Logoterapia» es «curación por el sentido»), cuya ausencia en la experiencia de la conciencia había provocado un desajuste esencial en la persona humana.

Es justamente esta dialéctica interna entre experiencia del absurdo e incesante búsqueda de sentido la que ha hecho surgir, una vez proclamados en el siglo XIX el ateísmo o la «muerte de Dios», un determinado tipo de propuestas laicas o arreligiosas. Las más representativas y paradigmáticas entre ellas son, sin duda, las de Schopenhauer y Nietzsche.

En cuanto al primero, a pesar de haber acentuado tan incisivamente el absurdo cósmico y antropológico de la existencia, no se ha clausurado (a la manera de Cioran) en el sinsentido o pesimismo absolutos. En efecto, Schopenhauer es consciente de que el ser humano ama, pese a todo y por encima de todo, su vida (II 464). De aquí su intento de «salvar» (y ello implica una clara visión optimista) al hombre de la tiranía de la «voluntad de vivir», que es la causante de todos los males, aunque tal salvación exija, según la sistemática schopenhaueriana, la supresión o negación misma de la voluntad de vida. Ello implica la necesidad de experimentar y aceptar el dolor de manera directa e inmediata y no sólo de manera meramente cognoscitiva o teórica. El dolor adquiere así por parte de Schopenhauer una valoración positiva. Interpreta así la vida como «un proceso purificatorio, en el que

[246] Cf. KÜNG, *Existiert...,* 356s.

[247] Cf. FRANKL, *Der unbewusste...,* 76. Como mera muestra de la importancia de la necesidad de sentido aludimos a los datos aportados por Frankl sobre los resultados de una encuesta publicada en los Estados Unidos por el «National Institute of Mental Health» y el «John Hopkins Hospital» de Baltimore, en donde aparece que de ocho mil estudiantes encuestados en cincuenta universidades norteamericanas sólo el 16% consideraba tarea principal «conseguir mucho dinero» («to make a lot of money»), mientras que el porcentaje más elevado, el 78%, indicaba que su preocupación única, en definitiva, era «encontrar en su vida un sentido ('meaning and purpose')» (cf. FRANKL, *Die Selbst-Transzendenz...,* 33s). Ver también FRANKL, *Neurosis...,* 30. Sobre las consecuencias del sentimiento de «vaciedad» *(emptiness),* que R. May —en consonancia con Frankl— considera el problema principal del hombre de mediados del siglo XX, y que ponen asimismo de manifiesto su necesidad de sentido, puede verse KÜNG, *Existiert...,* 361.

el dolor hace de lejía purificatoria» (II 821). No se renuncia, pues, a la concepción dolorosa y desgraciada del mundo, sino que se inserta en ella misma la salvación o el sentido a la manera bíblica neotestamentaria, tal como se expresa el propio Schopenhauer al decir que «la voluntad o la esencia íntima del mundo no es en modo alguno Jehová, sino más bien algo así como el Salvador crucificado o bien el ladrón crucificado» (II 827).

El iniciador del ateísmo moderno que es Schopenhauer recupera de este modo para el ámbito laico de la filosofía verdades que según él están ocultas en el budismo o en el cristianismo: el dolor salva, es «saludable» (II 819s), confiere sentido al vivir. Es justamente el destino inevitable del dolor el que nos libera del engaño y de la ilusión hacia los que nos conduce la irracional voluntad de vivir. Por eso la vida, que es dolor, es también «desengaño»[248], que junto con aquél son en sí mismos algo bueno, como bueno es el lastre para el buque si quiere seguir su ruta «derecho y seguro» (V 345). Sin el dolor y sin el consecuente benéfico «desengaño» la vida estaría plagada del sinsentido y de un hastío o aburrimiento destructor de la propia existencia y de la de los demás[249].

En conclusión, a pesar de sus afirmaciones sobre la «ceguera» de la irracional «voluntad de vivir», hay que decir que Schopenhauer ha intentado poner de relieve una verdadera *finalidad* y de este modo un *sentido* en la estructura y en el proceso mismos de la existencia humana, ya que la vida humana está hecha, según él, *para* el dolor y éste a su vez *para* la salvación o liberación del hombre. El dolor de la vida no es, pues, algo «sin finalidad» o «meramente casual» (V 343; II 814s), sino que tiene un sentido[250].

Respecto de Nietzsche, sabemos ya de su desacuerdo con el intento schopenhaueriano de fundamentar un sentido para

[248] Schopenhauer toma la expresión «desengaño» —que utiliza él mismo en castellano (cf. V 340)— del jesuita aragonés Baltasar Gracián. Ver sobre ello CABADA CASTRO, *Querer...*, 48.

[249] En este sentido, para Schopenhauer el suicidio es el comportamiento más explícitamente contrario a la «salvación». El suicida, en efecto, al rehuir el dolor de la vida que le conduciría a la salvación, se asemeja a «un enfermo que, una vez iniciada una operación dolorosa que podría curarle radicalmente, no la deja concluir» (I 542), con lo que la enfermedad, lejos de cesar, sigue su destructor proceso más aceleradamente todavía.

[250] Más ampliamente sobre la concepción schopenhaueriana de la finalidad y sentido del dolor en CABADA CASTRO, *Querer...*, 42s, 46-50.

la existencia en una moralidad basada en el sufrimiento o la com-pasión, ya que para Nietzsche cualquier tipo de moralidad (también la schopenhaueriana) ha de basarse necesariamente en un fundamento religioso o teísta, que Schopenhauer por su parte había rechazado o derruido[251]. Como Nietzsche acepta también, lo mismo que Schopenhauer, la desaparición o «muerte» de la divinidad, pero, por lo anteriormente dicho, quiere, además, tomar plena conciencia de las consecuencias que se derivan de tal hecho, entre ellas el consecuente derrumbamiento de cualquier sentido «moral», se comprende la trascendencia y la intensidad de la cuestión del sentido en Nietzsche. «Al desprendernos —escribe en el quinto libro de *La gaya ciencia*— de la interpretación cristiana y condenar su 'sentido' como una falsificación monetaria, se nos presenta inmediatamente, de manera terrible, la cuestión *schopenhaueriana: ¿tiene un sentido la existencia?*, cuestión que necesitará un par de siglos para ser percibida en toda su plenitud y profundidad» (V/2, 282).

De todos modos, para Nietzsche está claro que el sentido del hombre no ha de ir por los derroteros «ascéticos» de Schopenhauer, sino por la vía de la potenciación del hombre, cuya meta no ha de ser sino el «superhombre»: *«Muertos están todos los dioses: ahora queremos que viva el superhombre»* (VI/1, 98). Una vez «muerto el viejo Dios» y, con él, el «horizonte» tradicional del hombre, se le abre a éste un nuevo horizonte y «nuestros barcos» pueden así hacerse de nuevo a la mar, *«nuestro»* mar (V/2, 256). La «voluntad de vida» de Schopenhauer, que éste intenta negar, se convierte en Nietzsche en la «voluntad de poder», cuya afirmación y potenciación han de ser la verdadera meta y sentido del hombre. A ella se subordinan y de ella dependen de hecho las presuntas valoraciones morales (incluso los nihilísticos «ideales ascéticos» de Schopenhauer), que en realidad no dejan de ser sino manifestaciones de la vida misma como «voluntad de poder»[252].

Como para Nietzsche la «voluntad de poder» es algo eminentemente individual y concreto (a diferencia de la general y universal «voluntad de vida» schopenhaueriana), y, por otro lado, todo conocimiento es «interpretación» al ser-

[251] Ver sobre ello CABADA CASTRO, *Querer...*, 325s.
[252] Cf. CABADA CASTRO, *Querer...*, 281-284.

vicio de la misma individual «voluntad de poder», resulta que la problemática del sentido de la vida humana se convierte a su vez en una tarea que afecta al individuo humano, en cuanto concreta «voluntad de poder», y no estrictamente al conjunto de la humanidad, entendida ésta como abstracta y general entidad. Si, por ello, se puede hablar en un cierto modo de conocimiento del mundo, ello se ha de entender en el sentido de que el mundo es «*interpretable* de otros modos, que no tiene ningún sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos» (VIII/1, 323). El filósofo, por su parte, no ha de esperar, en consecuencia, a que el mundo se le descubra a él en su presunto sentido objetivo, sino que ha de ser el filósofo mismo, en cuanto «artista», quien se convierta en creador de sentido: «¡No buscar sentido en las cosas, sino *meterlo en ellas!*» (VIII/1, 244). Los verdaderos representantes de la filosofía han de tener la capacidad de ser «legisladores de valoraciones morales». «Los filósofos auténticos *son los que dan órdenes y los que legislan;* dicen: ¡así *debe* ser! Determinan la dirección y la meta del hombre». Es justamente en este contexto donde Nietzsche afirma que el mundo tiene urgente necesidad en la época actual de la osadía de tales filósofos, creadores de nuevos valores, de metas y de sentido hasta ahora inéditos, dado que —añade— «ningún pensador puede ya tranquilizar su conciencia con la hipótesis de un 'Dios' o de unos 'valores eternos'»[253].

La necesidad y la urgencia de la creación subjetiva de valores está en proporción directa con la gravedad del derrumbamiento del paradigma teístico o cristiano tradicional. Es el sentido, por tanto, lo que urgentemente precisa el hombre y no estrictamente la liberación del dolor o la adquisición del placer. En ello anticipa Nietzsche la anteriormente comentada crítica de V. E. Frankl a la prevalencia freudiana de la problemática del «placer». Nietzsche, lo mismo que Frankl, piensa, en efecto, que el problema fundamental del hombre es el sentido, no el dolor o el placer. He aquí un texto nietzscheano de 1887: «La *preocupación por el dolor* en los metafísicos: es totalmente ingenua. 'Felicidad eterna': absurdo psicológico. Los hombres valientes y creadores no

[253] Cf. NIETZSCHE, VII/3, 339s. Sobre la importancia que concede Nietzsche a esta labor «subjetiva» o «artística» de búsqueda de «nuevos valores» ver más extensamente CABADA CASTRO, *Querer...*, 278s.

conciben *nunca* el placer y el sufrimiento como cuestiones últimas de sentido, son estados concomitantes, hay que *querer* ambas cosas, si se quiere *conseguir* algo. Se formula algo de cansancio y enfermedad en los metafísicos y religiosos al poner en primer plano los problemas del placer y del dolor» (VIII/1, 338).

La propuesta superadora del «absurdo» de Camus se encuentra en la línea nietzscheana. Para él es la «rebelión» la que mantiene en tensión al hombre frente a la lógica tentación del suicidio o el consuelo de la mera esperanza, soluciones ambas desechadas expresamente por Camus. A tenor de ello no se debe rehuir el absurdo, sino convivir con él activamente. El «hombre rebelde» ha de vivir intensamente la existencia, no cualitativamente (dada la ausencia de sentido), pero sí cuantitativamente: «lo que cuenta *no es vivir lo mejor posible, sino vivir lo más posible*»[254]. Así, si para Schopenhauer el modelo del sentido de la existencia humana era «el Salvador crucificado o bien el ladrón crucificado» y para Nietzsche el vital danzarín Zaratustra, para Camus lo será el Don Juan de Tirso de Molina, personaje también vital y alegre, con rasgos de Zaratustra[255].

Si las propuestas a-religiosas de sentido subsiguientes a la denominada «muerte de Dios» han tenido una vasta influencia cultural en los medios intelectuales occidentales y en la sociedad en general del siglo XX, no se debe olvidar que el propio Nietzsche, anunciador y denunciador de tal «muerte», se mueve ya él mismo entre la atracción y la repulsión respecto de la divinidad. Se puede decir, en efecto, que el creador de la admirable y lúcida parábola del «hombre loco» de *La gaya ciencia* participa él mismo, sin duda, también de la apasionada búsqueda de Dios del «hombre loco»: «¡Yo busco a Dios! ¡Busco a Dios!»[256]. Pese a todo, la divinidad no ha sido barrida del horizonte intelectual de la búsqueda de sentido, no ha dejado de seguir siendo relacionada, de una forma o de otra, con la pregunta por el sentido de la

[254] CAMUS, *El mito...*, 53.

[255] Cf. CAMUS, *El mito...*, 52. Una breve síntesis de las posturas más significativas acerca de de la cuestión del sentido desde Schopenhauer hasta la actualidad puede verse en CABADA, *Bases...*

[256] NIETZSCHE, V/2, 158. Sobre la ambigüedad de Nietzsche en relación con la divinidad, entre el rechazo y la nostalgia de la misma, puede verse CABADA CASTRO, *Querer...*, 326-329.

existencia, bien sea como respuesta, solución última y definitiva —esperada o deseada—, o bien —lo que requerirá una reflexión más detenida— como presupuesto de la inacabable búsqueda de sentido y de la propia experiencia del absurdo.

En cuanto a la primera postura, es decir, la divinidad como expresión del sentido o del deseo humano, son de variada proveniencia ideológica las reflexiones que van en esta dirección.

El propio Wittgenstein, preocupado por el lenguaje, pero más todavía por aquello que lo supera, es decir, por los «problemas vitales» del sentido de la existencia, que están más allá de lo «científico», no duda en relacionar directamente el lenguaje sobre el «sentido» con lo que está «fuera» del mundo y, en definitiva, con la divinidad, tal como se desprende de las notas de sus *Diarios* y del *Tractatus logico-philosophicus*. He aquí un par de sentencias del *Tractatus:* «La solución del enigma de la vida en el espacio y en el tiempo se encuentra *fuera* del espacio y del tiempo» (6.4312). «El sentido del mundo debe estar fuera del mundo» (6.41). Ahora bien, Wittgenstein va a identificar justamente este «sentido» del mundo con la divinidad, tal como aparece en estas otras afirmaciones de sus *Diarios:* «Al sentido de la vida, es decir, al sentido del mundo, lo podemos llamar Dios»[257]. «Creer en un Dios quiere decir entender la pregunta por el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir que no basta con los hechos del mundo. Creer en un Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido»[258].

Si Wittgenstein, desde el punto de vista meramente nominal o significativo, considera sinónimos «sentido» y «divinidad», serán otros quienes reflexionarán sobre la necesidad y exigencia de este concreto «sentido» definitivo y «divino» para dar cuenta y razón cabales de la realidad y de la existencia humana, aun a sabiendas naturalmente del diferente valor objetivo que en cada concreto modo de reflexión se concede a este tipo de postulación subjetiva.

Dada la complejidad y movilidad del pensamiento de Unamuno, no puede éste desde luego ser encasillado, en lo

[257] WITTGENSTEIN, *Werkausgabe* I, 167.

[258] WITTGENSTEIN, *Werkausgabe* I, 168. Estas afirmaciones wittgensteinianas sobre la identidad entre «Dios» y «sentido de la vida» son similares a estas otras (escritas el mes siguiente) de los mismos *Diarios:* «Cómo es todo, eso es Dios» [«Gott ist, wie sich alles verhält»] (WITTGENSTEIN, *Werkausgabe* I, 173).

que a la reflexión sobre la divinidad se refiere, simplemente —según veremos en otros contextos posteriores— como pensador «subjetivista», ya que tal «subjetividad» será en él recubierta o posibilitada a la postre, al menos en determinados momentos, por algo no «subjetivo» que hace posible su surgimiento. Pero tal «subjetividad» no deja por ello de ser valorada y analizada en sí misma por Unamuno en relación con la divinidad. En este contexto habla, por ejemplo, de la «personalización del todo, del Universo» operada por el hombre en orden a dar sentido al universo y a la humanidad, sentido que se concentra en «una persona que abarca y encierra en sí a las demás personas que la componen». Seguidamente afirmará ya Unamuno la necesidad de la divinidad como «sentido» último de toda la realidad: «Es el único modo de dar al Universo finalidad, dándole conciencia. Porque donde no hay conciencia no hay tampoco finalidad que supone un propósito. Y la fe en Dios no estriba [...] sino en la necesidad vital de dar finalidad a la existencia, de hacer que responda a un propósito. No para comprender el *porqué*, sino para sentir y sustentar el *para qué* último, necesitamos a Dios, para dar sentido al Universo»[259]. Como se ve, la divinidad es vista por Unamuno decididamente en el contexto sistemático de la exigencia de «sentido». «Es el furioso anhelo —seguirá diciendo, poco después— de dar finalidad al Universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios, en una palabra. ¡A crearle, sí! Lo que no debe escandalizar se diga ni al más piadoso teísta. Porque creer en Dios es, en cierto modo, crearle, aunque él nos cree antes. Es él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo [...] Y necesitamos a Dios para salvar la conciencia; no para pensar la existencia, sino para vivirla; no para saber por qué y cómo es, sino para sentir para qué es»[260].

[259] UNAMUNO, *Obras...* XVI, 280.

[260] UNAMUNO, *Obras...* XVI, 282s. Ya en este texto de Unamuno se puede advertir cómo Unamuno hace depender la «creencia» humana en la divinidad, en cuanto «creación» humana o subjetiva, de la previa «objetividad» creadora o posibilitante de la divinidad. El piloto de guerra y escritor francés A. de Saint-Exupéry habla repetidas veces en su obra póstuma *Citadelle*, de manera muy unamuniana, acerca de la divinidad como «clave de bóveda» que da sentido definitivo a la experiencia humana y sin la cual el ser humano cae en el «hastío» o el sinsentido (cf. SAINT-EXUPÉRY, *Oeuvres*, 700ss). «Tu pirámide —escribe algo más adelante— no tiene sentido si no acaba en Dios» (o.c., 711).

En el seno de la Escuela de Frankfurt y en el contexto de su constante crítica al positivismo será, una vez más, Horkheimer valedor de esta visión trascendente del hombre, que no se cierra a la posibilidad y a la esperanza de un «sentido» definitivo, ultraterreno. Es, por ello, en este contexto para Horkheimer estimable la religión en cuanto expresión de «que más allá del sufrimiento y de la muerte existe el anhelo de que esta existencia terrena no sea absoluta, no sea lo último»[261]. Tanto más cuanto que el sentido y la exigencia de una justicia universal es, en el contexto de una sociología como la horkheimeriana comprometida con el conjunto de la humanidad, algo irrenunciable. Por eso lo «infinito» viene a convertirse en Horkheimer en lo que él denomina la «justicia plena». Ahora bien, ésta requiere también la trascendencia, lo ultraterreno: «La añoranza de una justicia plena. Esto no se puede realizar jamás en la historia secular; pues, aun cuando una sociedad mejor rompiera con el orden social actual, la miseria pasada ya no puede evitarse»[262]. De este modo Horkheimer viene a relacionar directa e inmediatamente religión o «teología» no con una mera abstracta «ciencia de lo divino», sino con la sostenida esperanza de un *sentido* definitivo: «La teología significa aquí —dice— la conciencia de que el mundo es fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último. La teología es [...] la esperanza de que esta injusticia que caracteriza al mundo no permanezca así, de que la injusticia no sea la última palabra. La teología es [...] expresión de un anhelo, de un vehemente deseo de que el asesino no triunfe sobre la víctima inocente»[263].

Como Horkheimer se mueve a este respecto en los paradigmas kantianos del saber meramente «práctico» (no estrictamente «teórico» o «cognoscitivo») acerca de la «cosa en sí», es decir, del absoluto (que está más allá de lo «fenoménico»), no puede ir lógicamente más allá de la mera «postulación» de un sentido[264], aunque tal afirmación no

[261] HORKHEIMER, *La añoranza...*, 110.
[262] HORKHEIMER, *La añoranza...*, 111.
[263] HORKHEIMER, *La añoranza...*, 106.
[264] Sobre esta conexión ideológica de Horkheimer con el pensamiento kantiano acerca de la divinidad puede verse lo que el propio HORKHEIMER escribe en su *Zur Kritik...*, 212. Aludamos, en este contexto, a otro autor que se mueve, como Horkheimer, en la órbita de un marxismo crítico, Garaudy. También para éste la creencia en la divinidad es un «postulado» —lo que no se identifica con algo «arbitrario»—, en cuanto que el postulado es definido

debiera subestimarse, habida cuenta de los condicionamientos ideológicos del sistema horkheimeriano. «Quiero decir —indica Horkheimer— que no se puede separar de la actuación y sentimiento humanos la necesidad de que este absoluto sea algo positivo, que ese absoluto dé lugar a que lo injusto, lo horrible que caracteriza la historia conocida por nosotros, pueda de alguna forma justificarse y adquirir sentido»[265]. No hay duda ninguna —como se ve— de que en Horkheimer el lenguaje sobre el sentido está indisolublemente ligado a lo «teológico», de tal manera que, incluso al hablar de la temática de la «burocratización» de las modernas sociedades avanzadas, Horkheimer llegará a hacer una conexión directa entre la desaparición de lo «teológico» y la del «sentido», desaparición que ocasionará a su vez —siguiendo en ello conocidos pensamientos schopenhauerianos— el tedio o aburrimiento: «Se eliminará [con la burocratización] —dice— el aspecto teológico, desapareciendo con ello del mundo lo que nosotros llamamos 'sentido'. Dominará, sin duda, una gran comercialización, pero carente de sentido y, por ello, aburrida»[266].

Tenía razón Nietzsche cuando decía que la desaparición del esquema teístico-cristiano tradicional ocasionaría graves problemas de sentido y orientación existencial en la cultura occidental. Por el contrario, las culturas denominadas tradicionales cuidaron siempre esmeradamente, en orden precisamente a la propia supervivencia y fortalecimiento, de mantener el conjunto de sus mitos y rituales que hacían presente y actuante sobre ellos el sentido último del conjunto del cosmos y del existir humano. Los antropólogos en general, fueran o no «funcionalistas» en el sentido estricto de escuela, han percibido bien tanto la persistencia entre los grupos humanos de tales comportamientos —que al menos en sentido amplio pueden ser considerados como «religiosos»— como su «función» donadora de sentido y, en definitiva, de plenificación del vivir grupal.

como «condición necesaria de una acción coherente». En el caso de la creencia en la divinidad, ésta se convierte en Garaudy en «algo —dice— necesario para dar un sentido a mi acción» (cf. GARAUDY, *Marxisme...*, 46s). Está claro, por tanto, que también Garaudy se mueve en el contexto kantiano de los postulados de la «razón práctica».

[265] HORKHEIMER, *La función...*, 130s.

[266] HORKHEIMER, *La añoranza...*, 124.

De manera especial M. Eliade ha analizado con detalle la virtualidad generadora de sentido de esta ritualización o repetición de las vivencias «arquetípicas» en el seno del grupo humano. No sólo se repiten ritualmente tales acciones o gestos arquetípicos, sino que la acción concreta humana sólo adquiere valor, sentido verdadero o «realidad» en cuanto repite o imita ella misma lo primario o arquetípico. «Un objeto o un acto —indica Eliade sobre este modo de ser y de percibir 'primitivo'— no es real más que en la medida en que *imita* o *repite* un arquetipo. Así la *realidad* se adquiere exclusivamente por *repetición* o *participación;* todo lo que no tiene un modelo ejemplar está 'desprovisto de sentido', es decir, carece de realidad»[267]. Realidad y sentido se identifican, pues, en la mentalidad tradicional. De aquí que Eliade hable de una «ontología arcaica» que subyace al modo de ser «primitivo» y que se expresa en el mito del «eterno retorno» o retorno cíclico de lo que «antes» fue, es decir, de lo primario, modélico o ideal que se repite «en todos los planos: cósmico, biológico, histórico, humano, etc.»[268]. Tal «repetición» anula la «irreversibilidad» de las acciones o hechos concretos, que desligados de su origen o modelo arquetípico se convertirían efectivamente en algo sin sentido. Por ello indica Eliade que «*esa repetición tiene un sentido* [...]: sólo ella confiere una *realidad* a los acontecimientos»[269]. El temor «primitivo» a la «irreversibilidad» de lo «histórico» (que, en cuanto tal, se opone a la mera «repetición» de lo mismo, de lo de «antes») tiene aquí su raíz. Es el mismo horror que se tiene ante la irrea-

[267] ELIADE, *El mito...*, 39s. Eliade no deja de ver con razón en este modo de ser «primitivo», valorador de lo mundano en la medida en que «participa» de lo trascendente o ideal («arquetípico»), una similitud o conexión con la filosofía platónica. No por casualidad ésta, con su poderoso influjo sobre toda la filosofía occidental posterior, está enraizada en la vivencia religiosa tradicional griega. He aquí el significativo texto de Eliade: «Sería [...] posible decir que esa ontología 'primitiva' tiene una estructura platónica, y Platón podría ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la 'mentalidad primitiva', o sea como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamientos de la humanidad arcaica. Evidentemente, la 'originalidad' de su genio filosófico no desmerece por ello; pues el gran mérito de Platón sigue siendo su esfuerzo por justificar teóricamente esa visión de la humanidad arcaica, empleando los medios dialécticos que la espiritualidad de su tiempo ponía a su disposición» (ELIADE, o.c., 40).

[268] ELIADE, *El mito...*, 85.

[269] ELIADE, *El mito...*, 86.

lidad, el sinsentido, lo no-absoluto. Eliade lo expresa perfectamente: «En consecuencia, resulta más probable que el deseo que experimenta el hombre de las sociedades tradicionales de rechazar la 'historia' y de unirse a una imitación indefinida de los arquetipos delata su sed de realidad y su terror a 'perderse' si se dejan invadir por la insignificancia de la existencia profana [...] Lo que es revelador es el sentido profundo del comportamiento primitivo: este comportamiento está dominado por la creencia en una realidad absoluta que se opone al mundo profano de las 'irrealidades'; en última instancia, este último no constituye un 'mundo' propiamente dicho; es lo 'irreal' por excelencia, lo no-creado, lo no-existente: la nada»[270].

Eliade no podía menos de aludir en este contexto al problema del sufrimiento humano en las sociedades tradicionales, que desligado de su referencia a una hermenéutica satisfactoria conferidora de sentido se haría insoportable. «¿Qué podrían significar —se pregunta Eliade— en el cuadro de semejante existencia el 'padecimiento' y el 'dolor'? En ningún caso una experiencia desprovista de sentido que el hombre no puede 'soportar' en la medida en que es inevitable, como soporta, por ejemplo, los rigores del clima. Cualesquiera fuesen la naturaleza y la causa aparente, *su padecimiento tenía un sentido;* respondía, si no siempre a un prototipo, por lo menos a un orden cuyo valor no era discutido»[271]. Lo decisivo, por tanto, y lo que hace soportable el sufrimiento es, en definitiva, el sentido. En palabras de Eliade:

> «El primitivo lucha contra ese 'sufrimiento' con todos los medios mágico-religiosos a su alcance, pero lo soporta moralmente, porque *no es absurdo* [...] En general puede decirse que el sufrimiento es considerado como la consecuencia de un extravío con relación a la 'norma'. Cae de su peso que esa 'norma' difiere de un pueblo a otro y de una civilización a otra. Pero lo importante [...] es que el sufrimiento y el dolor no son

[270] ELIADE, *El mito...,* 88.

[271] ELIADE, *El mito...,* 90. Eliade indicará asimismo respecto de la «positiva» valoración del sufrimiento por parte del cristianismo que «si la humanidad precristiana no buscó el sufrimiento y no lo valoró (fuera de unas raras excepciones) como instrumento de purificación y de ascensión espiritual, jamás lo consideró como *desprovisto de significación*» (ibid.). Las cursivas son siempre de Eliade.

en parte alguna —en el cuadro de las civilizaciones arcaicas— considerados como 'ciegos' y desprovistos de sentido»[272].

Eliade da gran importancia, como se ve, a la función terapéutica y bienhechora de la vivencia del sentido, el cual, para poder ejercer con eficacia tal función, necesariamente ha de estar imbuido en sí mismo de una estructura segura o «absoluta» (lo que en terminología filosófica le confiere consecuentemente el carácter de religioso o «divino»). Los mitos y sus rituales correspondientes adquieren de ese modo una relevancia indiscutible. «No hemos de decidir —escribe Eliade al respecto— si tales motivos eran o no pueriles, o si semejante *rechazo* de la historia resultaba siempre eficaz. Un solo hecho cuenta [...]: que gracias a ese parecer decenas de millones de hombres han podido tolerar durante siglos grandes presiones históricas sin desesperar, sin suicidarse ni caer en la sequedad espiritual, que siempre acarrea consigo una visión relativista o nihilista de la historia»[273]. Por el contrario, el «historicismo» elevado a sistema —que curiosamente parece más bien haber surgido, según la irónica observación de Eliade, en países que *no* han padecido los horrores de la historia— conduce, de una manera o de otra, al sinsentido y a la desesperación[274].

[272] ELIADE, *El mito...*, 92s. Sobre diversos modos concretos de conferir sentido (dependiente en último término de algún tipo de divinidad) al dolor en las variadas culturas arcaicas puede verse ELIADE, o.c., 90-96.

[273] ELIADE, *El mito...*, 139. Cuando Eliade habla de las culturas arcaicas no lo hace con mero afán erudito, sino con la intención de ofrecer a la angustiada conciencia moderna unas pautas de comportamiento que le puedan ser provechosas para su propia autocomprensión y para su enfrentamiento con los avatares de la historia. He aquí lo que decía en este sentido en 1951, fecha de la edición original francesa de *El mito del eterno retorno:* «En nuestros días, cuando la presión histórica no permite ya ninguna evasión, ¿cómo podrá el hombre soportar las catástrofes y los horrores de la historia —desde las deportaciones y los asesinatos colectivos hasta el bombardeo atómico— si, por otro lado, no se presiente ningún signo, ninguna intención transhistórica, si tales horrores son sólo el juego ciego de fuerzas económicas, sociales o políticas o, aún peor, el resultado de las 'libertades' que una minoría se toma y ejerce directamente en la escena de la historia universal?» (ELIADE, *El mito...*, 138s).

[274] Eliade, en contraposición con otras posturas que ayudan a atenuar el terror de la historia, dice sobre el historicismo: «Sólo la posición historicista, en todas sus variedades y en todos sus matices —desde el 'destino' de Nietzsche hasta la 'temporalidad' de Heidegger—, sigue desarmada. No es de ningún modo coincidencia fortuita el hecho de que la desesperación, el *amor fati* y el pesimismo hayan sido en esta filosofía llevados a la categoría de virtudes heroicas y de instrumentos de conocimiento» (ELIADE, *El mito...*, 139s). En todo caso, Heidegger —aunque por razones que tienen que ver con su propia

De aquí que se pueda quizá decir que el propio Nietzsche haya tenido que recurrir a la idea del «eterno retorno» (que para las sociedades arcaicas es justamente la defensa contra la historia) para poder dominar su propia angustia (no confesada explícitamente) ante la «historia», que se deriva directamente de la «voluntad de poder», ya que, si no es de esta manera, no parece en verdad tarea fácil (pese a los esfuerzos de sus intérpretes) pensar conjunta y coherentemente la «voluntad de poder» y el «eterno retorno» nietzscheanos. Tal «eterno retorno» haría de este modo las veces en Nietzsche del «absoluto» eliminado con la destrucción de los valores tradicionales teístico-cristianos, en cuanto donador de seguridad y de «sentido»[275]. El «problema» del sentido —derivado, según Nietzsche, de los planteamientos ateísticos schopenhauerianos— quedaría así resuelto en él con su recurso al mito arcaico del «eterno retorno».

Esto parece remitirnos a las enigmáticas frases de Wittgenstein en sus *Diarios:* «La solución del problema de la vida se advierte —dice— en la desaparición de este problema. Pero ¿se puede vivir de tal manera que la vida deje de ser problemática? ¿De manera que se *viva* en lo eterno y no en el tiempo? ¿No es ésta la razón por la que los hombres a los que se les clarificó, después de un largo período de dudas, el sentido de la vida, no han podido decir entonces en qué consistía ese sentido?»[276]. Wittgenstein podría aludir, en efecto, de este modo a la aproblematicidad del sentido de la vida en una vivencia, como la de las sociedades tradicionales, marcada por la seguridad de sentido que procede del «eterno retorno», vivencia sin embargo que se torna extremadamente dificultosa en las sociedades modernas, no-tradicionales, marcadas por el «tiempo» (que Wittgenstein contrapone aquí a «lo eterno») de la «historia». Y ello también por el hecho de que las modernas sociedades occidentales, inmer-

valoración del acontencimiento del «ser»— consideraba que Nietzsche, pese a su pretensión de haber superado con su proclamación de la «voluntad de poder» el nihilismo, había quedado en realidad prisionero del mismo (cf. HEIDEGGER, *Holzwege*, 239).

[275] Sobre la posiblemente no lograda superación de los valores absolutos, religiosos, por parte de Nietzsche nos permitimos remitir a lo que decimos en CABADA CASTRO, *Querer...*, 326-329.

[276] WITTGENSTEIN, *Werkausgabe* I, 168.

sas en lo «histórico», han abandonado (como lo vio y profetizó Nietzsche) el esquema teórico que hasta un determinado momento les servía de soporte, es decir, el cristianismo.

En efecto, Eliade —entre otros— ha puesto de relieve la novedad que el judaísmo y el cristianismo representan en la visión no «cíclica» de la actividad humana, en cuanto que la «historia» queda en ellos «salvada» en su sentido, sin el tradicional recurso al «eterno retorno», en virtud de la intervención directa de la divinidad en la historia y en los acontecimientos de la misma[277]. Sólo cuando el cristianismo es abandonado por las mentes «ilustradas» de la modernidad occidental queda la historia (que precisamente había recibido del cristianismo un impulso y una valoración particulares), por decirlo así, a la intemperie, sin el abrigo y protección de un teísmo que hasta entonces le había donado

[277] «Es posible afirmar —indica Eliade— que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como epifanía de Dios, y esta concepción, como era de esperar, fue seguida y ampliada por el cristianismo» (ELIADE, *El mito...*, 98). «Cuando llegue el Mesías, el mundo se salvará *de una vez por todas y la historia dejará de existir*. En este sentido se puede hablar no sólo de una valoración escatológica del *futuro*, de 'ese día', sino también de la 'salvación' del devenir histórico. La historia no aparece ya como un ciclo que se repite hasta lo infinito» (ELIADE, o.c., 100). De todos modos, Eliade no deja de poner de relieve asimismo que la nueva valoración de la historia por el judaísmo y cristianismo, más concretamente por determinadas elites influyentes (proféticas o mesiánicas), no consiguió erradicar totalmente la concepción tradicional (cíclica) de la historia (tal como se puede observar en la tendencia popular a recurrir periódicamente, por ejemplo, a Baal y Astarté). Como anota Eliade, «esa voluntad de considerar *cualquier* momento como un momento *decisivo* y, por consiguiente, de valorarlo religiosamente exigía una tensión espiritual demasiado fuerte, y la mayoría de la población israelita rehusaba someterse a ella» (ELIADE, o.c., 101s). Es más, el mismo Eliade indica que, aunque de modo transformado y nuevo, a la postre el esquema «antihistórico» se impondrá también en la concepción escatológica mesiánica: «Las creencias mesiánicas en una regeneración final del mundo denotan [...] una actitud *antihistórica*. Como ya no puede ignorar o abolir periódicamente la historia, el hebreo la soporta *con la esperanza de que cesará definitivamente* en un momento más o menos lejano. La irreversibilidad de los acontecimientos históricos y del tiempo es compensada por la limitación de la historia en el tiempo. En el horizonte espiritual mesiánico la resistencia a la historia aparece como más firme que en el horizonte tradicional de los arquetipos y de las repeticiones: si aquí la historia era rechazada, ignorada o abolida por la repetición periódica de la creación y por la regeneración periódica del tiempo, en la concepción mesiánica la historia debe ser soportada porque tiene una función escatológica, pero sólo puede ser soportada porque se sabe que algún día *cesará*. La historia es así abolida [...] *en el futuro*. La regeneración periódica de la creación es reemplazada por una regeneración *única* que ocurrirá en un *in illo tempore* por venir» (ELIADE, o.c., 104s).

sentido. El recurso a la subjetividad prometeica, tal como ocurre en la idea nietzscheana de la «voluntad de poder», no libera de la historia, sino que potencia, más bien, el peligro inherente a su novedad y aleatoriedad (si no se quiere volver a recurrir de nuevo a los viejos esquemas del «eterno retorno»). Como acertadamente comenta Eliade: «En realidad el horizonte de los arquetipos y de la repetición sólo puede ser superado impunemente mediante una filosofía de la libertad que no excluya a Dios. Tal cosa fue [...] lo que aconteció cuando el horizonte de los arquetipos y de la repetición fue por primera vez superado por el judeocristianismo, que introdujo en la experiencia religiosa una nueva categoría: la *fe*»[278]. Con tal «fe» en una divinidad absolutamente poderosa en relación con el cosmos y la historia, el creyente adquiere una «libertad *creadora*». Respecto de semejante nueva situación, caracterizada por tal libertad, surgida de la fe, y por la consecuente adquisición de «sentido» (que excluye la «desesperación») del actuar humano en la historia, afirmará decididamente Eliade:

> «Sólo semejante libertad [...] es capaz de defender al hombre moderno del terror a la historia: a saber, una libertad que tiene su fuente y halla su garantía y su apoyo en Dios. Toda otra libertad moderna, por más satisfacciones que procure al que la posea, es impotente para justificar la historia [...] Desde la 'invención' de la fe en el sentido judeocristiano del vocablo (o sea, que para Dios todo es posible) el hombre apartado del horizonte de los arquetipos y de la repetición no puede defenderse de ese terror [a la historia] sino mediante la idea de Dios. En efecto, solamente presuponiendo la existencia de Dios, conquista, por un lado, la *libertad* (que le concede autonomía en un universo regido por leyes o, en otros términos, la 'inauguración' de un modo de ser nuevo y único en el universo), y, por otro, la *certeza* de que las tragedias históricas tienen una significación transhistórica, incluso cuando esa significación no sea siempre evidente para la actual condición humana. Toda otra situación del hombre moderno conduce, en última instancia, a la desesperación. Una desesperación provocada no por su propia existencialidad humana, sino por su presencia en un universo histórico, en el cual la casi totalidad de los seres humanos viven acosados por un terror continuo (aun cuando no siempre sea consciente)»[279].

[278] ELIADE, *El mito...*, 147.
[279] ELIADE, *El mito...*, 148s.

Hasta aquí se puede decir que las reflexiones, de manera especial las de Eliade, sobre la necesidad de un sentido (en definitiva absoluto o divino) se mueven en el ámbito de lo que Kant denominaba la razón «práctica». Es decir, la divinidad aparecería como postulado o conclusión necesaria de la exigencia humana de sentido, sin el cual la vida humana, en cuanto humana, estaría abocada en último término al fracaso en aquello que constituye su deseo más profundo y esencial. Ahora bien, el problema del sentido se puede plantear también, más allá del contexto de esta razón «práctica», en el ámbito estrictamente teórico o cognoscitivo de lo que a su vez Kant denominaba razón «teorética». Si en los esquemas kantianos el problema de Dios sólo se podía plantear con éxito en el ámbito de la razón «práctica», hay que decir, en primer lugar, que tal separación kantiana entre lo «práctico» y lo «teórico» resulta excesivamente abstracta y distorsionadora, y, en segundo lugar, que lo teórico (que sin duda vive y se alimenta siempre de lo práctico, es decir, de las experiencias profundas del hombre) es a la postre lo decisivo para que el hombre —un ser que en definitiva ha de guiarse y orientarse no meramente por sus impulsos o deseos, sino por lo que su conocimiento le indique acerca de ellos— «sepa» a qué atenerse. Pues bien, desde este punto de vista y siempre en relación con el planteamiento del problema de Dios desde la experiencia (bien sea ésta de ausencia o presencia) del sentido, hagamos unas someras reflexiones.

Anteriormente indicábamos cómo Camus hablaba sobre la experiencia del absurdo como algo inherente a la vida humana. Ahora bien, Camus se cuida bien de presentarse como simple «profeta del absurdo», al decir que ha «tomado frente a la idea del absurdo la distancia necesaria para tratar sobre ella y decidir sobre su lógica». El resultado es que se ve obligado a decir que en él «el absurdo no puede ser considerado sino como un punto de partida»[280], de la misma manera que en Descartes la duda sólo es métodica o inicial y no constitutiva de su sistema. Camus es a este respecto bien consciente (al poner de relieve concretamente los presupuestos implícitos de la aserción del materialismo o del nihilismo absolutos) de que cualquier tipo de afirmación vive

[280] CAMUS, *L'été*, 133.

o se alimenta de unos presupuestos que no aparecen inmediatamente y de manera expresa en ella misma, pero que no por ello dejan de ser bien reales y actuantes. Y esto ocurre también con la afirmación del absurdo. De aquí que Camus añada en este contexto: «Desde el momento en que se dice que todo es sin-sentido, se expresa algo que tiene sentido. Rehusar toda significación al mundo equivale a suprimir todo juicio de valor»[281]. Pero para Camus la vida y todo tipo de acción humana contienen implícitamente en sí un juicio de valor y, por lo tanto, la experiencia de un sentido. El mismo hecho del discurso sobre el absurdo ha de tener un sentido: «Una literatura desesperada es una contradicción en los términos»[282].

Es este sustrato o fondo necesariamente no absurdo o con sentido del que aquí habla Camus el que justamente hace posible su propuesta de superación del absurdo: «En lo más negro de nuestro nihilismo sólo he buscado las razones para sobrepasar este nihilismo [...] En el centro de nuestra obra, por negra que fuese, brilla un sol inextinguible»[283]. En efecto, simultáneo a la experiencia del absurdo está el grito camusiano de «rebelión» *(révolte),* grito *(Je crie)* que surge en el interior de la experiencia absurda —tan evidente como ésta misma— y que para Camus revela o hace presente el «soy» del hombre («Je me révolte, donc nous sommes»), de la misma manera que lo hace el «yo pienso» *(cogito)* cartesiano. Es decir, no sólo la experiencia o el saber sobre el absurdo, sino también la simultánea rebelión contra el mismo (lo que Camus en diversas ocasiones denomina el «no» y el «sí» de la conjunta experiencia del absurdo y de la rebelión) presuponen el ser del «sentido» del que surgen y que, por tanto, los hace posibles[284].

En contraste con las precedentes reflexiones camusianas, Sartre se limita fundamentalmente al análisis de la situación

[281] CAMUS, *L'été,* 134.

[282] CAMUS, *L'été,* 135. Otros pasajes de las diversas obras de Camus, en los que éste indica, por ejemplo, que en sus análisis del sentimiento del absurdo ha ido siempre en busca de un «método» y no de una «doctrina», convencido como está que, pese a todo, «el absurdo es en sí mismo una contradicción», ya que «la posición absurda, en acto, es inimaginable», etc., pueden verse en EAST, *Albert...,* 40ss.

[283] CAMUS, *L'été,* 136s.

[284] Véanse los acertados análisis de diversos pasajes de la obra camusiana en EAST, *Albert...,* 58-65.

absurda —tal como apuntábamos anteriormente— del existir humano. Sin embargo, en su última época —al menos como proyecto a realizar— se asomó a la temática de la superación del absurdo, motivado por su descubrimiento de las implicaciones teóricas de la insoslayable vivencia humana de la esperanza, tal como se revela en la estructura misma de toda acción humana.

Sartre pone, en efecto, de relieve ahora el hecho de que «todo el mundo vive con esperanza»[285], lo que se manifiesta en el análisis mismo de la acción humana, que según él «es trascendente, es decir, apunta siempre a un objeto futuro a partir del presente en que la concebimos y en que intentamos realizarla». En este sentido, la esperanza para Sartre no es «una ilusión lírica, sino que está en la naturaleza misma de la acción». Al decir esto, Sartre es bien consciente de que se trata de un nuevo modo de pensar el ser del hombre, que difiere en buena medida de su anterior insistencia en el absurdo, en el «fracaso», y que se ha ido abriendo paso poco a poco en él hasta este momento. Sartre admite, en efecto, explícitamente esta importante evolución de su propio pensamiento, desde los inicios hasta el presente y con la intención dirigida hacia el futuro, de la siguiente manera:

> «No he perdido del todo —indica ahora Sartre— esa idea de fracaso, aunque esté en contradicción con la idea misma de esperanza. No hay que olvidar que yo no hablaba de esperanza en la época de *El ser y la nada* [...] Por un lado, conservo la idea de que la vida de un hombre se manifiesta como un fracaso; no consigue lo que intenta. Ni siquiera consigue pensar lo que quiere pensar o sentir lo que quiere sentir. Esto conduce en resumidas cuentas a un pesimismo absoluto. No es lo que yo pretendía en *El ser y la nada*, pero ahora estoy obligado a hacerlo constar. Además, a partir de 1945, he ido pensando cada vez más —y actualmente estoy convencido— que la característica esencial de la acción emprendida es [...] la esperanza [...] La idea de fracaso no tiene un fundamento profundo en mí, en este momento; por el contrario, la esperanza, en cuanto relación del hombre con su fin, relación que existe incluso si éste no se alcanza, es lo que está más presente en mis pensa-

[285] Las citas de Sartre están tomadas de la traducción castellana (*El País*, 16 y 27 de abril de 1980) de la entrevista concedida por Sartre al semanario francés *Le Nouvel Observateur*, n.800, marzo de 1980, el mismo año de la muerte del pensador francés.

mientos [...] Es preciso tratar de explicar [...] que la esperanza siempre ha sido una de las fuerzas dominantes de las revoluciones y de las insurrecciones, y cómo abrigo todavía la esperanza como mi concepción del futuro».

Pero más importante —si cabe— que la constatación de este giro sistemático en el pensamiento sartriano es la reflexión que ahora hace Sartre (muy similar al descubrimiento camusiano de los presupuestos de «sentido» que subyacen a la experiencia del absurdo y de la rebelión) sobre los presupuestos «absolutos» tanto de la experiencia del «fracaso» (específica del primer Sartre) como de la «esperanza» (la nueva concepción del último Sartre). De este modo Sartre accede de hecho al descubrimiento de un «sentido» del hombre radicado en lo que él mismo llega a denominar un «fin trascendente o absoluto», que ejerce como condición de posibilidad de las vivencias humanas del «fracaso» y de la «esperanza». He aquí las importantes declaraciones de Sartre:

«Lo que no se dice en *El ser y la nada* [...] es que cada hombre, por encima de los fines teóricos o prácticos que tiene en cada instante y que se refieren, por ejemplo, a cuestiones poíticas o de educación, etc., por encima de todo esto, cada hombre tiene un fin, un fin que yo llamaría, si me lo permites, trascendente o absoluto, y todos aquellos fines prácticos no tienen sentido más que en relación con tal fin. El sentido de la acción de un hombre es, pues, este fin, que varía, por otra parte, según cada hombre, pero que se caracteriza por ser absoluto. Y la esperanza —lo mismo que el fracaso— va unida a este fin absoluto, en el sentido de que el verdadero fracaso se refiere a él».

Si en los dos representantes principales de la filosofía del absurdo el sentido deviene necesario punto de referencia e inevitable condición de posibilidad de la experiencia absurda y de la dinámica de su superación, en el psicólogo Frankl no ocurre de otro modo en su intento de proporcionar bases ontológicas, desde la experiencia psicológica y sociológica, a su anteriormente mencionada «voluntad de sentido».

En efecto, la voluntad o búsqueda de sentido presupone, según Frankl, un conocimiento, por implícito que sea, del mismo, ya que nadie es capaz de buscar lo que de ninguna manera sabe en qué consiste. «El ser humano es un

ser dirigido desde el principio hacia el sentido, por poco que lo conozca: existe en él algo así como un presaber acerca del sentido; y un presentimiento del sentido está en la base de la 'voluntad de sentido'. Quiéralo o no, reconózcalo o no, el hombre cree en un sentido mientras sea capaz de respirar. Incluso el suicida cree en un sentido si no de la vida o de la continuación de la misma, sí al menos del morir. Si no creyese ya realmente en ningún sentido no sería capaz de mover un solo dedo y, por tanto, de dar el paso al suicidio»[286].

Como se ve, en Frankl la subjetividad humana es pensada desde su posibilitación por unas estructuras ontológicas u objetivas previas, de las que el ser humano ha de intentar hacerse consciente, de manera especial en su proceso de búsqueda de sentido frente al vacío de la existencia. Con ello se viene a indicar que el sentido no debe ser concebido como el producto de una creación subjetiva del individuo humano —tal como lo postulaba Nietzsche—, sino como el «descubrimiento» por parte del hombre de lo que en realidad estaba ya siempre con él. Frankl es reiterativo y taxativo al respecto: «*El sentido no puede ser dado, sino que debe ser encontrado* [...]; en la vida no se trata de dar sentido, sino de encontrar sentido. El sentido de la vida no puede ser inventado, sino que debe ser descubierto [...] *El sentido debe ser encontrado, pero no puede ser producido*»[287].

Lo que aquí meramente afirma y constata Frankl desde sus análisis psicológicos y su praxis clínica sobre la previa experiencia del sentido en cualquier tipo de actitud respecto del mismo tiene una base filosófica a la que las reflexiones de Camus y del último Sartre hacían ya referencia y que es expresada de manera formal y directa también por otros pensadores.

P. Tillich, por ejemplo, apunta a una fundamentación ontológica de la experiencia del sinsentido en el sentido, que estaría en paralelismo con la dependencia de la experiencia del no-ser respecto de la experiencia del ser[288].

[286] FRANKL, *Der unbewusste...*, 76s.

[287] FRANKL, *Der unbewusste...*, 82s. Otros textos de Frankl sobre el sentido como algo previo y «presupuesto» a su búsqueda en GARCÍA ROJO, *La pregunta...*, 53.

[288] «Incluso en los momentos de desesperación respecto del sentido, éste se afirma a través de nosotros [...] La experiencia del no-ser depende de la

B. Welte formulará ya un concreto razonamiento teórico-práctico, de tipo epistemológico y vivencial-existencial a un tiempo. Haciendo referencia a la postura negativa respecto del sentido de la realidad o de la existencia humana, piensa, en efecto, Welte:

> «También semejante interpretación negativa extrema, por muchas razones que se puedan aducir en favor de ella, es sin embargo sólo posible en cuanto que quien así interpreta su existencia considera precisamente esta interpretación como la más auténtica y verdadera y, por ello, como la más dotada de sentido en comparación con todas las demás. Y esto quiere decir: también el caso límite de la renuncia explícita al sentido es sólo posible si tiene como presupuesto un proyecto de sentido vivido y enmarcado en la vida [...] Sin tal presupuesto no puede sostenerse la existencia humana. Este presupuesto, vivido, de sentido es anterior a sus modos de interpretación y hasta tal punto irrenunciable que con su desaparición desaparecería también la posibilidad de realización existencial»[289].

H. Fries elabora su razonamiento en esta misma línea, al aludir a que el lenguaje sobre el sinsentido presupone necesariamente el del sentido, indicando seguidamente —de manera muy similar a como lo hiciera Camus— que el intento mismo de superación del absurdo delata la previa presencia del sentido. «Quien declara —escribe Fries— que todo es sin-sentido no puede explicar por qué el hombre protesta contra el sinsentido en todas sus formas, figuras y concreciones, por qué intenta su superación, por qué precisamente no le quiere dejar a él [al sinsentido] la última palabra y la victoria definitiva. Esto quiere decir: el 'sí' hace acto de presencia antes del 'no', el 'no' está sostenido por un 'sí', no al revés»[290].

experiencia del ser y la experiencia del sinsentido depende de la experiencia del sentido. Incluso en la situación de desesperación respecto del sentido del ser es el poder del ser el que hace posible la desesperación» (TILLICH, *Gesammelte...* XI, 130s).

[289] WELTE, *Versuch...*, 22s.

[290] FRIES, *Gott...*, 162. P. Masset se expresa de manera muy similar: «Aun si declaramos absurdos el mundo o la existencia, ¿cómo podríamos decir que son absurdos y desprovistos de sentido si no tuviéramos la idea de sentido? El hecho mismo de que existe en el hombre la exigencia de sentido es algo muy notable. Tal hecho no puede justificarse sino por la existencia de un sentido. En efecto, sin la existencia de sentido este hecho de la exigencia de sentido sería en sí mismo puro sinsentido; y el sinsentido a su vez no es sino referencia al sentido. No es, pues, posible explicar esta necesidad originaria de sentido sino por el hecho de que existe el sentido; de lo contrario sería inexplicable

Si se tiene en cuenta este tipo de razonamiento, no es nada extraño que Wittgenstein[291] haya relacionado semánticamente y de manera estrecha las expresiones «sentido» y «Dios», ya que el «sentido» —en cuanto estructura irrenunciable y absoluta tanto de la búsqueda del mismo como de la posible particular o concreta apreciación del mundo como absurdo— bien puede considerarse, desde este punto de vista, como acertada denominación de la divinidad, en cuanto ésta puede ser pensada como el móvil secreto, pero poderoso, de toda la realidad y que se hace presente de manera especial en el fondo mismo de la vivencia que el hombre tiene de sí mismo. Cuando Nietzsche, en la anteriormente mencionada parábola del «hombre loco» de *La gaya ciencia,* alude simultáneamente a la ausencia de Dios, a la búsqueda del mismo y a la añoranza por el sentido perdido, está expresando en realidad únicamente que la divinidad ha desaparecido o ha «muerto» en alguna de las formas concretas, ya sean estrictamente históricas o meramente pensadas, en la que ha sido aprehendida por el hombre. Porque —como lo puso de relieve el propio Nietzsche— es ahora el «sentido» *(la nueva forma que reviste la divinidad)* el que acucia y moviliza al ser humano en el ámbito de una existencia percibida como absurda.

De manera sistemática y al mismo tiempo forzosamente sintética podríamos, pues, resumir, a modo de conclusión, las líneas fundamentales de lo que hasta aquí hemos querido poner de relieve, de la siguiente manera:

hasta el hecho de tener su idea. En consecuencia, lo primero no es la necesidad de sentido, sino el sentido mismo» (MASSET, *Dieu...,* 521).

[291] Desde un punto de vista muy diferente del de Wittgenstein, K. Rahner coincide de hecho también con él al hablar de la divinidad como «sentido» último y originario, al que hace referencia cualquier vivencia concreta de sentido y en el que se identifican de manera total utopía y realidad. «Las experiencias parciales de sentido —escribe Rahner— se refieren a un punto que está en el infinito, en el que se encuentran, se reconcilian y existen ya previamente en unidad originaria las experiencias particulares de sentido, de tal manera que con razón denominamos Dios a este sentido originario, unificador de toda la realidad, utópico y, de este modo, precisamente realísimo» (RAHNER, *Schriften...* XIII, 116). Dada la ultimidad y profundidad de este «sentido» identificado con la divinidad, Rahner advertirá que tal «sentido» —aun siendo (o precisamente por serlo) en sí mismo el trasfondo actuante de la experiencia humana de la búsqueda de sentido— no es, sin embargo, «captable», definible o analizable en sí mismo. De lo contrario se lo despojaría de su característica esencial que radica en su infinitud o «incomprehensibilidad» (cf. RAHNER, *Schriften...* XIII, 128).

En la búsqueda de sentido o en la pregunta existencial y reflexiva por el mismo se puede con razón decir que sólo es capaz de preguntar por el sentido quien sabe ya de antemano (por soterrado que tal saber pueda ser) de una dimensión superior al hombre, de un «sentido» definitivo, objetivo y existente ya. La pregunta por el sentido surge, en efecto, únicamente desde una dimensión superior, en cuyo ámbito el hombre intenta orientarse. Si el hombre fuera totalmente ignorante respecto de esta dimensión que de alguna manera le envuelve o le trasciende, sería absolutamente incapaz de preguntarse por su propio sentido en el interior de tal ámbito presuntamente ignorado, ya que todo intento de orientación presupone inevitablemente, en el sujeto que pretende tal orientación, una relación con algo distinto, «exterior», respecto del cual tal intento puede ser entendido o justificado como tal.

Ahora bien, este ámbito o dimensión superior al hombre, que aparece como *presupuesto* de la búsqueda de sentido, tiene que ser en última instancia algo absoluto, definitivo, pleno en sí mismo de sentido. En efecto, no sería posible preguntar por el «lugar» (o el «sentido») que ocupa una realidad concreta (y esto vale también para uno mismo) si la realidad total y su última razón de ser fuesen algo *absolutamente* caótico, desordenado y sin sentido. De la misma manera que —a modo de ejemplo— sería absurdo preguntar por el lugar que ocupa una parte concreta de un edificio *absolutamente* destruido o derrumbado *en relación con el mismo*. Cabría únicamente preguntar por el lugar que ocupa tal parte o elemento del edificio en relación con algo más envolvente, distinto del edificio mismo y que no fuese a su vez algo de nuevo en sí mismo caótico o desordenado.

De aquí que la misma constatación de la *absurdidad* de la existencia humana, como posible respuesta a la pregunta por el sentido, es sólo aparentemente contraria a la experiencia o conocimiento (al menos implícitos) de la plenitud de sentido, que —según queda dicho— están implicados en la búsqueda del mismo. En efecto, ¿qué significa decir que la existencia humana es absurda? ¿Qué está implícito en tal apreciación? Lo absurdo sólo se puede detectar desde unas estructuras no absurdas, de la misma manera que la oscuridad sólo puede ser percibida o entendida como tal desde la experiencia de la claridad de la luz. Decir, pues, que el hombre es algo

absurdo significa e implica que ese mismo ser humano que constata en sí su absurdidad es consciente de ella. Para ser consciente de ella ha de poseer un conocimiento, al menos implícito, de lo no absurdo, es decir, del «sentido», en virtud del cual le es posible al hombre calificar su propia existencia como absurda. Ello supone, por tanto, que el ser humano es capaz de detectar lo absurdo incluso en el interior de sí mismo. Pues bien, ¿cabe mayor capacidad de sentido, cabe mayor no-absurdidad del hombre, que poder descubrir él mismo su propio sinsentido? En consecuencia, por paradójico que ello resulte, se puede y se debe afirmar de manera fundada y coherente que la capacidad de descubrir el hombre en sí mismo su propia «absurdidad» se revela a la postre como la señal más clara de su «no-absurdidad».

Si a ese último e inevitable «sentido» absoluto que provoca en el hombre la búsqueda del mismo lo denominamos (siguiendo en ello a pensadores de bien diversa procedencia) con el nombre de «Dios», habría que concluir que la divinidad, lejos de estar ausente de la experiencia «absurda» del hombre, la posibilita más bien en sí misma en cuanto experiencia infeliz, no deseada, que de una manera o de otra tiende ya además, por lo mismo, hacia su propia autosuperación.

B) El «Dios» sin-sentido de la filosofía analítica

No podemos menos de aludir, finalmente, aunque sólo sea de manera necesariamente sumaria y únicamente en tanto en cuanto afecta a nuestra temática, a una corriente de pensamiento que se sitúa entre los fundamentos o límites de la ciencia y la filosofía y de la que puede decirse que en líneas generales se coloca en el extremo contrario de cuanto respecto de esta problemática del sentido hasta aquí hemos intentado decir. Nos referimos a la denominada «filosofía analítica» en general, en la que se suelen distinguir diversos estadios —que se suceden, aunque con diversos mutuos entrecruzamientos, unos a otros desde sus comienzos a finales de los años veinte—, como el «atomismo lógico» (típico de B. Russell y del *Tractatus logico-philosophicus* de su discípulo L. Wittgenstein), el «positivismo lógico», denominado también con frecuencia simplemente «neopositivismo» (uno de cuyos más conocidos representantes es R. Carnap, que junto con O. Neurath, etc.,

formaron en torno a M. Schlick el denominado «Círculo de Viena»), el posterior «análisis del lenguaje» (de la escuela o filosofía del denominado «lenguaje ordinario»), etc.

Respecto de las bases teóricas o presupuestos de la filosofía analítica, al admitir únicamente la legitimidad de las proposiciones «analíticas» (de la lógica y de la matemática pura) y de las «sintéticas a posteriori» o simplemente empíricas (no, en cambio, la de las denominadas «sintéticas a priori»), puede decirse que se remontan hasta Hume[292].

Principal punto de referencia en este movimiento ideológico de la filosofía analítica es, sin duda, Wittgenstein, quien, aunque no formó parte estrictamente del Círculo de Viena, tuvo a través de su *Tractatus* un notable influjo sobre él. Pues bien, Wittgenstein afirma en el *Tractatus* —a diferencia de otras afirmaciones que él mismo hace sobre «Dios» en relación con el «sentido» de la vida y del mundo o con la «voz» de la conciencia en los «Diarios» previos al *Tractatus*[293]— que «Dios no se manifiesta *en* el mundo» (6.432), para concluir finalmente su obra con la famosa sentencia: «Sobre lo que no se puede hablar se debe callar» (7).

Dado que, sin embargo, Wittgenstein en el mismo *Tractatus* habla —como ya sabemos— sobre la existencia de lo «místico», que se *«muestra»* (6.522), cabe suponer que tal prohibición de hablar haya de entenderse en sentido meramente «tautológico» (en expresión de Just), es decir, no como si Wittgenstein afirmara o sostuviera el sinsentido en sí de lo «místico», trascendente o divino, que está más allá del lenguaje. En ello seguimos, pues, la opinión de Just, quien, relacionando mutuamente las diversas afirmaciones del *Tractatus* witgensteiniano, escribe:

> «Esta proposición [...] ha de interpretarse no como si todo lo que no se puede decir careciera de sentido. Sin sentido son más bien únicamente los *enunciados* sobre algo que no puede

[292] Cf. JUST, *Religiöse...*, 29. H. J. Cloeren ha puesto de manifiesto cómo después de Hume y con anterioridad a los primeros representantes de la filosofía analítica no puede ser pasado por alto el nombre de O. F. Gruppe (1804-1876), quien se adelantó a los mismos en la formulación de prácticamente los mismos principios de la filosofía analítica en relación con el significado o sentido del lenguaje, la necesidad de la verificación empírica de cualquier tipo de proposición que aspire a tener sentido, etc. Véase CLOEREN, *Marx...*, 5.

[293] Cf. WITTGENSTEIN, *Werkausgabe* I, 167, 169, 173. Ver sobre ello ALFARO, *Ludwig...*, 718.

ser expresado. La proposición es, pues, una tautología: lo que no puede ser dicho no puede ser dicho, y si ello sucede hay en ello sinsentido. Se ha de trazar una frontera *en* el lenguaje, una frontera entre enunciados con sentido y sin sentido. Con ello *no* se niega que al margen de lo decible haya algo (a saber, lo 'inexpresable'), sino que se afirma únicamente la imposibilidad lógica de expresar lo inexpresable [...] La diferenciación wittgensteiniana entre sentido y sinsentido se referiría, pues, únicamente a las *expresiones lingüísticas* [...] Wittgenstein no recaería, pues, en el dogmatismo del positivismo lógico, que niega todo lo que no sea expresable de manera descriptiva (es decir, «científica» en amplio sentido). Aplicado esto a la cuestión de la posibilidad de la religión, significaría que Wittgenstein afirmó el sinsentido de los *enunciados* religiosos, pero no el sinsentido de la religión en cuanto tal»[294].

Al margen o más allá de lo dicho, es bien sabido que el Wittgenstein de su obra póstuma *Philosophische Untersuchungen* relativizará esencialmente su anterior postura del *Tractatus* al poner de relieve la por él denominada «variedad de los juegos del lenguaje». Con la expresión «*juego* del lenguaje» («Sprach*spiel*») alude Wittgesntein a la dependencia del lenguaje respecto de la experiencia vital o conjunta del hombre: «el hablar del lenguaje es una parte —escribe Wittgenstein— de una actividad o de una forma de vida»[295]. De este modo queda superada la concepción «atomística» de las expresiones lingüísticas del primer Wittgenstein (que tenía como modelo e ideal el lenguaje exacto y preciso del ámbito matemático) por la posterior que podríamos llamar contextualizante y que Wittgenstein relaciona con lo que él denomina el «uso» del lenguaje. Tal como escribe en su obra póstuma: «En un *gran* grupo de casos de utilización de la palabra 'significado' *[Bedeutung]* —si bien no en *todos* los casos de su utilización— esta palabra se puede explicar de este modo: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje»[296]. «Todo signo *solo [allein]* parece muerto. *¿Qué* es lo que le da vida? — *Vive* [el signo] en el uso»[297]. Y de manera análoga al «significado» de las palabras, el sentido de las proposiciones se muestra también ahora, a diferencia de lo que ocurría en el *Tractatus*, en el «uso» concreto y

[294] JUST, *Religiöse...*, 24.
[295] Cf. WITTGENSTEIN, *Werkausgabe...* I, 250.
[296] WITTGENSTEIN, *Werkausgabe* I, 262.
[297] WITTGENSTEIN, *Werkausgabe* I, 416.

específico de las mismas. De este modo Wittgenstein en sus *Philosophische Untersuchungen* —según comenta correctamente Just— se opone a una ingenua identificación entre «sentido» y «verificabilidad», con lo que el concepto de «sentido» es pensado ahora en relación con expresiones como «función» o «uso», allanando de este modo al mismo tiempo el camino a la denominada «ordinary language school»[298].

No es necesario decir que el «positivismo lógico» no se atendrá a esta nueva concepción de Wittgenstein, sino que permanecerá fiel a la anterior visión del lenguaje del *Tractatus,* tal como puede verse de manera nítida en autores como Carnap o Ayer.

Carnap será, en efecto, especialmente contundente al respecto al sostener concretamente que «el sentido de una proposición radica en el método de su verificación», para añadir seguidamente: «Una proposición afirma únicamente lo que en ella es verificable. En consecuencia, una proposición, si es que quiere afirmar algo, sólo puede afirmar un hecho empírico. Algo que en principio estuviera más allá de lo experimentable no podría ni ser dicho, ni ser pensado, ni podría preguntarse acerca de él»[299]. De aquí que para Carnap cualquier conocimiento que pretenda ir más allá de la experiencia, como por ejemplo «toda metafísica especulativa», está condenada al sinsentido *(Sinnlosigkeit)*[300].

Por tanto, enunciados en los que se diga algo sobre el «Absoluto», el «Infinito», lo «Incondicionado», etc. son para Carnap, dado que metafísicos, inverificables y sin sentido y, en consecuencia, ni verdaderos ni falsos, ya que estas calificaciones sólo pueden estar en relación con lo experimentalmente verificable[301]. Y en cuanto a la misma palabra «Dios» indicará explícitamente que se trata de una palabra «metafísica», que carece por lo tanto de significado[302], aunque tal uso «metafísico» deba distinguirse del uso «mitológico» y, en parte, del «teológico» de tal expresión[303].

[298] Cf. JUST, *Religiöse...,* 92.

[299] CARNAP, *Ueberwindung...,* 236.

[300] Cf. CARNAP, *Ueberwindung...,* 237. «Las proposiciones de la metafísica —escribe algo más adelante Carnap— carecen en absoluto de sentido» (o.c., 238).

[301] Cf. CARNAP, *Ueberwindung...,* 227; ID., *Filosofía...,* 10ss.

[302] Cf. CARNAP, *Ueberwindung...,* 224s.

[303] Para Carnap el uso «mitológico» sería significativo al designarse en él, con la expresión «Dios», seres «corporales» (claramente verificables, por tan-

Radicalizando la dicotomía kantiana entre lo «teorético» y lo «práctico», Carnap viene a colocar el pensamiento metafísico en la cercanía del ámbito de lo meramente «afectivo», al no poseer «contenido teorético» alguno. «Las proposiciones (aparentes) de la metafísica sirven *no para la presentación de hechos,* ya sean éstos existentes (entonces serían proposiciones verdaderas) o no existentes (entonces serían al menos proposiciones falsas); sirven *para expresar el sentimiento vital*[304]. El hombre necesita, según Carnap, expresar de alguna manera su sentimiento vital, y la metafísica resulta ser uno de los modos de tal expresión, aunque «inadecuado» si se lo compara con el arte, modo este de expresión para Carnap ciertamente «adecuado»[305]. «Los metafísicos son músicos —dice Carnap— sin talento musical»[306].

Ésta es, pues, en resumen, de manera clara y concisa, la que Carnap denomina su «tesis anti-metafísica»: «Esta tesis asevera que los enunciados metafísicos —tal y como los versos líricos— tienen solamente una función expresiva y no una función representativa. Los enunciados metafísicos no son ni verdaderos ni falsos, porque no aseveran nada, no contienen ni conocimiento ni error, permanecen completamente al margen del campo del conocimiento, de la teoría, fuera de la disyuntiva de la verdad o falsedad; son, sin embargo, como la risa, la lírica y la música, expresivos»[307].

La postura de Ayer no difiere respecto de la calificación de la expresión «Dios» apenas de la de Carnap. En efecto, para Ayer el «Dios» del hombre religioso es efectivamente el Dios trascendente, que está más allá del ámbito empírico. «Pero en ese caso —objeta Ayer— el término 'dios' es un término metafísico. Y si Dios es un término metafísico, entonces ni siquiera puede ser probable que un dios exista.

to) o bien seres «espirituales», pero que «se muestran de alguna manera en las cosas o acontecimientos del mundo visible». El extremo opuesto al mencionado uso «mitológico» de la palabra «Dios» sería su «uso metafísico». Se trata en este caso de algo «supraempírico» y, por tanto, según Carnap, «sin significado», por más que se pretenda concederle un significado en tal ámbito metafísico como «fundamento originario», «lo Absoluto», «lo Incondicionado» u otros similares. Intermedio entre ambos usos estaría finalmente el «uso teológico», que viene a fluctuar, según Carnap, entre el uso «mitológico» y el «metafísico». Cf. CARNAP, *Ueberwindung...,* 225ss.

[304] CARNAP, *Ueberwindung...,* 238.

[305] Cf. CARNAP, *Ueberwindung...,* 239.

[306] CARNAP, *Ueberwindung...,* 240.

[307] CARNAP, *Filosofía...,* 19.

Porque decir que 'Dios existe' es realizar una expresión metafísica que no puede ser ni verdadera ni falsa. Y, según el mismo criterio, ningún enunciado que pretenda describir la naturaleza de un dios trascendente puede poseer significación literal alguna»[308]. Y al decir esto, Ayer manifiesta asimismo de manera explícita —y ciertamente de manera coherente también con su propia postura— la diferencia de ésta respecto tanto de la postura atea como de la agnóstica, ya que en ambas se presupone —afirma con razón Ayer— el «significado» del término «Dios»[309].

Pero si el «positivismo lógico» insistía en la verificación empírica como criterio de sentido, será el «racionalismo crítico» de Popper el que pondrá en cuestión tanto el criterio mismo de verificación como la relación o identificación de ésta con el sentido.

Respecto de esto último (es decir, la mencionada identificación entre «sentido» y «verificación» empírica) dirá, en efecto, Popper en relación con el «deseo» del positivismo lógico de ver meros «problemas aparentes» en los problemas filosóficos:

> «Este deseo [...] es naturalmente siempre realizable; nada es más fácil que poner de manifiesto una cuestión como 'problema aparente y carente de sentido'. Sólo hace falta utilizar el concepto de 'sentido' de manera suficientemente estrecha para poder declarar acerca de todas las incómodas cuestiones que no se puede hallar en ellas 'sentido' alguno; y al decir que

[308] AYER, *Language...*, 115.

[309] «Es importante no confundir esta visión de las afirmaciones religiosas con la visión adoptada por ateos o agnósticos. Porque es característico del agnóstico sostener que la existencia de un dios es una posibilidad en la que no hay ninguna buena razón ni para creer ni para no creer; y es característico del ateo sostener que es al menos probable que no exista dios alguno. Y nuestra visión de que todas las expresiones acerca de la naturaleza de Dios carecen de sentido, lejos de ser idéntica o prestar apoyo alguno a cualquiera de esas conocidas posturas, es realmente incompatible con ellas. Porque si la afirmación de que hay un dios carece de sentido, entonces la afirmación del ateo de que no hay ningún dios carece igualmente de sentido, porque solamente una proposición significante puede ser significantemente contradicha. Respecto del agnóstico, aunque él se abstiene de decir tanto que haya como que no haya un dios, no niega que la cuestión sobre si existe un dios trascendente sea una cuestión genuina. No niega que los dos enunciados 'existe un dios trascendente' y 'no existe un dios trascendente' expresen proposiciones, una de las cuales es en realidad verdadera y la otra falsa [...] Pero nosotros hemos visto que los enunciados en cuestión no expresan proposiciones en absoluto» (AYER, *Language...*, 115s).

únicamente tienen 'sentido' las cuestiones de la ciencias empíricas, viene a carecer de sentido cualquier debate sobre el concepto de sentido: una vez entronizado este dogma del sentido, queda exento para siempre de cualquier ataque»[310].

Es decir, el positivismo lógico, según Popper, se ha fabricado a su propia medida y según sus propias conveniencias teóricas un criterio de «sentido», y ello no es legítimo. Lo adecuado sería desconectar la problemática del sentido de la cuestión del criterio que se juzgue apropiado para definir lo que se considera una proposición «científica». Pero en esto Popper también se va a separar del positivismo lógico al proponer su propio criterio, el de «falsabilidad», frente al criterio positivista de «verificabilidad». Tal criterio de «falsabilidad» deberá ser el verdadero criterio de «demarcación» *(Abgrenzung)* entre lo «científico» y lo que no es científico, dado que el criterio de «verificabilidad» es incapaz de justificar los propios sistemas o teorías, que según Popper «nunca son empíricamente verificables». De aquí que para que enunciados que no son verificables puedan, sin embargo, ser tenidos como «empíricos» (y, por lo tanto, «científicos») será necesario recurrir a un criterio distinto del de «verificabilidad». Tal criterio es justamente el de «falsabilidad»: «No exigimos —dice Popper— que el sistema pueda ser justificado por la vía empírico-metódica de manera definitiva y positiva, pero exigimos que la forma lógica del sistema posibilite el que ello ocurra por la vía de la comprobación metódica de manera negativa: *Un sistema empírico-científico debe poder fracasar en la experiencia*»[311].

Popper ha insistido frente a los representantes del positivismo lógico en que su propio criterio de falsabilidad no es un criterio de «sentido» a la manera como lo es el criterio de verificabilidad de los positivistas, dado que lo que a él le interesa no es el «problema del *sentido*», sino el «problema de la *demarcación*» entre lo «científico» y lo «metafísico»[312].

[310] POPPER, *Logik...*, 23s.

[311] POPPER, *Logik...*, 14s. Cf. también o.c., 254ss. Se podría decir que Wittgenstein ha anticipado de alguna manera la concepción popperiana del «criterio de falsabilidad» cuando en los «Diarios» previos a la publicación del *Tractatus* anotaba, por ejemplo, el día 5 de junio de 1915: «Para que un enunciado pueda ser verdadero es necesario que pueda también ser falso» (WITTGENSTEIN, *Werkausgabe* I, 147).

[312] Cf. POPPER, *Logik...*, 253.

Y así quiere exactamente Popper ser entendido al establecer frente al criterio de verificabilidad positivista su criterio de falsabilidad, que —dice— «serviría para la *demarcación* de los sistemas de enunciados científicos frente a sistemas, absolutamente dotados de sentido, de enunciados metafísicos»[313]. Su criterio, pues, de «falsabilidad» no está ahí en modo alguno para decidir qué tipo de enunciados tienen o no «sentido», tal como ocurre en el Wittgenstein del *Tractatus* o en los positivistas lógicos que se apoyan en esta misma obra. Según Popper, la radical «superación» de la metafísica de que hacen gala los positivistas al declarar a ésta sin sentido, una vez establecida la identificación entre «sentido» y «verificabilidad», se vuelve en realidad también en contra de ellos. En efecto, «este radicalismo —objeta Popper— destruye junto con la metafísica también la ciencia: tampoco las leyes de la naturaleza son lógicamente deducibles de enunciados experimentales [...]; no serían [estas leyes], por tanto, en el caso de que se aplicara de manera consecuente el criterio wittgensteiniano de sentido, sino 'enunciados aparentes, sin sentido', 'metafísica'. Con lo que tal criterio de demarcación fracasa»[314]. En cambio, la tesis de Popper sostiene que el criterio de falsabilidad «permite una demarcación suficientemente precisa de las 'ciencias de la realidad', de los sistemas empírico-científicos, frente a los sistemas metafísicos (y también contra los convencionalistas-tautológicos), sin tener que calificar como 'sin sentido' a la metafísica»[315].

Seguidor de Popper es H. Albert en lo que respecta al criterio de «falsabilidad»[316], aunque vendrá realmente a echar mano de nuevo de las ideas del positivismo lógico descalificadoras de la metafísica como sin sentido, radicalizando de este modo, más allá de Popper, su propia postura antiteísta.

[313] POPPER, *Logik...*, 254. Popper se ha visto obligado a recordar, frente a interpretaciones equivocadas, la función precisa de su principio de falsabilidad: «Obsérvese —dice— que yo propongo la falsabilidad como criterio de demarcación y *no como criterio de sentido* [...] Es, por tanto, sencillamente una fábula el que yo haya propagado alguna vez la idea de falsabilidad como criterio de sentido (si bien un número increíble de refutaciones de mi teoría se apoyan en esta fábula). La falsabilidad distingue entre sí dos modos de enunciados perfectamente dotados de sentido: los falsables y los no falsables. La falsabilidad traza una línea de separación en el interior del lenguaje con sentido, no alrededor de él» (POPPER, *Logik...*, 15).

[314] POPPER, *Logik...*, 255.

[315] POPPER, *Logik...*, 255s.

[316] Cf. ALBERT, *Traktat...*, 33.

Frente a la pretensión de «infalibilidad» o «infalibilismo» (que no es sino un «dogmatismo fortalecido») de cualquier tipo de instancia, ya sea ésta intelectual, personal o grupal, el «racionalismo crítico» aboga, pues, según Albert, por la necesidad de aceptar como criterio básico el «falibilismo», es decir, la intrínseca posibilidad del error y, en consecuencia, la necesidad sostenida y mantenida de sometimiento a crítica[317]. Y es en este contexto donde se encienden las duras polémicas de Albert contra los teólogos, especialmente de orientación evangélica o protestante, en los que el elemento estrictamente «racional» juega respecto de la cuestión de la divinidad un papel relativamente secundario si se lo compara con la vivencia creyente de la «fe». Tal postura es para Albert «irracional» y, desde luego, totalmente ajena al mencionado «falibilismo». Se utiliza así la por Albert denominada «estrategia de inmunización», que viene a consistir en que por medio de la misma «la correspondiente representación se vacía tan absolutamente que ya no puede colisionar con realidad alguna»[318]. Albert piensa que eso es lo que ocurre cuando, por ejemplo, determinados teólogos hablan de la «no-objetivabilidad» de Dios, modo de expresión con el que se indica que por medio del mero pensamiento conceptual no hay posibilidad alguna de acceder al «misterio» de la divinidad. Con ello se sitúa el teólogo —piensa Albert— en una inexpugnable dimensión, la del pensamiento no conceptual, sin caer en la cuenta de que de ese modo se profieren «afirmaciones que no tienen el más mínimo contenido» y que con el mismo derecho se podrían hacer sobre «cualquier otro tipo de esencias mitológicas»[319], referencia esta última con la que Albert parece hacer implícita alusión al «uso mitológico» de la expresión «Dios» de que hablaba Carnap. En realidad lo que, según Albert, de ese modo hace el teólogo no es sino intentar «proporcionarse a sí mismo por medio de un ardid semántico una priviliegiada posición epistemológica»[320]. Se construye así una «pomposamente ataviada maquinaria de inmunización, de cuya instalación es sobre todo responsable la filosofía alemana»[321].

[317] Cf. ALBERT, *Traktat...*, 36s.
[318] ALBERT, *Traktat...*, 116.
[319] Cf. ALBERT, *Traktat...*, 119.
[320] ALBERT, *Traktat...*, ibid.
[321] ALBERT, *Traktat...*, 120.

En definitiva, para Albert, donde el lenguaje se hace «infalible» no hay posibilidad de decir algo real o con sentido. Si, pues, el positivismo lógico identificaba explícitamente el «sentido» con la «verificabilidad», Albert viene a identificarlo de hecho no con la «verificabilidad», pero sí, en cambio, con la «falsabilidad» o el «falibilismo», lo que respecto del planteamiento epistemológico de la cuestión de la divinidad viene a resultar en última instancia lo mismo[322].

El criterio de «falsabilidad» de Popper y Albert es el que está en la base de la famosa parábola que A. Flew toma, con leves variaciones, de J. Wisdom, y que —dada la claridad y plasticidad con las que en ella se expresa el punto de vista de la «falsabilidad» de la concepción empírica de lo teológico, típica del «racionalismo crítico»— consideramos oportuno reproducir aquí en su integridad:

> «Éranse una vez dos exploradores que dieron con un claro en la jungla. En el claro crecían muchas flores y muchas malas hierbas. Un explorador dice: 'Algún jardinero debe de cuidar de este terreno'. El otro no está de acuerdo. 'No hay ningún jardinero.' Así que montan sus tiendas y montan guardia. Ningún jardinero es visto jamás. 'Pero quizá sea un jardinero invisible.' Así que erigen una barrera alambrada de púas. La electrifican. Patrullan con sabuesos (porque recuerdan cómo el 'hombre invisible' de H. G. Welles podía ser olido y tocado, aunque no podía ser visto). Pero ningún chillido sugiere jamás que algún intruso haya recibido una descarga. Ningún movimiento del alambre delata jamás a un trepador invisible. Los sabuesos nunca ladran. Sin embargo, el creyente aún no está convencido. 'Pero hay un jardinero, invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, un jardinero que no tiene olor y no hace ruido, un jardinero que viene secretamente a cuidar el jardín que ama.' Al final el escéptico se desespera: 'Pero ¿qué queda de tu aserción original? Lo que tú llamas un jardinero invisible, intangible, eternamente elusivo, ¿en qué demonios difiere de un jardinero imaginario o incluso de ningún jardinero en absoluto?'»[323].

[322] En este sentido es justa y acertada tanto la interpretación como la crítica que hace Just de la postura de Albert, el cual, aunque en principio —siguiendo en ello a Popper— intenta desligar la cuestión del «sentido» de la de la «falsabilidad», recae de hecho en la real identificación de ambos conceptos, con lo que la cercanía a la postura del positivismo lógico es, desde este punto de vista, bien patente. Cf. JUST, *Religiöse...*, 67s.

[323] Reproducimos el texto castellano de la parábola de Flew en su aportación *Teología y falsación* tal como aparece en la edición de E. Romerales en *Creencia...*, 47s. El editor de esta obra publica también en nota a pie de página

Flew, que se identifica a sí mismo con el escéptico de la parábola, considera que este tipo de asertos y de atribuciones que se suceden, sustituyen y acumulan en el lenguaje teológico, produciendo la aparente impresión de ser dichos con coherencia y sentido, constituye en realidad —dice— «el mal endémico de la expresión teológica», ya que con ello la hipótesis teológica no se robustece en sí misma, sino que, por el contrario, es «matada» con «la muerte por mil cualificaciones»[324]. En el lenguaje de Albert se trataría de una «estrategia de inmunización», que escamotea el enfrentamiento verdadero con la posibilidad de falsación. Flew hace referencia en este sentido a un determinado tipo de objeciones a la admisión de la existencia de Dios que tienen que ver con el clásico problema del mal[325], dando a entender seguidamente de manera bien explícita que las afirmaciones teológicas son de tal género que no parecen admitir la posibilidad de falsación (con lo que, según los presupuestos epistemológicos de Flew, deberían ser consideradas como vacías de sentido y de contenido). «¿Que demonios tendría que suceder —pregunta Flew—, no meramente para tentarnos (moral y erróneamente), sino también para darnos derecho (lógica y correctamente) a decir 'Dios no nos ama' o incluso 'Dios no existe'?». Dicho de otra manera, según la cuestión que Flew propone a continuación a discusión: «¿qué tendría que ocurrir o haber ocurrido que constituya para usted una refutación del amor, o de la existencia, de Dios?»[326].

En el contexto de las polémicas sobre verificación o falsación de las afirmaciones teológicas aludimos finalmente a

la traducción castellana de la precedente y similar parábola de Wisdom. Tanto de uno como de otro texto puede el lector encontrar allí referencias concretas al texto original inglés. Respecto, sin embargo, de las diferencias en la intención y sentido de la parábola en Wisdom y Flew puede leerse JUST, *Religiöse...*, 114ss.

[324] Cf. *Creencia...*, 49.

[325] «Alguien nos cuenta —escribe Flew— que Dios nos ama como un padre ama a sus hijos. Nos sentimos reconfortados. Pero entonces vemos a un niño morir de un cáncer inoperable de garganta. Su padre terrenal se pone frenético en sus esfuerzos por ayudar, pero su Padre Celestial no revela ningún signo obvio de preocupación. Se hace alguna cualificación —el amor de Dios 'no es un amor meramente humano' o es 'un amor inescrutable', quizá—, y nos damos cuenta de que tales sufrimientos son enteramente compatibles con la verdad de la aserción de que 'Dios nos ama como un padre (pero, por supuesto...)'. Somos reconfortados de nuevo. Pero entonces quizá preguntamos: ¿de qué vale esta seguridad del amor (apropiadamente cualificado) de Dios, contra qué es realmente una garantía esta aparente garantía?» (cf. *Creencia...*, 50s).

[326] Cf. *Creencia...*, 51.

H. Hick, que en su artículo *Teología y verificación* propone un género especial de verificación, la que él denomina «verificación escatológica», utilizada también por I. Crombie[327]. Para ello se sirve a su vez Hick de una nueva parábola. El texto de ésta y el comentario de Hick que lo acompaña es el siguiente:

> «Dos hombres viajan juntos a lo largo de una carretera. Uno de ellos cree que conduce a la Ciudad Celestial, el otro que no conduce a ninguna parte; pero dado que ésta es la única carretera que hay, ambos deben recorrerla. Ninguno ha hecho este camino antes, y por tanto ninguno es capaz de decir qué encontrarán a la vuelta de cada próxima esquina. Durante su viaje ambos se encuentran con momentos de dificultad y peligro. Todo el tiempo, uno de ellos piensa en su viaje como un peregrinaje hacia la Ciudad Celestial, e interpreta las partes agradables como alientos, y los obstáculos como pruebas de su decisión y lecciones de fortaleza, preparadas por el rey de esa ciudad y diseñadas para hacer de él un ciudadano digno del lugar cuando al fin llegue allí. El otro, en cambio, no cree nada de esto, y ve su viaje como un vagar inevitable y sin objeto. Dado que él no tiene elección en el asunto, disfruta lo bueno y soporta lo malo. Pero para él no hay Ciudad Celestial que alcanzar, no hay un propósito omniabarcante que ordene su viaje; sólo la carretera misma, y la suerte de la carretera con tiempo bueno o malo.
>
> Durante el curso del viaje la disputa entre ellos no es experimental. No albergan expectativas diferentes acerca de los detalles venideros de la carretera, sino sólo acerca de su destino último. Y, sin embargo, cuando vuelvan la última esquina será manifiesto que uno de ellos ha estado en lo cierto todo el tiempo, y el otro equivocado. De este modo, si bien la disputa entre ellos no ha sido experimental, no obstante, desde el comienzo ha sido una disputa real. No meramente han sentido de modo diferente acerca de la carretera; porque uno estaba sintiendo apropiadamente, y el otro inapropiadamente en relación con el estado de cosas real. Sus interpretaciones opuestas de la carretera constituían aserciones genuinamente rivales, aunque aserciones cuyo status-de-aserción tiene la característica peculiar de estar retrospectivamente garantizado por un enigma futuro»[328].

Hick es consciente del desplazamiento que aquí se opera de la afirmación de la divinidad hacia una situación futura

[327] Cf. *Creencia...*, 108-111.
[328] Cf. *Creencia...*, 109s.

que podrá verificarla (si bien no «falsarla»[329]), aunque al propio tiempo él mismo indica que «no puede apelarse a la supuesta experiencia futura de este estado como evidencia a favor del teísmo como si fuera una interpretación presente de nuestra experiencia». De todos modos considera que algo ocurre también en el presente, al plasmarse aquí diferencias concretas entre el teísta y el que no lo es, ya que «el universo, tal como lo divisa el teísta, difiere, como totalidad, del universo tal como lo divisa el ateo»[330].

No es éste el lugar para entrar en el análisis de las diversas reacciones que suscitó la propuesta «escatológica» de Hick[331]. Baste indicar únicamente que el problema de fondo en relación con Hick no es tanto su peculiaridad «escatológica», sino su admisión básica de los principios del positivismo lógico que le llevan a dar por supuesta la identificación entre «verificabilidad» y «sentido»[332].

De este modo la anteriormente mencionada crítica de Popper a los presupuestos del positivismo lógico —y en especial su rechazo de la identificación positivista entre «sentido» y «verificabilidad»— debe considerarse acertada[333].

[329] Hick habla a este respecto de la relación asimétrica entre «verificación» y «falsación», dado que existen afirmaciones (como esta que hace referencia a lo «escatológico», que implica la existencia consciente después de la muerte) que pueden ser «verificadas», pero no «falsadas» (ya que en este caso no se daría conciencia alguna que pudiera levantar acta de tal «falsedad»). Una clara exposición de este punto de vista de Hick y una crítica al mismo pueden verse en JUST, *Religiöse...*, 48, 51.

[330] Cf. *Creencia...*, 110.

[331] Sobre ello puede verse JUST, *Religiöse...*, 47-51.

[332] Sobre Hick escribe Just: «Es inaceptable sobre todo su presupuesto de una identidad entre verificabilidad y sentido» (JUST, *Religiöse...*, 50).

[333] A este respecto nos parece excesiva la sospecha de Just de que, pese a todo, Popper se haya inclinado a negar «sentido» a las proposiciones «metafísicas» (cf. JUST, *Religiöse...*, 57s). Just cita aquí (o.c., 58) el siguiente pasaje de la obra de Popper: «*En la medida en que las proposiciones de una ciencia se refieren a la realidad han de ser falsables, y en la medida en que no son falsables no se refieren a la realidad*» (POPPER, *Logik...*, 256). De esta frase deduce Just su sospecha de que Popper identifique a la postre «realidad» (o «sentido») en general con «falsabilidad». Si se prescinde del contexto inmediato de este pasaje y del parelismo que Popper quiere establecer en él con una afirmación similar de Einstein, la sospecha de Just podría ser razonable. En cambio, si se tienen en cuenta ambas cosas, la hermenéutica de la afirmación popperiana ha de ser diferente. Popper critica, en efecto, por una parte, explícitamente en las líneas inmediatamente anteriores que a la metafísica se la considere «sin sentido», y, por otra, la utilización de la palabra «realidad» *(Wirklichkeit)* en la aludida afirmación de Popper hay que entenderla (y Popper seguramente la entiende así) en el mismo sentido en que la entiende también Einstein (o sea, en el

Pero también incluso desde un punto de vista diferente del popperiano se puede considerar con razón como dogmática y gratuita la identificación positivista entre «sentido» y «verificabilidad» empírica, dado que tal identificación es meramente presupuesta, no demostrada[334]. Algo similar se podría decir también del rechazo por parte de Albert o Flew de lo metafísico o teológico como carentes, a su entender, de contenido o sentido al no ser «falsables»[335].

Respecto de Wittgenstein se ha puesto ya de relieve en más de una ocasión que el *Tractatus*, que pretende liberar el lenguaje del sinsentido de la metafísica, es él mismo una «metafísica»[336]. Si, por tanto, en la introducción al *Tractatus* se dice que «lo que está más allá de la frontera [del lenguaje] será sencillamente sin sentido», tal declaración debería aplicarse también al mismo *Tractatus*[337]. Debido a ello quizá se

sentido de realidad *empírica* o relacionada con las ciencias experimentales). La frase de Einstein que a Popper le sirve de modelo para expresar sus propias ideas sobre la «falsabilidad» (como criterio de demarcación entre lo «científico» y lo que no es «científico») y que Popper sólo pretende «variar» —según se indica allí mismo— levemente es la siguiente: «En la medida en que las proposiciones de la matemática se refieren a la realidad no son seguras, y en la medida en que son seguras no se refieren a la realidad» (cf. POPPER, o.c., 256).

[334] Sobre este punto puede leerse la aguda crítica a la que somete Just al positivismo lógico (especialmente al de Carnap), calificando su identificación entre «sentido» y «verificabilidad» como razonamiento «circular», meramente «analítico» («vacío de contenido», por tanto) y, en definitiva, dogmático o gratuito. Cf. JUST, *Religiöse...*, 36. Respecto del estrecho y excluyente concepto de «experiencia» del positivismo lógico, en virtud del cual todo lo que no es de manera estrictamente empírica verificable sería mera expresión del estado anímico subjetivo, objeta también con razón Just: «Esta concepción no es fundamentada ni en modo alguno verificada, dado que es imposible una verificación de la afirmación de que 'sólo las experiencias verificables por medio de la percepción de los sentidos comunican algo sobre el mundo exterior'; es una afirmación dogmática» (JUST, o.c., 42). El mismo principio de verificación, base fundamental del positivismo lógico, carece en cuanto tal de toda posible verificación empírica. En efecto, como indica Just, tal principio ha de ser entendido como una proposición «sintética», dado que pretende afirmar algo con contenido sobre el mundo; pero para que cualquier tipo de proposición sintética tenga sentido deberá poder ser «verificada», lo que no puede ocurrir coherentemente sino basándose en el mismo principio de verificación en cuestión. De este ilegítimo «círculo» lógico no hay salida posible. Cf. JUST, o.c., 46.

[335] Cf. JUST, *Religiöse...*, 68 (sobre Albert), 86s (sobre Flew).

[336] «¡Las afirmaciones del *Tractatus* son desde el comienzo mismo —como bien dice Just— afirmaciones sobre la forma lógica del mundo, del pensamiento y del lenguaje! ¡El atomismo lógico expuesto en el *Tractatus* es sin duda una metafísica! (JUST, *Religiöse...*, 22).

[337] «Se puede objetar —escribe al respecto Just— que el mismo Wittgenstein ha transgredido claramente la frontera de lo pensable y decible al afirmar

le deba dar, en parte al menos, la razón al positivista lógico O. Neurath, cuando formula sus reservas respecto de la famosa sentencia conclusiva del *Tractatus* («De lo que no se puede hablar, sobre ello se debe callar») de la siguiente manera: «El final del *Tractatus* —'De lo que no se puede hablar, sobre ello se debe callar'— puede inducir, al menos desde el punto de vista lingüístico, a error; parece dar a entender que hay 'algo' sobre lo que no se puede hablar. Nosotros diríamos: en caso de que quiera uno abstenerse verdadera y totalmente de toda postura metafísica, entonces 'que se calle', pero no 'sobre algo'»[338].

El problema, sin embargo, consiste en que tal abstención total de la metafísica no es posible, ya que ella es inevitablemente presupuesto oculto, pero siempre actuante, de cualquier tipo de lenguaje, aun de aquel que declare sin sentido o imposible la metafísica, ya que esta misma declaración no puede ser dicha fuera del ámbito mismo de la metafísica[339]. Y ya sabemos que en este ámbito, es decir, en la dimensión de la experiencia de lo que está «más allá» de lo empíricamente experimentable y decible, es donde habita la divinidad y el lenguaje sobre la misma. El positivismo lógico, al cerrarse por principio y dogmáticamente (según se ha indicado) a la inclusión de este tipo de experiencia (metafísico-teológica) en la dimensión del conocimiento, se ve obligado a calificarla como mero estado emocional. Pero ella se resiste, sin embargo, a ser considerada de este modo, e irrumpe como tal en el ámbito de la dimensión intelectual y total del hombre. Con razón escribía Rahner respecto de esta experiencia de lo teológico o divino:

que detrás de ella sólo hay sinsentido. ¿No incumple aquí su propia aseveración, formulada por él mismo dos frases antes: '...acerca de lo que no se puede hablar se debe callar'? ¿No ha caído en cierto modo en su propia trampa por el hecho mismo de *no* haber callado? La afirmación de que es sin sentido lo que está más allá de la frontera del lenguaje es ella misma necesariamente sin sentido» (JUST, *Religiöse...*, 16). Just, de todos modos, insistirá más adelante —como ya hemos indicado— en que Wittgenstein, al decir esto, se refiere únicamente a las fronteras del (o en el) *lenguaje*. De manera que, debido a ello, el propio Wittgenstein podrá hacer referencia a lo «místico» como lo inexpresable o indecible sin que por ello lo «místico» deba ser considerado en sí mismo como carente de sentido. Cf. JUST, o.c., 23ss.

[338] NEURATH, *Soziologie...*, 396.

[339] De aquí que K. Rahner diga que Wittgenstein deja de cumplir su máxima de que se debe callar sobre lo que no se puede hablar «en el momento mismo de expresarla» (cf. RAHNER, *Grundkurs...*, 60).

> «Se puede reprimir esta experiencia, pero ella permanece y en los momentos decisivos irrumpe nuevamente de forma irresistible en la conciencia. Tampoco puede decirse que haya que callar porque no se puede hablar 'claramente' de ella. Pues ¿qué es claro? ¿No se ha hablado ya sobre esto cuando se prohíbe hablar sobre ello, cuando se debe prohibir expresamente? Y cuando los filósofos y positivistas racionalistas no quieren hablar de esto, ¿por ese motivo se deberá prohibir hablar a los santos, a los poetas y a los reveladores del ser total y completo? ¿La palabra 'Dios', que está ahí, no volverá a despertar nuevamente la pregunta de qué se quiere decir con eso?»[340].

Ésta es también la razón por la que Ian T. Ramsey opina, frente a Flew, que el discurso teológico, lejos de empobrecerse o vaciarse en su contenido con la multiplicidad y dialéctica de sus expresiones acerca de lo divino —como cree Flew—, da cauce, por el contrario, de ese modo a la abundancia y plenitud de la realidad a la que hace referencia y que de alguna manera también experimenta. «La excentricidad, la impropiedad lógica —escribe Ramsey— son su [del discurso teológico] misma linfa vital. El modo como el discurso teológico construye, seleccionando, de manera sutil, su material entre aquellas zonas variadas del discurso inherentes a un número infinito de metáforas y modelos no es la 'muerte por mil cualificaciones'. Es más bien la vida por mil enriquecimientos»[341].

No se puede evitar la impresión de que es justamente el positivismo lógico el que puede contribuir al empobrecimiento de la problemática filosófica misma, creando al mismo tiempo de ese modo un peligroso vacío que puede ser ocupado por cualquier tipo de ideología, tal como lo ha reconocido el propio N. Lobkowicz, cercano él mismo —según confiesa— a la filosofía analítica[342]. En realidad, si las grandes cuestiones del hombre, y de manera especial el «sentido» de su vida, no pueden tener cabida en el seno de tal filosofía, habría que decir que tanto peor para ella. No por ello habrá de dejar de plantear el hombre de manera total, emotiva e

[340] RAHNER, *La experiencia...*, 139. Ya más arriba hemos visto cómo Rahner equiparaba el «olvido» de la palabra «Dios» por parte del hombre con la conversión de éste en un mero «animal habilidoso», es decir, en un ser que ya no es capaz de percibir la profundidad y misteriosidad de su propia realidad y de la del conjunto de la realidad total, un ser en definitiva no humano. Cf. RAHNER, *Meditation...*, 17s.

[341] RAMSEY, *Models...*, 60.

[342] Cf. LOBKOWICZ, *Die Situation...*, 137s.

intelectual a un tiempo, el sentido de su ser, de la realidad total y, por tanto, también de la divinidad.

En esta línea parece ir, por lo demás, la crítica a que somete R. M. Hare la aséptica parábola de Flew sobre los exploradores y la diversa interpretación que hacen éstos acerca del jardín en el claro de la selva. Hare, que propone por su parte su propia parábola sobre el lunático convencido de que todos los profesores quieren asesinarle, viene a sugerir que al «falsacionista» Flew le sobran en su parábola estrechos planteamientos epistemológicos, pero le falta, en cambio, la pasión por el cuestionamiento mismo de esa extraña realidad, el «jardín».

> «Hay una diferencia importante —concluye en este sentido Hare— entre la parábola de Flew y la mía [...] A los exploradores no les *importa* su jardín; discuten de él con interés, pero no con preocupación. Pero a mi lunático, pobre tipo, le importan los profesores; y a mí me importa la dirección de mi coche; él a menudo contiene personas de las que yo cuido. Es porque a mí me importa muchísimo lo que pasa en el jardín, en que yo mismo me encuentro, por lo que soy incapaz de compartir el desapego de los exploradores»[343].

De este modo se puede advertir, finalmente, que la gratuita exclusión por parte de la filosofía analítica de las expresiones o conceptos metafísicos, entre ellos el de «Dios», como algo sin «sentido» no puede evitar a la postre que la problemática misma del «sentido» (y con ella la de lo divino) vuelva a surgir de un modo o de otro como lo que verdaderamente le interesa al hombre. Es así como el «sin sentido» de la metafísica proclamado por el positivismo lógico se vincula de hecho, aunque sólo fuera por tratarse de posturas claramente enfrentadas, con la temática de la búsqueda humana de «sentido».

5. EL ORIGEN DE LA LIBERTAD

No deja de ser una verdadera paradoja existencial el hecho de que aquello que le constituye más íntimamente, su experiencia o sentimiento de libertad, le sea al hombre en sí mismo fundamentalmente desconocido e indescifrable. A la

[343] Cf. *Creencia...*, 54s. El texto y el comentario de Hare de su parábola sobre el lunático en *Creencia...*, 51-55.

seguridad íntima con la que éste se experimenta vivencialmente como «libre» en su actuar y decidir, no se corresponde de hecho una similar certeza teórica o intelectual sobre la posibilidad misma de una libertad que está inmersa en el seno de lo cósmico y material, de lo corporal. El caso de Kant (y, en seguimiento del mismo, también —a su modo— Schopenhauer), con su ambigua o dicotómica solución particular del problema de la libertad, es una concreta muestra sintomática de tal situación.

No nos podemos ocupar aquí, sin embargo, de los problemas metafísicos o antropológicos que el tema general de la libertad en sí misma suscita, sino únicamente de los que están en conexión más directa con la cuestión de la divinidad. Y se puede decir que es de modo especial respecto de la relación entre libertad y divinidad donde, desde un punto de vista tanto sistemático como histórico general, más se disocia la reflexión filosófica. Clarificar esta circunstancia y valorar el contenido y las razones de semejante disociación o contraposición teórica será la tarea a la que seguidamente nos dedicaremos.

Pues bien, se podría decir a grandes rasgos (y sin que tal esquema general deba carecer de la conveniente flexibilidad) que la reflexión occidental sobre la libertad se asocia pacíficamente con la aceptación de la divinidad hasta mediados, más o menos, del siglo XVIII. Punto de referencia y de inflexión en el pensamiento sobre la libertad en este siglo será, a nuestro modo de ver (según analizaremos posteriormente), Holbach. Las cosas serán, pues, desde ahora bien distintas, ya que la libertad humana empezará a ser considerada principalmente a partir de esta época (y de manera cada vez más generalizada) como la meta más importante a alcanzar por el hombre y asimismo como la decisiva o definitiva motivación teórica del rechazo de la divinidad, que será pensada, de modo casi estereotipado y a todos los niveles, como el auténtico enemigo de la libertad del hombre.

A) La tradicional procedencia divina de la libertad

En cuanto a la aproblematicidad primera de la relación entre libertad y divinidad hay que decir que ella tiene de hecho su fundamento en la recurrente reflexión aristotélica de

que todo agente realiza en su acción algo semejante a sí mismo, aunque las categorías culturales y filosóficas griegas no permitieran la aplicación de tal principio de manera directa ni a la comprensión griega de la libertad en sí misma ni a la reflexión sobre la relación entre ésta y la divinidad, si se tiene en cuenta sobre todo que los dioses griegos no llegaban a superar en definitiva, de manera esencial y absoluta, al cosmos o al hombre. Será más bien el contacto de la concepción judeo-cristiana de una divinidad trascendente con los principios filosóficos griegos el que posibilitará la reflexión sobre el origen divino de la libertad humana, una libertad que, por lo demás, en la cultura judeo-cristiana era ya valorada de manera especial en cuanto ingrediente de la relación misma con una divinidad que se comunica con su pueblo y establece con él una alianza mutua y libre (por ambas partes).

En buena parte como resultado del aludido encuentro cultural hay que entender así la conocida afirmación de Ireneo de Lyon de que «la gloria de Dios es el hombre viviente»[344], que, si bien tiene un contexto cristiano y más concretamente cristológico concreto, pone ya, sin embargo, de manifiesto que en tal visión de la relación entre la divinidad y el hombre no cabe ningún tipo de contraposición o enfrentamiento, como ocurrirá muchos siglos después en la modernidad. En la primera reflexión sobre la libertad, ésta y con ella el hombre mismo son vistos, pues, como expresión misma de la divinidad[345] y en modo alguno como contrapunto o negación de la misma.

La reflexión agustiniana al respecto es en este sentido especialmente instructiva. Agustín no se detiene en el aspecto meramente opcional de la experiencia de la libertad, sino que avanza hacia la raíz y fundamento originario de la misma, llegando a conectar de este modo con la divinidad. De aquí que Agustín no tenga reparo en pensar la libertad en relación con la «necesidad» que internamente la constituye, concretamente con la necesidad misma con la que el hombre busca y desea «congénitamente» la felicidad. Agustín habla en este sentido de la «inmutabilidad» de la «libertad de la voluntad, por la que todos queremos ser felices y no pode-

[344] «Gloria enim Dei vivens homo» (IRENEO, *Adversus Haereses*, IV, 20, 7: PG 7, 1037).

[345] Respecto de esta «teosis» o deificación del hombre en Ireneo, Atanasio, etcétera, puede verse EVDOKIMOV, *El conocimiento...*, 169s.

mos no quererlo»[346]. La libertad queda así, pues, insertada en la «necesidad» misma por la que el hombre aspira «necesariamente» a la felicidad. En este sentido radical y fundamental, «libertad» no se opone a «sujeción»[347]. Es en ese ámbito originario donde la libertad se identifica plenamente consigo misma. Allí no hay lugar para la mera y superficial opcionalidad ni, en consecuencia, para ningún tipo de diferenciación entre necesidad y espontaneidad.

De aquí que Agustín, al hacer referencia a la definitiva bienaventuranza celestial, en modo alguno se sienta tentado a considerar la libertad como abolida por la «necesidad» con la que el bienaventurado se adhiere a la felicidad sin límites de la que disfruta y por su incapacidad de «servir al pecado». Es, por el contrario, más bien en tal situación cuando el hombre adquiere la «libertad sempiterna de la felicidad»[348]. Una libertad que para Agustín se torna en cierto modo divina, ya que se asemeja a la misma libertad de Dios, que —como la del bienaventurado— ni puede «servir al pecado» ni estar sometido a la «variabilidad» de la inclinación ya sea hacia el bien o hacia el mal («nunc in bonum, nunc in malum»): «y, sin embargo, seremos entonces más felizmente libres»[349]. Para el obispo de Hipona, del hecho de que al

[346] AGUSTÍN, *Operis imperfecti contra Iulianum*, 6, XII (PL 45, 1524). De aquí que J. A. Galindo indique correctamente que en Agustín «es libre todo acto voluntario, aunque no sea posible en éste la elección de otra alternativa distinta de la elegida» (GALINDO, *La libertad...*, 316).

[347] Cf. AGUSTÍN, *Epist.* CLVII, 8 (PL 33, 676).

[348] Cf. AGUSTÍN, *Operis imperfecti contra Iulianum*, 6, XI (PL 45, 1521). Galindo comenta esta implicación agustiniana entre «libertad» y «necesidad» de este modo: «Por tanto, en la vida bienaventurada la persona humana ama necesariamente a Dios, no sin su libertad, sino con ella; esto es, con libertad, es decir, libremente. Y no hay contradicción, puesto que *necesariamente* ama el bien en cuanto al *hecho; libremente* en cuanto al *modo* interno de producirse» (GALINDO, *La libertad...*, 309. Cf. también ID., *o.c.*, 312). En cualquier caso, y dado que tal «necesidad» está subordinada al modo mismo de realizarse la «libertad», no se han de entender ambas expresiones al mismo nivel o de manera equivalente. «Para Agustín —indica Galindo— parece claro que, en ningún caso, tanto en el hombre como en Dios, la voluntad quiere necesariamente. La razón es que la interna y esencial dinámica de la voluntad libre impide que actúe de un modo necesario, esto es, sin querer. Porque eso se opone a su naturaleza. Un querer internamente necesario de la voluntad libre es una contradicción. Por lo que no puede darse ni en el caso en que Dios se ama a sí mismo ni en el del amor a Dios por parte del bienaventurado» (GALINDO, o.c., 311).

[349] AGUSTÍN, *Operis imperfecti contra Iulianum*, 6, XIX (PL 45, 1544). Sobre la libertad divina como modelo agustiniano de la humana ver GALINDO, *La libertad...*, 309s.

bienaventurado «el pecado no le pueda agradar» no hay que deducir que el «libre albedrío» haya dejado en él de existir, sino que, por el contrario, «será más libre», dado que estará «liberado del placer de pecar» y habrá alcanzado «el indeclinable placer de no pecar»[350]. Si la voluntad (y su libertad) está esencial y estructuralmente relacionada con aquello que es su misma razón de ser —es decir, con la felicidad—, entonces en modo alguno se podrá decir que ella deja de ser lo que es cuando se encuentra ya definitivamente anclada en la plena felicidad. «La voluntad no se convierte en defectuosa, ni deja de existir ni de ser libre por el hecho de que por ella de tal manera queramos ser felices que no solamente no queramos ser desgraciados, sino que ni siquiera en modo alguno seamos capaces de quererlo»[351].

El contraste de esta concepción agustiniana de la libertad del hombre con la del pensamiento moderno sobre la misma no puede ser más patente. La ruptura realizada en la modernidad entre el hombre y la divinidad ha desconectado en principio (al menos teóricamente) a la libertad de la raíz misma que le confería vida, estabilidad y sentido. La preponderante o incluso exclusiva valoración, por parte del pensamiento moderno, de la capacidad de opción en la libertad no es más que una de las consecuencias teóricas de tal acontecimiento. Agustín bien puede ser considerado en este sentido como el gran pensador de la libertad en su unidad y conexión profunda con el ser total del hombre, que sabe de la felicidad y se dirige «necesariamente» hacia ella y que por ello y en ello es radicalmente «libre». En este sentido la «libertad» no es, en Agustín, una «particular» cualidad, «algo» que el hombre tiene. Es, más bien, el ser mismo entero del hombre en su específico modo de ser, que de manera espontánea («libre» en el sentido moderno, aunque también agustiniano) y, al mismo tiempo, «necesaria» (en el específico sentido agustiniano, no ya moderno) busca y «quiere» su plena realización, su «felicidad»[352]. Como se ve, la libertad

[350] «Nec ideo liberum arbitrium non habebunt, quia peccata eos delectare non poterunt. Magis quippe erit liberum, a delectatione peccandi usque ad delectationem non peccandi indeclinabilem liberatum» (AGUSTÍN, *De civ. Dei* XXII, 30, 3: PL 41, 802). Cf. también AGUSTÍN, *Enchiridion*, c.105 (PL 40, 281).

[351] AGUSTÍN, *Enchiridion*, c. 105 (PL 40, 281).

[352] Por eso el «moderno» N. Hartmann no puede ya entender la libertad agustiniana sino como la verdadera carencia de la misma. Refiriéndose, en

humana no se erige aquí en «problema» respecto de la divinidad, sino que es ésta más bien la secreta garantía de una radical comprensión de la primera[353].

Y si la libertad del hombre agustiniano viene a ser así verdadera réplica de la libertad misma de la divinidad, no es nada extraño tampoco que —lo mismo que Ireneo— Agustín no participe tampoco de los esquemas de la modernidad en los que el hombre aparecerá como el contrincante de la divinidad. Es, por el contrario, Dios mismo el que, según el modo de pensar de Agustín, hace que los hombres puedan incluso en un cierto sentido ser denominados «dioses» *(dii)* o deban aspirar a tal perfección[354].

La concepción agustiniana de la libertad va a ser determinante en el proceso reflexivo de los siglos posteriores, que no se diferenciará por lo tanto esencialmente del esquema agustiniano. Merece la pena, sin embargo, aludir a los hitos más significativos del mismo.

Unida a esta visión de la libertad estará siempre la elevada concepción del hombre que la sustenta, que es considerado más en su dignidad como procedente de la divinidad que como dependiente de un presunto poder opresor que lo

efecto, explícitamente a la libertad agustiniana del «no poder pecar» del bienaventurado, escribe: «Este estado superior evidentemente no es ya moral, incluso en su máxima perfección. Puesto que no es ya un estado de libertad» (HARTMANN, *Ethik*, 820).

[353] A esta diferencia entre el tratamiento moderno de la libertad y la concepción agustiniana de la misma alude acertadamente Galindo: «La libertad agustiniana no es una arbitrariedad, al estilo del indeterminismo moderno, sino que viene a identificarse con la voluntad, que está hecha para la felicidad, que tiene una connaturalidad con el bien. En consecuencia, aun manteniéndose libre, a su naturaleza le corresponde obrar según lo que más le complace, según lo que más feliz le hace. Se da, por tanto, en la voluntad *libre*, la *necesidad* de someterse a su naturaleza cuando obra libremente» (GALINDO, *La libertad...*, 307). En contraste con esta visión agustiniana de la libertad constata Galindo que «la concepción de la libertad como libertad de elección según una versatilidad total, absoluta e inacabable, es la más difundida en el pensamiento y sociedad occidentales» (GALINDO, o.c., 310). Ahora bien, tal modo moderno de pensar la libertad difícilmente puede acceder a la visión agustiniana, radical u originaria, de la libertad, que tanto más crece en sí misma cuanto más se aleja de su situación versátil o inestable. Es decir, utilizando las mismas palabras de Galindo en su interpretación de la libertad agustiniana: «La libertad disminuye con la versatilidad y aumenta con la coherencia que lleva consigo la identificación con el bien. El máximo de versatilidad es la expresión de un mínimo de libertad. Al contrario, una menor versatilidad disminuye las alternativas reales queridas por la persona, pero esto no es sino un efecto, la otra cara, del simultáneo enriquecimiento y aumento de la libertad» (GALINDO, o.c., 317).

[354] Cf. AGUSTÍN, *De civ. Dei* XIV, 4; 13 (PL 41, 408; 421-422).

empequeñece. Aludimos ya en su momento, al precisar el sentido de la expresión «creación», a la incisiva y paradójica concepción de Escoto Eriúgena acerca de la misma. La creación de(sde) *[ex]* la «nada» habría que entenderla, según él, de forma más radical y real, no como creación de(sde) una «nada» que nada puede engendrar, sino como creación «de(sde) la divinidad»[355]. En consecuencia, la realidad creada —el hombre de manera especial— participa en su ser mismo de la divinidad. La «naturaleza divina» se convierte así en cierto modo en la «esencia de todas las cosas»[356], dado que ella, en la creación, «se crea a sí misma de modo admirable en todas las cosas que de la misma proceden»[357].

Concepción esta que tendrá su eco siglos después del Eriúgena en Buenaventura. Es notable, en efecto, la insistencia de éste en la que él denomina «rectitud» del hombre, por la que éste es no sólo *rectus,* sino *rector* y *rex.* Rectitud, poder y «realeza» que, en continuidad con el proceso terrenal, alcanzarán su cota máxima en la «gloria», en donde «seremos —dice— omnipotentes en relación con nuestra voluntad, lo mismo que Dios lo es respecto de la suya, y por lo tanto [seremos] todos reyes»[358].

[355] La divinidad produce «de la nada», es decir, «desde sí misma» («et cum extra ipsum nihil est, de seipso, veluti extra, creaturas conditas produxit»: PL 122, 907), «desde su propia superesencialidad» («de nihilo facit omnia, de sua videlicet superessentialitate producit essentias»: PL 122, 683). Cf. CANTÓN, *Notas...,* 23.

[356] «creat [divina natura] igitur omnia, quae de nihilo adducit, ut sint ex non-esse in esse; creatur autem, quia nihil essentialiter est praeter ipsam; est enim omnium essentia» (ESCOTO ERIÚGENA, *De divisione naturae* I, 12: PL 122, 453-454).

[357] Ibid. (PL 122, 454). El Eriúgena insiste una y otra vez en esta idea de que la divinidad, al crear las cosas, se crea o re-crea a sí misma en ellas («cum dicitur seipsam [divinam naturam] creare, nil aliud recte intelligitur, nisi naturas rerum condere»: PL 122, 455), se hace a sí misma todo en todo al hacerlo todo, sin dejar por ello de estar sobre todo («ordinate in omnia proveniens facit omnia, et fit in omnibus omnia, et in se ipsum redit, revocans in se omnia, et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit»: PL 122, 683). La divinidad es así «hacedora» de todo y está «hecha» a la vez en todo («ipsum Deum omnium factorem esse, et in omnibus factum»: ibid.). Esta intrínseca dialéctica entre Creador y realidad creada aparece de manera bien neta en este último pasaje del Eriúgena: «Dios es creado en la creatura de manera inefable y maravillosa, manifestándose a sí mismo, haciéndose visible lo invisible, [...] finito lo que es infinito, [...] creador de todo y creado en todo, hacedor de todo y hecho en todo» (PL 122, 678).

[358] BUENAVENTURA, *Comment. in Quatuor lib. Sent. Magistri Petri Lombardi,* t.II: *In lib. II Sent.,* Prooem.: *Opera Omnia* (Ad Claras Aquas, 1891) II, 4. Hay

Pero será Tomás de Aquino quien retomará, perfilará y ampliará de manera más explícita la concepción agustiniana de la libertad en su relación con la divinidad. El Angélico pondrá, en efecto, de relieve las condiciones de posibilidad o los presupuestos metafísicos, «divinos», del libre querer del hombre. La inacabable dinámica del querer humano sólo es explicable y posible desde la consideración de su atracción por el bien infinito, que actúa a un tiempo como «motor» de la voluntad y como meta a alcanzar. «Dios mueve la voluntad del hombre como movilizador universal hacia el objeto universal de la voluntad, que es el bien; y sin esta moción universal no puede el hombre querer cosa alguna»[359]. «Si no existiese un último fin —indica Tomás en otro pasaje[360]—, no se apetecería nada». Se trata, por tanto, de establecer una razón o explicación adecuada de la dinámica volitiva humana, que dé cuenta cumplida tanto de la «necesidad» de su actividad como de la movilidad implicada en el hecho mismo de su ser libre. De este modo recurre Tomás de Aquino a la ya conocida agustiniana «necesidad» natural con la que la voluntad humana es atraída por el último fin, que es el bien o la felicidad[361].

Hay que notar al respecto, por lo demás, que el Aquinate es bien consciente de que el hecho de que la libre actividad volitiva esté siempre posibilitada en sí misma por la necesaria atracción que sobre ella ejerce el «último fin» o la felicidad no implica que tal atracción esté necesariamente siempre presente o actualizada en la conciencia del hombre, si bien tal

que tener en cuenta que con esta calificación del hombre como «rey» Buenaventura no hace de hecho más que reactualizar formulaciones casi idénticas muy anteriores, como las de Gregorio de Nisa, que nueve siglos antes había conectado ya la «realeza» del hombre con su origen de un Dios creador y gobernador del universo (cf. GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, 4: PG 44, 135-136).

[359] TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I-II, q.9, a.6, ad 3.

[360] *S. Th.* I-II, q.1, a.4.

[361] «La voluntad [...] está ordenada al último fin con una necesidad natural: lo que se muestra en el hecho de que el hombre no puede no querer ser feliz» (*S. Th.* I-II, q.5, a.4, ad 2). Ver también *S. Th.* I-II, q.5, a.8, ad 2; I-II, q.10, a.2, ad 3. En este sentido Tomás de Aquino no sólo conecta, como Agustín, la voluntad y su libertad con el inevitable o necesario deseo de felicidad, sino que también piensa de manera similar a Agustín la íntima conjunción de necesidad y libertad en la plena felicidad del bienaventurado: «la voluntad del que ve a Dios por esencia se adhiere a Dios necesariamente del mismo modo que ahora necesariamente queremos ser felices» (I, q.82, a.2, c).

circunstancia no aminora en modo alguno el influjo real de tal atracción sobre la voluntad[362].

Junto a esta valoración de la visión agustiniana sobre la posibilitación originaria de la voluntad y de la libertad, que constituye su misma esencia, por parte de Tomás de Aquino, no dejará éste de insistir en una importante reflexión sobre la relación entre libertad y divinidad, que venía propiciada ya por el explícito acercamiento del autor medieval a la filosofía aristotélica. En seguimiento de Aristóteles repetirá, en efecto, una y otra vez el Angélico el conocido adagio filosófico de que «todo agente hace algo semejante a sí mismo» («omne agens agit simile sibi»). Lo interesante, sin embargo, en la reflexión tomasiana sobre la necesaria semejanza del efecto con su agente es que tal semejanza no tiene por qué quedar reducida, por decirlo de alguna manera, a una mera semejanza estática o muerta, sino que, en la medida en que el agente y la mutua relación entre éste y su efecto son más plenos y perfectos, la semejanza del efecto hará referencia asimismo a la capacidad «activa» misma del agente, adquiriendo de este modo el «efecto» características análogas a las del «agente» en cuanto tal «agente». Es la semejanza que el Aquinate describe como semejanza no sólo «según la forma», sino «según la forma y la acción»[363]. De este modo la semejanza del «efecto» o del «paciente» con su «agente» convierte asimismo en «agente» o «causa» a los primeros. Dialéctica esta que aparece formulada de manera precisa, por ejemplo, en el siguiente texto tomasiano: «El agente tiende a hacer semejante a sí mismo al paciente no sólo en cuanto al ser del mismo, sino también en cuanto a la causalidad»[364].

Es justamente en este contexto sistemático donde se inserta la valiosa reflexión tomasiana sobre la libertad huma-

[362] «No es necesario —advierte— que se tenga siempre en la mente el último fin cuando se apetece o realiza algo; sino que el poder de la intención primera, que se refiere al último fin, permanece en todo tipo de apetencia de cualquier objeto aunque no se piense actualmente en el último fin, de la misma manera que no es necesario que el que va de camino piense a cada paso en el fin» (*S. Th.* I-II, q.1, a.6, ad 3).

[363] Aduce Tomás de Aquino, como aclaración de la semejanza «según la forma y la acción», el siguiente ejemplo: «como algo es iluminado por el sol para que ilumine también otras cosas a semejanza del sol, como la luna» (*Comment. in lib. II Sent.*, d.9, q.1, a.1, ad 7).

[364] *Sum. contra Gent.*, l.3, c.21.

na, ya que ésta es precisamente el resultado de la necesaria semejanza inducida en el «efecto» humano por el libre «agente» divino: el hombre se convierte así en «agente» o actor de sus propios actos, es decir, en ser libre, a la manera del «agente» divino. Semejanza, pues, del hombre con la divinidad, no estática o meramente pasiva, sino estrictamente «activa», es decir, engendradora de libertad. Es lo que Tomás de Aquino formula de manera neta y programática en el prólogo a sus reflexiones sobre el hombre como «imagen» de Dios: «Queda pendiente —escribe— la consideración de su [de Dios] imagen, es decir, del hombre: en cuanto que él mismo es principio de sus obras, como poseedor de libre albedrío y de poder sobre sus obras»[365]. Es decir, en el esquema sistemático tomasiano, a mayor grandeza o independencia de la divinidad corresponde una mayor grandeza, independencia y libertad en el hombre. Estamos muy lejos de la visión conceptual moderna de la relación Dios-hombre en mutua pugna por subsistir o medrar el uno a costa del otro. Para Tomás de Aquino, por el contrario, la dependencia del hombre respecto de la divinidad no convierte a aquél en «dependiente» o esclavo, sino justamente en el libre e independiente. Refiriéndose, por ejemplo, a la «naturaleza racional» y a la «voluntad» (en cuanto distinta del mero apetito sensitivo), el Aquinate aplicará el mencionado esquema sistemático para fundamentar precisamente la libertad o autonomía del hombre: «Cuanto más cercana a Dios está una naturaleza, tanto más explícita se encuentra en ella la semejanza con la dignidad divina. Ahora bien, pertenece a la dignidad de Dios el que mueva, incline y dirija todas las cosas, y él mismo no sea movido, inclinado o dirigido por ninguna otra cosa. En consecuencia, cuanto más cercana está una naturaleza a Dios, tanto menos es inclinada por él y tanto más se inclina congénitamente a sí misma»[366]. Una conclusión contraria a la aquí deducida por el Angélico invalidaría totalmente su principio relativo a la similitud del efecto con su causa.

De aquí el explícito interés de Tomás de Aquino por no devaluar en modo alguno la perfección del hombre, en rela-

[365] *S. Th.* I-I, prol.
[366] *De verit.*, q.22, a.4, c.

ción con su propia capacidad de «acción», en aras de una presunta mayor valoración de la divinidad: «La perfección del efecto demuestra —dice— la perfección de la causa [...] Disminuir, por tanto, la perfección de las creaturas es disminuir la perfección de la divinidad»[367]. Lo que comporta la extraña y dialéctica —pero bien lógica— consecuencia de que el hombre tanto más se asemejará a la divinidad cuanto más progrese en «su propia» (¡del hombre!) perfección[368].

Como se ve, la anterior insistencia del Eriúgena en la «divinidad» de la creación sigue de una forma o de otra presente en el Aquinate. Lo que revierte incluso en el discurso tomasiano sobre el motivo o finalidad del surgimiento mismo de las cosas creadas.

La dialéctica del pensamiento tomasiano se muestra de este modo de nuevo aquí, dado que nuestro pensador no ve, desde el punto de vista de la lógica del principio de semejanza, contradicción alguna entre afirmar que Dios quiere y hace surgir las cosas creadas «por sí mismo» (es decir, por Dios) y sostener al mismo tiempo que ello ocurre «por ellas mismas»[369].

La postura de Tomás de Aquino no deja de ser, en realidad, original y sistemáticamente exigente, dado que se enfrenta con el superficial modo de pensar la existencia creada como afectada esencial o «sustancialmente» por el carácter creado, lo que comportaría lógicamente una visión de la realidad creada ajena a los mencionados presupuestos de la semejanza del efecto con su agente divino. Ésta viene a ser, además, sin duda la razón básica por la que Tomás de Aquino sostiene tesis a primera vista tan extrañas, como la de que la relación de «creación» no sea en la cosa creada más que

[367] *Sum. contra Gent.* III, 69. Y, por tanto, «recortarles a las cosas su propia actividad es disminuir la bondad divina» (ibid.). Ver también *Sum. contra Gent.*, l.3, c.70.

[368] «Un ser es perfecto en grado máximo cuando puede hacer semejante a sí a otro [...] Un ser que tiende a su propia perfección, tiende a la semejanza divina» *(Sum. contra Gent.* III, 21).

[369] «Dios quiere la totalidad de las creaturas por sí misma, aunque también la quiera por sí mismo; pues las dos afirmaciones no se contradicen. Ya que Dios quiere que las creaturas existan por su (de él) bondad, a saber, para que a su manera la imiten y representen; cosa que hacen en cuanto que reciben su ser de ella y subsisten en sus naturalezas. Es, por tanto, lo mismo decir que Dios hizo todas las cosas por sí mismo [...] que decir que las haya hecho por el ser de ellas» *(De pot.,* q.5, a.4).

mero «accidente»[370] o el que en lo «contingente» se dé siempre algo de lo «necesario»[371].

Si ya en Tomás de Aquino era posible advertir el carácter dialéctico o paradójico de más de una de sus reflexiones sobre la relación (que afectaba a la comprensión de la libertad humana) del hombre con la divinidad, ello ocurrirá de manera especialmente intensa, un par de siglos depués, en el caso de Nicolás de Cusa. Ciertamente, el problema de la libertad no está en el directo punto de mira de nuestro sutil pensador, pero sus reflexiones sobre la relación entre lo finito y lo Infinito, entre el hombre y la divinidad, son importante presupuesto o base sistemática para poder pensar profunda y coherentemente la libertad humana en su radicación en la divinidad. Porque Nicolás de Cusa avanzará, de manera clara y decidida, por el camino abierto ya por sus antecesores, en el sentido de pensar el ser del hombre como expresión y manifestación de la divinidad en su misma grandeza, plenitud o «infinitud» (expresión esta última la más manejada por el Cusano). ¿Y existe otro modo más elevado de mostrarse la grandeza y dignidad del hombre que en el hecho de experimentarse éste a sí mismo como libre? De este modo la libertad humana sería la expresión más explícita en el hombre de la infinitud e independencia de la divinidad, que en ella se muestra de manera humana, finita.

[370] La «creación» es «cierto accidente en la creatura» *(Comment. in lib. II Sent.,* d.I, q.1, a.2, ad 4). De manera similar en: *De pot.,* q.3, a.3, ad 3; *S. Th.,* I, q. 45, a.3, ad 3. En este contexto de la «accidentalidad» de la relación de «creación» en Tomás de Aquino puede verse la acertada crítica que hace K. Kremer a G. W. Volke en: Philosophisches Jahrbuch 76 (1968-69) 391. W. Brugger, sin embargo, afirma no ser partidario de la «relación categorial», como él denomina a la relación «accidental» tomasiana de la creación (cf. BRUGGER, *Summe...,* 384-385).

[371] «Nada es tan contingente que no tenga en sí algo necesario» *(S. Th.* I, q.86, a.3, c). C. Fabro afirmará en este sentido que, en contraste con la concepción de Tomás de Aquino, «la división del ser real en necesario y contingente es típicamente suareziana» (cf. FABRO, *Participation...,* 53-54). Sobre la inclusión tomasiana del hombre (el alma humana) en el ámbito de lo «necesario por participación» (del «necesse» o «necessarium esse ab alio») indica asimismo Fabro que «es una de las tesis que santo Tomás ha acentuado más vigorosamente, pero que la tradición ha olvidado casi totalmente al reducir todas las creaturas a la categoría aviceniana de la 'contingencia'» (o.c., 482). Cf. también FABRO, o.c., 304, 355. Sobre el enfoque suareziano de la relación entre divinidad y creación y entre la dependencia y la libertad del hombre diremos algo todavía un poco más adelante. En cuanto a la presencia o implicación de lo «necesario» en lo «contingente» véanse las luminosas reflexiones de Blondel al respecto en su *L'action (1893)...,* 343s.

Nicolás de Cusa apoyará, en efecto, sus reflexiones —siguiendo la línea que va de Ireneo de Lyon a Tomás de Aquino o Eckhart— en la visión consecuente y radical del acto creativo como manifestación del ser mismo de la divinidad. El Creador «no crea de ningún otro, sino de sí mismo»[372], ya que fuera de él no hay nada. En la acción de la creación —para decirlo de alguna manera— Dios no puede echar mano de otra cosa que no sea él mismo. En este sentido cabe dicir, aunque con la impropiedad de todo decir finito sobre la divinidad, que «crear todas las cosas es crearse en todas»[373]. «Crear», «crearse» y «comunicar el ser» por parte de la divinidad a toda la realidad vienen a ser así una misma cosa[374]. Dado que, en este sentido, en Dios su acción creativa se identifica con su mismo ser, no parece aventurado afirmar —dice Nicolás de Cusa— que «crear» equivalga —según la reflexión cusaniana— a que «Dios es todas las cosas»[375].

Las consecuencias que de esto se derivan para la comprensión del mundo y del hombre son de gran alcance, ya que, si ello es así, la realidad creada ha de ser entendida de un modo que supera cualquier consideración meramente finita o categorial. En este sentido no es nada extraño que se multipliquen en Nicolás de Cusa las expresiones que aluden al particular modo de «divinidad» de la realidad creada. «Toda creatura es —dice— en cierto modo Dios», algo así como un «Dios dado» («deus datus»)[376], un «Dios ocasionado» («Deus occasionatus»)[377], «a la manera de una infinitud

[372] «de nullo alio creat, sed ex se» *(Trialogus de Possest.* En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 356).

[373] «creare omnia est creari in omnibus» *(Complementum theologicum,* XIV. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* III, 702). De manera similar en *De visione Dei,* XV (NIKOLAUS VON KUES, o.c. III, 162): «Et coincidit in te Deus creari cum creare».

[374] «Crear y ser creado no es cosa distinta de comunicar tu ser a todas las cosas, para que seas todo en todas, permaneciendo sin embargo independiente *[absolutus]* de todas» *(De visione Dei,* XII. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* III, 144). Ver el comentario a similares textos del Cusano de ÁLVAREZ-GÓMEZ, *Die verborgene...,* 75-77, 80s.

[375] «Quoniam vero creatura per esse maximi creata est, in maximo vero idem est esse, facere et creare, tunc non aliud videtur esse creare quam Deum omnia esse» *(De docta ignorantia,* liber secundus, II. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* I, 324).

[376] *De dato patris luminum* II. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 654.

[377] *De docta ignorantia,* liber secundus, II. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* I, 328.

finita o de un Dios creado»[378]. El mundo es así un «Dios transmutable»[379], un «Dios sensible»[380], la «aparición del Dios invisible» (de la misma manera que, por su parte, Dios viene a ser la «invisibilidad de las cosas visibles»)[381].

Si esto hay que decirlo del mundo creado en general, se entiende que el Cusano no sea menos decidido al hablar ya de manera directa y explícita acerca del hombre mismo, en cuanto culmen de la creación. Éste es, así pues, calificado por el Cusano —obviamente con una u otra adjetivización perteneciente al orden de la finitud— como «dios». «El hombre es dios, pero no de manera absoluta, dado que es hombre; es, pues, un dios humano, [...] un dios a la manera humana [...] [La humanidad] es un dios humano. Porque la humanidad es unidad, que es también infinitud humanamente contraída»[382]. Es un «dios humanizado» («deus humanatus»)[383], o —adhiriéndose de este modo el Cusano a la precisa formulación de Hermes Trismegisto— un «segundo Dios» («secundum Deum»)[384].

Como se ve, la implicación cusaniana del hombre y su mundo con la divinidad, sin que con ello se diluya sin em-

[378] Ibid. Nicolás de Cusa añade seguidamente que la creatura viene a ser de esta forma algo así «como si dijese el Creador: 'Hágase', y dado que Dios, que es la misma eternidad, no pudo hacerse, se hizo lo que más semejante a Dios pudo ser hecho» («Quoniam ipsa forma infinita non est nisi finite recepta, ut omnis creatura sit quasi infinitas finita aut Deus creatus, ut sit eo modo, quo hoc melius esse possit; ac si dixisset creator: 'Fiat', et quia Deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est, quod fieri potuit Deo similius»: *De docta ignorantia*, liber secundus, II. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische*... I, 328). Tanto en este pasaje como en otros (cf. por ejemplo *De dato patris luminum*, II. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische*... II, 656) habla el Cusano de que en orden a una verdadera comprensión de la creatura se debe decir que en ella «el infinito es recibido finitamente».

[379] *De dato patris luminum* III. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische*... II, 664.

[380] *De dato patris luminum* II. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische*... II, 660.

[381] *Trialogus de Possest*. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische*... II, 354.

[382] «Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus [...], deus humaniter [...] [Humanitas] humanus est deus. Nam humanitas unitas est, quae est et infinitas humaniter contracta» *(De coniecturis*, Secunda Pars, XIV. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische*... II, 158-160).

[383] *De dato patris luminum*, II. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische*... II, 660.

[384] *De beryllo*, VI. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische*... III, 8.

bargo su mutua diferencia, conduce de manera lógica y coherente a una cabal comprensión del hombre y, de modo especial, de su autonomía (libertad). Nada extraño que de ese modo pueda acceder Nicolás de Cusa a unas conclusiones similares a las de Tomás de Aquino en lo que se refiere a esta visión unitaria de las que podríamos denominar autonomía y teo-nomía del hombre. Reflexionando concretamente sobre la oración de petición, el Cusano orante intentará ser consecuente hasta el extremo en su concepción de la deducida unidad entre Dios y el hombre. Se verá obligado así a constatar que pedirle a Dios que se le done o comunique a él mismo implica que dicha donación lleva consigo la auto-donación del propio yo humano por parte de Dios al hombre, al propio Nicolás de Cusa orante. Es decir (y en consecuencia), el hombre sólo será «divino» si accede realmente a su propio yo humano[385]. Divinización o «teo-nomía» equivalen, pues, en este sentido, a sus aparentes o presuntos contrarios, es decir, a la «hominización» y la «auto-nomía». La libertad humana se convierte así en la prueba misma de la relación radical del hombre y de su mundo con la divinidad. No puede ser entendida de otro modo, según Nicolás de Cusa, la libertad o autonomía del hombre en su realidad más profunda.

Se podría decir que estas reflexiones del Cusano constituyen el punto culminante del pensamiento, que podemos denominar «tradicional» (en cuanto opuesto al «moderno» posterior), sobre la libertad en su relación con la divinidad. Es verdad que todavía hasta Hegel (y en éste de manera especial) resuenan los ecos de la anterior concepción, aguda

[385] «¿Cómo te he de pedir? Ya que, ¿que cosa hay más absurda que pedir que tú, que eres todo en todo, te dones a mí? [...] ¿Cómo te vas a dar tú a mí si no me das a mí mismo también a mí? Y al descansar así en el silencio de la contemplación, tú, Señor, en lo más íntimo de mi corazón respondes diciendo: sé tú tuyo y yo seré tuyo» («Quomodo petam te? Nam quid absurdius quam petere ut tu te dones mihi, qui es omnia in omnibus? [...] Immo quomodo dabis tu te mihi si etiam me ipsum non dederis mihi? Et cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu Domine intra praecordia mea respondes dicens: sis tu tuus et ego ero tuus» *(De visione Dei*, VII. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* III, 120). Beierwaltes indica que la fórmula cusaniana «sé tú tuyo y yo seré tuyo» tiene su origen en otra similar anterior de Casiodoro. En éste es el orante el que dice a Dios: «seré mío cuando sea tuyo» («tunc ero meus, cum fuero tuus»: CASIODORO, *De anima* XII: PL 70, 1308 A). Cf. BEIERWALTES, *Identität...*, 167. Ver TORRES QUEIRUGA, *Recupera-la...*, 126.

y paradójica, de la libertad, pero ésta empezará poco a poco a perder su solidez y su tensión dialéctica.

Sintomático en el sentido indicado es ya el propio Suárez, a pesar de su amplia toma de conciencia de la tradición que le precede. No es éste ciertamente el momento para detenernos a analizar las diferencias básicas entre la visión metafísica suareziana y la tomasiana del ser[386], que podrían arrojar también luz sobre aspectos relevantes de la cuestión que nos ocupa. El hecho es, sin embargo, que Suárez va a poner ya más el acento sobre el aspecto activo u opcional de la libertad humana en detrimento sistemático, a nuestro modo de ver, de la tradicional valoración más radical u originaria de su necesario entronque con la divinidad posibilitante (sin que, por otra parte, obviamente esto último sea negado o puesto en duda en modo alguno por Suárez).

El filósofo y teólogo granadino está bien informado, en efecto, de la visión agustiniana de la «necesidad» (base de la libertad) con la que el hombre ansía la felicidad, aunque tal necesidad se refiera, según Suárez, a la «especificación» (no al «ejercicio»), a tenor de su conocida distinción[387]. Sin embargo, mientras que —según vimos— en Agustín libertad y «necesidad» están mutuamente implicadas, de tal manera que la libertad está siempre presente aun allí donde se deba hablar de la «necesidad» con la que el hombre es atraído o arrastrado por aquello que es su último fin y su máxima plenitud, Suárez tiende por el contrario a diferenciar o separar el concepto y el lenguaje de la «necesidad» del de la «libertad»[388]. Lo que aparece de modo suficientemente nítido al insistir él de manera especial en el carácter esencialmente «activo» (que se opone a la pasividad de lo que tiene que ver con lo «necesario») de la libertad[389]. En este mismo sentido valorará Suárez, en consecuencia, fuertemente la capacidad de opción o «elección» de la libertad de la voluntad, al decir que ésta «se ejerce de manera más evidente y perfecta en la elección de los medios» que cuando procede

[386] En otro lugar hemos examinado este punto (cf. CABADA, *Die Suarezische...*).

[387] Cf. *Disp. Met.* 19, VIII, 15.

[388] Cf. *Disp. Met.* 19, VIII, 21.

[389] La «facultad libre» es definida por Suárez como una «potencia activa, que tiene, por sí misma y por su propia interna capacidad, poder para ejercer o suspender su propia acción» (cf. *Disp. Met.* 19, IV, 6).

por la mera «inclinación natural» hacia lo que es su fin[390]. En esto es fácil observar cómo Suárez tiende a desconectar la libertad de su interna estructura posibilitante, que es justamente, según la tradición anterior, la que le da la capacidad de optar y elegir. Para Suárez, en cambio, la libertad es tanto más ella misma cuanto más se origina desde sí misma. Suárez es bien explícito, en efecto, al respecto, cuando afirma acerca de la voluntad que ésta «tanto más perfecta y libremente actúa cuanto más perfectamente se mueve a sí misma»[391].

Por otra parte, hay que tener en cuenta que cuando Suárez pone de relieve el carácter «activo» de la voluntad libre, tal carácter ya no es visto tan nítida y explícitamente (como en la tradición anterior) como derivado de su dependencia de quien es plena actividad y libertad, es decir, la divinidad misma. No se trata, naturalmente, de que Suárez desconozca o, menos aún, niegue tal relación[392]. Lo que ocurre es que en la concepción suareziana de la dependencia de la creatura respecto de su Creador no se hace ya explícita la interna dialéctica de la tradición (más arriba analizada) por la que es justamente la dependencia del infinito o absolutamente libre la que crea la independencia o libertad del hombre. Obsérvese, si no, el siguiente texto suareziano (tan diferente y distante de los anteriormente mencionados de Tomás de Aquino), en el que Suárez hace referencia a la denominada «potencia obediencial» de las creaturas respecto de Dios: «A este pleno dominio de Dios corresponde en la creatura el pleno sometimiento, dado que ambas cosas son correlativas»[393].

Suárez insiste, en efecto, en lo que él considera el punto clave y definitorio de la creatura, la «dependencia», considerando a ésta como la característica esencial que más netamente distingue a la creatura del Creador[394]. Mientras que Tomás

[390] Cf. *Disp. Met.* 19, VIII, 19 y 20.

[391] «tunc autem [voluntas] perfectius operatur libere, quando perfectius sese movet»: *Disp. Met.* 19, VIII, 19.

[392] Suárez aludirá, por ejemplo, en este sentido a la (anteriormente mencionada) calificación tomasiana de determinadas creaturas como «necesarias» (cf. *Disp. Met.* 28, I, 12). Se apoyará asimismo explícitamente en Tomás de Aquino al decir que «toda creatura [...] participa o imita de alguna manera el ser de Dios» *(Disp. Met.* 28, III, 16).

[393] «Huic autem pleno dominio Dei correspondet in creatura plena subiectio, nam duo haec correlativa sunt» *(Disp. Met.* 31, XIV, 8).

[394] Uno de sus más fieles intérpretes así lo indica, al decir que la «dependencia» suareziana es «el primer predicado que distingue la criatura del Creador», añadiendo seguidamente: «La criatura no es primero un ser y después

de Aquino no iba más allá —según hemos visto— de considerar como mero «accidente» de la cosa creada a la relación de «creación», la valoración suareziana de la «dependencia» hace que ésta adquiera un papel sistemático mucho más decisivo en la concepción de la relación entre creatura y divinidad[395]. Lo más importante, sin embargo, desde un punto de vista sistemático, es la ausencia en Suárez de la dialéctica —observada en el pensamiento tomasiano— por la que son justamente la «creación» o «dependencia» de la creatura respecto de un Creador esencialmente independiente y libre las que crean en ella su independencia o libertad. De aquí que mientras que para Tomás de Aquino no era verdadera dificultad en relación con la libertad (en cuanto realidad «que se mueve a sí misma») el hecho de ser ella misma «movida» por otro, o sea, por la divinidad[396], esto sí resulta ya muy problemático para Suárez. Basta con aludir a su resistencia a admitir la generalidad o universalidad del principio aristotélico de que «todo lo que se mueve es movido por otro». Las reservas suarezianas se refieren justamente a que tal principio no es aplicable, según él, al «movimiento de las inteligencias», es decir, más allá del ámbito puramente físico o material. En el ámbito de la acción espiritual o humana estrictamente tal podría darse —según indica Suárez— la simultánea y no contradictoria presencia del «acto virtual» y de la «potencia formal», que convertiría en superflua la necesidad aristotélica de «ser movido por otro»[397]. Como es fácil ver, la ausencia en Suárez de la mencionada dialéctica tomasiana es en realidad la que le obliga a echar mano de tales distinciones y precisiones en su peculiar concepción tanto del «acto» como de la «potencia» aristotélicos.

Se podría decir que Suárez —naturalmente sin pretenderlo— abre ya de algún modo la vía para la comprensión de la libertad desde unas coordenadas diferentes de las tradicio-

una cosa dependiente de Dios, sino que toda ella es una dependencia de Dios» (HELLÍN, *Líneas...*, 141*. Cf. también p.153*-154*).

[395] Compárese, por ejemplo, con la mencionada concepción tomasiana el siguiente texto de Suárez: «Nam, licet ipsa actualis dependentia sit aliquid ex natura rei distinctum ab ipso ente creato, tamen ipsa aptitudo et necessitas dependendi est intrinseca et essentialis illi» *(Disp. Met.* 47, III, 12).

[396] «Cuando algo se mueve a sí mismo, no se excluye el que sea movido por otro, del que tiene esto mismo que se mueve a sí mismo: y así no es contradictorio con la libertad el que Dios sea la causa del acto del libre albedrío» *(De malo*, q.III, a.2, ad 4).

[397] Cf. SUÁREZ, *Disp. Met.* 18, VII, 43, 51; *Disp. Met.* 29, I, 7.

nales, aunque se debe señalar, sin embargo, que la radicalización y unilateralización con la que la libertad va a ser más tarde concebida está desde luego muy lejos de los paradigmas filosóficos del teólogo y filósofo jesuita. En cualquier caso se puede decir que al menos hasta Hegel la concepción de la libertad sigue nutriéndose en general todavía de las ideas que ya conocemos sobre la misma.

Este es, por ejemplo, el caso de Descartes, cuando continúa reflexionando sobre la libertad a la manera agustiniana. Para Descartes, en efecto, el grado de libertad no está tanto en relación directamente proporcional, sino más bien *(potius)* inversamente proporcional, con el grado de «indiferencia» o de «deliberación» respecto de la elección estrictamente tal, de tal manera que la libertad plena y más específica se daría en la total ausencia de «indiferencia». La presencia de ésta indicaría que se está todavía en el «ínfimo grado de libertad»[398]. Por eso, para Descartes, voluntad y libertad o lo «voluntario» y lo «libre» son en realidad una misma cosa[399]. Lo que caracteriza más específica e íntimamente la libertad es, según Descartes, su relación con la infinitud, y en este sentido con la divinidad (que Descartes define siempre por la infinitud de su perfección). La libertad (identificada con la «voluntad») es, pues, para Descartes, ella misma «infinita». El filósofo francés no se arredra en modo alguno ante tal cualificación de la libertad. Cualificación, por otra parte, que es sólo específica, según él, de la misma, y no es atribuible, por tanto, a la inteligencia, la memoria o la imaginación humanas, siempre restringidas y limitadas en sí mismas. El hombre experimenta, por el contrario, su libertad, a diferencia de las otras mencionadas facultades, como «no circunscrita por límite ninguno». De ahí la conclusión cartesiana,

[398] «Neque enim opus est me in utramque partem ferri posse ut sim liber, sed contra quo magis in unam propendeo, sive quia rationem veri et boni in ea evidenter intelligo, sive quia Deus intima cogitationis meae ita disponit, tanto liberius illam eligo [...] Indifferentia autem illa quam experior, cum nulla me ratio in unam partem magis quam in alteram impellit, est infimus gradus libertatis, et nullam in ea perfectionem, sed tantummodo in cognitione defectum, sive negationem quandam testatur; nam si semper quid verum et bonum sit clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem, atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem» (DESCARTES, *Med.* IV, 8: AT, VII, 57-58).

[399] Cf. DESCARTES, *Medit.* IV, 8 (AT, VII, 57). Cf. también AT, IX-1, 148; IV, 116.

que viene a entroncar directamente la libertad con la divinidad: «Únicamente la voluntad o libertad es experimentada por mí en tal grado de magnitud que no me es posible concebir otra mayor; de tal manera que a ella se debe principalmente el que yo sea semejanza e imagen, en cierto modo, de Dios»[400]. Si se tiene en cuenta todo ello, se comprenderá por qué Descartes, en carta a Mersenne del 25 de diciembre de 1639, llega a decir expresamente que la voluntad humana «no tiene límites» o que es «infinita»[401], aunque naturalmente este calificativo deba ser matizado en otro lugar por el propio Descartes, indicando que la «infinitud» de la voluntad humana es tal sólo «en cierto modo» *(quodammodo)*[402]. Está presente así todavía en Descartes la dialéctica tomasiana de la reflexión sobre la libertad, por la que el hombre accede a su propio ser (a su libertad) en la medida en que se acerca a la divinidad, que es su origen, de tal manera que esta misma cercanía a la divinidad viene a ser precisamente la causante de sentirnos en cierto modo «exentos» de estar «sometidos» a ella[403].

Si la reflexión cartesiana se concentraba en la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la singular experiencia humana de la libertad, en Hegel se intenta avanzar hacia la comprensión global de ésta en el marco universal de la experiencia histórica. Hegel habla en este sentido de la historia universal *(Weltgeschichte)* como del proceso que conduce a la libertad, es decir, a la toma de conciencia explícita y consciente de la misma, ya que libertad y conciencia o saber general sobre la misma son una misma cosa. En el mundo

[400] DESCARTES, *Medit.* IV, 8 (AT, VII, 56-57). A pesar de que Descartes alude seguidamente a las diversas razones que avalan el mayor grado de perfección de la libertad divina, llega a afirmar, sin embargo, que, desde un punto de vista meramente formal y abstracto, la libertad divina «no parece ser mayor» que la humana.

[401] Cf. AT, II, 628.

[402] DESCARTES, *Principia* I, 35 (AT, VIII-1, 18).

[403] Cf. AT, V, 85. Nada extraño, por todo ello, que Descartes considere la libertad como una de las tres grandes maravillas realizadas por Dios junto a la «creación de la nada» y la Encarnación («Hominem Deum»). Cf. DESCARTES, *Cogitationes privatae* (AT, X, 218). Un excelente análisis de toda esta concepción «infinita» de la libertad en Descartes puede verse en GRIMALDI, *Sur la volonté...*, especialmente p.95, 102, 105ss. Se podría decir, por lo demás, que cuando posteriormente Leibniz habla de los «espíritus creados» —a diferencia del simple animal— como «pequeños dioses» («petite divinité», «petits Dieux»: Cf. LEIBNIZ, *Die philosophischen...* VI, 621; II, 125) no hace en realidad sino prolongar esta misma línea de pensamiento presente en Descartes.

oriental —piensa Hegel— sólo uno es libre, el «déspota», y por ello nadie es allí libre, porque tampoco este «uno» es en realidad «un hombre libre». Será en el mundo griego y romano donde empieza a despuntar la conciencia de la libertad: no es ya uno sólo, sino «algunos» los que son libres, aunque no es libre todavía «el hombre en cuanto tal». De ahí la imperante esclavitud. La libertad era en el mundo greco-romano sólo «flor efímera y limitada». Rindiendo su parte de tributo al etnocentrismo, el germano Hegel colocará el verdadero auge de la libertad en las «naciones germánicas», si bien añade significativamente que ello ocurre merced a la vivencia cristiana: «en el cristianismo accedieron [las naciones germánicas] a la conciencia de que el hombre en cuanto hombre es libre, de que la libertad del espíritu constituye su más específica naturaleza». No ya, pues, «uno» o «algunos» hombres, sino «todos» los hombres son, en sí mismos o según su naturaleza, libres. Sin embargo, el tránsito de esta conciencia de la libertad —experimentada inicial y primariamente, según Hegel, en la religión («en el ámbito más íntimo del espíritu»)— hacia su concreción «mundana», social y política, no fue automático, sino lento y pausado, como la «historia» misma en que ello ocurre. De ahí la distinción hegeliana entre el «principio» en sí de la libertad y su «aplicación» o «realización en la realidad del espíritu y de la vida». A tenor de lo dicho, Hegel puede ya sintetizar su visión de la libertad en relación con la historia en su conocida afirmación de que «la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad»[404].

Ahora bien, el hecho de que Hegel relacione interna y esencialmente cristianismo con libertad es, desde el contexto sistemático que nos interesa, de gran importancia. La origi-

[404] Cf. HEGEL, *Die Vernunft...*, 62s. En un apartado posterior concretará todavía Hegel más detenidamente la dialéctica y el contenido de este proceso de la libertad. Para Hegel, en el primer estadio («oriental») de la libertad el espíritu vive todavía identificado con la naturaleza; no es, en consecuencia, todavía libre, y puede ser comparado con la «niñez». El segundo estadio (greco-romano) se escinde entre el mundo griego, que representa la «edad juvenil» del espíritu, y el romano, equiparable a la «edad adulta». Finalmente, la época «germánica» —que Hegel identifica ya aquí explícitamente con el «mundo cristiano»— sería comparable con la «ancianidad». Este último símil es, sin embargo, desechado por Hegel, dado que la ancianidad «vive en el recuerdo, en el tiempo pasado, no en el presente», mientras que es, en cambio, en la época «cristiana» cuando el espíritu accede a sí mismo y a la plena autoconciencia y actualidad de su libertad. Cf. HEGEL, o.c., 155ss.

nalidad y profundidad de la filosofía hegeliana radica ya en buena medida en que en ella —de manera casi siempre implícita— se reflexiona, a nivel teórico y conceptual, sobre el acontecimiento (y las consecuencias que de ahí se derivan) de la encarnación o «mundanización» de Dios, que constituye el centro mismo del mensaje cristiano. En este sentido la filosofía hegeliana es de hecho, básica o fundamentalmente, «teología»: en su doble y ambivalente sentido, tanto «teológica» (en cuanto suscitada por el conocimiento y vivencia de lo cristiano) como «filosófica» (en cuanto que las categorías cristianas le sirven de hecho a Hegel como instrumento metodológico e ideológico para afrontar «filosóficamente» la relación de la divinidad —entendida ya ésta de manera general y no específicamente cristiana— con el mundo).

En lo que respecta, pues, a la reflexión sobre la libertad, Hegel afirma: «En la época cristiana el espíritu divino llegó al mundo, se asentó en el individuo, que ahora es totalmente libre y posee en sí mismo libertad sustancial»[405]. Como se ve, en Hegel la libertad aparece así como el fruto o la consecuencia del acercamiento de Dios al hombre. De este modo Hegel se encuentra de hecho en la misma línea de la anterior tradición, a la que no son ajenas tampoco sus reflexiones (sistemáticamente relacionadas con lo anterior) sobre las implicaciones del concepto de «creación». En efecto, para Hegel «crear, creación del mundo, es la automanifestación o autorrevelación de Dios»; y esto lleva consigo el que se deba decir que lo que surge de la acción creadora no es un «otro» respecto de Dios: «lo que Dios crea es él mismo»[406]. Con ello queda bien enraizada y originariamente explicada la libertad humana. Sólo quien desconozca la tradición filosófica anterior a Hegel en torno a la libertad —de la que a grandes rasgos hemos ido dando cuenta hasta aquí— podrá considerar la reflexión hegeliana como extraña, singular o afectada de oscuras o manifiestas connotaciones panteísticas.

En definitiva se trata, según Hegel, de saber con quién o con qué ámbito de realidad se considera el hombre relacionado: con la mera «naturaleza» o con la divinidad. Una u otra relación decide sobre la ausencia o presencia de libertad en el hombre. Una «naturaleza» no divina, no creadora, no posee-

[405] HEGEL, *Die Vernunft...*, 157.
[406] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie...*, 1. Bd., Halbbd. I, 200.

dora, en consecuencia, de su propio ser y, por tanto, no independiente ni libre en sí misma, no puede en modo alguno generar libertad, de la que ella misma carece. El caso directamente opuesto es, en cambio, el de la divinidad y el de la conciencia humana de su procedencia de la misma. Hegel hace clara referencia a esta oposición:

> «La religión es la conciencia de un pueblo de aquello que es, de la esencia de lo supremo [...] Del mismo modo como un pueblo se representa a Dios, así se representa también su relación con Dios o se representa él a sí mismo; la religión es así también el concepto que el pueblo tiene de sí mismo. Un pueblo que considera a la naturaleza como su Dios no puede ser un pueblo libre; sólo cuando considera a Dios como un espíritu superior a la naturaleza, llega a ser espíritu y libre él mismo»[407].

El propio Hegel se preocupará seguidamente de indicar, sin embargo, que, al hablar él aquí del «Dios» generador de la libertad del pueblo, se refiere al Dios «encarnado»; es decir, no al Dios supuesta o presuntamente «separado» de su mundo, el mundo del hombre, no —en palabras del mismo Hegel— al «Dios como suprema esencia abstracta, señor del cielo y de la tierra, que está allá arriba, más allá, y del que está excluida la realidad humana». Un Dios así, «separado», desconectado de la realidad humana, no se habría —en tal supuesto— comunicado a sí mismo al hombre, y éste en consecuencia no participaría en modo alguno de lo que es propio de la divinidad, su autonomía, independencia o libertad. Hegel criticará justamente a la «época moderna» el haber convertido a Dios «en una abstracción, en un más allá de la autoconciencia humana, en una lisa y férrea muralla contra la que el hombre no hace sino romperse la cabeza». En el cristianismo, en cambio, aparece la divinidad como unidad de lo finito y lo infinito. «De este modo —añade Hegel— en la religión cristiana se muestra la idea divina como unidad de la naturaleza divina y humana. Ésta es la verdadera idea de la religión»[408].

[407] HEGEL, *Die Vernunft...*, 126. En otro lugar alude Hegel, de manera similar, a esta misma idea: «Un Dios malo, un Dios natural *[Naturgott]*, está correlacionado con hombres malos, naturales, no libres; el concepto puro de Dios, el Dios espiritual, está correlacionado con el espíritu libre, espiritual, que sabe realmente de Dios [...] La representacion que el hombre tiene de Dios se corresponde con la que él tiene de sí mismo, de su libertad» (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie...*, 1. Bd., Halbbd. II, 7).

[408] Cf. HEGEL, *Die Vernunft...*, 126.

Pero si en Hegel confluye y se condensa toda una tradición reflexiva que ve la libertad humana fundamentada en la divinidad, precisamente en torno a él y en polémica más o menos directa con él se va a configurar una nueva manera de pensar la libertad, que llegará hasta nuestros días. Importante y de insospechada trascendencia, más que meramente anecdótica, es una puntual, aunque larvada, diatriba entre Hegel y su colega de la Universidad de Berlín, F. Schleiermacher. En el fondo de la misma sigue estando presente —como se verá— la cuestión de la libertad en su relación con la divinidad y el cristianismo. Aludamos brevemente a dicha polémica.

Hegel escribe un amplio prólogo a la obra *Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft* (Heidelberg 1822) de su amigo H. Fr. W. Hinrichs, en el que hace a Schleiermacher —aunque sin nombrarlo explícitamente— determinadas críticas relacionadas con su visión de la religión como caracterizada por el «sentimiento de simple y pura dependencia»[409]. En su crítica va a contraponer Hegel a la concepción schleiermacheriana su propia visión de la religión identificada o relacionada con la libertad. Ya en principio es para Hegel el «sentimiento» algo que emparenta al hombre más con el «animal» que con su propia vivencia humana, pero respecto de la religión y del cristianismo el sentimiento de dependencia (schleiermacheriano) se opone directamente a la vivencia de la libertad, que el espíritu humano descubre en la religión. «Si en el hombre la religión —escribe Hegel— se basa únicamente en el sentimiento, no tiene éste entonces verdaderamente otra cualificación sino el de ser el *sentimiento de su dependencia*, y de este modo el perro sería el mejor cristiano [...] El espíritu tiene, en cambio, en la religión más bien su liberación y el sentimiento de su divina libertad; sólo el espíritu libre tiene y puede tener religión»[410]. Hegel aña-

[409] El «sentimiento de dependencia» schleiermacheriano tiene un determinado contexto ideológico y religioso en el que surge y se asienta. Concretamente la teología «sentimental» tenía en Alemania, en ambiente preponderantemente protestante, ya su tradición, especialmente desde la división efectuada por Kant entre lo «teorético» y lo «práctico». En Schleiermacher parecen haber influido más directamente tanto la filosofía antirracionalista de Fr. H. Jacobi como el propio Fichte, que en su *Wissenschaftslehre* de 1801 fundamenta la religión en el sentimiento de dependencia. Cf. JANKE, *Fichte...*, 284s. Ofrece datos más concretos sobre esta dependencia de Schleiermacher respecto de Fichte A. TORRES QUEIRUGA, *El destino...*, 16; ID., *Noción...*, 42.

[410] HEGEL, *Berliner...*, 74.

dirá todavía que el «sentimiento», en vez de liberar, «ata». De ahí que lo que verdaderamente tiene que ver con la religión es el «espíritu» *(Geist)* y no el «sentimiento» *(Gefühl)*, ya que el ámbito del «espíritu» es la libertad. Espíritu, divinidad, religión y libertad pertenecen, pues, así, según Hegel, a una misma dimensión. Incluso tratándose de religiones menos evolucionadas sostiene Hegel que solamente en la «elevación a Dios» llega a «sentir, intuir y saborear» el hombre su «libertad»[411].

Schleiermacher percibió acertadamente que él estaba en el punto de mira de la crítica de Hegel, pero optó por no entablar directa polémica con él sobre el tema, tal como aparece concretamente en su carta de 28 de diciembre de 1822 a su amigo Karl Heinrich Sack, profesor de teología en Bonn: «¿Qué me dirá usted sobre el hecho de que el señor Hegel, en su prólogo a la filosofía de la religión de Hinrichs, dice, aludiendo a mí, que el perro por su dependencia absoluta es el mejor cristiano y me acusa así de una ignorancia animal sobre Dios? Ante tales cosas lo único que se debe hacer es callarse»[412].

No interesa aquí ciertamente dilucidar si la interpretación hegeliana del «sentimiento» de Schleiermacher hace o no justicia a éste desde el punto de vista de los propios presupuestos de la filosofía schleiermacheriana y concretamente de su concepción de la religión[413]. Sea de ello, por tanto, lo

[411] Cf. HEGEL, *Berliner...*, 75. Hacia el final del prólogo volverá Hegel a aludir críticamente a la «*ignorancia animal sobre Dios*» (la cursiva es de Hegel) (HEGEL, *Berliner...*, 81), expresión referida sin duda a Schleiermacher, como éste bien entendió (a tenor de su correspondencia, a que aludiremos seguidamente, con su amigo K. H. Sack). Todavía ocho años más tarde se enfrentará de nuevo Hegel contra las pretensiones del «sentimiento» —en cuanto subjetivo, particular y «animal»— de ser guía en el descubrimiento de la verdad de la divinidad y de la religión; en tal función sólo es en definitiva, según Hegel, competente el «pensamiento» *(Denken)*. Cf. HEGEL, *Die Vernunft...*, 43-45. El comentario que hará K. Rosenkranz de estas ideas de Hegel sobre la relación entre libertad y religión es el siguiente: «La religión libera al hombre del peso de sí mismo; pero la libera también de la imaginación de tener frente a sí en Dios a una esencia extraña. Dependencia de Dios viene a ser lo mismo que dependencia de la propia esencia [...]» (ROSENKRANZ, *Georg Wilhelm...*, 347). Las últimas palabras podrían considerarse como lejano eco de las en similar sentido escritas (más arriba mencionadas) por el propio Tomás de Aquino.

[412] NICOLIN, *Hegel...*, 243, n.383. Algo similar le comunica Schleiermacher también a W. de Wette (cf. E. BRITO, *Le sentiment...*, 206).

[413] Sobre este punto pueden leerse las pertinentes observaciones de Brito, que pone de relieve la tendenciosa o escasamente objetiva interpretación del

que fuere, lo cierto es que en buena parte debido a la opción teórica o sistemática que hará Feuerbach, discípulo en Berlín tanto de Hegel como de Schleiermacher, por este último, empezará a tomar cuerpo cada vez más nítidamente en el pensamiento posterior la visión de la religión como relacionada con la dependencia estrictamente tal, es decir, con la mera y simple sumisión del hombre a una entidad extraña y opresora, a tenor de la ahora emergente representación de la divinidad.

B) La libertad moderna enfrentada con la divinidad

Dirá programáticamente Feuerbach que el «sentimiento de dependencia es el nombre o concepto único y universal que designa y explica correctamente el fundamento psicológico o subjetivo de la religión» (VIII 39). El ateísmo de Feuerbach no le permitirá ya a éste poner como objeto o punto de relación de tal dependencia a la divinidad. Tal objeto será, en consecuencia, llana y simplemente sólo la «naturaleza» (VII 434), aunque entendida ésta todavía con unos atributos en los que se pueden percibir todavía los rasgos de la divinidad desechada[414].

Feuerbach —como decíamos— asistió en Berlín no solamente a las clases de Hegel, sino también poco después a las del —según el elogioso calificativo de Feuerbach— «gran» (II 360) Schleiermacher. Ante la controversia desencadenada sólo un par de años antes de su llegada a la Universidad de Berlín vendrá a tomar en definitiva claramente partido en pro de la concepción schleiermacheriana de la religión, tal como ésta era presentada por la crítica hegeliana. Feuerbach es, respecto de esta su propia opción, claro y preciso: «Los denominados filósofos especulativos —escribe aludiendo a los seguidores de Hegel— se han burlado de que yo haya hecho del sentimiento de dependencia el origen de la religión. La expresión 'sentimiento de dependencia' tiene mala

«sentimiento» schleiermacheriano por parte de Hegel. Cf. E. BRITO, *Le sentiment...*, 202-207; ID., *Deux théories...*, 59s.

[414] Sobre el lugar sistemático y las razones concretas que llevaron a Feuerbach a añadir la «objetividad» de la naturaleza a la previa «subjetividad» meramente humana de su visión de la divinidad y de la religión puede verse CABADA CASTRO, *El humanismo...*, 77-80.

reputación entre ellos desde que a Hegel, refiriéndose a Schleiermacher, que como es sabido elevó el sentimiento de dependencia a esencia de la religión, se le ocurrió decir el chiste de que, según esa teoría, el perro debería tener también religión, puesto que se siente dependiente de su amo» (VIII 31). Al identificarse Feuerbach con la supuestamente schleiermacheriana teoría de la religión, no dejará, sin embargo, de criticar por su parte al propio Schleiermacher, aunque desde un punto de vista muy diferente del hegeliano. En este sentido hablará de una distinción fundamental o, más bien, «oposición» (VII 265s) entre la filosofía hegeliana de la religión y la suya propia, dado que aun estando Feuerbach —en directo contraste con Hegel— plenamente de acuerdo con Schleiermacher en que el sentimiento es la base de la religión, iría más allá de la crítica hegeliana a Schleiermacher al reprocharle a éste no haber sido totalmente consecuente con su propia teoría. Feuerbach pensaba, en efecto, que de las propias premisas de la teoría schleiermacheriana de la religión se debería deducir que la divinidad no es en realidad otra cosa sino mero y simple sentimiento «subjetivo» humano, lo que a Feuerbach le venía naturalmente muy bien como confirmación de su propia teoría «proyectiva» de la religión[415].

No eran, sin embargo, razones estrictamente teóricas las que estaban en la base de la visión feuerbachiana de la religión como mera dependencia de una «naturaleza» que el hombre falsamente sustantivizaba o hipostasiaba en una supuesta entidad divina. Feuerbach se apoyaba más bien en su observación de la vivencia popular humana de la religión, en la que tanto los componentes ideológicos «pietistas» como los prácticos relacionados con la estructura política general parecían ahogar cualquier intento de cambio o liberalización. La religión y la divinidad eran vistas así como el freno al libre desarrollo de lo humano. Sólo a través de su «negación» (VII 298) podría el individuo humano aflorar. Si se recuerda la más arriba aludida expresión de Ireneo de que

[415] Cf. VII 266. Sobre esta «interesada» manera de interpretar Feuerbach a Schleiermacher puede leerse BRITO, E., *Le sentiment...*, 207-211. Según los análisis de Brito, Schleiermacher no sólo no sería, con su valoración del «sentimiento», un precursor de la reducción feuerbachiana de la teología a antropología, sino que incluso la misma libertad humana encontraría en la concepción schleiermacheriana de la «dependencia» su fundamentación teológica y ontológica (cf. ID., o.c., 210s).

«la gloria de Dios es el hombre viviente» se comprenderá cuán directamente distanciadas se encuentran ahora respecto de ella las declaraciones sobre la relación Dios-hombre, que Feuerbach formula en pretendido seguimiento del pensamiento religioso de Lutero y que marcarán en buena parte el rumbo a seguir por el posterior discurso sobre la religión: «Afirmar a Dios significa negar al hombre; adorar a Dios significa despreciar al hombre; alabar a Dios significa injuriar al hombre. La gloria de Dios se apoya únicamente en la bajeza del hombre»[416]. En pocas palabras, «para enriquecer a Dios, debe el hombre empobrecerse; para que Dios lo sea todo, ha de ser el hombre nada» (VI 32). Dios es, por tanto, «celoso» (VIII 357). Es decir, con la admisión de Dios no parece quedar margen alguno para el surgimiento y despliegue de la libertad.

Libertad humana que Feuerbach intentó pensar —en interna discusión con los presupuestos de Schopenhauer— en conjunción con la inevitable tendencia a la felicidad del hombre y en el marco de la «naturaleza»[417]. Lo cual —si se tiene en cuenta que esta «naturaleza» ocupa en Feuerbach el lugar de la divinidad— acerca inesperadamente y de manera a primera vista extraña, desde un punto de vista sistemático, el pensamiento feuerbachiano sobre la libertad al agustiniano. En efecto, así como en Agustín la voluntad o libertad eran pensadas en su mutua unión e identificación con la irrenunciable tendencia del hombre a la plenitud de la felicidad, cuyo origen y meta era en él la divinidad, otro tanto ocurre en Feuerbach, aunque con la importante salvedad —como queda dicho— de que Feuerbach sustituye la divinidad por la «naturaleza». El hombre feuerbachiano es plenamente libre y feliz cuando puede acceder totalmente a lo que es la raíz y meta de ese deseo de libertad y felicidad, la «naturaleza». Desde este punto de vista —y a la manera agustiniana—, «libertad» y necesidad» coincidirían. No por casualidad, Feuerbach llega a aludir en este contexto a la analogía de su concepción de la libertad con la concepción «teológica» (si bien no se aluda explícitamente a Agustín) de la misma: «Allí donde está mi esencia está mi cielo, y donde

[416] VII 312. Cf. VII 316s, 322.

[417] Un detenido análisis de esta triple e íntima relación puede leerse en CABADA, *Querer...*, 151-162.

empieza el cielo allí cesa la libertad de poder hacer o de dejar de hacer. Incluso en el cielo de la teología pierden los bienaventurados la libertad de ser o hacer lo contrario de lo que hacen o son» (X 131).

Es posible que estos elementos estructurales «teológicos» de la reflexión feuerbachiana sobre la libertad hayan tenido un determinado influjo en el hecho de que Feuerbach, pese a haber concebido la relación Dios-hombre como mera y simple contraposición u oposición y aun sin dejar tampoco de insistir en el sentimiento de dependencia como característico de la religión, haya dado cabida, sin embargo, en cierto grado y medida, a la libertad o independencia en su propia concepción de la religión. Feuerbach afirma, en efecto, que «el sentimiento de dependencia no es todo lo que la religión es, sino que dicho sentimiento es únicamente el origen, la base o el fundamento de la religión, pues en la religión busca el hombre también los medios contra aquello de lo que se siente dependiente» (VIII 42). Dicho de manera más clara y precisa: «El sentimiento de dependencia respecto de la naturaleza es el fundamento; pero la eliminación de esta dependencia, la liberación de la naturaleza, es la finalidad de la religión» (VII 462). La razón de todo ello es que el hombre, también según Feuerbach, no puede renunciar en modo alguno a sus innatos deseos de felicidad y ello implica que ni siquiera en una religión caracterizada por el sentimiento de dependencia es posible que tal sentimiento esté fuera de la órbita de influencia de tales inevitables deseos. El sentimiento de dependencia estaría así, por tanto, al servicio o en función de la irrefrenable tendencia a la felicidad, que en Feuerbach se identifica —como ya sabemos— con la independencia o libertad humana.

La admisión por parte de Feuerbach de estos elementos liberalizadores de la religión no inhabilitan, sin embargo —como decíamos—, en modo alguno su fundamental visión de la religión como estructura de «dependencia», idea que se va a convertir en lugar común de referencia de cuantos pensadores considerarán en adelante la libertad como la piedra de toque de todo humanismo ajeno a lo religioso.

Schopenhauer —un pensador anterior a Feuerbach, pero cuyas ideas fundamentales encontraron de hecho su divulgación más amplia con bastante posterioridad a la fecha de su edición— no es ciertamente un pensador apasionado por la

libertad, dado que ésta es, según Schopenhauer, meramente «trascendental», existente en la dimensión del por él denominado «carácter inteligible», del *esse* o del «en sí», de la voluntad. El *operari,* en cambio, es decir, las acciones concretas humanas, están caracterizadas por la ausencia de libertad, por su necesidad[418]. Este pretendido determinismo o necesidad de las acciones humanas no le impide de todos modos a Schopenhauer hacer, desde otro punto de vista, sus propias reflexiones sobre la incompatibilidad entre libertad y divinidad. Para él la «creación» del hombre por parte de Dios acabaría con cualquier lenguaje sobre moralidad o libertad (aunque ésta sea, por lo demás, meramente «trascendental»). «No es posible pensar mérito o culpabilidad en un ser que es, respecto de su *existentia* y *essentia,* obra de otro» (IV 152s). De aquí que haya que decir que «teísmo» y «responsabilidad moral» sean «incompatibles», toda vez que para Schopenhauer «el concepto de *libertad moral* es inseparable del de *originariedad*» (V 280), es decir, de la absoluta autoposesión de sí mismo. En este sentido, «ser libre» y «ser creado» son para Schopenhauer dos afirmaciones entre sí contradictorias, dado que en el supuesto de que algo se crea, no solamente surge una «existencia», sino una determinada estructura, una «esencia». En consecuencia, un hombre supuestamente «creado» ni sería responsable de sus actos ni de sí mismo. La responsabilidad de todo ello (y, por tanto, también del mal y del pecado) le correspondería a Dios, lo que estaría en contradicción —añade Schopenhauer— con su propia «divinidad». De aquí la general y fundamental tesis schopenhaueriana, que hace radicar al hombre y sus actos en una «voluntad» ciega e irracional, que está en el origen y en el centro de cuanto existe[419].

Como se ve, el concepto schopenhaueriano de «creación» está ya pensado en estrecha analogía con la mera causalidad física o categorial, muy lejos por tanto de la radicalidad y dialecticidad con las que tal concepto era pensado en los orígenes mismos de la tradición que llega hasta él mismo.

[418] Para la aclaración de esta distinción schopenhaueriana puede verse CABADA, *Querer...,* 63-67.

[419] Cf. IV 83s. Ver también V 431. Ya A. Schmidt ve en esta concepción schopenhaueriana de la libertad humana como contradictoria con la creación teológica una similitud sistemática con las posteriores ideas de Sartre sobre la libertad. Cf. SCHMIDT, *Die Wahrheit...,* 107.

Otro tanto ocurre lógicamente con su concepción de la divinidad. Difícilmente se podría hablar apropiadamente desde tales presupuestos de libertad y de su dialéctica relación con la divinidad.

Si —como decíamos— la libertad humana y, en consecuencia, también la historia con sus siempre abiertas posibilidades[420] eran escasa o nulamente valoradas por Schopenhauer, algo muy diverso ocurrirá con los movimientos ideológicos, especialmente el anarquista y marxista, que en mayor o menor medida tienen como mentor o apoyatura ideológica no a Schopenhauer, sino a Feuerbach. A todos les une, sin embargo, con Schopenhauer la común concepción de la libertad como no originada o radicada en la divinidad.

El caso quizá más significativo es el de Bakunin, uno de los representantes más importantes del anarquismo y apasionado defensor, por tanto, de la libertad en todas sus dimensiones sociales y políticas. Como ya ocurriera en Feuerbach, la libertad no es vista ni en modo alguno ensalzada en su dimensión «subjetiva» o íntima, en cuanto personal o individual capacidad de optar por una u otra acción determinada (con una cierta similitud en ello también —como se ve— con Schopenhauer), sino como la espontaneidad misma de la naturaleza y del hombre que busca su autodespliegue en el ámbito de la realidad concreta.

De aquí que no debiera extrañarnos encontrar en un autor como Bakunin repetidas afirmaciones sobre la deficiente capacidad individual de libre albedrío en el hombre, dada su dependencia de los más diversos condicionamientos[421]. A este respecto es Bakunin bien explícito: «*negamos de una manera absoluta el libre albedrío,* en el sentido que

[420] Sobre la descalificación de la «historia» por parte de Schopenhauer puede leerse CABADA, *Querer...*, 68ss.

[421] Bakunin habla en este sentido de los hombres como «seres absoluta y fatalmente determinados» por la naturaleza exterior, las relaciones políticas, sociales, etc. «La inmensa mayoría —sigue diciendo— de los individuos humanos, no solamente en las *masas ignorantes*, sino también en las clases privilegiadas, no quieren y no piensan más que lo que todo el mundo quiere y piensa a su alrededor; creen sin duda querer y pensar por sí mismos, pero no hacen más que hacer reaparecer servilmente, rutinariamente, con modificaciones por completo imperceptibles y nulas, los pensamientos y las voluntades ajenas. Ese servilismo, esa rutina, fuentes inagotables de la trivialidad, esa ausencia de la rebelión en la voluntad de iniciativa, en el pensamiento de los individuos, son las causas principales de la lentitud desoladora del desenvolvimiento histórico de la humanidad» (BAKUNIN, *Obras...* IV, 151).

dan a esa palabra la teología, la metafísica y la ciencia jurídica; es decir, en el de la determinación espontánea de la voluntad individual del hombre por sí misma, independiente de toda influencia, tanto natural como social»[422]. Bakunin considera, efectivamente, la libertad individual como emergiendo lentamente del mundo natural, animal y social que la preceden y posibilitan[423]. En este sentido la libertad no está para Bakunin, como para Rousseau[424], al comienzo de la historia, sino —en ello de manera análoga a lo que pensaba Hegel— al final. «El hombre debe buscar su libertad no al principio, sino al fin de la historia, y se puede decir que la emancipación real y completa de cada individuo humano es el verdadero, el gran objeto, el fin supremo de la historia»[425].

La relación que establecerá Bakunin entre libertad y divinidad se moverá en los parámetros ya conocidos de Feuerbach, dado que Bakunin opera con un concepto de divinidad heredado directamente de Feuerbach. Basta con leer las expresiones de Bakunin en las que se habla de Dios como engendrado por la fantasía humana que proyecta en tal entidad sus propias cualidades y deseos humanos. En virtud de este mecanismo «el cielo se ha enriquecido con los despojos de la tierra y, por una consecuencia necesaria, cuanto más rico se hacía el

[422] BAKUNIN, *Obras*... III, 147.

[423] Cf. BAKUNIN, *Obras*... IV, 151s. Ver también ID., o.c., III, 99, 104ss. En lo que se refiere a la dimensión social en cuanto posibilitadora de la libertad, Bakunin, como el anarquismo en general, está lejos de una concepción de la libertad centrada en la propia individualidad, tal como, poco antes de Bakunin, postulaba, por ejemplo, Max Stirner contra la insistencia de Feuerbach en la importancia de la relación del yo con el tú y de la dependencia de aquél respecto de éste en el seno del «género humano». He aquí la neta postura de Bakunin: «No puedo decirme y sentirme libre sino en presencia y ante otros hombres. En presencia de un animal de una especie inferior, no soy ni libre ni hombre, porque ese animal es incapaz de concebir, y por consiguiente también de reconocer mi humanidad. No soy humano y libre yo mismo sino en tanto que reconozco la libertad y la humanidad de todos los hombres que me rodean [...] Sólo soy verdaderamente libre cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de otro, lejos de ser un límite a la negación de mi libertad, es, al contrario, su condición necesaria y su confirmación. No me hago libre verdaderamente sino por la libertad de los otros, de suerte que, cuanto más numerosos son los hombres libres que me rodean y más vasta es su libertad, más extensa, más profunda y más amplia se hace mi libertad. Es, al contrario, la esclavitud de los hombres la que pone una barrera a mi libertad, o, lo que es lo mismo, su animalidad es una negación de mi humanidad» (BAKUNIN, *Obras*... IV, 154s).

[424] Ver la referencia a Rousseau en BAKUNIN, *Obras*... III, 104.

[425] BAKUNIN, *Obras*... IV, 152.

cielo, más miserable se hacía la tierra»; de tal manera que para Bakunin la «esencia de todo sistema religioso» consistirá en ser *«el empobrecimiento, el sometimiento, el aniquilamiento de la humanidad en beneficio de la divinidad»*[426].

Es más; a juzgar por las ideas concretas y el lenguaje utilizado, el propio Bakunin parece incluso estar directamente influenciado también por la toma de postura feuerbachiana en pro de la visión de Schleiermacher de la religión tras la mencionada crítica de Hegel a éste. En efecto, la «naturaleza» se convierte también en Bakunin en el punto de referencia hacia el que se dirige el «sentimiento de dependencia absoluta», que «constituye el fondo de toda religión». Bakunin se expresa al respecto bien claramente: «¿Cuál es la esencia real de toda religión? Es precisamente ese sentimiento de la absoluta dependencia del individuo, pasajero, frente a la eterna y omnipotente naturaleza»[427]. Tal sentimiento está, además, ya enraizado en la vida misma animal, aunque en ella la sensación de miedo o dependencia no adquiera todavía el carácter reflexivo o intelectual de la vida humana[428]. Y es en este contexto donde Bakunin viene a utilizar también el símil del perro, previamente utilizado por Hegel contra Schleiermacher[429].

Con estos presupuestos es fácil adivinar cuál será la opinión bakuniniana sobre la relación entre divinidad y humanidad o libertad humana: la de una neta y manifiesta incompatibilidad. La divinidad, tal como es pensada por Bakunin, no deja espacio alguno para el libre despliegue humano. «O bien Dios no es Dios, o bien su presencia lo absorbe, lo destruye todo»[430]. Respecto de la libertad está claro para Bakunin que nunca podrá el hombre disponer de ella mientras siga admitiendo y apoyándose en la divinidad. «Es evidente que mientras tengamos un amo en el cielo, seremos esclavos en la tierra. Nuestra razón y nuestra voluntad serán igualmente anuladas [...] Dios, o más bien la ficción de Dios,

[426] Cf. BAKUNIN, *Obras*... IV, 58 (cf. ID., *Obras*... III, 79s).
[427] Cf. BAKUNIN, *Obras*... III, 99s.
[428] Cf. BAKUNIN, *Obras*... III, 100ss, 178.
[429] «Considerad al perro amansado implorando una caricia, una mirada de su amo, ¿no es la imagen del hombre de rodillas ante su Dios?» (BAKUNIN, *Obras*... III, 103, 237. Cf. también ID., o.c. IV, 196).
[430] BAKUNIN, *Obras*... IV, 169. Bakunin describe la divinidad como «egoísta», «sanguinaria», etc. (cf. ID., o.c. III, 110).

es, pues, la consagración y la causa intelectual y moral de toda la esclavitud sobre la tierra, y la libertad de los hombres no será completa hasta cuando hayan aniquilado completamente la ficción nefasta de un amo celestial»[431].

Se puede decir sin duda que en Bakunin, en mayor medida todavía que en Feuerbach, la concepción de la divinidad está mediatizada y al mismo tiempo distorsionada por una concreta situación política y social, que hace que las declaraciones y afirmaciones bakuninianas tengan un marcado carácter político y revolucionario y sólo muy lejanamente filosófico en sentido estricto. Es, por tanto, en este concreto ámbito ideológico donde se ha de intentar comprender la continua oposición bakuniniana entre Dios y libertad, tal como acertadamente ha puesto de relieve Arvon, al escribir: «¿Acaso está permitido, como hace constantemente Bakunin, asimilar una dependencia que es de orden puramente metafísico, y cuyo resultado más claro es, justamente, garantizar la autonomía del ser humano, a las diversas dependencias de orden psicológico, político y social, que, por el contrario, dificultan sus postulaciones más íntimas? ¿Está permitido reducir, por simple analogía, la relación entre creador y creatura a la de una tiranía?»[432].

Significativamente —al menos desde nuestro sistemático punto de vista— alude Arvon a la dialéctica, a la que conti-

[431] BAKUNIN, *Obras*... IV, 156. He aquí otros pasajes similares, igualmente rotundos: «*La idea de Dios implica la abdicación de la razón humana y de la justicia humana; es la negación más decisiva de la libertad humana y llega necesariamente a la esclavitud de los hombres, tanto en teoría como en la práctica* [...] Si Dios existe, el hombre es esclavo; ahora bien, el hombre puede y debe ser libre: por consiguiente, Dios no existe. Desafío a cualquiera que sea a salir de ese círculo; y ahora, que se elija» (BAKUNIN, o.c. IV 59s. Cf. ID., o.c. III, 80s). «Por consiguiente, si Dios existe, no habría para él más que un solo medio de servir a la libertad humana: el de dejar de existir» (ID., o.c. IV, 62). De muy diversas formas polemiza todavía Bakunin en otros lugares contra el Dios opresor e imposibilitador de la libertad humana. Cf. BAKUNIN, *Obras*... III, 82s, 120s; ID., o.c. IV, 58s, 62, 199. Cuanto Bakunin dice sobre la irreconciliable relación entre la divinidad y el hombre lo extiende o aplica igualmente a la relación entre el cristianismo y la humanidad (cf. BAKUNIN, o.c. IV, 192-194), si bien hay que decir que la figura de Jesús y el primitivo movimiento cristiano le merecen un cierto respeto: «El gran honor del cristianismo, su mérito indiscutible y todo el secreto de su triunfo inaudito y por otra parte en absoluto legítimo, fue el de haberse dirigido a ese público doliente e inmenso, a quien el mundo antiguo, que constituía una aristocracia intelectual y política estrecha y feroz, negaba hasta los últimos atributos y los derechos más elementales de la humanidad» (BAKUNIN, o.c. IV, 107. Cf. ID., o.c. IV, 105-108).

[432] ARVON, *Bakunin*..., 89.

nuamente nos hemos estado refiriendo y que Bakunin no parece respetar, entre dependencia y autonomía o libertad. Hay que decir, sin embargo, que Bakunin no desconoce totalmente tal dialéctica, aunque ello sea únicamente en lo que se refiere a sus análisis de la relación entre la libertad propia y la ajena. Se recordará, en efecto, cómo Bakunin afirmaba que la libertad del otro, «lejos de ser un límite a la negación de mi libertad, es, al contrario, su condición necesaria»[433]. Similar modo de dialéctica no tendría por qué no poder aplicarse con el mismo derecho a la relación entre la dependencia humana del Dios creador autónomo y la autonomía o libertad humana. Pero Bakunin no lo hace, sin duda porque —como indicábamos— su imagen de Dios está demasiado amalgamada con la figura de los amos terrestres. De todos modos es posible que el verdadero Dios implícito de Bakunin no sea, pese a todo, el que en sus polémicas revolucionarias aparece como el «tirano» del hombre, sino justamente el que moviliza su pasión por la defensa de la libertad. Arvon ha aludido en este sentido a diversos testimonios epistolares de Bakunin de la década de los años cuarenta que parecen ir justamente en esta dirección. Aludimos solamente a uno de ellos. Se trata de la declaración hecha por Bakunin al conde Skurjewski, emigrado polaco, a comienzos de 1849, en la cual —como indica Arvon— Bakunin hace derivar de Dios su pasión por la libertad o por la revolución: «Se engaña usted, al suponer que yo no creo en Dios; pero he renunciado definitivamente a llegar a él mediante la ciencia y la teoría [...] Yo busco a Dios en los hombres, en su libertad, le busco ahora en la revolución»[434].

En un determinado paralelismo con las ideas anarquistas sobre la religión, que no es óbice a la conocida mutua oposición desde el punto de vista especialmente de la estrategia política de ambos movimientos, está la visión marxista de la divinidad y de la religión en relación con la libertad humana, que procede también, como la de Bakunin, directamente de Feuerbach y por ello no se distingue tampoco fundamentalmente de la de éste. En Marx no se pueden avenir de ningún modo dependencia de Dios y libertad humana: «¿Es Dios el soberano, o es el hombre el soberano? Una de las dos cosas

[433] Cf. BAKUNIN, *Obras...* IV, 155.
[434] Cf. ARVON, *Bakunin...*, 44.

es falsa»[435]. Prometeo deviene así el símbolo marxiano de la rebelión contra cualquier Dios que se oponga a la «autoconciencia humana», es decir, a la autonomía y libertad humanas[436]. Como se ve, en Marx ha desaparecido también la tradicional relación dialéctica entre dependencia de la divinidad e independencia humana. Especialmente significativo al respecto es, a modo de ejemplo, el siguiente texto de Marx:

> «Un *ser* sólo puede considerarse a sí mismo como independiente en la medida en que se apoya sobre sí mismo, y esto sólo es así si se debe su *existencia* a sí mismo. Un ser humano que vive gracias a otro se considera a sí mismo como un ser dependiente. Ahora bien, yo vivo totalmente gracias a otro si no solamente le debo el sostenimiento de mi vida, sino también si ha *creado,* además, mi *vida*, si es la *fuente* de mi vida, y mi vida tiene necesariamente tal fundamento fuera de sí misma si ella no es mi propia creación»[437].

No sólo en el marxismo, sino en un autor como Nietzsche, cuya influencia en la época actual sigue siendo muy viva, pervive, aunque modificado por la personal reformulación nietzscheana, el conocido esquema feuerbachiano. De Schopenhauer había recibido Nietzsche la idea de la «necesidad» de las acciones humanas, lo cual, unido al rechazo por parte de él de la schopenhaueriana «negación de la voluntad de vivir» (ya que tal negación implicaría, según Nietzsche, una imposible «libre» acción humana que estaría en contradicción con la por el propio Schopenhauer afirmada estricta «necesidad» de las acciones humanas), conduce necesaria-

[435] MARX; ENGELS, *Werke,* Band 1, 230.

[436] MARX; ENGELS, *Werke,* Ergänzungsband, Erster Teil, 262s.

[437] MARX; ENGELS, *Werke,* Ergänzungsband, Erster Teil, 544s. Desde un punto de vista más directamente político y polémico, Lenin opera también con la clara conciencia de la oposición entre divinidad y libertad humana, tal como aparece en su desenfadada crítica a las ideas de M. Gorki: «*resulta* [...] que usted ha embellecido y azucarado la idea de los clericales [...], pues, *de hecho,* la idea de Dios les ayuda a ellos a mantener al pueblo en la esclavitud [...] Dios es, ante todo (desde el punto de vista histórico y cotidiano), un complejo de ideas que tienen su origen en el torpe aplastamiento del hombre por la naturaleza que le rodea y por la opresión de clase; un complejo de ideas que *afianzan* ese aplastamiento y *adormecen* la lucha de clases [...] La idea de Dios [...] ha sido *siempre* la idea de la esclavitud (de la esclavitud peor, sin salida)». V. I. LENIN, *Carta a Máximo Gorki* (diciembre 1913), en *Sobre la religión* II, 290s. Todavía en un marxista crítico, no dogmático, como E. Bloch sigue vigente la idea marxista clásica de la incompatibilidad entre libertad humana y divinidad: «Allí donde está el gran amo del mundo no tiene cabida la libertad» (BLOCH, *Das Prinzip...,* 1413).

mente a Nietzsche a la potenciación del autónomo despliegue humano de la «vida» misma. La «libertad» nietzscheana (que no se diferencia, por tanto, en su raíz, de la «necesidad») no es en este sentido algo diferente de la «vida» misma, como tampoco lo era en Feuerbach o en Bakunin.

Como en Nietzsche el concepto de Dios era fundamentalmente el mismo que el manejado por Feuerbach, es obvio que la contradicción feuerbachiana entre divinidad y humanidad es la misma contradicción nietzscheana entre divinidad y «vida»[438]. Por eso la nietzscheana «muerte de Dios» tendrá como efecto la verdadera liberación del hombre de cuanto se oponía a su total desarrollo[439].

Hay que decir, sin embargo, que Nietzsche no se cerró de manera absoluta a una concepción de la divinidad distinta de la por él heredada. Tal divinidad estaría para Nietzsche en la línea del mensaje que él pone en boca del «danzante» (VI/1, 362) Zaratustra. «Sólo creería —afirma Zaratustra— en un Dios que supiera danzar» (VI/1, 45). Tal Dios sería diferente del que Nietzsche atribuye a los «sacerdotes», en el capítulo sobre los mismos del *Así habló Zaratustra*: «llamaron Dios a lo que les contradecía y les producía dolor [...] ¡Y no sabían amar de otra manera a su Dios sino crucificando al hombre! [...] Deberían cantarme mejores canciones, para aprender yo a creer en su Liberador: más liberados me deberían parecer sus discípulos!» (VI/1, 114). Pero el sueño de Nietzsche sobre un Dios libre y liberador era demasiado débil y sutil para poder contrarrestar la fuerza y la inercia de un pre-juicio asumido como verdad incontestable por la nueva cultura pensante occidental: la del Dios contrincante y celoso del hombre y de su libertad.

Pre-juicio que se adentra y afianza, casi sin resistencia, en la mayor parte del siglo XX. Una de las muestras más palmarias de ello es la valoración por parte de Sartre de la libertad como realidad que se experimenta al mismo tiempo como «condena» y como resorte de acción humana. La condena no le viene ciertamente de un inexistente Dios creador, sino del mero hecho de que el hombre con su libertad no procede de sí mismo (el hombre —dice Sartre— «no se ha creado a sí mismo»). A pesar de tal condena, Sartre no abdica de la libertad de las

[438] Sobre esta contradicción puede leerse CABADA, *Querer...*, 313-316.
[439] Cf. V/2, 256.

acciones humanas (como lo hiciera Schopenhauer), ya que el hombre «una vez arrojado en el mundo es responsable de todo lo que hace», sino que coloca precisamente en ella la posibilidad de darse a sí mismo el ser humano una «esencia» de la que en principio no dispone al no existir un Dios que se la hubiera podido donar. De aquí que, en Sartre, ateísmo, «necesaria» y prometeica libertad y soledad humana[440] forman un conjunto de difícil equilibrio sistemático, pero que viene a concentrar en sí elementos reflexivos de pensadores anteriores a él, como Schopenhauer o Nietzsche, que previamente habían desconectado la libertad de su raíz teológica.

Ortega y Gasset puede ser considerado todavía de algún modo como deudor de la moderna tradición, desconocedora de la dialéctica entre dependencia humana de la divinidad y libertad o autonomía humana, cuando insiste —casi a la manera schleiermacheriana tan criticada por Hegel— en la nostalgia o «necesidad» de lo divino, que caracteriza al ser del hombre, distinguiéndolo de ese modo de Dios, que, según Ortega, «existe flotando en su propio elemento [...], se baña en sí mismo y habita en su propio país, en su propia casa». Lo que seguidamente se añade refleja perfectamente el modo de pensar orteguiano sobre el tema:

> «Cuando el cristiano dice que Dios nos ha hecho a su imagen y semejanza, dice, tal vez, algo verdadero, pero exagera un poco, exagera bastante. Y esta exageración resulta sobremanera cruel. Es casi una burla. Porque lo que el cristiano quiere decir con eso es que el hombre tiene de Dios precisamente lo que le falta. El hombre —a diferencia del mineral y acaso del animal— tiene, en efecto, la necesidad, quiera o no, de llegar a unificarse con su entorno para sentirse en él 'dentro de casa'; por tanto, tiene, en este sentido, la necesidad de ser *como* Dios. Pero esto supone que le falta esa unificación y posee de ella sólo lo más opuesto que puede haber de una cosa, a saber, el afán de ella. Del mismo modo puede definirse el manco diciendo que es un hombre con dos brazos, sólo que le falta uno. Este tener lo que no se tiene, este sentir la falta de algo que nos es menester, este ser sustancial y activamente menesteroso es la condición del hombre»[441].

[440] Cf. SARTRE, *L'être...*, 515; ID., *L'existentialisme...*, 37.

[441] Cf. ORTEGA, *Sobre ensimismarse...*, 522. El escrito orteguiano, del que tomamos el citado pasaje, fue editado por primera vez por P. Garagorri en la revista y año de referencia, después de haber aparecido únicamente en la prensa argentina en el año 1933. Cf. Bibliografía.

El pasaje muestra —como se puede ver— la distorsión a la que es sometido de hecho el concepto de «imagen y semejanza» por parte de Ortega. Se recordará, en efecto, cómo ya el propio Tomás de Aquino conectaba directamente la idea del hombre como «imagen» de Dios con la «libertad», no —como ocurre en Ortega— con su necesidad o «menesterosidad». Lo cual parece sugerir que nuestro filósofo reflexiona sobre ello desde los presupuestos establecidos por Schleiermacher y seguidores. Allí, por tanto, donde se debiera hablar de «libertad», se habla, por el contario, de la condición sustancialmente «menesterosa» del hombre, que Ortega hace derivar —como se ve— sesgadamente del hecho de ser el hombre «imagen» de la divinidad.

Naturalmente, Ortega apunta a un tema importante para la autocomprensión plena del hombre, como es su esencial limitación y su indefinido afán de autosuperación, que nos pueden poner en la pista de una fructífera reflexión sobre las condiciones de posibilidad de tal fenómeno (reflexión que, por nuestra parte, hemos intentado realizar en páginas anteriores). Pero tal reflexión no debe ser derivada, al menos de manera inmediata y directa, de la idea de «imagen», sino de otras consideraciones distintas relacionadas con el intento de comprensión del conjunto de la fenomenología fundamental humana.

En cualquier caso, la dependencia del hombre respecto de la divinidad no debe aminorar en modo alguno su esencial vivencia de la propia libertad y autonomía. Utilizando el símil de Ortega, aunque sea para rechazar su aplicación a la relación del hombre con la divinidad, el hombre no es «manco» —como sugiere Ortega— respecto de la divinidad de la que depende. Tal «manquedad» supondría que la divinidad habría de ser pensada de alguna manera como perteneciente a la propia esencia o naturaleza del hombre, con lo que no sólo la divinidad dejaría de ser tal, sino que el hombre mismo, al estar «privado» de ella, sería en sí mismo un ser intrínseca y esencialmente fallido, en el que la existente experiencia de autonomía y libertad difícilmente sería explicable. Quizá por ello, es decir, para poder explicar ese especial modo de ser de la «dependencia» del hombre respecto de lo infinito —que bajo ningún concepto destruye o aminora la plenitud o autonomía humana—, recurrió, por ejemplo, E. Levinas a la luminosa y sutil distinción entre «deseo» (Désir)

y «necesidad» *(besoin).* La relación verdadera y profunda del hombre con la divinidad estaría, en efecto, para Levinas caracterizada por el «deseo» (para Levinas el «deseo» es «un deseo en un ser ya feliz») y *no* por la «necesidad» («la indigencia de la necesidad») o por la experiencia de la «privación» de lo que constitutivamente pertenece al ser del hombre. Sólo en caso contrario, es decir, si el hombre fuera esencial y constitutivamente «necesidad» *(besoin),* podría o debería ser calificado él —utilizando el símil de Ortega— como «manco»[442].

La experiencia, en cambio, que el hombre, todo hombre[443], tiene fundamentalmente —aun en consciente vivencia

[442] Sobre la distinción levinasiana puede verse: LEVINAS, *Totalité...,* 34; ID., *En découvrant...,* 174s. X. Zubiri, discípulo que fue de Ortega, entronca, sin embargo, a diferencia de su maestro, con la tradición anterior a la modernidad, recuperando así para la caracterización del hombre las conocidas denominaciones «divinas». La semejanza de determinadas expresiones zubirianas con las formulaciones sobre todo de Nicolás de Cusa —según se puede observar en los textos siguientes— salta, por lo demás, a la vista: «Precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente *en* ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra.* Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios *humanamente* [...] La forma de ser humanamente Dios es serlo deiformemente. El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una manera finita de ser Dios» (ZUBIRI, *El problema...,* 61s; ID., *El hombre...,* 378-381). O bien estas otras: «Mi Yo es ser relativamente absoluto [...] El hombre es así [...] un 'pequeño Dios' [...]: el hombre es un relativo Dios» (ID., *El hombre...,* 154). «El hombre es una manera finita, entre otras muchas posibles, de ser Dios real y efectivamente» (ID., *El hombre...,* 327. Cf. ID., *El hombre...,* 365). «El hombre es Dios finitamente [...]» (ID., *El hombre...,* 356). Pero el contraste más neto con el modo como ve Ortega la relación Dios-hombre se puede observar en las reflexiones zubirianas en torno al «Yo relativamente absoluto» (ID., *El hombre...,* 161), tal como caracteriza él al hombre. Zubiri añade aquí mismo: «La función de Dios en la vida es [...] ante todo una función que se dirige a la plenitud de la vida, y no a su indigencia [...] Dios es así el fundamento de mi libertad, del trazado de mi vida y de la ejecución de mis acciones» (ibid.). Volverá todavía a insistir Zubiri en lo mismo algo más adelante en esta misma obra: «El hombre no encuentra a Dios primariamente en la dialéctica de las necesidades y de las indigencias. El hombre encuentra a Dios en la plenitud de su ser y de su vida [...] En el ser personal, en el ser relativamente absoluto de la persona, es donde encuentra a Dios» (ID., *El hombre...,* 344). Como se ve, el orteguiano hombre indigente o «manco» respecto de Dios no tiene en Zubiri cabida alguna.

[443] En la XVII Semana de los intelectuales franceses sobre el tema del ateísmo, el ateo Roger Ikor defendía —frente a la posible comprensión en sentido diverso u opuesto, por parte de los creyentes, de su propia existencia interior— que él, por su parte, era «consciente de un mundo interior lleno», para añadir todavía más concretamente: «si queréis comprender cuál es la

de su propia limitación o finitud— de sí mismo es la de su propia dignidad, subjetividad, autonomía, libertad, o como a este modo concreto de existencia personal se lo quiera denominar, prescindiendo aquí de si tal vivencia ha ido (como pretende Hegel) o no medrando en intensidad a lo largo de la historia[444].

Hemos aludido a algunos pensadores suficientemente significativos y representativos de la modernidad, que han conformado en gran manera el modo cultural y filosófico de pensar la divinidad hasta el momento actual. Los grandes desafíos sociales y políticos de una humanidad que tomaba cada vez más conciencia de sus miserias y de sus posibilidades han sido en definitiva los que por su parte condicionaron o determinaron el nuevo estilo de pensar, que irrumpió en el mundo cultural como ruptura abrupta con el pensamiento tradicional anterior. No se discutían en realidad ya ahora problemas teóricos o estrictamente sistemáticos, sino que bajo la excusa y con la estrategia del razonamiento teórico se escondían de hecho opciones prácticas que aparecían como evidentes e indiscutibles. Éste parece ser el verdadero trasfondo de la nueva visión de la problemática libertad-divinidad. Y en este sentido parece válida la tesis de H. Küng sobre este proceso histórico-cultural, cuando afirma: «Hay algo común a la primera crítica ilustrada de la religión del siglo XVIII, a la clásica del XIX y comienzos del XX y a la actual: rechazo de religión está en co-

textura de mi espíritu no vayáis a figuraros, sobre todo, que siento la ausencia de Dios en mí como una falta, como una privación». Constatación que no estaba en contradicción con su personal e interna experiencia de constante e indefinida «inquietud» hacia un mejor más allá. Cf. *Dios hoy*, 66s. La personal interpretación intelectual o reflexiva que de su propio ser y del conjunto de la realidad tenga el «ateo» no tiene por qué aminorar, destruir o desfigurar la común experiencia humana de plenitud o autonomía.

[444] En todo caso, en lo que se refiere a la especial sensibilidad respecto de la propia autonomía y libertad del hombre en la época actual, escribe R. Panikkar: «La mentalidad contemporánea no está dispuesta a permitir en manera alguna —y ello no debido a rebelión o testarudez autoafirmativa, sino a una experiencia y conciencia más profunda del ser humano— que se volatilicen los seres concretos del mundo empírico a expensas de una escatología, de una religión, de Dios o de lo que fuere, perteneciente a un mundo extrahumano. La realidad divina no puede estar ahí para fagocitar los seres, sino para potenciarlos desde dentro, por así decir» (PANIKKAR, *El silencio...*, 228s). Panikkar conecta en este sentido de hecho con la mencionada anterior concepción de la autonomía o «divinidad» del hombre, al hacer derivar tal modo de ser humano de su origen divino: «No es la 'creación', sino el cosmos divinizado lo que sale de las manos de Dios; por decirlo así: Dios mismo» (ID., o.c., 209).

nexión con rechazo de religión institucionalizada, rechazo de cristianismo con rechazo de cristiandad, *rechazo de Dios* con *rechazo de iglesia*»[445]. De este modo los efervescentes movimientos sociales y políticos arrinconaron o hicieron olvidar importantes adquisiciones teóricas, que la tradición había ido formulando y perfilando en su dimensión teórica o reflexiva. F.-J. von Rintelen alude a este respecto correctamente al debilitamiento del pensamiento de la *deiformitas,* es decir, de la visión del cosmos y del hombre como expresión o manifestación de la divinidad, ocurrido desde los comienzos de la época moderna[446].

C) Recuperación de la base divina de la libertad

Sólo pensadores aislados, y de alguna manera a contracorriente, han intentando en época más cercana a la actualidad contrarrestar la crítica, iniciada en la modernidad, contra la anterior conexión entre libertad humana y divinidad, recuperando así importantes elementos reflexivos de la primera tradición. De este modo se entrecruzan ahora reflexiones de distinto u opuesto signo, cuyo resultado puede ser el de la toma de conciencia, al menos, de la posibilidad de que la libertad no sea algo que casi a priori o necesariamente tenga que ser considerado como antitético de la religión. Desde el interior, pues, de la moderna conciencia de la autonomía del hombre se han hecho meritorios intentos teóricos de recuperación de la visión de la libertad del hombre como posibilitada por el origen fundamentante del que procede.

G. Siewerth insistió en este sentido con frecuencia en la visión de la «creación» como actuación por parte de Dios «en decisión hacia sí mismo» («im Entschluss zu sich selbst»)[447]. Dado que la plenitud e infinitud de la divinidad implica que

[445] Küng, *Existiert...,* 364. Si por nuestra parte hemos puesto el acento especialmente en pensadores del siglo XIX como desencadenadores del nuevo modo de pensar la divinidad y la libertad, ello se debe a que fueron ellos los que en mayor medida determinaron el nuevo rumbo, aunque ya en el siglo XVIII autores como P. H. Holbach iniciaron su andadura en esta misma dirección. Sobre la imagen de Dios como «tirano», etc., en Holbach puede leerse TRESMONTANT, *Les problèmes...,* 360-364.

[446] Cf. RINTELEN, *Philosophie...,* 11.

[447] Sobre esta concepción siewerthiana véase CABADA, *Sein...,* 184-188.

nada fuera de ella misma (justamente por ser «nada») puede constituirse en centro de gravedad o de atracción de su propia actividad, la creación del «otro», distinto de ella misma, implica que tal «otro» ha de llevar en sí el carácter fundamental de su origen. De lo autónomo y libre surgirá, pues, «necesariamente» (previa, naturalmente, la «libre» decisión por parte de la divinidad) lo autónomo y libre. De este modo el ser absolutamente libre e independiente, que no puede sino quererse a sí mismo, al «crear» —*si* lo hace— lo hará queriendo lo que no puede menos de querer: a sí mismo. El «otro» es así el resultado del libre quererse de Dios a sí mismo como distinto de sí mismo[448].

Si todo ello es así, entonces lo «creado» supera en sí de este modo su propia «creaturidad», convirtiéndose en «imagen de lo infundamentado» o increado. Es así como las cosas creadas «llevan en sí, en cuanto creadas, el sello de lo increado». Dicho de otro modo, imitando con ello Siewerth la ya conocida dialéctica tomasiana: las cosas deben ser denominadas «'increadas' justamente por ser creadas». En modo alguno puede ser, por tanto, la «pura creaturidad» la meta de la «creación». «La 'creaturidad' —escribe Siewerth— no es fundamento o finalidad de la creación, dado que toda realidad *es 'imagen de lo increado' y está por ello en sí misma y originariamente creada en cierto modo más allá de su propia 'creaturidad'*»[449]. Siewerth habla en este sentido del carácter dialéctico de la «creada no-creaturidad» de la realidad, que le permite afirmar —de manera similar a como lo había hecho ya Tomás de Aquino— que la relación de «creación» es en la realidad creada una relación secundaria[450]. La cómoda y «lógica» división conceptual entre, por un lado, el «ens a se» o Dios (el ser que no procede sino de sí mismo, caracterizado, por tanto, por la «aseidad»), y, por el otro, el «ens ab alio» (o la realidad creada, el ser que procede de otro) no deja de ser, en su infructífera y adialéctica estaticidad, criticada por Siewerth.

[448] Cf. CABADA, *Sein...*, 186s. «Que el ser es absolutamente positivo quiere decir que como expresión del Absoluto lleva y necesariamente debe llevar en su creaturidad la estructura primigenia ejemplar de lo Increado, en cuanto que Dios *necesariamente ha de crear* a imagen de sí mismo, es decir, a imagen de *lo Increado*» (SIEWERTH, *Gesammelte...*, II, 294).

[449] Cf. CABADA, *Sein...*, 226s.

[450] Cf. CABADA, *Sein...*, 228s.

> «Las cosas —escribe al respecto Siewerth— no sólo están dirigidas, por el hecho de ser creadas, hacia su fundamento, sino que participan también, a modo de imagen, de la subjetividad absoluta, de la libertad y aseidad de la divinidad. Es, pues, improcedente levantar una muralla divisoria absoluta entre ambas dimensiones del ser y decir entonces simplemente que lo Absoluto es la aseidad, el ser por sí mismo, mientras que lo creado es el ser dependiente de otro. Semejante división es una humana ayuda que separa entre sí de manera clara y sencilla lo que no debe confundirse, pero no pone de manifiesto sino un aspecto de la estructura esencial. Ya que si es verdad que es el 'ens a se' el que según su esencia (a imitación de ella) creó, deberá entonces reflejarse la aseidad en las creaturas»[451].

Es en el hombre donde esta «aseidad», es decir, la autonomía y libre subjetividad, adquiere forma consciente y acabada. «El hombre es —indica Siewerth— en la profundidad constitutiva de su ser [...] primariamente ser-en-sí y de este modo semejanza de la aseidad de Dios»[452]. De este modo Siewerth conecta explícitamente con la reflexión patrística cristiana (concretamente con Efrén el Sirio), denominando también al hombre «Dios creado», en cuanto que el hombre sólo es entendido en su verdadera profundidad cuando es visto más allá de la mera «humanidad»[453].

Puesto que el hombre es el lugar en el que lo «creado» se hace consciente de su propia autonomía que proviene de lo «increado», ésta queda por lo mismo revestida también de una esencial y radical ambigüedad. «El hombre —escribe en este sentido Siewerth— está creado más allá de su creaturidad, pero precisamente por ello es él el ser solitario y finito, que tiene en sí su fundamento, y que encuentra su fundamento originario al ahondar en su propio fundamento hacia una autoposesión más profunda. De este modo el hombre se autoposee misteriosamente a sí mismo y, al mismo tiempo, está continuamente tentado a concebir su propio ser única y exclusivamente desde sí mismo, como autor y arquetipo de su existencia. Puesto que en la propia autonomía de su ser habita y vive la imagen de Dios»[454]. Es decir, lejos de ser la

[451] Cf. CABADA, *Sein...*, 229s. Este mismo texto posteriormente en SIEWERTH, *Gesammelte...*, II, 294. Cf. también similares pasajes siewerthianos en CABADA, o.c., 234.

[452] SIEWERTH, *Das Schicksal...*, 339s.

[453] Cf. CABADA, *Sein...*, 236s.

radical «autonomía» humana por sí misma argumento contra la validez de la hipótesis teológica, es más bien ella misma la experiencia fundamental humana en la que se entrecruzan —es verdad— diferentes posibilidades de entenderse el hombre a sí mismo *conceptualmente* (a tenor del diferente nivel de profundización en el ejercicio de la reflexión), si bien en realidad sólo una de ellas —la que interpreta la autonomía humana como posibilitada por la esencialmente autónoma divinidad— da, en definitiva, cumplida cuenta de la experiencia misma de la autonomía humana.

Lo meritorio, por lo demás, de la reflexión de Siewerth sobre la libertad humana radica en que no solamente puso agudamente de relieve las condiciones de posibilidad teológicas de la experiencia de la autonomía humana (apasionadamente vivida en la modernidad), sino que no dejó por ello tampoco de conectar ampliamente con la visión agustiniana de la libertad como «necesitada» por el bien o el ser en su radical plenitud. Libertad no es sólo, pues, para Siewerth, la espontaneidad fenomenológica de la indeterminación o «elección», sino también y sobre todo —en línea con Agustín— la «necesidad» con la que el espíritu humano se vería arrastrado por la inmediata presencia del fundamento mismo de su propia libertad, es decir, por la divinidad[455].

[454] Cf. CABADA, *Sein...*, 235. Este mismo texto posteriormente en SIEWERTH, *Gesammelte...* II, 299. Desde estas consideraciones siewerthianas el fenómeno del ateísmo podría ser visto, con razón, paradójicamente como una de las posibles consecuencias del hecho mismo de depender el hombre de la divinidad, que de por sí conduce hacia una «autonomía», que el ateo puede entender como «absoluta», es decir, como radicalmente «desligada» de otro origen que no sea el hombre mismo. Cf. CABADA, o.c., 235s.

[455] Hemos analizado detenidamente la relevancia de esta visión siewerthiana de la libertad (de manera especial su contraste con la idea —no agustiniana— de libertad desarrollada por E. Coreth en su *Metafísica* y las posibilidades que se abren —desde esta visión siewerthiana de la libertad relacionada con el ser y con la divinidad— para una más cabal comprensión incluso del «indeterminismo» de la naturaleza) en CABADA, *Sein...*, 131-135. En este contexto siewerthiano son perfectamente coherentes las afirmaciones de Torres Queiruga: «A miña liberdade, que ninguén pode substituír, non se funda a si mesma. Nas súas realizacións máis altas, na súa orixinalidade máis irreductible vívese sempre coma xa posta, coma sostida e impulsada desde un fondo que a precede e que ela non domina. Cando esperta a si mesma, sabe xa que non vén dela mesma; e canto máis transparente se fai, mellor comprende que a súa enerxía —esa mesma coa que *é* libre— lle vén dada» (TORRES QUEIRUGA, *Recupera-la...*, 127).

En una determinada similitud sistemática con la mencionada concepción siewerthiana de la libertad están las reflexiones de K. Rahner[456] sobre el mismo tema. Para Rahner tiene también el ejercicio de la libertad humana unos presupuestos o condiciones de posibilidad que la constituyen en cuanto tal. Es el «bien absoluto» (en definitiva, la divinidad misma) el que necesariamente dirige hacia sí la actividad de la mente y del querer humanos. La visión agustiniana de la libertad vuelve a hacerse presente, más o menos explícitamente, también aquí. Por ello lo finito, en cuanto tal y en cuanto de ese modo es «representado» por el hombre, no atrae necesariamente a éste. Por la «representación» mental humana, lo así representado adquiere de ese manera características meramente «ob-jetivas» —incluso tratándose del bien absoluto, pero meramente «representado»[457]— que convierten a dicho «ob-jeto» en algo que ya no ejerce un poder absoluto o necesario sobre el querer humano[458].

Para Rahner es la libertad, con sus condicionamientos metafísico-teológicos, lugar privilegiado en el que se adquiere experiencia de lo que la palabra «Dios» quiere decir, aunque esta realidad permanezca inabarcable para nosotros. Pero son, en todo caso, la divinidad y su experiencia en el espíritu humano las que «posibilitan la libre distancia respecto del objeto concreto de elección y crean así el ámbito propiamente dicho de la libertad»[459]. De este modo la *libertad*

[456] Puede leerse al respecto CABADA CASTRO, *K. Rahner...*

[457] «El hombre es así libre también respecto de las condiciones de posibilidad de su apertura al bien si y en cuanto que éstas se convierten, en un conocimiento reflejo, en objetos del conocimiento. Así se explica, por ejemplo, la posibilidad del suicidio o del rechazo de Dios, si bien el hombre sigue afirmando implícitamente su propio ser y el bien absoluto como condiciones de posibilidad de tal actitud de rechazo respecto de su propio ser y del bien absoluto. En cuanto *objetos* ['*Gegen*stände] no son condiciones de posibilidad y por ello puede el hombre comportarse libremente respecto de ellos» (RAHNER, *Hörer...*, 128). Rahner volverá a hablar de esta posibilidad del rechazo de la divinidad en RAHNER, *Gnade...*, 55; ID., *Schriften...*, 218s. Suárez había explicado ya de manera similar la posibilidad del libre rechazo de Dios por parte del hombre, «ya que, aun siendo Dios por sí mismo el bien universal, puede, sin embargo, ser aprehendido a la manera de un cierto bien particular y de ese modo puede ser aprehendido algún aspecto de maldad o incomodidad» (SUÁREZ, *Disp. Met.* 19, VIII, 16).

[458] Cf. RAHNER, *Hörer...*, 127ss.

[459] RAHNER, *Gnade...*, 54. La carencia de tal ámbito posibilitador del ejercicio de la libertad es lo que explicaría el sentido de la conocida paradoja del «asno de Buridán» (que al no poder «distanciarse» de los objetos de su elección —por carecer de cualquier otro punto de referencia diferente de los

es a la vez «necesaria» atracción del hombre por el absoluto bien, que es lo que en definitiva denominamos divinidad, y «libre» toma de distancia —posibilitada por la anterior «necesidad»— respecto de los objetos concretos de elección. Desde este punto de vista indicará coherentemente Rahner:

> «Dios no es una de las muchas realidades con las que *junto con* otras nos encontramos en la libertad del rechazo o de la aceptación, sino que es originariamente el horizonte infinito y único que posibilita la libertad respecto de lo particular [...] Libertad es libertad ante Dios y hacia Dios [...] *Siempre* tiene ella que ver con Dios [...] De aquí que libertad moral sea siempre libertad religiosa, aunque de ello no se tenga conciencia explícita [...] Experiencia de Dios y experiencia de libertad son inseparables»[460].

La razón de esta «implicación» de la divinidad en el ejercicio o experiencia de la libertad humana radica justamente en la estructura misma del funcionamiento esencial de la misma, enmarcado en las coordenadas internas de su necesaria atracción por el infinito (Dios) y de su indeterminada o no-necesaria relación con lo finito. Rahner puede por ello afirmar con razón no sólo que «en todo acto de libertad está Dios implícitamente presente como fundamento sustentador y meta última»[461], sino también que, en consecuencia, la aceptación de sí mismo como ser libre y de cuanto de hecho hace posible esta libertad es en realidad al mismo tiempo aceptación de Dios[462].

Una vez dicho esto, se comprende también fácilmente que Rahner —lo mismo que Tomás de Aquino y en claro contraste con las conocidas tesis de la modernidad— pueda decir que la libertad humana se fortalece en la misma medida del acrecentamiento de su dependencia de la divinidad[463].

No podemos menos de aludir, sin embargo, finalmente en este contexto a un pensador como Kierkegaard, que, aun

mismos— «moriría» por su incapacidad de decisión ante objetos u objetivos perfectamente iguales).

[460] RAHNER, *Gnade...*, 54s.

[461] RAHNER, *Schriften...*, VI, 217.

[462] «Si una persona se acepta de manera radical en su libertad a sí misma, tal como es, es decir, con los internos e inevitables —aunque implícitos— presupuestos de su propio ser, entonces acepta a Dios» (RAHNER, *Schriften...* XII, 93).

[463] «La dependencia radical de él [Dios] crece no en proporción inversa, sino directa con la verdadera subsistencia *[Selbstand]* ante él» (RAHNER, *Schriften...* I, 183). Véase también RAHNER, *Grundkurs...*, 86.

perteneciendo cronológicamente al ámbito de la modernidad, mantuvo su independencia reflexiva respecto de las habituales tesis de la época, sostenedoras de la oposición entre libertad humana y realidad divina. Kierkegaard piensa, en efecto, en continuidad con la tradición anterior premoderna, aunque con personales acentos reflexivos.

La originalidad del filósofo danés estriba en haber sabido conectar agudamente el especial modo de ser de la libertad —cuya característica más peculiar es la de su viva espontaneidad o independencia en la que no es posible adivinar inmediatamente rasgo alguno de posible dependencia o «hechura»— con la exigencia lógico-especulativa de una «omnipotencia», divina (no finita o humana), necesariamente demandada como única causa explicativa de un efecto tal, la libertad, que al no proceder de sí misma (por ser una realidad finita o limitada) debería presentar caracteres o trazos de una «hechura» que no presenta, si su causa u origen fuese una realidad categorial o finita, es decir, no divina. La coherente conclusión de Kierkegaard es que tras el maravilloso fenómeno de la libertad se oculta un modo sutil, sublime, infinito, no humano, de «omnipotencia».

He aquí el luminoso y exigente texto de Kierkegaard, que por su profundidad sistemática reproducimos en su totalidad:

> «Lo más grande que se puede hacer por un ser, mucho más de lo que un hombre puede hacer por él, es hacerlo libre. Para ello precisamente la omnipotencia es necesaria. Esto parece extraño, porque la omnipotencia debería hacer dependiente. Pero si se quiere concebir verdaderamente la omnipotencia, se verá que lleva consigo precisamente la determinación de poder recobrarse a sí misma en la manifestación de la omnipotencia, de tal manera que justamente por eso la cosa creada pueda, por medio de la omnipotencia, ser independiente. Por esto un hombre no puede nunca hacer a otro perfectamente libre; el que tiene el poder queda por ello mismo ligado y habrá por consiguiente una falsa relación con aquel a quien quiere hacer libre. Además, hay en todo poder finito (dotes naturales, etc.) un amor propio finito. Sólo la omnipotencia puede recobrarse a sí misma mientras se da, y esta relación es la que constituye precisamente la independencia de aquel que recibe. Por eso es la omnipotencia de Dios idéntica con su bondad. Porque la bondad es dar completamente, pero de tal manera que, al recobrarse a sí misma de modo omnipotente, se hace independiente aquel que recibe. Todo poder finito hace

dependientes; sólo la omnipotencia puede hacer independientes, puede producir de la nada lo que tiene en sí consistencia, por el hecho de que la omnipotencia siempre se recobra a sí misma. La omnipotencia no permanece ligada por la relación con otra cosa, porque no hay otra cosa con la que relacionarse; no, ella puede dar sin perder lo más mínimo de su poder, es decir, puede hacer independientes. He aquí en qué consiste el misterio por el cual la omnipotencia no solamente es capaz de producir la cosa más imponente de todas (la totalidad del mundo visible), sino también la cosa más frágil de todas (una naturaleza independiente respecto de la omnipotencia). Por consiguiente, la omnipotencia, que con su mano poderosa puede tratar tan duramente al mundo, puede a la vez volverse tan ligera que lo que es creado goce de independencia. No es más que una idea miserable y mundana de la dialéctica del poder el pensar que éste crece en proporción con la capacidad de dominar y de hacer dependientes. No. Sócrates comprendió mejor que el arte del poder es el de hacer a los hombres libres. Pero en la relación entre hombre y hombre esto no es posible (aunque sea siempre necesario acentuar que esto es lo más grande); constituye un privilegio de la omnipotencia. Por esto, si el hombre gozase de la más mínima consistencia autónoma frente a Dios (como pura 'materia'), Dios no podría hacerlo libre. La creación de la nada expresa al mismo tiempo que la omnipotencia puede hacer libres. Aquel a quien debo absolutamente todo, mientras conserva absolutamente todo su ser, él precisamente me ha hecho independiente. Si Dios, para crear a los hombres, perdiese algo de su poder, ya no podría hacer independientes a los hombres»[464].

El texto kierkegaardiano sería merecedor de un amplio y minucioso análisis, que aquí obviamente no nos es posible ofrecer. La idea clave es, sin embargo, clara y extremadamente sugerente y fecunda. La experiencia de la libertad es, en efecto, una experiencia extraña y paradójica. A pesar de la plena conciencia de su propia finitud, el hombre no se percibe fácilmente a sí mismo como «hecho». Se podría decir que la conciencia intelectual o *lógica* de su dependencia se entrecruza aquí con la vivencia interior, sentida y *práxica* de su interior plenitud, independencia o libertad. Ninguno de los modos de producción material o categorial puede servir aquí de guía o modelo para la explicación de

[464] KIERKEGAARD, *Diario...*, I, 290s (KIERKEGAARD, *Die Tagebücher...*, 216). Traducción castellana y comentario del mencionado pasaje del *Diario de Kierkegaard* en PEGUEROLES, *La libertad...*, 205ss.

un efecto tan extraño, ya que en todos ellos el efecto queda «ligado», en menor o mayor grado, a su causa. Kierkegaard se ve obligado con razón a concluir que sólo un poder sin las restricciones de lo categorial puede tener la capacidad de hacer surgir una realidad que no se sienta aprisionada por el poder de su hacedor. Se trataría aquí de un poder que, para decirlo de alguna manera, *hace sin hacer*. La reflexión kierkegaardiana viene a ser de hecho, sin embargo, una reformulación de la idea de los pensadores anteriores a Kierkegaard de que lo libre o independiente sólo puede surgir y depender de quien es absolutamente independiente. De hecho, ya el hombre mismo, cuando en su emergente poder demiúrgico y técnico intenta remedar a los dioses, considera siempre como su mayor éxito su propia capacidad fáctica de construcción de artefactos cada vez más autónomos, aunque tal autonomía tenga sólo, en cualquier caso, una muy leve analogía con el fenómeno de la libertad humana. Cuando Kierkegaard habla, sin embargo, de que la «omnipotencia» divina no sólo es capaz de hacer las cosas más «imponentes» (por su grandeza física), sino también «la cosa más frágil de todas», la libertad o independencia humana, seguramente no se opondría a ver en el también suave y «frágil» poder del amor humano una, aunque tenue también, analogía con este segundo modo divino de causación. Del nada «impositivo» amor-poder de los padres surge, en efecto —desde un punto de vista meramente antropológico—, el libre juego, la espontaneidad, la libertad, etc., de un nuevo ser, el hijo. Quizá pueda servir esta primordial vivencia humana como paradigma antropológico para acercarse a la comprensión de la idea kierkegaardiana de que en el origen o raíz de la libertad está una «omnipotencia» que se identifica con la «bondad» divina.

Desde la perspectiva histórico-sistemática de la problemática de la libertad en relación con la divinidad esbozada hasta aquí es fácil ya indicar, a modo de resumen conclusivo, los más relevantes hilos conductores de un renovado planteamiento de la libertad humana como vía de acceso a la divinidad. El primero sería el que la libertad depende en sí misma de unos componentes previos «necesarios» de carácter no finito (el bien infinito, absolutamente plenificador, etc., por el que el hombre se siente inevitablemente atraído), que son

los que crean justamente la capacidad de elección humana y la «distancia» no determinante respecto de objetos concretos y limitados. El segundo, que la típica independencia que caracteriza a la vivencia más íntima de la libertad ha de tener su origen en la dependencia de una realidad absolutamente independiente que ejerce su poder tal como ésta es en sí misma, es decir, independiente y que no puede sino crear a su vez independientes. El tercero, finalmente —y en la apuntada línea de Kierkegaard—, que la aparentemente absoluta autonomía, específica del ser libre, sólo puede proceder de un tan especial poder de hacer —pleno de finura y sutileza para no empañar su obra con toscas señales de «dependencia»— que con razón puede y debe denominarse «omnipotencia».

Como se ve, desde cualquiera de los mencionados tres puntos de vista —que, a pesar de su relativa diferenciación, participan de una misma intuición lógica básica— se puede acceder, pues, sistemáticamente al trasfondo último de la libertad, que no es otro sino la divinidad.

6. LA ACTIVIDAD DEL AMOR

Una experiencia fundamental del hombre, que le envuelve desde que nace hasta que muere, es la del amor. Si carece en sus inicios, de manera absoluta y radical, de la misma, la muerte será ya inmediatamente su destino. Si recibe, en cambio, el don de su presencia benéfica, el ser humano podrá vivir y, a la vez, amar o transmitir su amor a otros. La rueda de la vida podrá así seguir su curso.

De manera global en la experiencia del amor pueden distinguirse el aspecto que podríamos denominar activo o dinámico, es decir, aquel por el que el amante ama (de manera predominantemente activa) a otro o a otros, y el aspecto fundamentalmente receptivo[465] o «pasivo» (si bien con este último término en modo alguno se pretende excluir la capacidad «activa» que el amado —como se indicará— ejerce por su parte continuamente sobre el amante).

[465] Agradecemos la sugerencia de A. LÓPEZ QUINTÁS (cf. *Diálogo Filosófico*, n.35, mayo-agosto 1996, p.306) de sustituir en este contexto, para evitar posibles equívocos, el esquema «*pasividad*-actividad» por el de «*receptividad*-actividad».

Ambos aspectos o modos de amor están, pues, íntimamente entrelazados en la unitaria vivencia amorosa del hombre, aunque se puede decir que en los inicios del existir humano se hace más patente el segundo modo de experiencia, mientras que será en estadios posteriores de su desarrollo cuando el hombre asumirá más netamente (sin dejar por ello de ser al mismo tiempo «receptor») su ya adquirida capacidad de amar.

El discurso o la reflexión occidental sobre el amor tiene su base o, al menos, su obligado punto de referencia en la primera filosofía griega y, más concretamente, en Platón. Esta filosofía no agota, sin embargo, lo que sobre el amor, especialmente en relación con la cuestión de la divinidad, se pueda decir, debido ello, sobre todo, a las limitaciones a que el concepto mismo de divinidad está sometido en dicha filosofía. Pero la posterior reflexión agustiniana y el avance, desde el punto de vista sistemático, que ésta significará sobre la griega, sólo se entiende desde los parámetros no sólo del emergente pensamiento cristiano, sino también de los anteriores pensadores griegos y, especialmente, de determinadas corrientes neoplatónicas. Surgirán todavía, finalmente, en la época moderna intentos nada desdeñables de pensar la experiencia del amor desde nuevas categorías, diferentes de las agustinianas (aunque deudoras en buena parte de sus principales presupuestos sistemáticos): este enfoque del problema de Dios desde la experiencia humana (más exactamente, interhumana) del amor aportará a la reflexión interesantes y fecundas perspectivas.

Quedan así, de alguna manera, diseñados los pasos que vamos a seguir en el desarrollo histórico-sistemático de la presente temática: Platón, Agustín y, finalmente, una determinada línea del «personalismo» moderno.

A) La subjetividad amorosa como eje del talante griego de la reflexión sobre al amor

En el pensamiento griego no podía faltar el intento por encontrar una explicación adecuada, aunque sólo fuera a medio y ambiguo camino entre el mito y la filosofía, que diera cuenta, en lo posible, de la experiencia no sólo humana, sino cósmica o general, del «amor».

En el pensamiento unitario de Parménides se había hablado ya del amor como «el primerísimo de todos los dioses»[466]. Pero Empédocles introducirá, posteriormente, una escisión o duplicidad en la comprensión del proceso general del cosmos, que sólo se le presentará como inteligible desde la admisión de dos fuerzas primarias, alternativas y contrapuestas: la «amistad» (o el «amor») y el «odio». La primera generaría la cohesión o unión de los elementos básicos del cosmos, mientras que la segunda sería destructora de tal unión, dando origen de ese modo a la pluralidad existente. Ambas fuerzas son para Empédocles en sí mismas igualmente eternas e inmortales[467].

Será Platón quien volverá a recuperar, frente a la duplicidad paritaria de Empédocles, la primordialidad y centralidad del amor, aunque —contra Parménides y la visión general del amor— lo privará de su categoría divina.

Es especialmente en el *Banquete* donde Platón dejará grandiosamente plasmada esta concepción del amor, tras la sucesiva presentación de los diversos discursos sobre al amor. El discurso de Fedro representa, en efecto, todavía la visión tradicional del *eros* (el amor) concebido como «un gran dios, admirable entre los hombres y los dioses» *(Symp.* 178 a). De ahí la conclusión final de Fedro: «Afirmo que el amor es el más antiguo, el más digno de honor y el más poderoso de los dioses para conseguir para los hombres, tanto vivos como muertos, la virtud y la felicidad» *(Symp.* 180 b). Al participar, en este sentido, el amante de la divinidad del amor, es el amante «más divino que el amado porque está poseído por el dios» (ibid.).

Pero Platón irá paulatinamente poniendo de relieve, a través, sobre todo, de las intervenciones de Sócrates, que el *eros*, al amor deseante, posee, sí, en cierto modo lo que ama, pero fundamental y principalmente *no* lo posee, ya que tal amor hace referencia a algo de lo que se carece, que se desea tener siempre, en un futuro del que no se es dueño[468]. Belleza y bondad son, pues, metas del amor, no

[466] Cf. *Los filósofos...* I, 463.

[467] Cf. *Los filósofos...* II, 166-173, 195s. Se podría decir que esta visión mitológica, dicotómica, de Empédocles del «amor» y del «odio» está todavía en la base de diferentes teorías psicológicas, etológicas, etc. actuales sobre la mutua relación entre ambos. Cf. CABADA, *La vigencia...*, 228-240.

[468] Para Platón «el objeto del amor es poseer siempre lo bueno» *(Symp.* 206 a).

propiedad del mismo[469]. Al no ser, por tanto, el amor en sí mismo ni bueno ni bello (por carecer, en cuanto tal, de estas cualidades), no puede ser considerado —contra la creencia popular— como un dios. Para Platón —tal como aparece en los razonamientos de Sócrates o Diotima—, el amor es algo «intermedio» entre los dioses y los hombres, entre los inmortales y los mortales, «un gran *daímon*», que tiene la importante función de poner a dioses y hombres en mutua relación. El *eros* o amor se convierte así de hecho, en Platón, en un determinado modo de acceso del hombre a los dioses, a la divinidad[470].

Este carácter intermedio y ambiguo del amor es formulado por Platón simbólicamente al decir que es hijo de *Póros* (recurso o riqueza) y *Penía* (pobreza)[471]. No se identifica, por tanto, con lo amado, sino con el amante[472]. Su actividad es la «procreación en lo bello» (*Symp.* 206 b-e). Al dirigirse el amor directa y estrictamente a la «procreación» (no propiamente a la belleza, que es sólo su ámbito esencial), su finalidad es la «inmortalidad», pues «la procreación es algo eterno e inmortal». Bondad e inmortalidad («poseer siempre lo bueno») son así el objeto del amor, del *eros* platónico (*Symp.* 20 a). Es a través de esta «procreación» como la naturaleza mortal busca la inmortalidad[473]. Inmortalidad que Platón presenta como la posible y coherente meta final tras el ascenso del hombre desde la visión de la belleza corporal hasta la contemplación de la belleza en cuanto tal, «la divina belleza en sí misma»[474].

[469] Léase el diálogo con el que Sócrates induce a Agatón a admitir la incoherencia de sus propias afirmaciones sobre el *eros* (cf. *Symp.* 200 a-201 c).

[470] Véase el diálogo referido por Sócrates entre él mismo y la extranjera de Mantinea, Diotima, que viene a retomar la temática del previo diálogo entre Sócrates y Agatón (cf. *Symp.* 201 c-203 a).

[471] «Como hijo de *Póros* y *Penía* le ha correspondido esta manera de ser: en primer lugar, siempre es pobre y dista mucho de ser delicado y bello, como lo cree la mayoría, sino que es duro, seco, descalzo y sin hogar, duerme siempre en el suelo y destapado, se acuesta al aire libre ante las puertas y en los caminos y es siempre, al tener la naturaleza de su madre, compañero de la indigencia. Pero, según es su padre, está siempre al acecho de lo bello y lo bueno; es valeroso, audaz, impetuoso, cazador terrible que siempre trama algún ardid, ansioso de sabiduría y sagaz, filósofo durante toda su vida...» (*Symp.* 203 c-d). Traducción de la edic. de *El Banquete* (Alhambra, Madrid 1986).

[472] Cf. *Symp.* 204 c.

[473] Cf. *Symp.* 207 c-209a.

[474] Cf. *Symp.* 210 a-212 a.

Como se ve, el amor en Platón es esencialmente ascensional, identificado con la actividad misma del amante y, en este sentido, eminentemente subjetivo y centrado en la autoperfección (la «inmortalidad»), aunque ésta le venga de su acercamiento a las «ideas» de la suprema belleza, bondad, etc. Éstas —es decir, lo «amado»— no ejercen propiamente actividad alguna sobre el amante; se limitan fundamentalmente a ser punto de referencia de la actividad deseante del amante no divino[475]. De todos modos no se puede pasar por alto que las «ideas» en Platón no son meros conceptos abstractos o formales, sino que aluden a realidades profundas, que pueden ser denominadas como «divinas», si bien los dioses griegos deben ser considerados inferiores a las mismas. Y desde este punto de vista sería posible, partiendo de una concepción de la divinidad diferente de la griega, explicitar y valorar (frente a la normal concepción griega) la función de lo «amado» divino como activo poder desencadenador de la actividad del amante no divino. De ahí la fecunda ambigüedad del discurso platónico sobre al amor, que podrá dar origen tanto a la concepción agustiniana del amor (en la que éste venga ya a identificarse con la divinidad amada, que es así también amante y amor) como a otras diversas consideraciones sobre al amor, en las que éste permanezca ligado todavía a su mera faceta subjetiva y autoperfeccionadora.

Como no podemos dejar aquí constancia, ni siquiera parcial, de la historia y de las vicisitudes del influjo posterior de la concepción platónica del amor, nos limitaremos, en este sentido, únicamente a señalar dos visiones contrapuestas del amor, de las que se puede decir que, de una forma o de otra, tienen su origen en determinados aspectos de la concepción platónica del amor. Una de ellas, en cuanto absolutamente centrada en la actividad autoperfeccionadora del sujeto amante, difícilmente puede acceder desde ella misma sola al descubrimiento de la divinidad. La otra, en cuanto invierte en cierto modo el explícito esque-

[475] «Nosotros —escribe Grube en relación con el amor y los dioses de Platón— amamos a los dioses o, mejor, a las Ideas que también los dioses aman. Pero los dioses no nos aman a nosotros. El Eros, en Platón, siempre tiende hacia arriba, y el amor de dios no puede ser sino el amor que nosotros sentimos por él (o ellos)» (GRUBE, *El pensamiento...*, 272). Ver también RIVERA DE VENTOSA, *El amor...*

ma platónico para convertir al amado en el verdadero conformador de la actividad amorosa del sujeto amante, sí puede estar en condiciones de formular una coherente reflexión sobre la divinidad en cuanto movilizadora del admirable comportamiento amoroso humano, que constituye el centro de la reflexión de los varios discursos platónicos del *Banquete* platónico.

Haremos, respecto de la primera visión del amor, solamente algunas pequeñas muestras, de época más inmediatamente cercana a la nuestra, pero que por lo mismo ejercen todavía un poderoso influjo en la época actual.

El caso de Schopenhauer es bien significativo, tanto por su explícita (aunque personal) utilización de los esquemas platónicos en su filosofía como por el influjo que va a tener en importantes pensadores, de manera especial Nietzsche, posteriores a él. Schopenhauer va a dedicar, en efecto, amplias consideraciones en la segunda parte de su obra *El mundo como voluntad y representación* a la temática del amor sexual, intentando llegar a la formulación de una «metafísica»[476] del mismo. Para Schopenhauer —que sigue de hecho la línea platónica de la visión del amor como autoperfeccionamiento e inmortalidad del sujeto—, el amor está al servicio del propio individuo amante (tal como éste, al menos, desde su particular vivencia lo imagina), que de este modo busca su inmortalidad[477]. Aunque de hecho tal inmortalidad sólo se realiza en la «especie» y no en el individuo, que está meramente al servicio de aquella[478]. De ahí el engaño o la «ilusión» individual al respecto[479]. Ahora bien, aunque Schopenhauer ve la actividad del sujeto amante como desbordada y dirigida por la instancia de la especie y, en definitiva, por la general «voluntad de vivir», ésta de hecho sólo se realiza

[476] Véase el capítulo 44 de la mencionada obra (en II, 678-727).

[477] Para Schopenhauer el amor del enamorado depende de la «parte *inmortal*» del enamorado, que de ese modo quiere perpetuarse «en su núcleo más esencial» (cf. II, 716s). Tal como ya aparecía en el discurso de Diotima (cf. *Symp.* 207 a-c) Schopenhauer encuentra la explicación de la atracción sexual y del cuidado de la prole, tan poderosos en el animal y en el hombre, en la innata tendencia a la perpetuación (cf. II, 651-660), que en Schopenhauer depende naturalmente de su universal «voluntad de vivir».

[478] Cf. II 619.

[479] Cf. II 688s. El individuo amante cae en la cuenta de su «ilusión» cuando posteriormente «advierte que él ha sido el engañado por la voluntad de la especie» (II 713).

fenoménicamente en el individuo. De modo que es éste realmente —aunque «engañado»— el que pretende autoafirmarse y perfeccionarse a sí mismo en el amor. En todo caso, la irracional y ciega «voluntad de vivir» cierra el paso a cualquier ulterior consideración de una deidad superior benevolente o amorosa.

Es por ello comprensible que Nietzsche tendiera a sustituir la schopenhaueriana, general o universal, «voluntad de vivir» por la meramente individual, ceñida exclusivamente al sujeto queriente, «voluntad de poder» (en la particular formulación de Nietzsche). De este modo queda en él suprimida cualquier instancia superior o exterior —tal como todavía existía en Schopenhauer— en la comprensión del amor. Para Nietzsche es, en efecto, el amor del amante expresión y manifestación de su inevitable «voluntad de poder», que se identifica con él mismo. Voluntad de poder que es así voluntad de autoafirmación o autoafianzamiento[480]. Como se ve, en Nietzsche el amor queda clausurado en el estrecho ámbito del mero individuo. Autoperfeccionamiento y autoclausuración vienen a identificarse. Con lo que ya no tiene sentido planteamiento alguno que vaya más allá del sujeto individual amante, es decir, queriente de su propio poder.

La visión schopenhaueriana del amor sexual, derivada en buena parte de determinados elementos platónicos, no sólo influyó en Nietzsche, sino también en Freud (del que, a su vez, procederán inmediatamente una variada gama de enfoques posteriores y actuales, en la misma línea, del amor). Freud concibe, en efecto, el inicio mismo del existir humano como invadido y caracterizado por el denominado narcisismo primario. Es decir, la naciente persona humana estaría originariamente anclada en sí misma, en una presunta primaria subjetividad o *yoidad,* anterior a toda «relación objetal». A pesar de la crítica a que fue sometida, especialmente por parte de M. Balint, en este punto concreto la teoría psicoanalítica, tal modo de ver al hombre como primor-

[480] Sobre esta concepción nietzscheana del amor, y especialmente del amor sexual, como «*exigencia de poder absoluto*», como «*maquiavelismo inconsciente*», etc., puede verse CABADA CASTRO, *Querer...,* 360ss. Un amor que no fuera expresión de la propia voluntad de poder y no estuviera, por tanto, al servicio del yo, sería mera despersonalización y fuga de uno mismo, tal como indica Nietzsche en su crítica al «amor al prójimo». Véase también sobre esto CABADA CASTRO, o.c., 358ss.

dialmente centrado en el yo gravitará fuertemente sobre el modo como Freud va a enfocar la temática general del amor humano[481].

En efecto, Freud pone de hecho el amor al servicio del presunto narcisismo primario del hombre, clausurándolo de este modo en el yo y, a la manera griega, en el propio autoperfeccionamiento. El amor freudiano es así esencialmente egocéntrico, tal como se muestra concretamente en *El malestar en la cultura*. De ahí su explícita afirmación del sinsentido e imposibilidad del «amarás al prójimo como a ti mismo», cuando escribe al respecto: «Mi amor es para mí algo muy precioso, que no debo derrochar de manera irresponsable. Si amo a alguien, es preciso que éste lo merezca por algún título. Lo merece, si es en aspectos importantes tan semejante a mí, que me pueda yo amar a mí mismo en él; lo merece, si él me supera en tal grado en perfección a mí mismo, que pueda amar yo en él al ideal de mi propia persona»[482]. No es difícil entrever cómo el modelo platónico del *eros*, que en su ascensión hacia las «ideas» busca el logro de su máxima perfección, se hace de alguna manera presente en el texto freudiano, de modo especial cuando se dice que el otro sólo puede ser amado en cuanto puede ser representado como ideal de perfección del amante.

Desde esta perspectiva es lógico también que Freud no sepa qué hacer con el otro en cuanto otro, o sea, en cuanto no relacionado internamente de alguna manera conmigo mismo: «Este extraño no sólo no es en general digno de amor, sino que —para confesarlo sinceramente— tiene más derecho a mi enemistad e incluso a mi odio»[483]. De aquí que venga a ser lo mismo y, por tanto, sea igualmente rechazable decir «ama a tu prójimo» o «ama a tus enemigos»: «En el fondo —dice textualmente Freud— es lo mismo»[484]. La conclusión es, pues, para Freud bien clara: el precepto de amar al prójimo es en sí mismo «irrealizable»[485], dado que, a tenor

[481] Sobre el «narcisismo» freudiano y el rechazo del mismo por parte de diversos autores, incluso pertenecientes a la misma escuela psicoanalítica, puede verse CABADA CASTRO, *La vigencia...*, 334ss.

[482] FREUD, *Studienausgabe* IX, 38 (FREUD, *Obras...*, 3044).

[483] FREUD, *Studienausgabe* IX, 239 (FREUD, *Obras...*, 3045).

[484] FREUD, *Studienausgabe* IX, 239 (FREUD, *Obras...*, 3045).

[485] FREUD, *Studienausgabe* IX, 268 (FREUD, *Obras...*, 3066).

de lo ya dicho, «no hay cosa más contraria a la primitiva naturaleza humana»[486].

Se podría decir que la moderna «sociobiología» prolonga y radicaliza —con su visión reduccionística de la naturaleza humana analizada desde los parámetros de la mera biología— la concepción freudiana. Para la sociobiología (E. O. Wilson, R. Dawkins, etc.) el denominado comportamiento «altruista», lo mismo en los animales que en el hombre, no sería sino un larvado egoísmo, el egoísmo biológico de los genes (de los que el cuerpo animal o humano no es sino mero «portador»), que se afirman a sí mismos a través de las sucesivas generaciones en la llamada «selección familiar». En cierto modo, es el gen el que manda, al convertirse en el verdadero sujeto que se afirma a sí mismo allí donde se encuentre, esto es, en la parentela. Como indica R. Dawkins, nosotros, los seres humanos, «al igual que todos los demás animales, somos máquinas creadas por nuestros propios genes»[487].

Hay que decir, con todo, que este intento —pretendidamente englobante— de la sociobiología, en el que la especificidad del hombre viene a ser intepretada exclusivamente desde sus bases biológicas, ha sido puesto en cuestión no sólo por parte de filósofos, sino también por parte de importantes biólogos y de manera especial por parte de la antropología cultural, al indicar ésta que la constitución de los grupos humanos y su comportamiento altruista no están de hecho en relación directa con la afinidad genética o la «selección familiar», sino que pueden basarse en razones de índole muy diversa, de tipo social o cultural[488].

Se ha querido ver el contraste más neto con este tipo de concepción del amor —que surge del pensamiento griego y parece estar presente todavía, según indicábamos, en la moderna sociobiología— en la concepción de la *agape* cristiana. Fue especialmente A. Nygren quien, en este sentido, puso de relieve la diferencia u oposición entre el *eros* griego y la *agape* o el amor altruista y desinteresado. El *eros*,

[486] FREUD, *Studienausgabe* IX, 241 (FREUD, *Obras...*, 3046).

[487] DAWKINS, *El gen...*, 17.

[488] He aquí sólo algunos ejemplos de esta crítica de las afirmaciones de la sociobiología: AYALA, *La naturaleza...*, 432-439; RUBIO GARDIEL, *Sociobiología...*, 139; IZQUIETA ETULAIN; GARCÍA RIOBOO, *Altruismo...*, 446ss.

según el pensador luterano, comportaría exclusivamente la tendencia a la propia perfección en la aspiración ascendente hacia el bien y la belleza, hacia la dimensión de lo divino. Lo característico, por el contrario, de la *agape* sería la autodonación de sí mismo al amado. De este modo el *eros* sería, según Nygren, esencialmente centrípeto respecto de sí mismo, o egocéntrico, mientras que la *agape* sería, de modo directamente opuesto, centrífuga, dirigida al otro, o sea, amor desinteresado. A tenor de lo dicho existirían dos modos de amor totalmente opuestos o enfrentados. El uno vendría de hecho a identificarse con el egoísmo y el otro con el altruismo[489].

La verdad es que resulta difícil sostener, de manera radical y real, tal contraposición, dado que ni el *eros* griego puede ser concebido de manera totalmente egoística (ya que el amante busca, en su ascención hacia lo bueno y lo bello, «ideas» o realidades que le perfeccionan, pero que le son exteriores y distantes de su propio ámbito), ni tampoco la *agape* cristiana puede ser concebida como totalmente indiferente a la autoperfección o «interés» del propio amante.

En este sentido escribe Nédoncelle, respecto de la autolimitación del *eros* concentrado únicamente en sí mismo (tal como lo describe Nygren), que «un *eros* sincero condena él mismo sus límites, puesto que descubre que su vocación es la de convertirse a la liberalidad»[490]. Es decir, la subjetividad erótica o amante tiende naturalmente a la comunicación de sí mismo al otro y con ello deja de ser exclusivamente centrípeta para hacerse también centrífuga, aunque hay que reconocer que la doctrina platónica del *eros*, al ser «decididamente impersonal»[491] o declaradamente teórico-cognoscitiva, no llega a plantear verdaderamente las implicaciones de la relación amorosa interpersonal, en la que lo «centrípeto» no excluye (sino más bien incluye) lo «centrífugo» y viceversa. Por otra parte, la entrega altruista, «agápica», al otro no puede prescindir tampoco de lo que es condición misma de posibilidad de tal dinámica de extraversión de la subjetividad, es decir, de la experiencia misma de un amor que previamente le ha sido donado al

[489] Cf. NYGREN, *La noción...*, 22-26, 30-32, 41-48, 159-174, 203s.
[490] NÉDONCELLE, *Vers une...*, 28.
[491] Cf. SIGUÁN, *El tema...*, 284.

propio amante para poder ser capaz él, a su vez, de la acción amorosa[492].

B) El amor agustiniano, identificado con la divinidad, como condición de posibilidad de la acción amorosa

Las anteriores indicaciones sobre la reciprocidad del amor pueden servir ya de introducción a la reflexión que Agustín realizará sobre el amor en el contexto ideológico del platonismo-neoplatonismo y de la experiencia cristiana del amor revelado.

Ciertamente, la revelación judeo-cristiana de una divinidad que se comunica con el hombre y que de este modo «desciende», en cuanto amor, hacia lo bajo, venía a romper —como bien lo vio Max Scheler[493]— con el esquema griego «ascendente» de un amor deseante, que por ser tal era exclusivo de los mortales y no aplicable a los dioses. Ello hará posible que Agustín pueda reflexionar sobre el amor, por una parte, desde una concepción de la divinidad más elevada que la griega (los dioses griegos no eran «creadores» del mundo), y, por otra, desde una comprensión del amor en clave de relación personal, en la que la acción amorosa humana pueda ser vista como dependiente de una previa instancia poderosa o sobrehumana, divina en definitiva, capaz de suscitar en el hombre el extraño comportamiento amoroso de entrega al otro. Porque la divinidad agustiniana, cristiana —en claro contraste con la griega—, no sólo puede amar y ama, sino que es para Agustín el mismo amor, entendido aquí ya tal amor no como mera acción o sentimiento

[492] Nédoncelle insistirá por ello, una y otra vez, frente a la visión dualista de Nygren —que contrapone el amor como *eros* y como *agape*— en que ambos modos de amor están indisolublemente presentes en el verdadero amor. Cf. NÉDONCELLE, *Vers une...*, 28, 31s, 34, etc. Ver en el mismo sentido que Nédoncelle también ALQUIÉ, *La conscience...*, 46s; CHAUCHARD, *Necesitamos...*, 40ss. No se debe olvidar que el casi desconocido filósofo español Raimundo Sibiuda tuvo ya muy en cuenta, en el siglo XV, este punto en sus atinadas reflexiones sobre el amor. En efecto, para nuestro autor «el amor reclama el amor, y el amar reclama, por su naturaleza, el ser amado» (SABUNDUS, *Theologia...*, 148). Es justamente ésta una de las tesis que Sibiuda intenta demostrar en el «Titulus CXXX» de su obra: que «*la principal* [...] *propiedad del amor es* [...] *la de convertir y transformar al amante en amado*» (ID., o.c., 173). Cf. también ID., o.c., 175s.

[493] Cf. PINTOR RAMOS, *El humanismo...*, 264, 267.

proveniente de un determinado sujeto, sino como la fuente misma de todo acto amoroso.

No se trata, naturalmente, en el discurso agustiniano sobre el amor de una mera deducción teológica (entendida esta expresión en su sentido restringido), sino —como se verá— de una estricta reflexión filosófica, aunque —según lo dicho— posibilitada por una comprensión del amor y de la divinidad, a la que el pensamiento griego no había podido acceder.

De todos modos, la reflexión agustiniana viene a dar de hecho respuesta, aunque diferente de la platónica, a una cuestión (ampliada por Agustín del mundo animal al comportamiento humano) muy similar a la que Platón pone en el *Banquete* en boca de Diotima en su diálogo con Sócrates. La extranjera de Mantinea pregunta, en efecto, a Sócrates:

«¿Cuál crees, Sócrates, que es la causa de ese amor y de esa apetencia? ¿No te das cuenta de la extraña disposición en que se encuentran todos los animales cuando desean procrear? ¿Y de que tanto los que caminan como los alados enferman todos y se comportan amorosamente, primero para unirse mutuamente, después para la crianza de la prole, y por ella están decididos no sólo a luchar los más débiles contra los más fuertes y a morir por ella, sino incluso a desfallecer de hambre y a hacer cualquier otra cosa, con tal de que puedan alimentarla? Se podría pensar que los hombres lo hacen por cálculo, pero los animales, ¿qué causa hay para que se comporten tan amorosamente?» (*Symp.* 207 a-b).

Agustín va a intentar precisamente dar respuesta a la pregunta sobre el origen de la acción amorosa humana (no ya solamente animal). Se trata, por tanto, de la búsqueda de las condiciones de posibilidad de una extraña acción, que está también en el fondo del interés de Platón por ofrecer, respecto de ella, una adecuada explicación.

Pues bien, para Agustín tal acción no puede provenir de la mera subjetividad humana, si se la considera aislada o desconectada de una instancia superior o más profunda que actúa sobre ella, ya que tal subjetividad es demasiado débil para poder producir un efecto que la desborda a ella misma o que incluso puede poner en juego su existencia física. A tal instancia Agustín la denomina justamente con el nombre de «amor». Tal amor ejerce, pues, su poder, en cuanto fuerza o energía, sobre el hombre. Es él el impulsor principal y punto

de referencia primario de la acción amorosa. El «amor» es así amado por el hombre con anterioridad a dicha acción, ya que el «amor» es estrictamente aquello «por lo que»[494] amamos, no la acción concreta que de él surge. De este modo es el amor el «descanso» y el «lugar» del hombre, su ámbito propio y específico. De la misma manera que los cuerpos físicos son conducidos por su «peso» a su propio «lugar», así ocurre también con el hombre: «Mi amor es mi peso: por él soy llevado a dondequiera que soy llevado»[495].

Ahora bien, el amor agustiniano no sólo adquiere así una función más elevada y fundamental que la del *eros* platónico, sino que va a estar mediatizado, además, por la reciprocidad (inexistente en Platón) de unas relaciones amorosas entre el amante y el amado, ya que el *eros* platónico es no sólo ascensional, sino también unidireccional (del amante al amado, no viceversa). Pero, en todo caso, el «amor» agustiniano tampoco se identifica aquí estrictamente con los participantes de esta reciprocidad amorosa, sino que está siempre, en cuanto «peso» o energía movilizadora, más allá de los mismos.

Agustín muestra claramente esta su visión específica del amor en un determinado pasaje con clara y explícita base platónica, pero que queda desbordada o transformada por la propia concepción de Agustín. Éste habla, en efecto, sobre el «amor terrenal», por el que se buscan «las hermosuras del cuerpo»; al mismo tiempo es ese amor el que nos «incita a elevarnos a las cosas superiores y más puras». Ahora bien, indica Agustín que, si bien es inmediatamente la belleza del cuerpo la que nos moviliza, hay algo más esencial y definitivo en esta dinámica amorosa. Se trata de lo que denomina «correspondencia amorosa» («amoris uicissitudo»). Si ésta no existe, es decir, si junto con la belleza corporal el cuerpo hermoso no ofrece amor, se empieza entonces a odiar o dejar de amar lo que hasta ahora se amaba. Si, en cambio, se da la «correspondencia del amor», o sea, el amor correspondido,

[494] «Caritas est qua diligimus» (AGUSTÍN, *Sermo* XXI, 2: CC 41, p.278).

[495] «Pondus meum, amor meus: eo feror, quocumque feror» (*Conf.* XIII, IX, 10: CSEL 33, p.351). El espíritu del hombre, su «alma», es «llevada por el amor» («corpus pondere, sicut animus amore fertur, quocumque fertur»: *De civ. Dei,* XI, 28: CSEL 40, I, p.555). El amor es el «pie del alma», ya que ésta «es movida por el amor hacia el lugar al que se dirige» («Pes animae recte intelligitur amor [...] Amore enim movetur tanquam ad locum, quo tendit»: *In Ps.* 9, 15: PL 36, col. 124).

la dinámica amorosa se hace vehemente y ardorosa en virtud de algo «invisible», no identificable sin más con la belleza corporal. Tal realidad invisible no es sino el amor en cuanto oculto desencadenante de la relación personal amorosa. Así ocurre concretamente en el verdadero amor «correspondido» entre el hombre y la mujer: «Ella lo ve a él, él la ve a ella; nadie ve el amor. Y, sin embargo, es amado este mismo que no se ve»[496].

Una vez asentada esta visión del «amor» como energía invisible movilizadora de la acción amorosa humana, interesa poner de relieve la íntima conexión que Agustín establecerá entre tal amor y la divinidad.

El comentario agustiniano a la primera carta de Juan (4, 7-21) es a este respecto importante.

En esta carta habla Juan del amor de Dios al hombre como algo anterior al amor de éste a aquél, de Dios como amor («Dios es amor»), de la unidad entre amor a Dios y amor al prójimo entendida como imposibilidad de que se ame a Dios si no se ama al hermano, etc. Pues bien, Agustín, desde su concepción del amor como «peso» o energía posibilitadora del acto concreto amoroso, no va a tener dificultad en relacionar tal energía con la divinidad misma, que invita y al mismo tiempo posibilita al hombre para salir de sí mismo hacia el otro en tal acto. De este modo la divinidad es el trasfondo último o el núcleo interior más íntimo de esa fuerza o energía que lleva al hombre a amar. En consecuencia, quien ama conoce también y ve a Dios, puesto que en el interior del amor habita la divinidad: «Puedes decirme: No he visto a Dios. ¿Acaso puedes decirme: No he visto al hombre? Ama al hermano. Ya que si amas al hermano a quien ves, verás también al mismo tiempo a Dios; porque verás al mismo amor, y en su interior habita Dios»[497].

La razón definitiva de que toda acción amorosa —aun no entendiéndose ésta como directamente referida también de algún modo a la divinidad— implique conocimiento y amor de la divinidad estriba en que la persona amante, en la acción amorosa, aun dirigiéndose explícitamente hacia la persona concreta amada, ama y conoce todavía más primordialmente —aunque ello ocurra de manera implícita e incons-

[496] Cf. AGUSTÍN, *Sermo* 34, 4: CC 41, p.425.
[497] AGUSTÍN, *Tract. in epist. Io.* V, 7: SC 75, p.262.

ciente— a lo que es raíz y causa posibilitante de tal acción, es decir, al amor en cuanto fuerza y «peso» del hombre, algo —en este sentido— sobrehumano, perteneciente, por tanto, a la dimensión misma de la divinidad. El amor queda así identificado con ésta. De ahí que Agustín hable de la «inevitabilidad» («necesse est») con la que el amante ama «al amor»[498] al amar al hermano. Y esta «necesidad» o inevitabilidad lleva consigo la certeza o «seguridad» de que el amor al hermano implica el amor a Dios y, por tanto, también el conocimiento o la «visión» de la misma divinidad:

> «Quien ama al hermano, ¿ama también a Dios? Inevitablemente ama a Dios, necesariamente ama al mismo amor. ¿Acaso puede amar al hermano y no amar al amor? Necesariamente ama al amor. ¿Por amar al amor ama, por tanto, a Dios? Así es. Amando al amor, ama a Dios [...] Si Dios es amor, quien ama al amor ama a Dios. Ama, por tanto, al hermano y no tengas la menor duda. No puedes decir: Amo al hermano, pero no amo a Dios. De la misma manera que mentirías si dijeses: 'Amo a Dios', no amando al hermano, así te equivocarías si dijeses: 'Amo al hermano', pensando que no amas a Dios. Inevitablemente amas al mismo amor, amando al hermano; y el 'amor' 'es Dios'; en consecuencia, ama necesariamente a Dios quien ama al hermano»[499].

Agustín insiste en que la primordialidad o prevalencia del amor al «amor» respecto del amor al hermano[500] hace que el amor y, con él, la divinidad sean más conocidos y estén más presentes en el interior del amante que el mismo hermano al que se ama. Porque el amor no sólo viene de Dios *(ex Deo)*, sino que también *es* Dios *(esse Deum)*. Y, por tanto, decir que se ama al hermano «en virtud del amor» *(de dilectione)* es lo mismo que decir que se le ama «en virtud de Dios» *(de Deo)*[501].

[498] P. Agaësse sugiere ya que el agustiniano «amor del amor» es «la transposición, en el contexto de un pensamiento cristiano, de la teoría platónica y plotiniana según la cual el amor del Bien absoluto está implicado en todo conocimiento y en todo querer humano». Cf. AGAËSSE, *Introduction...*, 51.

[499] AGUSTÍN, *Tract. in epist. Io.*, IX, 10: SC 75, p.400ss.

[500] Cf. AGUSTÍN, *De Trin.*, lib. VIII, c.VII, 10: CC 50, p.285. Eco de estas reflexiones filosófico-teológicas de Agustín es todavía esta afirmación formulada en el contexto de un análisis prevalentemente psicológico del amor: «Se ama, en el amado, más que el amado, el amor» (CAMOZZI, *Aproximaciones...*, 147).

[501] «No diga nadie: No sé lo que amo. Que ame al hermano y amará al mismo amor. Pues conoce más al amor con que ama que al hermano a quien

Como se ve, Agustín se interesa sobre todo por el origen o fundamento, por el «de dónde» *(unde)*[502] —implícito u oculto— de la acción amorosa humana. Y el mencionado origen divino de la misma hace que se transforme cualitativamente la acción amorosa (o contraria al amor), puesto que en virtud de tal origen dicha acción hace siempre de hecho referencia no sólo al hombre, sino —de manera más radical todavía— a la divinidad. En formulación agustiniana: «Actuar contra el amor es actuar contra Dios. No diga nadie: Peco contra el hombre cuando no amo a mi hermano»[503].

La búsqueda del «origen» *(unde)* de la acción amorosa hace que Agustín no sólo venga a hacer de la divinidad condición de posibilidad de la misma, sino que —en clara oposición, aquí también, al pensamiento griego— pone de relieve, además, la «primordialidad» del amor ejercido por la divinidad hacia el hombre, para que éste sea capaz de amar. De este modo la acción amorosa humana presupone siempre un *previo* haber sido amado el hombre por Dios[504].

Dada la íntima conexión, establecida por Agustín, entre amor y divinidad, se comprende fácilmente por ello el alto valor que le concede al amor como norma de moralidad, como guía y punto de orientación de todo comportamiento ético. Para él es lo «único» que tiene «valor»[505]. Lo que

ama. He aquí cómo puede Dios ser más conocido para él que el hermano: ciertamente más conocido porque más presente; más conocido porque más íntimo; más conocido porque más seguro. Abraza al amor Dios y en el amor abrazarás a Dios [*Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum*] [...] Cuando, pues, en virtud del amor amamos al hermano, amamos al hermano en virtud de Dios; y no puede suceder que no amemos de manera principal al mismo amor por el que amamos al hermano» (AGUSTÍN, *De Trin.,* lib.VIII, c.VIII, 12: CC 50, pp.286ss).

[502] «Dilige ergo proximum; et intuere in te unde diligis proximum: ibi videbis, ut poteris, Deum» (AGUSTÍN, *In Evang. Io.* XVII, 8: CC 36, p.174).

[503] AGUSTÍN, *Tract. in epist. Io.* VII, 5: SC 75, p.320. Desde esta reflexión se comprende la importancia que Agustín le atribuye, en relación con los mandamientos del amor a Dios y del amor al prójimo, a este último. Ya que si bien el primero, naturalmente, tiene prioridad desde el punto de vista teórico o «del mandato» *(ordine praecipiendi),* si se atiende a la acción práctica misma *(ordine faciendi)* la prioridad le compete al «amor al prójimo», y por éste, en consecuencia, habrá que «comenzar» si se quiere acceder realmente al «amor a Dios» (cf. AGUSTÍN, *In Evang. Io.* XVII, 8: CC 36, 174s; ID., *Sermo* 265, VIII, 9: PL 38, col. 1223).

[504] «Sed quid eligimus, nisi prius eligamur? Quia nec diligimus, nisi prius diligamur? [...] Nos dileximus. Et hoc unde nobis? *Quia ipse prius dilexit nos*» (AGUSTÍN, *Sermo* 34, 2-3: CC 41, p.424).

[505] «Tantum valet caritas. Videte quia sola discernit, videte quia facta hominum sola distinguit» (AGUSTÍN, *Tract. in epist. Io.* VII, 7: SC 75, p.326).

Agustín denomina «la raíz del amor» es erigida así en norma única y segura, que discierne inapelablemente entre lo que es moral y lo que no lo es[506]. Justamente en este contexto formulará Agustín su famoso «precepto»: «Ama y haz lo que quieres»[507]. Nos encontramos en realidad en los antípodas mismos del imperativo kantiano del deber por el deber[508].

El nuevo enfoque de la temática del amor propuesto por Agustín se va a convertir en obligado punto de referencia de buena parte de la posterior reflexión sobre el amor, que desde ahora recibirá de él su poderoso influjo sistemático.

En Tomás de Aquino, por ejemplo, la dinámica amorosa aparecerá así posibilitada e impulsada por aquello mismo que es amado por el sujeto amante: «lo amado existe en la voluntad como inclinando y en cierto modo impeliendo intrínsecamente al amante hacia la misma cosa amada»[509]. El Aquinate habla, sin duda, frecuentemente del amor como actividad subjetiva humana, pero no deja de insistir en que tal actividad está «causada» por su «objeto», el «bien», realidad «buena» que aquí ejerce la función del «amor» agustiniano como «peso» o energía[510].

Por otra parte, en época reciente ha resurgido, desde diversos puntos de vista, el interés por el trasfondo sistemático del enfoque agustiniano, aunque no siempre se sea consciente de la procedencia agustiniana de tales planteamientos.

Así ocurre concretamente, entre otros, en Teilhard de Chardin, desde un punto de vista a la vez cósmico y humano, al hacer del amor la instancia conformadora de toda la realidad. El amor es así para él «la más universal, la más formi-

[506] Cf. AGUSTÍN, *Tract. in epist. Io.* VII, 8: SC 75, p.328. Ver también ID., o.c., V, 7: SC 75, p.260.

[507] «Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur: Dilige, et quod vis fac» (AGUSTÍN, *Tract. in epist. Io.* VII, 8: SC 75, p.328).

[508] Sobre el rechazo del amor como criterio de moralidad por parte de Kant puede verse CABADA CASTRO, *Feuerbach...*, 145-148.

[509] TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gent*, l.IV, c.19.

[510] Véase, por ejemplo, I-IIae, q.27, a.1. El conocido final de *La divina comedia* de Dante, casi contemporáneo de Tomás de Aquino, puede ser también percibido como bello eco literario de la función movilizadora —a nivel cósmico y humano— del amor: «Aquí faltó la fuerza a mi elevada fantasía; pero ya eran movidos mi deseo y mi voluntad, como rueda cuyas partes giran todas igualmente, por el Amor que mueve el Sol y las demás estrellas» (DANTE, *La divina...*, 382).

dable y la más misteriosa de las energías cósmicas»[511], ejerciendo de este modo su poderoso influjo sobre el cosmos, en cuanto «energía propia de la Cosmogénesis» [512], y más concretamente sobre la misma génesis humana, en cuanto «energía físico-moral de personalización»[513]. Algo similar ocurre con el filósofo y pedagogo G. Siewerth, que viene a identificar el amor con el mismo ser[514], concediéndole, por tanto, como a éste, la función fundamentante de toda la actividad anímica del hombre. El ser es así «amor posibilitante»[515] que actúa como «fuerza originaria y radical»[516] sobre lo más íntimo de la persona[517]. Pero será probablemente el gran teólogo K. Rahner quien de manera muy agustiniana —aun sin referirse explícitamente a las reflexiones de Agustín— aludirá insistentemente a la íntima conexión entre el amor interhumano y el acceso cognoscitivo y volitivo a la divinidad. Detengámonos algo más en el pensamiento rahneriano.

Ante todo se ha de tener en cuenta que, si bien el pensamiento de Rahner es fundamentalmente el de un teólogo, opera él, sin embargo, en sus reflexiones —en esto también de manera similar a Agustín— desde la profundidad de la experiencia general humana. Ello hace que no pocas de las reflexiones rahnerianas merezcan ser tenidas en cuenta y valoradas no sólo por la teología, sino también por la filosofía y por el estudio general del hombre. Y ésta es probablemente también una de las razones explicativas del múltiple influjo ejercido por el teólogo alemán de manera especial en lo que se refiere al planteamiento humano de la religiosidad o del acceso humano a la divinidad.

Pues bien, Rahner va a dar una gran importancia a la acción amorosa humana. Es en ella, en el amor al prójimo,

[511] TEILHARD DE CHARDIN, *La energía...*, 35. Aquí mismo se habla del amor como «fuerza salvaje», «energía extraña», «energía psíquica primitiva y universal», etc. (ID., o.c., 35s).

[512] TEILHARD DE CHARDIN, *La activación...*, 119.

[513] TEILHARD DE CHARDIN, *La energía...*, 79.

[514] «El ser es [...] en su última esencia 'amor'» (SIEWERTH, *Das Schicksal...*, 397). Es más. Siewerth llegará incluso a afirmar que el amor es «más englobante que el mismo ser, el 'trascendental en cuanto tal', que une entre sí la realidad del ser, de la verdad y de la bondad» (SIEWERTH, *Metaphysik...*, 63). H. Urs von Balthasar —que debe a Siewerth buena parte de la fundamentación filosófica de su pensamiento teológico— dirá, en la misma línea que Siewerth, que «ser y amor son coextensivos» (BALTHASAR, *Der Zugang...*, 17).

[515] SIEWERTH, *Die Freiheit...*, 30s.

[516] SIEWERTH, *Der Mensch...*, 55.

donde se da para él la «experiencia de Dios» de manera radical o fundamental: «La relación originaria con Dios es el amor al prójimo»[518]. De tal manera que el amor al prójimo se convierte así en algo «primario»: «El amor, categorial-explícito, al prójimo —dice Rahner— es el acto primario del amor a Dios», si se tiene en cuenta que tal amor a Dios está ya implícitamente *(unthematisch)* presente en el primero[519]. En el amor al prójimo se realiza, pues, una experiencia privilegiada de la divinidad.

Hasta tal punto que Rahner llega a decir, en una línea muy similar a la agustiniana de la «prioridad» («en el orden de la acción»: *ordine faciendi)* del amor al prójimo sobre el amor a Dios, que el mismo «acto explícito de la relación con Dios» o «el acto explícito religioso en cuanto *tal*» tiene un carácter «secundario» respecto del amor al prójimo, dado que ya en el mismo acto primario y fundamental del amor al prójimo se dan y se aceptan implícitamente las «condiciones de posibilidad» de tal acto. Y la divinidad es para Rahner condición básica de posibilidad de dicho acto[520].

La persona humana sólo accede a sí misma en la medida en que de manera «radical» se entrega al otro. Ahora bien, si ello ocurre así, la persona está de hecho en contacto «(de manera explícita o implícita) con aquello que se significa con la palabra Dios en cuanto horizonte, garantía y radicalidad de tal amor»[521]. La experiencia de Dios viene a ser así «la profundidad y radicalidad definitivas de *toda* experiencia intelectual-personal», entre otras «el amor»[522]. En este sentido, Rahner ha puesto directamente en conexión la experiencia del «encuentro con el prójimo», la «experiencia de sí mismo» y la «experiencia de Dios». Es más, todas ellas forman, en cierto modo, una «unidad», «con tres aspectos, que mutuamente se condicionan». La relación, pues, de la persona consigo misma, con Dios y con el otro no son relaciones meramente paralelas o adyacentes, sino que son en el fondo

[517] Más extensamente sobre esta concepción del amor en Siewerth, en CABADA CASTRO, *Sein...*, 131-143.

[518] RAHNER, *Schriften* VI, 229.

[519] Cf K. RAHNER, *Schriften* VI, 295.

[520] Cf K. RAHNER, *Schriften* VI, 294s.

[521] K. RAHNER, *Schriften* IX, 252 (ver también o.c., 253).

[522] Cf K. RAHNER, *Schriften* IX 166. Ver también K. RAHNER, *Schriften* X, 557.

una misma unidad de relación, si bien no siempre se tiene clara y explícita conciencia de esta su mutua pertenencia. De aquí precisamente la importancia del amor y la trascendencia que Rahner le atribuye, al sostener en este contexto «que en el prójimo el hombre se encuentra a sí mismo o se pierde; que ya se ha encontrado a Dios, aun cuando ello no se sepa de manera refleja, si en amor incondicionado se ha accedido verdaderamente al prójimo y en éste a sí mismo»[523]. De aquí también la crítica de Rahner a la mera y simple separación entre relación con Dios y relación con el prójimo o entre «verticalismo» y «horizontalismo»[524].

Como se ve, Rahner, al sostener la presencia de la dimensión de lo absoluto o divino en la acción amorosa, considera a ésta en lo que tiene de carácter «absoluto»[525] —en su radicalidad, incondicionalidad, etc.—, que no parece compaginarse bien, desde el punto de vista de una reflexión fundamental sobre tal hecho, con la finitud y contingencia de la persona de la que surge. Justamente debido a ello es necesario admitir como «condición de posibilidad» de acción tan extraña y radical la presencia actuante de una realidad que no se identifica con el hombre mismo ni con la finitud. Tal realidad no puede ser otra cosa, en definitiva, sino la divinidad. Ésta viene a ser así, en relación con el amor, «condición de posibilidad» del hecho de que «se ama en fidelidad y entrega incondicionales, a pesar de que la contingencia por ambas partes es incapaz de legitimar la incondicionalidad respecto de tal amor»[526].

El mismo Rahner desarrolla en otro lugar algo más este mismo tipo de razonamiento, para llegar a la conclusión de que en la acción amorosa humana se hace la experiencia de la presencia en ella de la divinidad. Ello ocurre «cuando súbitamente se hace la experiencia de *amor* y encuentro personales, y se advierte de repente con sorpresa gratificante cómo uno mismo es aceptado en el amor de manera absoluta e incondicional, aun cuando desde la propia finitud y contin-

[523] Cf K. RAHNER, *Schriften* X, 139s.

[524] Cf K. RAHNER, *Schriften* X, 558s. «La relación con el prójimo y la relación con lo que denominamos Dios se condicionan mutuamente [...], Horizontalismo y verticalismo [...] son mutuamente dependientes» (ID., o.c. X, 559).

[525] Rahner habla del amor al prójimo como «amor absoluto». Cf. *Karl Rahner. Im Gespräch*, 91.

[526] Cf. K. RAHNER, *Schriften* XII, 591s.

gencia no puede uno ofrecer en modo alguno razón o justificación suficiente de esta incondicionalidad del amor por parte de la otra persona; cuando se advierte asimismo que uno mismo ama con inconcebible atrevimiento y sin fijarse en la inseguridad o problematicidad del otro, de la que uno es consciente; cuando se cae en la cuenta de que este amor en su absolutez confía en un fundamento que no se subordina al mismo amor y que, sin embargo, en su incomprensibilidad habita en lo más íntimo del amor, siendo a la vez diferente del mismo»[527].

De aquí que Rahner sea de la opinión de que, en relación con la cuestión del acceso cognoscitivo humano a la divinidad, es importante que el hombre actual aprenda a acceder al misterio de su propio ser y de su propio comportamiento personal. Es aquí donde surgirá la «experiencia religiosa de la trascendencia», ligada «sobre todo al amor —auténtico y verdaderamente personal— al prójimo»[528]. Hay que tener en cuenta, por otro lado, que la moderna «desdivinización» del mundo, en gran parte ocasionada por la visión «racional» y científica del mismo, ha hecho que el lugar del encuentro del hombre con la divinidad no sea ya, según Rahner, «el mundo exterior en su orden y armonía», sino las «profundidades» de la existencia humana. En este sentido actúa y actuará cada vez más como «mediación» de la divinidad en el mundo la realidad de la persona «que está ahí desinteresadamente para los demás», es decir, la persona que ama[529].

A este respecto, Rahner llega a decir que «en este amor al prójimo, en su pretensión de validez eterna, en este salir el hombre de sí mismo, efectuado de manera radical, consciente y libre, se hace claro al hombre de hoy lo que se quiere decir con Dios y con su existencia, y con una claridad que en tiempos pasados el hombre no precisaba»[530].

De aquí el concreto «imperativo categórico» —como se lo podría denominar— que Rahner considera especialmente apropiado para el hombre de hoy, si pretende acceder, cog-

[527] K. RAHNER, *Schriften* IX, 169.

[528] K. RAHNER, *Atheismus*, 382. En esta simultánea experiencia del amor humano y de la trascendencia religiosa se realiza una de las maneras de la «mistagogía» *(Mystagogie)* exigida por Rahner para que las denominadas «pruebas teoréticas de la existencia de Dios» puedan ser hoy eficaces (ibid.).

[529] Cf K. RAHNER, *Schriften* IX, 173.

[530] K. RAHNER, *Schriften* X, 562.

noscitiva y afectivamente, a la divinidad desde la real situación histórica:

> «Ama al prójimo; ámale más allá del ámbito de tu entorno privado, siempre sospechoso de egoísmo; ámale aun cuando esto en sus últimas consecuencias te pueda parecer como un abandono mortal de ti mismo, y entonces poco a poco irás comprendiendo lo que se quiere decir con Dios y con el amor a él, si tú te entregas confiadamente y sin reservas a este impulso o movimiento de tu existencia»[531].

Indudablemente, los análisis rahnerianos de las implicaciones sobrehumanas, divinas, de la experiencia del amor humano son, por su riqueza fenomenológica y por la profundización trascendental hacia las condiciones últimas de posibilidad de tal comportamiento, un hito importante en la moderna recuperación y reelaboración de las anteriores intuiciones agustinianas.

Comprensiblemente, habida cuenta del peso temático que el acontecimiento cristiano ha tenido en la transformación sistemática agustiniana del esquema platónico del amor, el influjo de las reflexiones agustinianas sobre el amor se advierte más nítidamente en pensadores que se mueven en el ámbito del pensamiento cristiano. Sin embargo, si se tiene en cuenta que el hecho cristiano se ha convertido en imprescindible elemento interno, ideológico e histórico de la cultura occidental, se comprenderá que el enfoque agustiniano del amor haya condicionado a su vez incluso otros modos de pensar no explícitamente cristianos o directamente enfrentados con el cristianismo. Aludiremos aquí únicamente a algunos significativos pensadores de orientación feuerbachiano-marxista, de los que en general cabe decir que mantienen todavía, a pesar de su explícito rechazo o clara prevención respecto del cristianismo o del teísmo, elementos fundamentales del modo agustiniano de pensar el amor y su relación con el acceso cognoscitivo hacia la divinidad.

L. Feuerbach, que en su crítica del cristianismo no podía menos de conectar con ideas básicas del mismo y que, por otra parte, consideraba el amor como clave de todo comportamiento ético y social, no podía menos de afrontar el análisis de la posible relación entre el amor y la divinidad. En efecto, Feuerbach ensalza el amor sobre todas las cosas, re-

[531] K. RAHNER, *Schriften* X, 563.

firiéndose con ello no al amor como acción concreta, como afecto particular que una persona pueda ejercer o sentir hacia otra persona o cosa, sino a aquella fuerza o sustantividad superior al hombre, que impulsa a éste a las acciones más bellas y heroicas, que domina, por tanto, en cierto modo, sobre el hombre mismo, y que justifica así su preeminencia y soberanía sobre todas las cosas. La acción concreta o singular de afecto o de amor no es, en esta estructura, sino algo consecuente o posterior. En este sentido dice Feuerbach en la «Introducción» a *La esencia del cristianismo* sobre la razón y la voluntad, pero también sobre el «amor o corazón»:

> «No son fuerzas que el hombre tiene [...]; son, en cuanto elementos fundamentadores de su ser [...], poderes que le *animan, determinan y dominan* [al hombre] — *poderes divinos, absolutos*, a los que no puede oponer resistencia alguna [...] ¿Cómo podría [...] el amante resistirse al amor? [...] ¿Quién no ha experimentado la fuerza del amor u oído, al menos, acerca de ella? ¿Quién es más fuerte? ¿El amor o el hombre individual? ¿Tiene el hombre el amor o no es, más bien, el amor el que tiene al hombre? Cuando el amor mueve a una persona a entregarse a la muerte, incluso con alegría, por el amado, ¿es esa fuerza superadora de la muerte la propia fuerza individual o no es, más bien, la fuerza del amor?» (VI 3s).

No es nada difícil advertir en este planteamiento feuerbachiano la presencia ideológica de la concepción agustiniana del amor como «peso» y energía que moviliza al hombre.

Es lógico que, desde la precedente concepción del amor, Feuerbach haya tenido que ocuparse de su supuesta relación con la divinidad, sobre todo si se tiene en cuenta que tal concepción del amor como realidad que «tiene» al hombre posee en sí misma un claro parentesco con la concepción del amor que Agustín identifica o pone en estrecha relación con la divinidad.

Pues bien, Feuerbach, al indicar que el amor es la fuerza más sublime, poderosa y profunda de toda la realidad, le atribuye en realidad caracteres sobrehumanos o divinos. De aquí que afirme en este contexto ensalzador del amor: «El amor es Dios mismo y fuera de él no hay Dios ninguno [...] Lo que los antiguos místicos decían de Dios, que es el ser *más elevado* y *más cercano*, esto se ha de decir en verdad del amor, y no del amor abstracto o imaginario, sino del amor real, del amor que tiene carne y sangre» (VI 59s). La reduc-

ción realizada por Feuerbach de la «teología» a «antropología» hace que él venga a sustituir formalmente la expresión Dios por la del «amor», siendo éste lo primario y aquél lo derivado, mero símbolo del amor. «Sólo en [...] el amor tiene 'esto' —esta persona, esta cosa—, es decir, lo particular, valor absoluto; allí es lo *finito* lo *infinito:* en ello y sólo en ello consiste la profundidad infinita, la divinidad y la verdad del amor [...] El mismo Dios cristiano no es sino una abstracción o imagen del amor humano» (II 297).

En este sentido el amor es anterior a Dios y le supera, es la fuerza originaria que mueve al mismo Dios y que se convierte así en el Dios supremo:

> «El amor es una verdad y un poder superiores a la divinidad. *El amor supera a Dios.* Al amor sacrificó Dios su majestad divina [...] ¿Quién es, pues, nuestro redentor y mediador? ¿Dios o el amor? El amor; puesto que no ha sido Dios, en cuanto Dios, el que nos ha redimido, sino el amor, el cual está por encima de la diferencia entre personalidad divina y humana. Del mismo modo que Dios renunció a sí mismo por amor, así hemos de renunciar también nosotros a Dios por amor; puesto que, *si no sacrificamos Dios al amor, sacrificamos el amor a Dios,* y entonces tenemos, aun conservando el predicado del amor, al dios, a la esencia malvada del fanatismo religioso» (VI 65s).

En las últimas palabras del texto precedente se puede entrever ya una de la razones fundamentales que condujeron a Feuerbach a divinizar, por una parte, el amor y a separarlo, por otra, de un concepto política y socialmente deformado y distorsionado de la divinidad[532]. Es precisamente en este contexto cuando Feuerbach propone hacer, en la expresión «Dios es amor», del sujeto predicado y del predicado sujeto. Frente a tal afirmación hay que decir, pues, por el contrario, según Feuerbach: *«el amor es Dios, el amor es el ser absoluto»* (VI 318).

Es justamente esta especie de paradoja de Feuerbach, al divinizar el amor y, al mismo tiempo, retirarlo de la divinidad, lo que le va a separar netamente de la concepción agus-

[532] «Mientras no se haga del amor la sustancia, el ser mismo, seguirá acechando detrás del amor un sujeto que tiene consistencia propia aun sin el amor, un monstruo sin amor, un ser demoníaco, cuya personalidad realmente distinta del amor se goza en la sangre de los herejes e incrédulos; en una palabra, el fantasma del fanatismo religioso» (VI 64). Cf. M. CABADA, *El humanismo*, 44ss.

tiniana del amor. Por ello, a pesar de pensar Feuerbach el amor, al modo agustiniano, como fuerza superior al hombre, es ya de todo punto imposible y absurdo para él concebir unitariamente, al modo agustiniano, el amor a Dios y el amor al prójimo[533], habida cuenta, además, de la ausencia en Feuerbach de cualquier instancia real divina, superior a la humanidad. Naturalmente está presente en la contraposición feuerbachiana de Dios y amor una preconcepción de la divinidad que poco o nada tiene que ver con la agustiniana. En cualquier caso, tal preconcepción obliga a Feuerbach a desconectar y separar ambos conceptos, colocando el amor (que para Agustín era o debía ser el nombre o definición misma de Dios) por encima de una devaluada y pervertida (fanática) divinidad. Pero significativo es, pese a todo, el hecho de que Feuerbach haya continuado considerando —a la manera agustiniana, en un ámbito ideológico crítico ya con el cristianismo— el amor como energía sublime y superior al hombre, movilizadora de sus acciones y norma única de todo comportamiento ético.

La humana divinidad con la que Feuerbach aureola al amor tiene, sin duda, una ambigüedad básica. Y ésta deberá aclararse o definirse, más tarde o más temprano. A pesar de la estratégica crítica a que el amor feuerbachiano fue sometido por parte del marxismo (de manera especial por parte de Engels), rasgos importantes del pensamiento feuerbachiano permanecieron relativamente vivos en determinadas corrientes heterodoxas, críticas respecto de un marxismo estático y monolítico. M. Horkheimer y R. Garaudy, por ejemplo, van a asomarse en este sentido a una posible comprensión «teológica» del amor, que, aun manteniéndose básicamente

[533] Feuerbach ve una contradicción o imposibilidad práctica en la dualidad del amor a Dios y al prójimo. Haciendo referencia al pasaje bíblico en el que se describe el primer mandamiento del amor total a Dios, y el segundo, igual al primero, del amor al prójimo, escribe: «¿Cómo puede ser el segundo mandamiento igual al primero, si éste exige ya todo mi corazón y todas mis fuerzas? ¿Qué resta de mi corazón para el hombre si he de amar a Dios con todo mi corazón?» (II 383). Aludiendo, en el mismo sentido, a la carta de Juan —que a Agustín le había servido de base de sus propias reflexiones sobre la unidad de amor a Dios y amor al prójimo— objeta, por el contrario, Feuerbach: «El que no ama a su hermano, a quien ve, ¿cómo va a amar a Dios, a quien no ve? Así pregunta la Biblia. Pero yo pregunto: el que ama a su hermano, a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve?; ¿cómo puede tener lugar en un mismo corazón el amor a un ser sensible, 'finito', y el amor a un ser no-sensible, 'infinito'?» (II 384).

en los presupuestos de Feuerbach, parece ya pretender elevarse un poco sobre la comprensión meramente horizontal, interhumana, del amor.

El primero, en su crítica al «positivismo» absolutizador de los meros datos científicos, viene a decir que la moral (una moral ligada a tal «positivismo») y, concretamente, la que tiene como centro el amor, no puede justificarse de manera coherente y definitiva a sí misma si no atiende al componente «teológico», que concede validez, absolutez o universalidad a los comportamientos que —según se presume— de ella proceden.

> «Desde el punto de vista del positivismo —afirma, según ya sabemos, Horkheimer— no se puede llegar a una política moral. Visto bajo el aspecto meramente científico, el odio no es peor que el amor a pesar de todas las diferencias sociofuncionales. No existe ninguna argumentación lógica concluyente por la cual yo no deba odiar si mediante ello no me ocasiono ningunas desventajas en la vida social [...] ¿Cómo puede fundamentarse con exactitud el que yo no deba odiar si ello me place? El positivismo no encuentra ninguna instancia que trascienda a los hombres para poder distinguir entre la disponibilidad y el afán de provecho, la bondad y la crueldad, la avaricia y la entrega de sí mismo. También la lógica enmudece [...] Todo intento por fundamentar la moral en una prudencia terrena, en lugar de hacerlo desde el punto de vista del más allá [...], se basa en ilusiones armónicas. Todo lo que tiene que ver con la moral se basa, en definitiva, en la teología»[534].

No está presente ciertamente en Horkheimer, como en Agustín o Feuerbach, la idea del amor como energía superior al hombre, pero, a diferencia de Feuerbach, Horkheimer sospecha que son necesarias categorías relacionadas con la religión o la teología (si bien hay que decir que Horkheimer entiende éstas en un sentido muy amplio) para fundamentar, de manera sólida y estable, la acción amorosa humana. Si Agustín vio la fundamentación ética y religiosa de tal acción en la fuerza sobrehumana o divina presente en la misma, Horkheimer no se expresa explícitamente sobre la articulación concreta de la referencia «teológica», por él exigida. Pero aludió, al menos, claramente a esta última, y, en este

[534] M. HORKHEIMER, *La añoranza*, 105s.

sentido, podemos considerar también a Horkheimer como heredero, en alguna medida, de la temática planteada por Agustín, en cuanto que percibió la insuficiencia de una moral construida sobre meras relatividades. Y huelga decir, naturalmente, que cuando Horkheimer intenta echar mano de lo «teológico» no es ciertamente para huir de lo humano, sino justamente para tomarlo verdaderamente en serio, es decir, en su radical e innegociable valor.

Más próximo quizá a Agustín, R. Garaudy es un pensador que se mueve también, como Horkheimer, en el ámbito ideológico de un cierto marxismo crítico o independiente, si bien su talante decididamente humanista le ha ido haciendo evolucionar más claramente hacia posturas afines a la religión. Esta cercanía a Agustín es detectable no sólo en su visión del amor como fuerza movilizadora de la persona humana, sino también y sobre todo en la identificación que hace Garaudy de tal fuerza con la divinidad. Garaudy postula, sin duda, tal identificación como modo de explicación de la capacidad, vivida por la persona humana, de su ilimitada capacidad de entrega a los demás.

> «Llamo Dios —escribe Garaudy— a esta fuente inaccesible y próxima, esta presencia personal y amante que piensa en mí cuando yo pienso [...] El es también aquello que ama en mí cuando, desbordando las fronteras de mi individualismo, prefiero el otro a mí mismo en el difícil y maravilloso amor, que hace que yo acepte morir por él [...] El es, en fin, sobre todo, aquello que crea en mí por este pensamiento, por este amor, por todos los actos y todas las obras que constituyen mi contribución personal a la creación [...] Ésta es la experiencia mayor de la trascendencia: Dios piensa, ama, ora, crea en mí»[535].

Como se ve, Garaudy intenta de este modo concederle a la acción humana una profundidad y trascendencia que la eleva por encima del mero horizontalismo. Garaudy logra así romper con una comprensión excesivamente inmanente o clausurada en sí misma de dicha acción y, más concretamente, del amor, para abrirla a realidades denominadas «trascendencia» o simplemente «Dios», lo suficientemente eficaces y poderosas como para dar una explicación de la desbordante dinámica del hombre. Porque para Garaudy el amor es, en

[535] R. GARAUDY, *Parole*, 55s.
[536] R. GARAUDY, *Parole*, 33.

primer lugar, algo que es capaz de descentrar al hombre de su propio yo. «Somos invitados —dice— por el amor a salir de nosotros mismos, a ir más allá de nuestras propias fuerzas, a dar aquello de nosotros que no conocemos»[536]. Y en esta aventura del amor está comprometido el hombre entero: «La primera certeza no es el *cogito*, yo pienso. Sino *amamus,* amamos [...] Lo esencial de la vida es jugar la vida a esta apuesta de que la realidad más profunda es el amor, es decir, la decisión de salir de sí mismo para donarse al otro. Al otro, sea quien sea»[537].

Ahora bien, este tipo de acción, la amorosa, es, debido a su misma fenomenología y especiales características, algo desmesurado y desproporcionado con la subjetividad humana. De aquí que se requiera una explicación proporcionada a su magnitud. Ésta es la razón por la que Garaudy necesita echar mano de categorías como el absoluto, la trascendencia, Dios, etc. Garaudy afirma, en efecto, que «la experiencia del amor es experiencia de lo absoluto: que nos hace al mismo tiempo tomar conciencia de nuestros límites y del poder de superarlos»[538]. Los «otros» son «trascendencia», «revelación de la trascendencia», «la sola mediación posible con el totalmente otro», etc.[539]. En cualquier caso, al «totalmente otro» sólo se puede acceder desde la mediación de los «otros»: «Dios no tiene otro rostro que el de esos otros hombres y esas otras mujeres. No hay otra vía para ir a él sino reconocerle en cada uno de ellos»[540].

Como se ve, la cercanía de estas reflexiones de Garaudy a la intuición agustiniana de la mutua implicación entre amor al otro y conocimiento-amor de la divinidad es patente. En ellas aparece, además, un tipo de lenguaje sobre el otro, sobre el «rostro» del otro, que nos abre ya el camino a un nuevo modo de reflexión, típicamente moderno, sobre la relación, mediatizada por el amor, entre la presencia del «otro» y el acceso cognoscitivo a la divinidad, al que seguidamente nos vamos a referir.

[537] R. GARAUDY, o.c., 258s.
[538] R. GARAUDY, o.c., 37.
[539] Cf R. GARAUDY, o.c., 148, 150.
[540] R. GARAUDY, o.c., 150. «El amor —escribirá todavía Garaudy— tiene el poder de convocarme ante el tribunal supremo, el de la trascendencia: ¿soy capaz de la superación y la renuncia necesarias para acoger no solamente al otro, sino al totalmente otro que no puede revelarse sino por él, a través de él? Tal es el amor, como ley fundamental del ser» (o.c., 264).

C) La visión actual de la divinidad desde el «otro» que llama al amor

A la concepción agustiniana del amor como «peso» o fuerza divina que opera sobre el hombre y que posibilita así la acción amorosa se une en la actualidad un nuevo modo —que puede ser considerado como más concreto, personal y directo— de pensar la profundidad y trascendencia de la relación amorosa.

La tríada amante-amado-Dios venía a tener, en el modo agustiniano de relacionar el amor con la divinidad, a manera de síntesis, este tipo de conexión sistemática: una fuerza, identificada con la divinidad, actúa sobre el amante para que éste pueda ejercer sobre el amado la acción amorosa. De este modo la divinidad aparece, en cierta manera, desligada del amado, aunque ella sea amada, sin embargo, y de modo «prioritario», en el mismo acto de amar al amado, en cuanto interna condición de posibilidad de tal acto; de ahí la insistencia agustiniana en la inevitable mutua implicación entre amor al prójimo y amor a Dios. El amado es así, sobre todo, la meta o término de la acción amorosa a la que el amante se siente empujado o impulsado por una energía superior, que le posibilita o «facilita» tan difícil y desmesurada acción. El amado, en sí mismo o en cuanto tal, no es —estrictamente hablando— el desencadenador inmediato de la acción amorosa.

En cambio, en el nuevo modo de pensar, al que ahora queremos aludir, la divinidad, sin dejar de ser a la postre la fuerza secreta que posibilita el amor, se hace presente, sin embargo, y se transparenta —por así decirlo— *en el otro mismo,* en el amado. Al mismo tiempo tal fuerza se manifiesta paradójicamente como debilidad. Por así decirlo, la divinidad actuaría en el «otro» no estrictamente como poder imperioso, sino como bondad que, con no menor eficacia sobre el amante, provoca y atrae. El «otro» puede resultar así, en cambio, más reforzado en su función directa e inmediatamente actuante sobre el amante, para convertirse en el extraño portador de una misteriosa realidad, que provoca y obliga, que no deja indiferente a quien se le acerca.

Contra lo que podía suponerse, dada la postura crítica con el cristianismo y el teísmo en general de Feuerbach, se puede decir, sin embargo, que fue éste un claro precursor de esta valoración del «otro» como desencadenador y necesario

punto de referencia del comportamiento ético y, por tanto, también del amor, que para Feuerbach es el verdadero principio moral. El «otro» es así en él, de manera en cierto modo análoga a como ocurrirá en Lévinas, el verdadero protagonista de la exigencia ética o de la conciencia moral. Ya que Feuerbach no sólo descubrió el «diálogo» o la relación del yo con el tú —como el propio Buber confiesa[541]—, sino que hizo también del otro o del tú el verdadero impulsor o desencadenante de la conciencia moral.

Por eso Feuerbach proponía frente a la «autonomía» kantiana la «heteronomía», es decir la dependencia de la moralidad del «otro»: «El deseo del otro sea mi deseo [...] *Heteronomía, no autonomía,* la heteronomía como autonomía del *héteros*, del *otro*, es mi ley» (X 288). De aquí también el que haya concebido él la conciencia moral como el impacto en el yo de las exigencias del tú: «La voz de la conciencia es —indica Feuerbach— un eco del grito de venganza de la persona ofendida [...] El yo fuera de mí, el tú sensible, es el origen de la conciencia suprasensible en mí»[542]. Dicho más concisamente: «la conciencia es el *alter ego*, el otro yo en el yo» (IX 135). No se trata —aclara Feuerbach— naturalmente de que la realidad física del otro se introduzca en el yo, sino de su representación, es decir, de «la imagen del otro, que me aparta de ocasionarle mal, o me atormenta y persigue, si ya le he causado daño» (X 280).

Para Feuerbach, el «otro» está asimismo tan estrechamente ligado a lo más interno del yo que la conciencia no es sino la expresión y testimonio vivo de tal hecho. «La imagen del otro está tan íntimamente entretejida con mi autoconciencia, con la imagen de mí mismo —explica Feuerbach—, que incluso la expresión de lo más propio e íntimo, la conciencia, es expresión del socialismo, de la comunitariedad; de manera que yo mismo no soy capaz de retirarme y esconderme en los rincones más secretos y escondidos de mi casa, de mi yo, sin dar al mismo tiempo testimonio de la existencia del otro fuera de mí»[543].

Como se verá, el parentesco de estos pasajes feuerbachianos con determinadas reflexiones y expresiones de autores

[541] Cf M. CABADA, *Feuerbach*, 153.

[542] X 119. Expresiones similares utiliza Feuerbach en X 282, 284.

[543] X 282s. Sobre la importancia del «otro» en Feuerbach véase M. CABADA, o.c., 172-176.

posteriores, como Buber, Levinas y otros, sobre la relevancia del «tú», del «otro», etc., es bien patente. El que Feuerbach, por otra parte, no haya podido descubrir en la exigencia moral del otro respecto del yo nada más que el hombre mismo, se debe sin duda a su general reducción de la teología a antropología. En todo caso es justo reconocer que fue él quien puso las bases para la posterior reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la tan extraña exigencia moral que el otro ejerce sobre el yo.

M. Buber reconoció explícitamente su deuda ideológica con Feuerbach[544] en su valoración del «tú» en la dual y unitaria relación yo-tú. Y, más allá de Feuerbach, apuntó ya a la vivencia o experiencia de lo absoluto en el encuentro con el «tú». No es en el «yo» desligado de la relación con el «tú», sino en la relación dialógica con éste donde aparece lo Absoluto: «el hombre —escribe Buber— no puede hacerse enteramente hombre mediante su relación consigo mismo, sino gracias a su relación con otro 'mismo'. Ya puede ser éste tan limitado y condicionado como él; en la convivencia se experimenta lo ilimitado y lo incondicionado»[545].

Si Buber depende de Feuerbach, Levinas admitirá, a su vez, un determinado influjo del propio Buber sobre él mismo[546]. De manera que a través de Buber se podría decir que Feuerbach está todavía de algún modo presente en Levinas, aunque éste intentará redescubrir en el hombre la divinidad que Feuerbach había reducido a mera proyección del mismo.

La obra de Levinas es toda ella fundamentalmente una exigente introducción a un nuevo modo de pensar la filosofía y la metafísica desde la ética, colocando en primer plano el encuentro con el otro, con el «rostro» del otro. El «rostro» es débil y fuerte, no hace fuerza físicamente y, sin embargo, obliga y provoca. Como ocurría ya en Agustín, la entrega personal o la acción amorosa no proviene fundamentalmente de uno mismo, del yo o del sujeto, pero —y en esto estriba la diferencia básica de enfoque respecto de la visión agustiniana— tampoco de una energía diferente o separada del «otro». Surge del «rostro» mismo del otro. El «rostro» de la persona que se ofrece a mi mirada es la verdadera categoría

[544] Cf. BUBER, *¿Qué es...*, 58.
[545] M. BUBER, *¿Qué es el hombre?*, 93.
[546] Ver sobre esto A. VALEVIČIUS, o.c., 144.

ontológica que hace que el yo salga de sí mismo hacia el «exterior» de sí mismo y con ello destruye el moderno engreimiento de la subjetividad. Pero no se trata sólo de que la propia subjetividad no esté en condiciones de tomar posesión del rostro del otro. Es que éste mismo viene a adueñarse de la persona que lo contempla. Lejos de ser el rostro mera realidad pasiva, se convierte inesperadamente, pese a su debilidad, en activo aprehendedor del yo que lo mira. He aquí precisamente, en este radical cambio de perspectiva, el inicio mismo de la exigencia ética y del amor[547].

Ahora bien, como para Levinas el rostro del otro es el hecho clave y, por ello, la realidad adquiere un carácter eminentemente personal, es lógico que cualquier tipo de acceso a la divinidad tenga que pasar necesariamente por el análisis de las implicaciones reflexivas de tal hecho. En este sentido Levinas criticará, en relación con la temática de la divinidad, la categoría fenomenológica de lo «sagrado» como categoría abstracta y despersonalizada, utilizando por su parte la expresión «santidad»[548] para referirse con ella al infinito que se muestra en la presencia del otro, del rostro del otro.

Se podría decir, en este sentido, que la concepción cartesiana de «infinitud» toma forma y figura concreta en el «rostro». En primer lugar, Levinas ha sabido valorar la visión cartesiana de la infinitud como categoría primaria de la subjetividad cognoscente humana, en cuanto que a través de ella el hombre accede al conocimiento de su propia conciencia, de su propia finitud. La conciencia de la infinitud constituye, por una parte, la propia interioridad del hombre y es la infinitud, por otra parte, la «exterioridad» misma del hombre, que no se deja controlar por éste[549]. Pero, en segundo lugar, Levinas ha puesto, además, en conexión «infinitud» y «otredad», adquiriendo esta última idéntica función que la

[547] De estas características del «rostro» se puede ya inferir la diferencia entre la relación meramente recíproca del yo-tú de Buber y la asimetría de la relación levinasiana entre el yo y el rostro del otro. Cf. VALEVIČIUS, *From...*, 144. Una aguda y brillante reconstrucción de las intuiciones básicas de Levinas sobre el «rostro» del otro puede leerse en FINKIELKRAUT, *La sabiduría...*, 24-27, etc. Cf. CABADA CASTRO, *La vigencia...*, 386-389.

[548] Cf. T. POLO, *Sagrado*, 454-465.

[549] Sobre la infinitud cartesiana y su valoración por parte de Levinas puede verse M. CABADA, *Del «indeterminado»*, 327-330. Ver también E. LEVINAS, *En découvrant*, 102, 171s.

primera[550]. De este modo, al igual que la infinitud en la metafísica cartesiana, es el otro, su rostro, el que hace tomar al yo conciencia de sí mismo, de su limitación y dependencia, o —en terminología ética y personal— de su obligación de amar o de su pecado o injusticia, si no accede a las demandas del otro. «La conciencia de mi injusticia se produce —dice en este sentido Levinas— cuando yo me inclino no ante el hecho, sino ante el Otro. El Otro me aparece en su rostro no como un obstáculo, ni como amenaza que yo evalúo, sino como aquello que me mide. Para sentirme injusto es necesario que yo me mida con el infinito. Es necesario tener la idea de lo infinito, que es también la idea de lo perfecto, como lo sabe Descartes, para conocer mi propia imperfección»[551].

Como se ve, el rostro del otro adquiere así en Levinas una profundidad inusitada, al actuar ante mí como presencia o huella de la infinitud, o sea, de la divinidad. Es ésa en realidad la única manera de explicar el poder omnímodo que sobre mí tiene el rostro del otro, por el que me llego a convertir en su rehén. De este modo Levinas ha hecho de la ética, es decir, de la actitud de la persona ante el rostro del otro, privilegiada vía de acceso a la divinidad[552].

En el ámbito ideológico del pensamiento de Levinas, aunque con cierta autonomía respecto del mismo, elaboró también J. Manzana Mz. de Marañón, con notable nitidez y profundidad conceptual, una pertinente justificación racional de la divinidad desde la toma de conciencia del «otro» como mediación o epifanía de la divinidad.

Manzana se plantea la cuestión de la posibilidad de que Dios «acontezca» para el hombre en la dimensión de la interpersonalidad, respondiendo de manera positiva a ello desde una reflexión sobre las implicaciones filosóficas del encuentro personal.

En efecto, Manzana indica que en la relación interpersonal «cada uno de nosotros *puede* afirmar al otro como auténtico otro-yo o tú en actitudes que van desde el *respeto* al

[550] Puede verse al respecto A. VALEVIČIUS, *From the Other*, 31-57. Huizing analiza detenidamente la utilización por parte de Levinas de la «infinitud» cartesiana, convertida en «alteridad», y las críticas que el mismo Levinas dirige en este sentido a Husserl y Heidegger (cf. K. HUIZING, *Das Sein*, 74-100).

[551] E. LEVINAS, o.c., 176.

[552] Diversos textos de las obras de Levinas sobre la íntima conexión entre el «rostro» del otro y la divinidad en T. POLO, *Sagrado*, 476-479.

amor»[553]. Tal afirmación excluye cualquier tipo de «utilización» o «cosificación» del otro al servicio de los propios intereses, personales o ideológicos, de cualquier género que sean. Y, por tanto, «esta conciencia ética es, por sí misma y esencialmente, *absoluta;* esto es, implica una afirmación del otro *por sí mismo* (no por algo distinto de él) *por encima de toda circunstancialidad* situacional»[554]. Se trata, pues, de un «*absoluto deber*», un deber «que lleva en sí mismo su verdad y garantía propias, que se justifica en su propia luz y por sí mismo»[555].

Una vez establecido lo anterior, se pondrá de relieve que «la desnuda *realidad fáctica* del otro» no es razón proporcionada o suficiente para explicar la absolutez de tal deber. Porque ¿qué es el otro desde la exclusividad de su mera realidad fáctica? «En su realidad fáctica —indica Manzana— el otro no es más que un complejo de carne, huesos y de actualidades anímico-espirituales; entre él y yo sólo se establece un sistema funcional de acción-reacción, que, en cuanto conjunto funcional, no es portador de ninguna 'sujeción' absoluta por encima de la funcionalidad»[556]. El hecho es, sin embargo, que mi deber absoluto para con él me impide considerarlo como mera «realidad fáctica» (en el mencionado sentido). O dicho de otra manera: «Una simple facticidad nunca puede aparecer como algo absolutamente *valioso-convincente*. Una facticidad puede forzarme o constreñirme, pero nunca obligarme o convencerme»[557].

Es aquí justamente donde Manzana se ve conducido a la obligada afirmación de la presencia en el otro (en cuanto causa de mi *absoluto* deber) de algo que con razón puede ser denominado como Absoluto y, en definitiva, como divino. La coherente conclusión es la siguiente:

> «Tiene, por tanto, que admitirse que en la afirmación humana interpersonal 'acontece' y se hace patente —precisamente como fundamento sustentador de la afirmación recíproca humana— una afirmación absoluta del hombre proveniente 'de arriba'. Esta afirmación del hombre es la que me sale al en-

[553] J. MANZANA, *Ateísmo*, 271.
[554] J. MANZANA, o.c., 271.
[555] J. MANZANA, o.c., 272.
[556] J. MANZANA, o.c., 274.
[557] J. MANZANA, o.c., 275.

cuentro y me convence en mi afirmación del otro [...] Esta afirmación del hombre —en cuanto absoluta— sólo puede tener como principio al *Absoluto* mismo [...] En la vida humana interpersonal irrumpe, por lo tanto, el Absoluto, pero no como manifestación y patentización de sí mismo, sino simplemente como *afirmación absoluta del hombre*»[558].

Tal Absoluto no es, sin embargo, algo neutro o impersonal, puesto que es justamente la condición misma de posiblidad de la vivencia interpersonal. De ahí que Manzana, en la misma línea de la concepción levinasiana, afirme: «El Dios del teísmo filosófico no es un Dios sin 'rostro', aunque el único rostro que él me torna es el rostro del hombre concreto que está ante mí. *El rostro del tú humano es el rostro manifestado de Dios*, principio sustentador de toda personalización»[559].

Posteriormente adoptará ya Manzana, de modo más explícito, la peculiar concepción levinasiana[560] del «otro» como realidad personal, imperiosa y débil a un tiempo, que apela a la subjetividad del yo, conectando esta reflexión, al igual que Lévinas, con la apertura del hombre a la divinidad. «El rostro indigente que me interpela y sólo puede contraponerme la fragilidad de su mirada, que me dice 'no matarás', es para el 'salvajismo' de mi yo resistencia insuperable y derrota definitiva. Frente a esta mirada sólo me es posible aceptarla y afirmarla, apartarme de ella o borrarla y aniquilarla en el asesinato psíquico o físico [...] La positividad cualitativa de la mirada indigente del otro es [...] una positividad que no es de este 'mundo'. La presencia del otro, en su resistencia moral a mi subjetividad dominadora, es *experiencia de lo «trans-mundano»*. En ella me sale al encuentro lo «ab-soluto»»[561].

Indicará todavía, finalmente, Manzana que tal encuentro o tal presencia no es algo meramente metafórico o abstracto, sino estrictamente concreto y real: «El rostro del otro no funciona aquí como 'trampolín' para saltar a lo absoluto (separado de él), sino él mismo (en la mismidad de su mirada) es la 'presencia' de lo absoluto»[562]. Y no podía ser de otra

[558] J. MANZANA, o.c., 276s. Véase también J. MANZANA, *De la sobriedad*, 331s.

[559] J. MANZANA, *Ateísmo*, 278.

[560] Véase la alusión explícita a Levinas en J. MANZANA, *De la sobriedad*, 333.

[561] J. MANZANA, *De la sobriedad*, 334s.

[562] J. MANZANA, *De la sobriedad*, 335. Cf. C. DIAZ, *Preguntarse*, 283-294.

forma desde que la experiencia de lo absoluto se inserta en la misma realidad finita o relativa, sin poder ser pensada como distante o «separada», ya que sería justamente de ese modo —según lo advirtió Hegel— como lo absoluto o infinito dejaría de serlo.

El polo opuesto de esta valoración filosófica del «otro» por parte de los pensadores de signo personalista es, sin duda, el talante general de la filosofía heideggeriana. En Heidegger la referencia de la existencia humana es, efectivamente, el ser, no el hombre, no el «otro». De aquí que en Heidegger la llamada de la conciencia, a diferencia de Feuerbach o Levinas, no provenga en modo alguno —según anteriormente hemos indicado— del «otro»[563], del «tú»[564]. Quizá en buena parte se deba a esta desatención hacia lo interpersonal y a las implicaciones filosóficas que de ello se derivan el que a Heidegger no le haya resultado empresa fácil acceder cognoscitivamente a la divinidad y haya preferido permanecer simplemente a la espera de un posible signo o venidera comunicación de la divinidad. En este sentido indicará Marcel, aun reconociendo la importancia del descubrimiento heideggeriano de lo «sagrado» como mediación de la divinidad, que lo «sagrado» permanece en Heidegger, al fin y al cabo, demasiado abstracto o neutro y, en cualquier caso, excesivamente alejado de la vivencia personal y concreta humana[565].

Desde un punto de vista formal o abstracto no se puede decir ciertamente que lo interpersonal sea la única manera de orientarse reflexivamente hacia la divinidad, pero no cabe duda tampoco de que el descuido o minusvaloración de esta dimensión fundamental y fundamentante humana arrastra consigo una posible endeblez teórica de cualquier otro tipo de acceso, dadas las mutuas e inevitables implicaciones entre lo experiencial y lo lógico o teórico en la unitaria reflexión del hombre sobre sí mismo y sobre su propio fundamento.

[563] Cf. M. HEIDEGGER, *Sein*, 275. Sobre la ausencia del «otro» en Heidegger véase M. CABADA, *El problema*, 139ss.

[564] Cf. H. A. FISCHER-BARNICOL, *Spiegelungen-Vermittlungen*, 92. Para Heidegger el prójimo o el concepto mismo de persona son «algo neutro» o «más o menos extraño» (cf. G. MARCEL, *Mi relación*, 363). La crítica de Levinas a Heidegger va en esta misma línea (cf. A. VALEVIČIUS, *From the Other*, 93-101). Cf. también C. BEORLEGUI, *De la autonomía*, 48.

[565] Cf. G. MARCEL, *Mi relación*, 363.

Se podría pensar, sin embargo, que las reflexiones sobre la implicación entre el «otro» y lo absoluto o divino son excesivamente teóricas y alejadas de la experiencia o vivencia normal del hombre como para poder considerarlas verdaderamente reales y actuantes en la concreta vida del hombre. A ello habría que decir que, ciertamente, no es lícito identificar o confundir la vivencia real con su correcta o adecuada interpreteación teórica. Pero, por otra parte, no se debe pasar por alto que la vivencia, en la relación interhumana, del «otro» como centro de atracción o interpelación de la subjetividad pertenece al ámbito de los hechos que podemos constatar tanto fenomenológica como sociológicamente.

Es bien sabido que la persona humana es capaz de abdicar incluso de su propia existencia (que en principio y según una lógica ajena a la experiencia interhumana debería constituir para él el máximo valor a defender) en beneficio de la del «otro», o también de centrar en este «otro» su propia interioridad o subjetividad aun cuando ésta misma está en trance o peligro inminente de destrucción y, en consecuencia, parecería lógico que en tales circunstancias ella misma debería ser objeto único de su total y absoluta preocupación [566].

Pero los que pudieran parecer casos individuales o excepcionales resultan no ser tales en realidad, si al menos se presta la debida atención a los sentimientos o vivencias interiores mismas del hombre. La sociología ha empezado a tomar nota de este hecho, poniendo de relieve en diversos estudios la relevancia que el hombre le concede de hecho al comportamiento que en términos generales podemos denominar «altruista».

Se constata, por ejemplo [567], la elevada importancia prestada, tanto por parte de personas «religiosas» como también no «religiosas», a «valores supuestamente seculares» frente a otros valores considerados tradicionalmente como más liga-

[566] En el diario *ABC* (20-8-1985, p.26) se alude a las palabras escritas por tres pasajeros japoneses minutos antes de perecer en accidente aéreo: «A mis tres hijos: cuidad de vuestra madre...», «Tsuyoshi, hijo, cuida de todos...», «Machiko, cuida de los niños». J. L. Martín Descalzo apunta en realidad a lo que estamos diciendo, cuando añade allí respecto de estos últimos legados procedentes de este extraño ser que es el hombre: «Demuestran que el amor es más fuerte que el mismo miedo a la muerte [...] Los tres se acordaron y preocuparon de 'los otros' más que de sí mismos».

[567] Cf. *Relaciones...,* 109s. Se trata de una encuesta realizada en España en el año 1987.

dos a lo estrictamente religioso. Existe, en concreto, un número mucho más elevado de personas —de todas las edades y sin diferencia apreciable entre ambos sexos— dispuestas a entregar su vida por «la vida de otra persona» (82%) que las que están dispuestas a entregarla por «su religión» (32%), aunque la proporción en estas últimas vaya en aumento con la edad. Advierten al respecto los encuestadores que «es relativamente sorprendente comprobar ahora cómo sólo cuatro de cada diez de los que a sí mismos se definen como personas religiosas estarían dispuestos a dar su vida por sus propias creencias religiosas». En cambio, es realmente una proporción muy elevada la del número de personas dispuestas a tal acción tratándose de «la vida de otra persona». Y respecto de esto último, casi más extraño —al menos en una reflexión superficial— parece ser todavía el dato de que, entre estas últimas, sea aún más elevada la proporción de personas «ateas» (93%)[568] dispuestas a la mencionada acción altruista, es decir, a entregar su vida por otra persona, que la de personas «religiosas» (aun siendo ésta también muy elevada: 82%) dispuestas a lo mismo.

En un posterior estudio sociológico, del año 1994, se recalca en la misma línea que «el 'sentido' de la vida que ha recibido un mayor acuerdo ha sido uno con carácter netamente altruista: 'contribuir a mejorar la vida de los demás'». Con tal sentido está, efectivamente, de acuerdo el 78% de los encuestados frente al 59% de los que creen que «su sentido es triunfar en alguna actividad» o al 57% de los que opinan que «su sentido es disfrutar lo más posible de los placeres de la vida»[569].

Todo ello parece confirmar, desde el punto de vista de la sociología, la importancia concedida por los filósofos o pensadores anteriormente analizados a la realidad personal del «otro». No parece, en efecto, que se pueda explicar de otra manera la mencionada elevada proporción de personas, religiosas o no, que estarían dispuestas a entregar su vida por otro. Tal disposición implica que el yo se experimenta de hecho como relativizado ante las demandas del «otro», del

[568] En el caso de los «agnósticos» la proporción sería del 80%.

[569] También aquí —entre los que consideran que «su sentido es contribuir al bien de los demás»— los «indiferentes» (el 72%), los «agnósticos» (el 75%) y los «ateos» (el 70%) están sólo ligeramente por debajo de la media de los que se denominan «católicos» (el 80'75%). Cf. *V Informe...*, 767, 772.

tú, que adquiere así espontáneamente ante la subjetividad del yo (y sin necesidad de «mediaciones» *explícitamente* religiosas) la categoría de «absoluto». Poco importa a este respecto, en definitiva, que la concreta persona humana no haya llegado a tomar conciencia explícita de las implicaciones reales de su personal disposición respecto del «otro». Pero, a tenor de lo anteriormente analizado, no cabe duda de que tiene que ser realmente (aunque de tal posibilitación no se tenga conciencia refleja) la «absolutez» percibida en el «otro» el elemento fundamentante de tan extraña decisión personal. Y ya sabemos que la dimensión de lo «absoluto» pertenece, en definitiva, y de manera exclusiva, a la divinidad.

El que, por otra parte, el «religioso» —según los mencionados datos sociológicos— esté más dispuesto a dar su vida por el «otro» que por su propia «religión» sólo indica que también el «religioso», al igual que cualquier persona humana, vive de hecho más de sus experiencias fundamentales, que son en definitiva las que están también en la base del particular simbolismo o tradición de su propia «religión», que de las mediaciones concretas que articulan su propio modo de comportarse «religiosamente». Es comprensible desde este punto de vista que el hombre esté dispuesto a entregar su vida por su «religión» en menor grado de lo que está dispuesto a hacerlo por el «otro». Con lo que el «otro» se manifiesta también aquí —dicho sea de nuevo— como el lugar del absoluto, como estando en la dimensión o a la vera de lo divino.

Esta gravidez del «otro», por la que éste aparece —por decirlo así— embarazado de trascendencia, es indudablemente un proceso complejo, que se muestra aquí con estas características, pero que está condicionado por una serie de anteriores y profundas experiencias fundamentantes. Así, este tema del amor —«activo»— hacia el «otro» engarza de hecho inevitablemente con importantes datos del tema del amor «recibido» —que analizaremos posteriormente (aunque sea ontogenéticamente anterior al que denominamos «activo»)—, en cuanto que tal amor «recibido» hace posible de hecho el denominado «activo».

Se podría ver, en efecto, una interna relación entre la importancia ética y trascendente-teológica que —según hemos analizado— diversos autores atribuyen al «rostro» humano con las constataciones realizadas por la antropología o la psicología sobre la inmediata relación del recién nacido

humano con la mirada o el rostro de la madre, figura ésta decisiva también —como veremos— en relación con la apertura del hombre a un amor trascendente. Es posible, en este sentido, que el «rostro» que provoca e interpela a la subjetividad y al comportamiento ético no sea sino una prolongación o ampliación de esa primera vivencia fundamental y fundamentante tanto desde el punto de vista antropológico como estrictamente religioso.

Sabemos, en efecto, de la que casi podríamos denominar «programación» biológica del infante humano para poder percibir muy tempranamente y de manera nítida el cercano rostro maternal, que deviene para él de hecho gratuita y omnipotente base de su propia autorrealización. Ajuriaguerra, por ejemplo, ha concedido gran importancia a esta primordial *mirada* del niño hacia el rostro y la mirada de la madre: «El primer diálogo realmente humano es el de la mirada [...] El encuentro de la mirada del niño con su madre, con su mundo, es una de las más precoces y más decisivas [experiencias]. Lo primero que descubre la mirada del niño es la fascinación. Queda fascinado con la mirada de la madre, con la mirada de los otros»[570]. El «otro», aureolado de grandiosidad, poder y amor, se constituye así en el primer desencadenante del «yo», de la propia subjetividad, en un ámbito esencialmente personal, inter-personal.

Es en torno al segundo o tercer mes de vida cuando se inicia este proceso de «fijación» personal respecto de un concreto rostro acogedor, para llegar a consolidarse, con suficiente energía, tal «fijación» hacia los siete meses de vida. El rostro familiar y amante es conocido en sus rasgos individuales cada vez con más precisión hasta llegar a ser distinguido perfectamente de otros rostros (menos familiares o simplemente desconocidos). Se podría decir que surge entonces, por primera vez en la vida del pequeño ser humano, una relación o un «amor» individualizado hacia una persona concreta, que en modo alguno es percibida por él como igual o similar a las demás. En su concreta individualidad es ella algo único e insustituible, de valor incomparable. El naciente ser humano no puede prescindir de ella, pues constituye para él algo así como el absoluto de la realidad. De aquí que la ruptura o alteración, de una forma o de otra, de esa concreta relación o vinculación

[570] J. DE AJURIAGUERRA, *Primera infancia*, 56s.

individual sea vivida, cuando ocurre, como una dolorosa escisión, como si el propio ser fuera despojado repentinamente de su misma base y fundamento[571].

Como se ve, la debida atención y valoración de estas experiencias primarias podría ayudar a entender el porqué de la extraña «provocación» que todo «rostro», aun en posteriores etapas del desarrollo individual del hombre, ejerce sobre éste. Para decirlo de alguna manera, el rostro humano en general, todo rostro, ha quedado impregnado para siempre de esas mismas cualidades que vivencialmente se le atribuyen al primer rostro que acoge y ama sin límites. De ahí su «provocación» y su carácter absoluto y sagrado[572]. Todo rostro, es decir, toda persona, hace de este modo referencia al primer rostro y se convierte por ello, en principio, en algo absolutamente bueno o respetable[573] y, de este modo, en viva expresión de lo divino.

Y al decir esto estamos ya de hecho también realizando paulatinamente el tránsito de las reflexiones sobre la «actividad» amorosa hacia las que habremos de hacer sobre la «recepción» de amor.

No se debe pasar por alto, en efecto, que la capacidad activa de amar no sólo presupone —desde el punto de vista de la reflexión sobre la divinidad— una interna «energía» sobrehumana posibilitante o un «otro» percibido como absoluto, sino también —desde el punto de vista de la co-

[571] Para una mayor ampliación de estos datos relacionados con la psicología, ver CABADA CASTRO, *La vigencia...*, 56s, 88-97.

[572] Ya J. G. Fichte hablaba en 1796 de la importancia o significatividad del «rostro» humano por el que el hombre queda sacralizado y es acreedor al «respeto», para concluir: «La figura humana es para el hombre necesariamente sagrada» (FICHTE, *Grundlage...*, 383).

[573] De ese modo —y no recurriendo, como hace aquí el etólogo Eibl-Eibesfeldt, a supuestos mecanismos innatos— se podría explicar la general repulsa (constatada por la antropología cultural y a la que alude el mismo autor) a matar a otro, estando en tal acción de una u otra manera presente su «rostro». «En todas partes se considera asesinato [...] matar a una persona con la que se está relacionado. El vínculo varía de una cultura a otra. Para muchos polinesios era lícito el infanticidio con tal que el niño todavía no hubiera tomado el pecho de la madre. Fuera de eso era asesinato. En las Molucas, el cazador de cabezas tenía que matar a su enemigo solamente por detrás. Si le había visto el rostro y después lo mataba, era asesinato» (cf. EIBL-EIBESFELDT, *Amor...*, 97). La secular práctica de taparle el rostro al condenado a muerte antes de su ejecución habría que interpretarla también desde estos mismos presupuestos. Sería así una manera de facilitarle, no tanto al reo como a su verdugo, la letal acción. Algo sin rostro deja en realidad de ser ya humano.

nexión entre lo «activo» y lo «receptivo» del amor— una previa «recepción» de amor. Es decir, para ser capaz de amar, es necesario haber sido amado antes. De este modo lo receptivo y lo activo del amor se condicionan mutua y profundamente. Es, sin embargo, tan espontáneo, tan personal e individual el amor, que el amante puede llegar a creer que la subjetividad y fuerza de su amor es algo que procede única y exclusivamente de él mismo, de lo más propio e íntimo de su ser. Pero el amor, como capacidad de entrega al otro y de gozoso saber estar con el otro, es una acción que se inscribe en un lento y largo proceso de contacto con el amor de otro ser personal que previamente ha amado, aceptado y querido. De este modo, amar y ser amado es en realidad un mismo proceso o un único movimiento.

En este sentido habla E. Trías del amor como «posesión», en cuanto que el amante es «un poseso por el ser amado», y no estrictamente un «propietario» de su propio amor: «amor es posesión (...) Es posesión en el sentido en que, al amar, el que alcanza a amar se halla poseído, poseso por el ser amado. Esa posesión es pasión: algo que afecta y acontece al que llega a amar, del mismo modo como le afecta o le acontece al iniciado la posesión del espíritu de un santo o de un hijo de Dios. De ahí la locura del enamorado, pareja a la locura del poseído»[574]. Y ésta viene a ser también, de hecho, la conclusión a la que llega Montagu tras sus detallados análisis sobre la trascendencia del amor: «El único modo de aprender a amar es siendo amado. No se trata de una fantasía, ni de una teoría. Es un hecho, un hecho verificable»[575]. Este ser amado es, por tanto, siempre una experiencia real que adviene de fuera, del otro, y que por tanto no pertenece a la dimensión abstracta de la mera teoría ni tampoco es alcanzable en virtud de supuestos impulsos o mecanismos del propio yo desligado del encuentro con el otro. Dicho llana y escuetamente: «el ser humano no aprende a amar en virtud de una serie de instrucciones, sino en función de la ternura de que es objeto»[576].

[574] E. Trías, *Meditación*, 58. Por ello se ha llegado incluso a decir con razón que «la recepción de amor es un constitutivo metafísico de la capacidad humana de amar» (H. Rotter, *Die Prinzipien*, 172).

[575] A. Montagu, *La naturaleza*, 258.

[576] A. Montagu, *El sentido*, 26. Más ampliamente sobre la necesidad de ser amado para poder amar en Cabada Castro, *La vigencia...*, 138-142.

Queda de este modo establecida la íntima conexión entre la experiencia de amar y la de ser amado. De las implicaciones reflexivas de la primera en relación con el problema de la divinidad hemos hablado hasta aquí. A analizar la segunda nos dedicaremos seguidamente.

7. LA RECEPCIÓN DE AMOR

El ser humano en cuanto tal no nace «hecho», sino que necesita hacerse. Y será el amor el que ejercerá la función de verdadero hacedor del hombre[577].

Hace ya cerca de veinte siglos que Plutarco puso perfectamente en conexión esta «imperfección» del hombre al nacer con el «amor» que le espera y acoge: «Pues nada es tan imperfecto, sin recursos, desnudo, informe y manchado como un hombre al ser contemplado en su nacimiento. A éste solamente la naturaleza ni le dio apenas un camino puro hacia la luz, sino que empapado de sangre, lleno de inmundicia, más semejante a un asesinado que a un nacido, no es apropiado para tocar, coger, besar ni abrazar por nadie más que por quien le ama por naturaleza»[578].

Tal circunstancia explica la conocida caracterización del hombre por parte de A. Gehlen como «ser de carencias» *(Mängelwesen)*[579]: el ser humano es así un ser «no especializado», carente por sí mismo de los medios necesarios para afirmarse, defenderse o protegerse a sí mismo. Un ser esencialmente abocado, por tanto, al encuentro personal con el «otro», que, con su presencia, protección y amor, le haga llegar a lo que verdaderamente «es» o debe ser. El hombre surge así de una extraña convergencia de pobreza propia y

[577] G. Siewerth lo ha puesto especialmente de relieve en su obra *Metaphysik der Kindheit*. Cf. M. CABADA, *Sein*, 139-143. Ver también H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze*, 108; F. ULRICH, *Atheismus*, 16s; ID, *Kind*, 416s. Séanos permitido remitir al lector interesado en ampliar y profundizar en toda esta temática de la recepción de amor a CABADA CASTRO, *La vigencia...*, especialmente p.29-170, 261-350, en donde se analizan desde un punto de vista interdisciplinar una gran variedad de elementos y aspectos de la necesidad y trascendencia de la recepción de amor, que aquí sólo podemos insinuar.

[578] PLUTARCO, *Sobre el amor...*, 211.

[579] Gehlen concentra en esta expresión ideas y formulaciones similares, que él mismo reconoce que están ya presentes en Herder. Cf. GEHLEN, *Gesamtausgabe*, III, 90-93; ID., o.c., IV, 52ss.

suprema generosidad y benevolencia por parte de otra persona humana, que se va a verter con abundancia sobre la vacía menesterosidad de un ser, que quiere llegar a ser, sin poder serlo desde sí mismo.

Así se comprende también la realidad e importancia del hecho del denominado segundo nacimiento del hombre o de su nacimiento sociológico o cultural, que nada tiene de accesorio o secundario para él mismo, dado que va a ser verdaderamente constituyente de su propia mismidad. En este sentido habló Portmann de que el nacimiento biológico del hombre es «una especie de parto prematuro 'fisiológico', es decir, normalizado»[580], y de que, en consecuencia, el hombre «viene al mundo aproximadamente con un año de anticipación»[581]. Con lo que se puede hablar en el hombre de un período postnatal, que Portmann denomina «prematuridad extrauterina»[582].

La verdad es que lo así formulado y fundamentado por Portmann había sido ya advertido, de manera similar, varios siglos antes, por Tomás de Aquino, al decir que el hijo «después de salir del útero, antes de adquirir el uso del libre albedrío, es contenido por el cuidado de los padres, como en un cierto útero espiritual»[583]. Pero el hecho es, sin embargo, que el hombre ha tardado en convencerse de la importancia de este segundo nacimiento cultural o «espiritual», que ha de realizarse en una atmósfera personal y afectiva, sin la cual el ser humano queda bloqueado en los estadios previos de la mera potencialidad humana.

En esta imprescindible recepción de amor, cuya carencia implicaría no sólo la parálisis psíquica sino la misma muerte física del afectado, ocurren unos procesos interiores en el pequeño ser humano que —por extraño que ello pudiera parecer— tienen mucho que ver con la dimensión experiencial humana en la que se basarán los posteriores planteamientos teóricos y las personales actitudes respecto de la divinidad.

Un hito importante en la constatación e interpretación de las primeras vivencias infantiles humanas es, sin duda,

[580] Cf. PORTMANN, *Biologische...*, 57s.

[581] PORTMANN, o.c., 65.

[582] Cf. PORTMANN, o.c., 88s. Cf. también PORTMANN, *Das Ursprungsproblem*, 30.

[583] Cf. *S. Th.* II-IIae, q.10, a.10, c.

S. Freud[584], que vio, además, la experiencia religiosa humana especialmente ligada a tales vivencias.

A partir de 1927 va a poner la religión en relación con el deseo de «protección» de un padre idealizado, y no ya —como hasta esa fecha— en relación preferente con el deseo de identificación con un padre odiado y al mismo tiempo admirado, que provoca la angustia en el interior del hombre religioso[585]. El «padre», ya sea éste en su sentido filogenético (en relación con la historia de la humanidad en su conjunto) o bien en su sentido más individual, de la historia particular de cada persona, es siempre en Freud punto de referencia constante de su teoría de la génesis de las ideas religiosas.

El fundador del psicoanálisis intenta mostrar que las representaciones religiosas no son sino plasmaciones exteriores creadas por un mecanismo psicológico, proyectivo, de la propia subjetividad. En este sentido, ya en 1900-1901 escribía que «gran parte de aquella concepción mitológica del mundo que perdura aún en la entraña de las religiones más modernas *no es otra cosa que psicología proyectada en el mundo exterior*». Se pretende —según se añade seguidamente— llegar «de este modo, o sea transformando la *metafísica* en *metapsicología*, a solucionar los mitos del paraíso, del pecado original, de Dios, del bien y del mal, de la inmortalidad, etc.»[586].

Como decíamos, Freud concreta y centra este mecanismo psicológico proyectivo en la relación de la naciente persona humana con su propio padre. Dios vendría a ser de este modo —tal como aparece sobre todo en sus escritos entre los años 1910 y 1914— algo así como una potenciación de la figura del padre. «El psicoanálisis nos ha enseñado —escribe en 1910— la íntima relación existente entre el complejo del

[584] En sus últimos años escribe en *Moisés y la religión monoteísta: tres ensayos:* «Desde hace tiempo ha pasado al conocimiento general el hecho de que las vivencias de los primeros cinco años de la infancia ejercen una influencia determinante sobre la vida, a la que nada de lo que sucede ulteriormente puede oponerse» (FREUD, *Obras...*, 3317).

[585] Cf. GROM, *Religionspsychologie*, 85, 89. Con anterioridad a 1927 se pueden detectar ya, sin embargo, alusiones al deseo de protección, como en *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci* (1910). «La religiosidad —se dice aquí— está biológicamente en relación con el largo desamparo y necesidad de protección del pequeño ser humano» (S. FREUD, *Studienausgabe* X 146: ID., *Obras*, 1611). Indicaremos antes de la traducción castellana el original alemán siempre que consideremos nuestra propia traducción más correcta que aquélla.

[586] FREUD, *Obras...*, 918.

padre y la creencia en Dios, y nos ha mostrado que el Dios personal no es, psicológicamente, sino un padre agrandado»[587]. De aquí que piense que «la raíz de toda estructura religiosa» consista en lo que él denomina la «*nostalgia del padre*»[588].

En coherencia con ello dirá Freud en *El porvenir de una ilusión* sobre lo que él denomina «la génesis psíquica de las representaciones religiosas»: «Estas [representaciones], que se presentan como dogmas, no son precipitados de la experiencia o conclusiones finales del pensamiento; son ilusiones, consumaciones de los deseos más antiguos, intensos y apremiantes de la humanidad; el secreto de su fuerza es la fuerza de estos deseos»[589]. Naturalmente, Freud va a hacer seguidamente aplicación directa e inmediata de esta teoría a la situación infantil humana: «Sabemos ya que la horrible impresión del desamparo infantil despertó la necesidad de protección —protección por el amor—, satisfecha por el padre, y que el conocimiento de la persistencia de este desamparo a través de toda la vida motivó el que se agarrara uno a la existencia de un padre más poderoso»[590].

Volverá Freud sobre esta misma idea sólo unos años después, en *El malestar en la cultura*, al considerar como secundaria respecto de la misma la concepción del llamado «sentimiento oceánico». Este sentimiento no es para Freud «fuente de las necesidades religiosas». Sí lo es, en cambio, «el desamparo infantil y la nostalgia del padre, suscitada por él». Para Freud no hay en realidad necesidad más intensa en la niñez que la necesidad de «protección paternal»[591]. De aquí que para él el hombre ordinario no pueda representarse

[587] FREUD, *Studienausgabe* X 146 (FREUD, *Obras...*, 1611). Volverá a escribir de nuevo, en 1912-13: «la investigación psicoanalítica del hombre individual nos enseña con una muy especial relevancia que para cada uno el Dios está formado según el padre, que la relación personal con Dios de cada uno depende de su relación con su padre carnal, varía y se transforma en función de la misma, y que Dios, en el fondo, no es otra cosa sino un padre agrandado» (FREUD, *Studienausgabe* IX 430s. FREUD, *Obras...*, 1841). Todavía un año más tarde hablará de la figura de Dios como «exaltación» de la «*imago* paterna, tal como se da en la más precoz vida psíquica infantil», haciendo con ello referencia al amor y admiración sentido por el niño respecto de su padre. Cf. FREUD, *Obras...*, 1893.

[588] FREUD, *Studienausgabe* IX, 431 (FREUD, *Obras...*, 1842).

[589] FREUD, *Studienausgabe* IX, 164 (FREUD, *Obras...*, 2976).

[590] FREUD, *Studienausgabe* IX, 164 (FREUD, *Obras...*, 2976-2977).

[591] Cf. FREUD, *Studienausgabe* IX, 204 (FREUD, *Obras...*, 3022).

la «Providencia» sino «en la persona de un padre grandiosamente ensalzado»[592].

En el anteriormente mencionado escrito, *El porvenir de una ilusión*, Freud se expresa con amplitud sobre la génesis, el desarrollo y la trascendencia religiosa del sentimiento infantil de la necesidad de protección. Lo sorprendente en Freud es que el protector es quien, por otra parte y al mismo tiempo, inspira temor. El desamparo infantil es descrito, en efecto, en relación con los propios padres, respecto de los cuales, «sobre todo del padre», por un lado se experimentaba temor, y por otro «se estaba también seguro de su protección contra los peligros entonces conocidos»[593].

Este doble o paradójico carácter de la estructura relacional infantil y religiosa sigue vigente en el hombre en su posterior desarrollo. De aquí que las fuerzas de la naturaleza, con la poderosa impresión que ejercen sobre el hombre, adquieran también para éste un «carácter paternal» y sean convertidas en «dioses»[594]. En todo caso, los dioses siguen siendo de este modo necesarios en la vida posterior a la infancia. «El desamparo de los hombres permanece —escribe Freud— y con él la nostalgia paternal y los dioses. Los dioses siguen manteniendo esta triple función propia: desterrar los terrores de la naturaleza, conciliar [al hombre] con la crueldad del destino, especialmente tal como se manifiesta en la muerte, y compensarle de los sufrimientos y privaciones que la común vida cultural le impone»[595].

Esta combinación de temor y atracción del sentimiento infantil respecto de lo paternal y, con ello, de lo religioso está estrechamente ligada a una determinada concepción freudiana del «padre». No cabe duda, en efecto, de que la idea de

[592] Cf. FREUD, *Studienausgabe* IX, 206 (FREUD, *Obras...*, 3023).

[593] Cf. FREUD, *Studienausgabe* IX, 151 (FREUD, *Obras...*, 2968s). Algunas páginas más adelante volverá Freud sobre esta misma idea: «La relación con el padre entraña una singular ambivalencia. El mismo constituía un peligro (...) De este modo se le teme no menos que se le desea y admira. Los signos de esta ambivalencia de la relación con el padre están profundamente impresos en todas las religiones» (FREUD, *Studienausgabe* IX 158; *Obras...*, 2973).

[594] Cf. FREUD, *Studienausgabe* IX 151 (FREUD, *Obras*, 2969). «Cuando el individuo, al ir creciendo, advierte que es su destino seguir siendo siempre un niño, y que no puede prescindir nunca de la protección contra extrañas fuerzas superiores, atribuye a éstas los caracteres de la figura del padre, crea para sí los dioses, a los que teme e intenta conquistar y a los que, sin embargo, confía su protección» (FREUD, *Studienausgabe* IX 158; *Obras...*, 2973).

[595] Cf. FREUD, *Studienausgabe* IX 151s (FREUD, *Obras...*, 2969).

Dios está ligada en Freud de manera predominante, y casi excluyente, al «padre» en cuanto depositario de la autoridad y de la tradición[596]. Bien diferente es la visión freudiana de la madre, ya que ésta es más bien pensada en continuación con la bondad de la «naturaleza»[597].

Dada la estrecha conexión freudiana entre padre y Dios, se podría suponer que la madre o la naturaleza no participan en modo alguno en la constitución del sentimiento religioso. Sin embargo, Freud relaciona de hecho seguidamente, no sin una cierta ambigüedad, la religiosidad no sólo con el padre, sino también con la madre y la naturaleza. En efecto, después de indicar que la «creencia en Dios» está en íntima conexión con el «complejo del padre», escribe: «En el complejo del padre y de la madre reconocemos así la raíz de la necesidad religiosa; el Dios poderoso, justo y la naturaleza bondadosa se nos muestran como grandiosas sublimaciones del padre y de la madre, o más bien como renovaciones y reconstrucciones de las tempranas representaciones infantiles de ambos»[598].

Se podría decir, según ello, que se da en Freud un cierto tipo de diferenciación entre lo que denomina «religión dogmática» —ligada al concepto de «Dios» y a la relación con el «padre»— y «religiosidad» en general, que estaría más en dependencia de lo «natural» y de lo «maternal». Sin embargo, esta última apenas atrae la atención de Freud, y ello es debido, sin duda, a que la función de la maternidad respecto del niño es para Freud meramente fugaz o provisional[599].

[596] Ello aparece de manera bien neta en 1910, en *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci*, cuando Freud pone en conexión los conceptos de autoridad y «antigüedad» con el padre y a éste, a su vez, con el de Dios y la religión. Dado que Leonardo de Vinci fue capaz de «renunciar» al padre, y con él a la autoridad y a los «antiguos», obviamente dejó también de ser «creyente» y renunció de este modo a la «religión dogmática». Como se ve, si Freud conecta autoridad con paternidad, relaciona asimismo también directamente religión con «dogma» o autoritarismo. Cf. FREUD, *Studienausgabe* X, 145s (FREUD, *Obras...*, 1611).

[597] Para el joven Leonardo de Vinci «los antiguos y la autoridad correspondieron únicamente al padre, y la naturaleza se convirtió de nuevo en la madre cariñosa, bondadosa, que le había alimentado» (FREUD, *Studienausgabe* X, 145: ID., *Obras...*, 1611).

[598] FREUD, *Studienausgabe* X 146 (FREUD, *Obras...*, 1611).

[599] «De este modo se convierte la madre, que calma el hambre, en primer objeto de amor y ciertamente también en primera protección contra los variados peligros que amenazan en el mundo exterior, en primera protección contra

Esta escasa valoración de la maternidad en la génesis de la persona humana está también seguramente en el fondo de las dudas o vacilaciones intepretativas de Freud respecto del hecho, constatado por la historia de las religiones, del culto a divinidades maternales o femeninas[600]. Freud piensa, en efecto, que el culto a tales divinidades pudo anteceder al de los dioses masculinos. La realidad es, sin embargo, que tal culto a divinidades maternales no se compagina bien con la teoría freudiana de la estrecha relación entre autoridad y divinidad, dado que la autoridad es para Freud algo específico del varón o del «padre». De todos modos hay que reconocer que en su última época Freud parece haber intentado valorar de manera ya más directa y explícita la función de la madre, frente a la anterior preponderancia de la relación con el padre[601].

Esta concepción general freudiana de la religión o de la divinidad como proyecciones subjetivas infantiles no impide percibir, sin embargo, en ella una serie de elementos que tienden a limitar objetivamente la radicalidad con la que a veces se la considera y que, pensados de una manera distinta de la freudiana, podrían conducir también a resultados diferentes.

Freud habla, por un lado, del padre, desde la propia vivencia del niño, como ser «admirado», en cuanto pleno de cualidades y atributos, que le confieren una categoría en cierto modo sobrehumana[602]. Hemos indicado ya que, según Freud, se da en el niño respecto del padre una mezcla de sentimientos contrarios o ambivalentes (una «singular ambivalencia»[603]); concretamente: el temor, el deseo de estar con

la angustia (...) Pronto es sustituida en esta función la madre por el padre, más fuerte, que la conserva ya a través de toda la infancia» (FREUD, *Studienausgabe* IX, 158: ID., *Obras* 2973).

[600] Cf. FREUD, *Studienausgabe* IX, 432 (FREUD, *Obras*, 1843); ID., *Studienausgabe* IX, 495, 531s (FREUD, *Obras*, 3266, 3291). Sobre el surgimiento del culto religioso a la divinidad femenina, como «Gran Madre», puede verse M. CABADA, *Dios,* 196s.

[601] Cf. FREUD, *Obras,* 3406. Ver FROMM, *Anatomía...,* 236s, n.10.

[602] «De todas las *imágenes* de la infancia, por lo general extinguidas ya en la memoria, ninguna tiene para el adolescente y para el hombre mayor importancia que la del padre (...) El niño pequeño se ve obligado a amar y admirar a su padre, pues éste le parece el más fuerte, bondadoso y sabio de todos los seres; la propia figura de Dios no es sino una exaltación de esta *imago* paterna, tal como se da en la más precoz vida psíquica infantil» (FREUD, *Obras*, 1893)

[603] FREUD, *Studienausgabe* IX, 158 (FREUD, *Obras*, 2973).

él y la «admiración»[604]. Por otro lado, merece ser convenientemente valorada una significativa corrección que se hace a sí mismo Freud justamente en relación con su derivación de la religiosidad de la vivencia infantil. El texto freudiano, del escrito de 1910, *Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci,* es el siguiente: «En el complejo del padre y de la madre reconocemos de este modo la raíz de la necesidad religiosa; el Dios poderoso y justo y la bondadosa naturaleza se nos presentan como grandiosas sublimaciones del padre y de la madre o, *más bien, como renovaciones y reconstrucciones* de las representaciones infantiles de ambos»[605].

El problema básico de la hermenéutica del sentimiento religioso es justamente dilucidar si aquello a lo que hace referencia el acto religioso es o no mero agrandamiento o «proyección» subjetiva de previas vivencias «inferiores» (para denominarlas de alguna manera). Ahora bien, el mencionado texto de Freud parece dar a entender que éste no se encuentra totalmente satisfecho con la calificación de Dios o de la naturaleza (en cierto modo también divinizada) como simples «sublimaciones» de representaciones infantiles. La expresión «sublimación» sugiere, en efecto, un determinado plus o añadido categorial más allá de las representaciones previamente experimentadas. La preferencia de Freud por la calificación de la divinidad y la naturaleza como «renovaciones y reconstrucciones» —no «sublimaciones»— de previas representaciones infantiles es, desde un punto de vista sistemático, importante. Porque estas expresiones —a diferencia de lo significado con la «sublimación»— no implican por sí mismas «agrandamiento» o «exaltación» (expresiones que el propio Freud utiliza, sin embargo, en otros pasajes similares), sino actualización o toma de conciencia explícita de una previa experiencia, que de una forma o de otra sigue vigente y presente en la conciencia humana. Experiencia, por tanto,

[604] «Se le teme [al padre] en no menor medida que se desea estar con él y se le admira» (FREUD, *Studienausgabe* IX, 158: FREUD, *Obras*, 2973).

[605] FREUD, *Studienausgabe* X, 146 (FREUD, *Obras*, 1611). He aquí el texto alemán de Freud: «Im Elternkomplex erkennen wir so die Wurzel des religiösen Bedürfnisses; der allmächtige Gott und die gütige Natur erscheinen uns als grossartige Sublimierungen von Vater und Mutter, *vielmehr als Erneuerungen und Wiederherstellungen* der frühkindlichen Vorstellungen von beiden». Ponemos en cursiva, tanto en nuestra traducción como en el texto original, la que denominamos autocorreción freudiana.

que no necesita propiamente ser agrandada o elevada a un mayor o máximo grado de entidad o calidad, sino que fundamentalmente está ya ella misma, toda entera, presente y actuante en el hombre desde el comienzo de su existir o de su sentirse acogido y protegido. Es así, además, precisamente como por nuestra parte pensamos que se debe plantear, de manera fundamental o básica, el problema teórico de la divinidad: como explicitación reflexiva de una realidad, la divina, que si de algún modo ha de ser accesible al conocimiento, necesariamente habrá de serlo desde su previa presencia, por implícita que ella sea, en el ámbito experiencial o vivencial humano.

Por su parte, el mismo Freud no parece oponerse, en principio al menos, a este tipo de consideraciones, si se tiene en cuenta que, al subrayar, por ejemplo, en *Tótem y tabú* la importancia del padre en la formación de la «idea de Dios», indica ya él mismo que tal constatación está hecha «sin perjuicio de todos los otros orígenes y significaciones de Dios, sobre los que el psicoanálisis no puede arrojar luz ninguna»[606].

En cualquier caso, si Freud no dejó ya de advertir la especial vivencia de admiración de la naciente persona humana respecto de sus progenitores, especialmente respecto del padre, que es considerado como «el más fuerte, bondadoso y sabio de todos los seres»[607] —expresiones que se asemejan a la definición popular tradicional de la divinidad—, otros intérpretes de las primeras vivencias humanas han sabido ponerlas también en relación con la experiencia religiosa de la divinidad, pero sin hacer de ésta una mera ilusión subjetiva del hombre, ya que éste, en la percepción de sí mismo como absolutamente aceptado y amado por una persona o personas revestidas para él de todo poder y bon-

[606] FREUD, *Studienausgabe* IX, 431 (FREUD, *Obras*, 1841). En *El malestar en la cultura* restringe ya Freud la capacidad explicativa de lo religioso de una de sus obras más directamente relacionadas con ello: «Mi escrito, *El porvenir de una ilusión*, lejos de estar dedicado principalmente a las fuentes más profundas del sentimiento religioso, se refería más bien a lo que el hombre común concibe como su religión» (FREUD, *Studienausgabe* IX 206: ID., *Obras*, 3023).

[607] Cf. FREUD, *Obras*, 1893. A. FREUD, la hija del fundador del psicoanálisis, escribe en el mismo sentido: «Durante sus primeros años, el padre y la madre le parecen [al niño] seres omniscientes y todopoderosos» (FREUD, A., *El psicoanálisis*, 31). Ya Rousseau había observado: «Todo es infinito para los niños [...] Si se les habla del poder de Dios, lo calcularán casi tan fuerte como su padre» (ROUSSEAU, *Emilio...*, 346).

dad, está de hecho en contacto con la dimensión de lo divino, a quien únicamente pertenecen en realidad tales atributos o propiedades.

Puede decirse que P. Bovet ha sido pionero en este tipo de reflexión, al hablar de la «primera adoración»[608] con la que los padres son «adorados» por el niño. En realidad el pequeño ser humano percibe en ellos atributos divinos: poder, saber, bondad, etc., sin límites[609]. De este modo «el padre y la madre son los dioses del niño: tienen todas las perfecciones divinas»[610]. Para Bovet esta «divinización» de los padres por parte del niño es espontánea, al surgir con anterioridad a cualquier tipo de adoctrinamiento o instrucción religiosa[611].

Esta concepción de Bovet influirá decisivamente en J. Piaget, que ampliará con observaciones y aportaciones propias la anterior intuición de Bovet. También para Piaget «los padres son los dioses»[612].

C. G. Jung, por su parte, desde su personal concepción de los «arquetipos» que actúan de manera inconsciente sobre la existencia humana, no dejará tampoco de referirse a lo que constituye uno de sus arquetipos básicos, «el arquetipo de la madre». Para Jung la madre está inmersa en el significado subyacente, simbólico, de su arquetipo. Ahora bien, dada la importancia y trascendencia del mundo arquetípico, simbólico e inconsciente, en la configuración de la vida humana, no se ha de intentar bajo ningún pretexto desconectar la vivencia individual de la madre de su simbolismo arquetípico, disolviéndola o reduciéndola a su «medida humana». «Al hacer eso —escribe Jung— se corre el riesgo de disolver también en átomos la vivencia 'madre', destruyendo así uno de los más altos valores y arrojando a un lado la llave de oro que una buena hada nos ha puesto en la cuna. Así, el hombre, instintivamente, con la pareja de padres ha unido la pareja preexistente de dioses, el *godfather* y la *godmother* del recién nacido, para que éste nunca se olvide, por inconsciencia o racionalismo miope, de adjudicar divinidad a los pa-

[608] Cf. BOVET, *Le sentiment...*, 27.
[609] BOVET, o.c., ib. Cf. ID., o.c., 28-30.
[610] Cf. BOVET, o.c., 40.
[611] BOVET, o.c., 38.
[612] PIAGET, *La representación...*, 362. Cf. también ID., o.c., 130s, 149s, 337s, 358-362.

dres»[613]. Como se ve, el arquetipo que sustenta y configura la vivencia de la madre individual adquiere también en Jung características de la deidad.

Las precedentes constataciones psicológicas están en el origen de la reflexión ya más directamente filosófica sobre estas primarias vivencias del hombre. Y será, sobre todo, G. Siewerth quien va a plantear de manera más explícita el problema de la relación entre el conocimiento de la divinidad y la experiencia infantil de lo paternal-maternal.

Siewerth parte del supuesto de que desde la mera y simple finitud en modo alguno es posible acceder a la infinitud, que es lo específico de la divinidad. Ahora bien, ocurre que en las primeras vivencias humanas, en su niñez, el hombre va a experimentar un «amor ejemplar infinito», que puede ser denominado con verdad de este modo, porque en tal experiencia el niño no percibe todavía la diferencia entre la infinitud del don del amor y la finitud de sus portadores o mediadores concretos. De este modo se puede decir que el pequeño ser humano, en su finitud, es «capacitado» por la infinitud para poder ya así acceder a ésta misma. Si todo amor ha de ser siempre en cierto modo incondicional y absoluto, mucho más ha de ser ello así en la experiencia primordial de la niñez. Porque es aquí donde «la menesterosidad y pobreza infinitas del niño, su incapacidad de corresponder debidamente a lo recibido, ponen más claramente de relieve la indebida libertad del amor, su desmesura y su omnímoda capacidad de bondad»[614]. La posterior explicitación conceptual humana de la religación del hombre con lo absoluto o infinito, es decir, con la divinidad, no sería posible sin esta previa recepción de un amor desmesurado, que hace presente de alguna manera la infinitud al hombre en los mismos comienzos de su existir.

Sostiene, pues, Siewerth que es en este mismo surgimiento de la persona humana en donde ocurre una vivencia unitaria, «ejemplar», de finitud e infinitud, todavía indiferenciadas, que se constituye en fundamento mismo del ser humano[615]. En virtud de esta originaria unidad ejemplar «venera el hijo en sus padres algo divino, no cognoscible en sus

[613] JUNG, *Arquetipos...*, 86.
[614] SIEWERTH, *Vom Wesen...*, 202.
[615] Cf. SIEWERTH, *Wagnis...*, 203. Ver también SIEWERTH, *Metaphysik...*, 55s, 78, 96.

límites humanos», dado que el hijo en esta vivencia amorosa originaria «no es capaz de apreciar los límites de la capacidad de amar y actuar del padre y de la madre»[616]. Por ello Siewerth hablará también de la «divinidad» de los padres en el ámbito de la específica vivencia infantil. El niño percibe en cierto modo a Dios «en la imagen del padre y en el cuidado protector del amor maternal, que para él no están humanizados o limitados por ningún defecto o restricción. El padre todavía puede hacerlo todo como Dios»[617]. Otro tanto ocurre respecto de la vivencia «maternal» del hijo. Para éste la madre «contiene algo de la absoluta autodonación del ser y de lo divino [...] Al mismo tiempo ella no está sujeta a ningún tipo de limitación en su poder y profundidad vitales y no aparece disociada tampoco como un «efecto limitado» de su fundamento. Más bien, en virtud de su ilimitación, ocupa ella el lugar del 'fundamento'»[618].

Se comprende así que Siewerth afirme que la divinidad se hace secretamente presente al hombre, no en la «elucubración abstracta de los pensamientos», sino al calor del encuentro amoroso humano, en el «corazón»[619].

Ahora bien, la primera vivencia infantil indiferenciada de finitud e infinitud entrará en «crisis», según la terminología de Bovet[620], en el momento en que se comienzan a advertir las limitaciones de los que hasta ahora eran percibidos como dotados de infinitud. Es ahora cuando ésta, es decir, lo que es constitutivo de la divinidad, se erige cognoscitivamente en realidad diferente de quienes hasta ahora ejercían vivencialmente de re-presentantes de la misma. Téngase en cuenta que con ello no se produce un fenómeno de tipo proyectivo, como si ahora ocurriera un «agrandamiento» o una «sublimación» de una anterior experiencia «limitada» o «finita».

[616] SIEWERTH, *Vom Wesen...*, 202.
[617] SIEWERTH, *Wagnis...*, 204.
[618] SIEWERTH, *Metaphysik...*, 78.
[619] Cf. SIEWERTH, *Der Mensch...*, 76. De aquí que Siewerth llegue incluso a decir que «nadie [puede] acceder a Dios, si ha olvidado al padre y a la madre y ha roto la conexión con su amor infantil» (SIEWERTH, *Der Mensch...*, 69) o que la «paternidad» es «premisa del conocimiento vivo de Dios» (SIEWERTH, *Wagnis...*, 17). Cf. CABADA, *Sein...*, 138s, 247-252. Ver también CABADA, *El problema...*, 150ss. Para un análisis detallado del influjo de esta concepción de Siewerth en teólogos tan destacados como H. Urs von Balthasar o K. Rahner remitimos al lector a CABADA CASTRO, *La vigencia...*, 304-310.
[620] BOVET, *Le sentiment...*, 32-35, 40. Piaget se adhiere aquí también a las ideas de Bovet. Cf. PIAGET, *La representación...*, 254s, 337, 362-365.

La «crisis» o el cambio consiste únicamente en que en la conciencia infantil los «re-presentantes» o portadores inmediatos de las cualidades «infinitas» (que el niño atribuía inicialmente y de manera espontánea a los padres) aparecen ahora diferenciados de ellas. Pero esta previa experiencia «infinita» en modo alguno desaparece de la conciencia. El trasfondo u horizonte «infinito» constituirá ya para siempre el verdadero ámbito espiritual del hombre. Con ello se puede afirmar que la fundamental religiosidad del hombre o la referencia básica humana a la divinidad radican en la estructura misma constituyente de la persona humana.

De aquí que Siewerth, tras haber insistido en la fundamental unidad o «indiferencia» de la percepción infantil de finitud e infinitud en los padres, se referirá a la posterior eclosión de la «diferencia» entre finitud paternal e infinitud divina, que únicamente puede ocurrir en el seno de una anterior y bien afincada unidad de finitud e infinitud. Para el niño se da desde el inicio una «unidad ejemplar entre finitud e infinitud», que contiene ya en sí misma de manera implícita la «diferencia». Al hacerse ésta explícita, en virtud de la toma de conciencia de las limitaciones paternales, no queda rota, sin embargo, la unidad previa fundamentante, sino que ésta sigue sosteniendo a aquélla[621]. Es así como la divinidad se convierte en interna estructura referencial del hombre en virtud de una recepción de amor, que es al mismo tiempo generadora del surgimiento mismo del hombre.

El hecho de que la recepción de amor sea constitutivo necesario e imprescindible del surgimiento y desarrollo de todo ser humano y esté, al mismo tiempo, ligada a la génesis de la idea de Dios en el hombre, podría explicar también la general comprensión de la divinidad desde los parámetros de la paternidad. Ricoeur escribe, en efecto, en este sentido: «todos los pueblos de Oriente Medio designan a sus dioses como padre e incluso los invocan con el nombre de padre. Esta apelación no es sólo patrimonio común de los semitas; la historia comparada de las religiones nos enseña que se vuelve a encontrar en la India, China, Australia, África, entre los griegos y los romanos. Todos los hombres hacían llamar padre a su Dios, ése es el dato inicial»[622]. En el mismo sen-

[621] Cf. CABADA, *Sein...*, 250s.
[622] RICOEUR, *Le conflit...*, 472. Cf. MARTÍN VELASCO, *Dios como...*, 362s, 365.

tido indica M. Meslin que la figura o simbolismo del padre está en función de los temores y angustias del hombre de todos los tiempos. De aquí que, según él, la invocación a Dios como padre podría considerarse como «un universal del lenguaje sobre Dios», lo que es confirmado por los datos etnológicos sobre las más arcaicas culturas[623]. En términos generales se puede, pues, mantener la constatación de G. Mensching: «Padre y Madre son indudablemente originarios símbolos religiosos de la humanidad, de tal manera que según la prevalencia de uno u otro símbolo (...) se pueden diferenciar, desde un punto de vista estructural, religiones paternales y religiones maternales»[624].

En cualquier caso hay que decir, finalmente, que, dado que la relación paternal-filial humana es un acontecimiento que se realiza en una concreta historia, ésta misma influirá inevitablemente en los modos concretos e históricos de comprensión cognoscitiva de la divinidad. No faltan en este sentido indicaciones en la actualidad de que, debido a las transformaciones sociales ocurridas, la tradicional «grandeza» paternal se encuentra en una determinada crisis.

Horkheimer ha indicado concretamente que las actuales sociedades industrializadas han subordinado, sin ser plenamente conscientes de ello, determinados valores fundamentales humanos al interés de los éxitos productivos o económicos que la competencia laboral e industrial demanda. Todo ello gravita sobre el ámbito familiar. Respecto del padre observará que en estas circunstancias no es él ya para el niño «en modo alguno la figura poderosa, el juez imparcial y generoso protector» que habría imaginado[625]. Es constatable, por el contrario, la «debilidad del padre, socialmente condi-

[623] Cf. MESLIN, *L'expérience...*, 297-300, 307s, 313. Sobre la vivencia «paternal» de la divinidad en las culturas denominadas «primitivas» puede consultarse con provecho GOETZ, *L'esperienza...*, 29s, 64-67, 173-176. Ver también LAÍN, *Teoría...*, 165. Algunos autores advierten, sin embargo, que existen determinadas tradiciones religiosas en las que la referencia simbólica a la paternidad de la divinidad está ausente o no adquiere la importancia de otras. Cf. MARTÍN VELASCO, o.c., 363 (en relación con el budismo); FUEYO, *Dios...*, 238ss (en relación con el confucionismo e hinduismo). Ver, con todo, lo que H. Fries, que por su parte propugna el carácter «personal» de toda representación religiosa de la divinidad, escribe al respecto en FRIES, *Dios...*, 416.

[624] MENSCHING, *Vatername...*, 1233. Mensching alude aquí mismo, sin embargo, a las matizaciones que respecto de esta constatación general habría que hacer en el caso del Islam y de la mística.

[625] Cf. HORKHEIMER, *Zur Kritik...*, 276.

cionada», que impide naturalmente que el hijo «se identifique verdaderamente con él». Muy diferente era esto, en cambio, en épocas precedentes[626]. Ante la actual desaparición en el ámbito familiar de tales realidades «poderosas», no es, pues, nada extraño, dada la necesidad de apoyo seguro e infalible que el menesteroso ser humano experimenta, que éste tienda, de manera imprevisible y arriesgada, a «aceptar cualquier tipo de autoridad, con la única condición de que sea suficientemente poderosa»[627].

Algo similar ha ocurrido, según Horkheimer, en el caso de la madre. Los condicionamientos sociales han convertido el papel de la madre en algo meramente pragmático, al servicio del funcionamiento meramente material de la sociedad. Con ello la madre ha perdido en la vivencia del hijo aquello que éste precisamente más necesitaba, el misterioso halo de grandeza e ilimitación de sus propias cualidades maternales, que la elevaban en la interior apreciación del niño sobre las demás personas. El siguiente texto de Horkheimer sería merecedor, en este sentido, de una atenta reflexión:

> «La espontaneidad de la madre y su natural e ilimitado cuidado y cariño tienden a desaparecer. En la conciencia de los hijos pierde con ello la imagen de la madre su aura mística [...] Las mujeres han pagado con la adopción de unos esquemas de comportamiento de una sociedad absolutamente cosificada su limitada admisión al mundo de la economía. Las consecuencias alcanzan hasta a las más tiernas relaciones entre madre e hijo. La madre deja de ser mediación tranquilizadora entre el niño y la dura realidad; se convierte ella misma en portavoz de ésta. En tiempos anteriores pertrechaba ella al hijo con un sentimiento de seguridad, que le posibilitaba el desarrollo de una cierta independencia [...] Hoy día el hijo, al no experimentar ya el ilimitado amor de su madre, tampoco es capaz de desarrollar su propia capacidad de amar»[628].

[626] Cf. HORKHEIMER, o.c., 276s.

[627] Cf. HORKHEIMER, o.c., 277.

[628] HORKHEIMER, *Zur Kritik...*, 278s. Cf. ID., o.c., 277s; ID., *La añoranza...*, 118s. Pueden leerse constataciones críticas similares en LORENZ, *Las bases...*, 87; STORR, *La agresividad...*, 84s. Si se toman en consideración estos cambios sociales y simbólicos ocurridos en la actual sociedad occidental se puede comprender la parcial reserva manifestada por B. Grom respecto de la anteriormente analizada concepción de Piaget (y Bovet) de la «divinización» paternal. Grom sostiene, en efecto, que esta «divinización» no puede ser considerada como general o universal, si bien él mismo indica —basándose en las investi-

Pero no se trata solamente, como pone de manifiesto Horkheimer, de los efectos preocupantes respecto de la personalización humana que una debilitación del simbolismo tradicional paterno-maternal lleva consigo. La misma religiosidad humana, según lo indicado más arriba, queda así afectada en sus mismas bases experienciales más originarias.

gaciones de H. Kreitler-S. Kreitler— que se da en los niños «una tendencia general a la idealización de los padres» (cf. GROM, *Religionspädagogische...*, 130).

CAPÍTULO VI

LA ÍNTIMA RELACIÓN ENTRE FINITUD E INFINITUD O ENTRE CONCIENCIA HUMANA Y DIVINIDAD

En el proceso cognoscitivo del acceso a la divinidad existe una estructura básica que sostiene, de manera oculta pero bien real y actuante, esta dinámica inquisitiva, por más que de ello se tome normalmente conciencia únicamente tras una no siempre fácil reflexión sobre tales presupuestos. Es en este contexto sistemático donde queremos situar los análisis subsiguientes, centrados en la hermenéutica de la conexión entre el ámbito de lo finito (y de su conocimiento) y el del infinito (y su posible comprensión). Se verá también cómo lo infinito aparece poco a poco como la verdadera expresión de la divinidad. De aquí que haya que entender lo que sigue como una profundización central en la problemática misma del acceso humano a la divinidad y no como mera disquisición ociosa sobre unos conceptos abstractos, en relación de mutua oposición formal, el finito y su contrario, el infinito.

1. DE LA INFINITUD COMO INDETERMINACIÓN A LA INFINITUD COMO PLENITUD DE PERFECCIÓN

La reflexión sobre el conocimiento de la infinitud, identificada con la divinidad, y su posible conexión con la finitud ha sido sólo posible desde una importante transformación histórica del significado atribuido inicialmente a la «infinitud» entre los griegos. Existe, en efecto, un específico talante «griego» de hablar de la «infinitud» como lo opuesto a la positividad y «perfección» de lo concreto o «finito» [1]. En este sentido lo «infinito» (el *ápeiron)* es lo «indeterminado»

[1] Según Hager, «para los griegos estaban demasiado identificados el verdadero ser y la inmortalidad divina con figura y forma limitadas» (cf. HAGER, *Apeiron*, col. 433). Ver también MCDERMOTT, *Zwei...*, 179.

y abstracto, lo negativo en su relación con lo finito, lo que no es medible ni, en este sentido, verdaderamente conceptualizable. Tanto Pitágoras[2] como, más claramente todavía, Parménides[3] parecen dar por supuesto esta su preferencia por la identificación entre lo finito o limitado y lo perfecto. Lo que influirá decisivamente en Aristóteles. Como es bien sabido, al introducir el Estagirita la distinción entre lo infinito actual (o «en acto») y potencial («en potencia»), negará al «infinito» realidad o actualidad, para concederle su presencia únicamente en el conocimiento[4]. No existe, pues, el infinito «en acto», sino únicamente «en potencia», es decir, en cuanto «indefinido»[5]. Como se ve, el concepto aristotélico de infinitud está estrechamente ligado a lo cuantitativo, en cuanto posibilidad conceptual de indefinido aumento o disminución de lo cuantitativo material. De aquí que Aristóteles se adhiera explícitamente a la opinión de Parménides, al sostener al igual que éste que lo «perfecto» está ligado esencialmente al «límite»[6]. Por ello tampoco el Dios aristotélico podrá ser en sí mismo infinito[7]. Únicamente podrá hablarse de la infinitud del «poder» del primer motor —no de la de este último en sí mismo— en cuanto exigida por la eternidad de los movimientos de los cielos[8].

[2] Sobre la importancia que Pitágoras y el pitagorismo conceden al «límite» (πέρας) (y las razones de ello) ver SWEENEY, *Infinity...*, 92, 176s. En la tabla pitagórica de los diez principios u oposiciones fundamentales, correspondientes a los diez primeros números naturales, el «límite» (πέρας) se alinea ya (lo mismo que lo bueno y el uno) con lo perfecto, mientras que el «infinito» (ἄπειρον) lo hace con lo imperfecto, al igual que lo malo, lo múltiple, etc. Cf. HAGER, *Apeiron,* 434.

[3] Cf. SWEENEY, o.c., 177.

[4] Cf. ARISTÓTELES, *Met.* IX, 6, 1048 b.

[5] Cf. *Phys.* III, 206 a-206 b, 207 a.

[6] Cf. *Phys.* III, 207 a.

[7] No se debe olvidar que el Dios aristotélico, el «motor inmóvil», está pensado desde una concepción fundamentalmente espacial y fisicista del mundo, movido desde «fuera» por aquél. No tiene, pues, sentido en Aristóteles hablar de una «infinitud» sustancial y actual de tal motor. Cf. HAPP, *HYLE...*, 765.

[8] Cf. GHISALBERTI, *I fondamenti...*, 452. «For Aristotle [...] infinity basically is associated with quantity and is synonymous with imperfection. This synonymity has two important consequences. The Greek philosopher cannot predicate it directly of God Himself (the First Mover and primal Separate Intelligence), but only of His power, and this through an extrinsec predication. That is, His power is so perfect as to be the cause of an infinite effect, viz., the endlessly recurring circular motion of the heavenly bodies through an infinity of time; it is this alone to which infinity directly belongs and through which divine power receives the predication» (SWEENEY, *Divine...*, 6. Cf. también ID.,

Para que la infinitud pudiera ser entendida como perfección, más aún, como la definitiva y absoluta perfección, y así ser aplicada a la divinidad, fue necesaria la puesta en circulación de una diferente concepción de la divinidad, que en su trascendencia y radicalidad superaría la tradicional griega, excesivamente dependiente de las formas concretas o exteriores de la simbología del panteón popular. Aludiremos en seguida, en este sentido, a la transformación operada a este respecto por la cultura judeo-cristiana al conjuntar o identificar experiencial y conceptualmente divinidad e infinitud. De todos modos, y si no se quiere hacer, además, de lo judeo-cristiano un elemento absolutamente extraño a lo fundamental humano, se ha de poner de relieve que en el seno mismo de la cultura griega, a pesar de las mencionadas opuestas tendencias y del posterior decisivo influjo del aristotelismo, se hacen también presentes determinadas concepciones «positivas» de la infinitud, que posibilitarán el acercamiento cada vez más estrecho entre las nociones de perfección, infinitud y divinidad[9].

Afirma en este sentido, pues, con razón J. Cohn que «lo esencial del logro de Anaximandro es el de haber introducido en la filosofía por primera vez la exigencia de infinitud del principio del cosmos»[10]. En efecto, Anaximandro, con anterioridad todavía a la opuesta relevancia concedida a la finitud por Pitágoras o Parménides, ve lo infinito unido a la raíz o principio mismo de la realidad. El infinito es así «el principio... de todas las cosas»[11], en cuanto «a partir de él se generan todas las cosas». Es, pues, una «naturaleza infinita» la que está en el origen mismo de todo lo que es[12]. De aquí

o.c., 165). Ver también McDermott, *Zwei...*, 177s, donde se hace referencia también a Platón.

[9] R. Mondolfo ha advertido, tras sus detallados análisis del pensamiento griego sobre la infinitud, que no conviene exagerar lo «indeterminado», en cuanto imperfección, del «infinito» griego: «Che per i Greci fosse perfezione la compiutezza e la proporzione, nessuno certo vorrà mai negare; ma che essi, tutti e sempre, considerassero incompiutezza e imperfezione l'infinità, e che per ciò l'escludessero dal concetto della divinità come attributo contrario alla natura divina, è asserzione che i documenti fin qui richiamati non consentono di mantenere» (Mondolfo, *L'infinito...*, 292s. Cf. Id., o.c., 282s, 291-294).

[10] Cohn, *Geschichte...*, 15.

[11] Cf. *Los filósofos...* I, 87.

[12] Cf. *Los filósofos...*, I, 89. La concepción de Anaximandro de la primera causa del universo es así «a physical, self-moving, intelligent and divine existent, who is both nurse and agent of the universe and who also is infinite» (Sweeney, *Infinity...*, 65). «El ἄπειρον [de Anaximandro] es infinito en el tiempo y en el espacio. En el tiempo porque no tiene principio ni fin. En el espacio porque es

que Aristóteles no dude en asociar «infinitud» y «divinidad» a la concepción de Anaximandro del principio del mundo[13]. Nada extraño que Sweeney pueda afirmar en este sentido que el infinito de Anaximandro como principio engendrador de todo sea «quizá la primera ejemplificación de lo que Aristóteles denomina 'infinito actual'»[14] y preludie ya de este modo la similar posterior concepción de Plotino o de los pensadores cristianos[15].

Una vez asociada por Anaximandro la infinitud a la perfección del origen divino de las cosas, serán otros pensadores griegos quienes, antes de la oposición frontal de Aristóteles, mantendrán todavía de una u otra forma esta asociación. Tanto Anaxímenes como Diógenes de Apolonia hablarán así del infinito, como principio divino de las cosas, asociándolo —seguramente de manera simbólica— con el «aire» (todavía el Dios posterior seguirá siendo «espíritu»: el *spiritus* latino es el «aire»)[16].

Por su parte, Meliso de Samos hablará de lo «divino» como «principio único, inmóvil e infinito de todos los entes»[17]. En cuanto infinito, se trata de un principio «sin principio ni fin», con lo que la infinitud parece asociarse a la eternidad. Y si el infinito es tal, ha de identificarse también en cierto modo con «lo que es», con el «todo»[18]. De este modo el infinito no puede ser, además, sino esencialmente «uno»[19]. Habida cuenta del rechazo de Aristóteles del infinito «en acto», se comprenderá su oposición a la concepción de Meliso. En realidad el enfrentamiento de Aristóteles con éste es el enfrenta-

ilimitado. Además, el es infinito como energía. El ἄπειρον es concebido como ilimitado cuantitativamente e indefinido cualitativamente [...] Es indeterminado para ser principio de las cosas determinadas; es ilimitado para explicar la multiplicidad de los mundos» (PRÓ, *Temas...*, 41). De aquí que Pró rechace con razón la interpretación de Aristóteles del infinito de Anaximandro como la pasividad de la materia ilimitada. Tal pasividad no se aviene en realidad con la función actuante que Anaximandro le atribuye a su principio cósmico infinito. «El ἄπειρον [de Anaximandro] tiene en sí capacidad de producir y engendrar desde sí. Es un principio eminentemente activo» (ibid.).

[13] Cf. ARISTÓTELES, *Phys.* III 4, 203b. Cf. *Los filósofos...* I, 108s.

[14] SWEENEY, *Infinity...*, 175.

[15] Cf. SWEENEY, *Infinity...*, 65.

[16] Cf. las referencias al «infinito» de Anaxímenes en *Los filósofos...*, I, 131s, 135s; al «infinito» de Diógenes de Apolonia en *Los filósofos...* III, 27, 39ss. Sobre el «infinito» de Anaxímenes puede verse SWEENEY, *Infinity...*, 65-73.

[17] Cf. *Los filósofos...* II, 121.

[18] Cf. *Los filósofos...* II, 88-92.

[19] Cf. *Los filósofos...* II, 97-100.

miento de dos modos de pensar que están lejos de encontrarse en el mismo plano. Mientras que para Aristóteles el «todo», lo «perfecto» y lo limitado vienen a ser conceptos sinónimos, en Meliso el «todo» se identifica con lo no-limitado, con el «infinito» y, de este modo, con lo «perfecto» (en el sentido posterior, no «griego», opuesto, por tanto, a cualquier tipo de limitación). Se comprende que Meliso no pueda contar con las simpatías del Estagirita[20]. Sobre todo si éste interpreta simplemente como «material»[21] el principio «infinito» que Meliso parece haber considerado como «incorpóreo»[22].

Posteriormente, el influjo del judaísmo en la concepción de la divinidad como infinita, en una época que viene ya a coincidir con los inicios del cristianismo, tomará forma concreta en Filón de Alejandría. La soberanía y trascendencia del Dios del judaísmo o del cristianismo facilita ahora la comprensión de la divinidad como positividad infinita. Dios es denominado así por Filón «infinito» en sí mismo y en sus atributos, en cuanto incomprenhensible, omnipotente o pleno de bondad [23]. Como, por otra parte, el tradicional vocablo griego ἄπειρος con frecuencia era entendido —según se ha señalado— en su significado negativo, es decir, como «indeterminado» o «indefinido», Filón, justamente para poner de relieve la positividad del «infinito» que él aplica a la divinidad, utilizará para expresar la infinitud propia de Dios el término ἀπερίγραφος (literalmente, *incircunscripto)*[24].

Con Plotino, más tarde, la positividad del infinito aplicado al Dios entendido como «uno», dentro de las coordenadas del neoplatonismo, recibirá un nuevo y decisivo impulso[25].

[20] «Por ello debe pensarse —escribe Aristóteles (*Phys.* III, 6: 207 a)— que Parménides ha hablado mejor que Meliso; en efecto, éste dice que el todo es infinito, mientras que aquél dice que el todo es limitado». Cf. *Los filósofos...* I, 434.

[21] «Parménides —escribe Aristóteles (*Met.* I, 5: 986 b)— parece haber captado lo uno según la forma; Meliso, en cambio, según la materia (y por eso el primero dice que es limitado y el segundo que es infinito)». Cf. *Los filósofos...* II, 111.

[22] Cf. *Los filósofos...* II, 110. Sobre el «infinito» de Meliso puede leerse SWEENEY, *Infinity...*, 134s.

[23] Cf. SWEENEY, *Divine...*, 9.

[24] Cf. FILONE DI ALESSANDRIA, *La filosofia...* LXXXIV-LXXXV.

[25] Cf. MCDERMOTT, *Zwei...*, 179; HAGER, *Apeiron*, 435. Sweeney indica que la aplicación a la divinidad de la infinitud ocurre en Plotino de manera implícita o indirecta. Cf. SWEENEY, *Divine...*, 7, 220s.

Hilario de Poitiers denominará ya a Dios claramente «infinito», en su sentido positivo[26]. En Agustín la afirmación de la positividad de la infinitud divina es obvio presupuesto[27]. Pero en el siglo IX con Juan Escoto Eriúgena la reflexión sobre la infinitud de la divinidad adquiere una intensidad y dialéctica especiales. El Dios del Eriúgena es no sólo infinito, sino «más que infinito»[28]; e infinito incluso «para sí mismo»[29]. Ignorancia de Dios acerca de sí mismo que ha de entenderse en cuanto que el Dios al que el Eriúgena se refiere no se conoce a sí mismo como un «algo» *(quid),* dado que no es ningún «algo», estando como está más allá de toda concreción categorial[30]. El Dios infinito del Eriúgena llega a anticipar en cierto modo el rechazo hegeliano de la «mala infinitud», dado que, como la «verdadera infinitud» de Hegel, incluye en sí lo finito y es, por tanto, en este sentido tanto «infinita» como «finita». Fuera del Dios del Eriúgena no existe tampoco propiamente nada, puesto que todo está incluido en él [31].

De todos modos no deja de producir una cierta extrañeza la indicación de Sweeney acerca del hecho de que hasta después de 1250 no se produce unanimidad total respecto de la consideración de la divinidad como infinita, una vez constatada por él la opinión de determinados autores que, con anterioridad a esa fecha, sostenían la «finitud» de la esencia divina. Lo que hace sospechar, por lo demás, un tardío influjo sobre ellos de la tradicional actitud griega valoradora de la finitud[32]. Buenaventura, Tomás de Aquino y otros importan-

[26] Cf. HILARIO, *Commentarius in Evang. Mat.,* c.XXXI, 2 (PL 9, 1066); ID., *De Trinitate,* lib. II, 6 (PL 10, 55).

[27] Cf. SWEENEY, *Divine...,* 381ss.

[28] «Fatetur enim Deum infinitum esse, et plusquam infinitum; infinitas enim infinitorum est» (PL 122, 517); «cum [infinitum] se cognoscat super omne finitum et infinitum, et finitatem et infinitatem» (PL 122, 589). Cf. PL 122: 525, 586.

[29] «infinitus quippe est et sibi ipsi, et omnibus, quae ab eo sunt» (PL 122, 590). Cf. PL 122, 587.

[30] «Non enim suades, Deum seipsum ignorare, sed solummodo ignorare, quid sit. Et merito, quia non est quid» (PL 122, 590). «Nescit igitur, quid ipse est, hoc est, nescit se quid esse, quoniam cognoscit, se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur, et de quibus potest dici vel intelligi, quid sunt, omnino esse» (PL 122, 589).

[31] «Ipsa [divina natura] siquidem ambit omnia, et a nullo ambitur» (PL 122, 620); «divina natura, extra quam nihil est, et intra quam subsistunt omnia» (PL 122, 675). Un detenido análisis del «infinito» del Eriúgena en CANTÓN, *Notas...,* 16-21.

[32] Cf. SWEENEY, *Divine...,* 354ss.

tes autores defienden ya, en todo caso, por estas fechas o en época posterior la infinitud de la divinidad, entendida nítidamente como positividad o perfección[33].

Mención especial merece, sin duda, a este respecto, sin embargo, Nicolás de Cusa, que bien puede considerarse como continuador de las precedentes reflexiones sobre el infinito del Eriúgena.

El Cusano considera el «posse ipsum» *(el poder mismo)* como lo verdaderamente originario de la realidad[34]. En este sentido el «posse ipsum» es ya correcta denominación de la divinidad[35]. Pero el Cusano formulará todavía una más adecuada expresión. Se trata de unir el «ipsum posse» con el «est» *(es)*. Es decir, la divinidad sería una realidad cuyo «ser» se identificaría, de manera total y absoluta, con el «poder» ser. Su expresión lingüística unitaria sería el original vocablo ideado por nuestro autor (y directamente intraducible): *possest* (unión de *posse* y *est)*. En este sentido el Dios del Cusano podría presentarse a sí mismo, haciéndose uso aquí de la terminología aristotélico-tomista, de la siguiente manera: «Yo soy el acto de toda potencia» (que equivaldría, en un cierto sentido, al nombre del Dios bíblico: «Yo soy el que soy»). Es decir, la divinidad sería la realidad de toda pensable posibilidad. Al hacer estas reflexiones, el Cusano es consciente, en consecuencia, de la diferencia existente entre el Dios griego tradicional, ligado a lo categorial de la «esencia» (el dios «finito», en definitiva), y el Dios judeo-cristiano, cuyo nombre hace referencia al «ser» mismo, no recortado o limitado por «esencia» alguna: «Donde nosotros decimos —comenta el Cusano— 'yo soy el que soy', el griego dice 'yo soy una entidad'»[36].

[33] Cf. SWEENEY, *Divine...*, 167ss, 320s, 336. Un pasaje, especialmente explícito, de Tomás de Aquino sobre la especial infinitud, positiva, que implica «perfección», de la divinidad, en contraste con la denominada infinitud (al modo griego) de una «materia» carente de «forma», puede verse en *S. Th.* I, q.12, a.1, ad 2, en donde se hace referencia a *S. Th.* I, q.7, a.1, c.

[34] Cf. NIKOLAUS VON KUES, *De apice theoriae*. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 378.

[35] Cf. NICOLAUS VON KUES, *De apice theoriae*. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 368, 376, 384.

[36] Cf. NIKOLAUS VON KUES, *Trialogus de Possest*. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 284. Se entiende, de todos modos, que el Cusano —dada su valoración de la «positividad» de la infinitud— se ponga, al hacer referencia a la filosofía griega, del lado de Meliso y no de la interpretación que hace de éste Aristóteles («non est Melissi positio ita absurda sicut Aristoteles eam redarguit»: ID., *De principio*: ID., o.c. II, 248).

En realidad el *possest* es otra manera de designar la «infinitud» de la divinidad, dado que el *possest* divino lo «es» todo y lo «incluye» todo[37], lo mismo que ocurre con la «infinitud»: «Veo que tú, Dios mío, [...] eres la misma infinitud. Porque la infinitud no se aviene con la alteridad, dado que al ser infinitud no hay nada fuera de ella. Pues la infinitud absoluta todo lo incluye y abarca [...] La infinitud, en consecuencia, es de tal manera todo que no es nada de ello»[38]. El lenguaje se vuelve así en el Cusano inevitablemente dialéctico en su expresión de la infinitud y de su relación con lo que no lo es[39]. En cualquier caso, el infinito o la divinidad se convierten en necesario punto de referencia para entender lo finito, en «adecuadísima medida de todas las cosas»[40]. Hasta en la «innumerable multitud de las cosas particulares» se refleja ya de algún modo la infinitud misma de la divinidad creadora[41].

2. CONCIENCIA DE FINITUD DESDE EL SABER SOBRE LA INFINITUD

Si en lo anterior hemos señalado las grandes líneas del proceso que conduce históricamente a la identificación entre infinitud y divinidad, lo que interesa ahora es analizar la posible implicación cognoscitiva entre finitud y divinidad (entendida ésta como infinitud). Intentaremos poner de relieve cómo la experiencia de la finitud humana no es en realidad una experiencia explicable meramente desde sí misma en cuanto tal. Y si ello es así, habrá que deducir de ahí la inmediatez de la presencia actuante de la infinitud (es decir, de la divinidad) en el hombre, como condición de posibilidad de que éste se conozca o comprenda a sí mismo como finito.

[37] «Patet possest omnia esse et ambire, cum nihil aliter sit aut possit fieri, quod [in eo] non includatur. In ipso ergo omnia sunt et moventur et id sunt, quod sunt, quidquid sunt» (NIKOLAUS VON KUES, *Trialogus de Possest*. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische*... II, 286).

[38] NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei* XIII. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische*... III, 150.

[39] «¡Qué excelso eres, Señor, sobre todas las cosas y qué humilde al mismo tiempo por estar en todo!» (o.c., 152). «El creador no se identifica con su creatura como tampoco la causa con lo causado, pero no está tan lejos de ella que se convierta en otra cosa [*quid alterum*] respecto de ella» (ID., *De principio:* ID., *Philosophisch-Theologische*... II, 258).

[40] ID., *Trialogus de Possest:* ID., *Philosophisch-Theologische*... II, 282.

[41] Cf. ID., *Dialogus de Genesi:* ID., *Philosophisch-Theologische*... II, 404.

Pero antes de acceder a esta reflexión aludiremos brevemente a determinados hitos significativos de un modo de pensar lo finito que presume poder hacerlo sin necesidad de tomar en consideración las implicaciones subyacentes de la dimensión de lo infinito. Dado que, por otro lado, la problemática epistemológica estrictamente tal, de manera especial en relación con el conocimiento de la divinidad, no se hace presente, de manera explícita y directa, en la filosofía sino después de un largo proceso de evolución del pensamiento, se comprenderá que limitemos también las referencias histórico-sistemáticas a una etapa del pensamiento más tardía, no excesivamente lejana, por tanto, de nuestra propia época.

Puede decirse que la reflexión epistemológica más directa sobre las posibilidades y supuestos de la subjetividad cognoscente toma su arranque más decisivo en Descartes. Más adelante nos detendremos en su determinante aportación a la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento humano de lo finito, que sólo será posible desde la experiencia cognoscente, al menos implícita, de la infinitud, que es en Descartes la esencia misma de la divinidad. Pero inicialmente queremos aludir —según indicamos— a la postura opuesta a este modo cartesiano de reflexionar sobre el conocimiento. No vamos a referirnos, con todo, a los conocidos opositores de la concepión de Descartes, a los que éste responderá explícitamente en su obra, sino a Pascal, que en sus *Pensamientos* abogará por una visión restringida y esencialmente limitada del conocimiento humano de la divinidad.

Al Dios pascaliano sólo se puede acceder, en efecto, por la fe, en cuanto libre adhesión a la revelación explícita divina (más concretamente, a la revelación cristiana). De aquí que Pascal no necesite siquiera hablar de la divinidad desde la categoría, ya tradicional en su tiempo, de la infinitud. Ésta se relaciona en él, más bien, meramente con lo cuantitativo y matemático. En consecuencia, de tal infinitud, a lo sumo sólo podría decirse que tiene una leve analogía con la divinidad y con el conocimiento de la misma por la fe. Lo que sí da por supuesto Pascal en todo ello —y en esto radicaría la disparidad fundamental con Descartes— es que lo finito puede ser conocido sin más desde sí mismo, es decir, sin referencia alguna al ámbito envolvente y posibilitante de la infinitud. Este modo pascaliano de enfocar el problema puede fácilmente advertirse en los siguientes apuntes de sus *Pensamien-*

tos, en los que, por lo demás, el constante recurso de Pascal a la diferenciación entre «existencia» y «naturaleza» (esencia) no parece valorar adecuadamente el hecho obvio de que en realidad sólo se puede hablar con sentido de la «existencia» de algo en cuanto que, de forma más o menos explícita, se conoce previamente la «naturaleza» de aquello de lo que se afirma su «existencia»:

> «Conocemos —afirma Pascal— que existe un infinito e ignoramos su naturaleza como sabemos que es falso que los números sean finitos. Es verdad, por tanto, que existe un infinito en número, pero no sabemos lo que es [...] Se puede así conocer que hay un Dios sin saber lo que es [...] Conocemos, pues, la existencia y la naturaleza de lo finito porque somos finitos y extensos como él. Conocemos la existencia del infinito e ignoramos su naturaleza, porque tiene extensión como nosotros, pero no límites como nosotros. Pero no conocemos ni la existencia ni la naturaleza de Dios, porque no tiene extensión ni límites. Mas por la fe conocemos su existencia, por la gloria conoceremos su naturaleza»[42].

Téngase en cuenta que la afirmación pascaliana de la «existencia» (no «naturaleza») de la divinidad está basada meramente en la fe. Ya que en el supuesto de que el hombre eche mano únicamente de lo que Pascal denomina sus «luces naturales», las posibilidades de conocimiento humano de la divinidad son prácticamente nulas: «Si existe un Dios, es infinitamente incomprensible, porque, al no tener ni partes ni límites, no tiene relación alguna con nosotros. Estamos, pues, incapacitados tanto para conocer lo que es Dios como para conocer que existe»[43]. Es en este contexto justamente donde Pascal propone (seguidamente) su famosa «apuesta» por la existencia de Dios[44]. Tal «apuesta» actúa en realidad como mera tabla de salvación para una razón que desde su propia estructura se reconoce incapaz de evitar su esencial naufragio, aunque en el discurso interior a la «apuesta» se pretenda justificar a la manera «racional» las ventajas o «ganancias» que al hombre apostante le depara la opción por la existencia de la divinidad. De hecho, la posible «racionalidad» de la apuesta humana por la divinidad está toda ella

[42] PASCAL, *Oeuvres...*, 550s.
[43] Ibid.
[44] Cf. PASCAL, o.c., 550s.

envuelta en la afirmación pascaliana de la incapacidad fundamental de la razón humana para acceder a la divinidad, tal como se dice en el preludio mismo de la «apuesta»: «Dios existe o no existe; ¿hacia qué lado nos inclinaremos? La razón no puede determinar nada al respecto. Hay un caos infinito que nos separa»[45].

De aquí que cuando Pascal habla, también en sus *Pensamientos*, de la «grandeza» del hombre en relación con el hecho de que «se conoce miserable»[46] no se haya de entender en modo alguno tal afirmación en el contexto, aparentemente similar, de la afirmación cartesiana o hegeliana (pero no pascaliana) de que la carencia o el límite sólo son comprensibles desde lo perfecto o infinito. Tampoco la tantas veces aducida afirmación de Pascal de que «el hombre supera infinitamente al hombre» aproxima su pensamiento, por ejemplo, a las reflexiones sobre las implicaciones de finito e infinito de Nicolás de Cusa o Hegel, sino que ha de ser convenientemente entendida en el contexto de la tesis pascaliana de la necesidad de la fe religiosa (cristiana) para la autocomprensión del hombre, en la que se encuentra enmarcada de hecho tal afirmación[47].

La postura epistemológica de Pascal no es, básicamente, muy distinta, desde un punto de vista sistemático, de la que posteriormente adoptará Kant, aunque en este caso sea más explícito —como es bien sabido— el influjo del empirismo inglés. Kant se convertirá de hecho, para las generaciones posteriores de la filosofía, en el mentor y abanderado de la limitación o finitud del conocimiento humano, una finitud clausurada en sí misma y que desplaza la infinitud (y, con ella, la divinidad) a un más allá del conocer «teorético».

En sus *Sueños de un visionario* (1766) hacía ya Kant de la metafísica la «ciencia sobre los límites de la razón humana», comparando a esta última con un pequeño país, circundado de fronteras, que se deberá cuidar más de «conocer bien y afirmar sus propias posesiones que de lanzarse a ciegas a conquistas exteriores» (II 983). Considera por su parte haber llevado a buen término tal empresa al final de la Analítica Trascendental de la *Crítica de la razón pura,* insistiendo

[45] ID., o.c., 550.
[46] Cf. PASCAL, o.c., 513.
[47] Cf. PASCAL, o.c., 515s.

una vez más en la perentoriedad de la autolimitación del conocimiento humano a sus presuntos límites propios, que nuestro filósofo identifica sin más con la «verdad», pese a la por él aquí mismo reconocida tendencia del conocer a salirse de tales límites:

> «No sólo hemos reconocido ahora el país del entendimiento puro y hemos examinado cuidadosamente cada una de sus partes, sino que también lo hemos medido y hemos asignado su puesto a cada una de las cosas que hay en él. Pero este país es una isla, rodeada por la naturaleza misma de fronteras inamovibles. Es el país de la verdad [...], rodeado de un vasto y tormentoso océano, lugar propio de la ilusión, en donde bancos de niebla y hielos que pronto se derriten engañan con nuevas tierras y en el que el navegante ávido de descubrimientos es continuamente engañado con esperanzas vacías y es enredado en aventuras, a las que no puede renunciar, pero que jamás puede llevar a término» (III 267s).

El punto de partida básico kantiano es la decidida opción por la finitud, que hace que el «pequeño país» o la «isla» del conocimiento humano estén limitados o clausurados por unas verdaderas «fronteras» *(Grenzen),* en modo alguno transgredibles, y no por unas simples «barreras» (*Schranken*), provisionales y amovibles, como en el caso de las matemáticas o de las ciencias naturales, que pueden avanzar indefinidamente en su propio campo. El conocimiento filosófico no puede, en cambio, ir más allá de la dimensión de la experiencia sensible, del «fenómeno», para acceder a la «cosa en sí», el *noúmeno*[48]. Las consecuencias que de ello se derivan para el conocimiento humano de la infinitud o divinidad son bien claras. El conocimiento no puede acceder a ella a no ser por medio del recurso a un cierto modo de «fe» filosófica, que pertenece a la denominada razón «práctica», con lo que la «fe» pascaliana en la revelación cristiana pretende, al parecer, adquirir en Kant una connotación más general y humana, aun a sabiendas de su exclusión del ámbito de la razón teorética.

Significativo es, de todos modos, el que en Kant se encuentren elementos dispersos e inconexos relacionados con el conocimiento de la infinitud, que sin duda él recibe de la tradición anterior valoradora de la infinitud (a la que poste-

[48] Cf. V 227ss, 236ss.

riormente aludiremos) y que, de haber sido suficientemente tomados en consideración en su sistema gnoseológico-filosófico, hubieran dado a éste una contextura muy distinta de la que de hecho tiene.

Kant parece ser consciente, en efecto, en primer lugar, casi a la manera cartesiana o spinoziana, de que la positividad o, incluso, infinitud son elemento esencial de referencia o «sustrato trascendental» de la negación o de la constatación del límite. «Este sustrato no es —dice Kant— sino la idea de un todo de la realidad *(omnitudo realitatis)*. Todas las verdaderas negaciones no son, pues, sino *límites*, que no podrían ser denominados así si no tuvieran como base lo infinito (el todo)»[49]. La totalidad de la realidad, el todo, la esencia realísima, la realidad suma, el infinito son las diversas expresiones que utiliza Kant para aludir a ese sustrato posibilitador de la negación y del límite.

Por otro lado, Kant no deja de hablar con cierta insistencia —y en coherencia, sin duda, con sus anteriores afirmaciones sobre la posibilitación de lo parcial, negativo o limitado por la totalidad o infinitud— sobre la «necesidad» y «naturalidad» de la dinámica trascendental de la razón.

Recordemos algunos pasajes de la obra kantiana. En ella se habla del uso regulativo «absolutamente necesario» (IV 565) de las ideas trascendentales. Aunque todo pretendido conocimiento de lo que está más allá de las fronteras de la experiencia es para Kant engaño o ilusión, no por ello se deja de afirmar que «la razón humana tiene una tendencia natural a traspasar esta frontera» (IV 565). Se trata, pues, de una ilusión «*natural* e inevitable» (IV 311), «absolutamente necesaria» (IV 565). A su vez, las ideas o los conceptos puros de la razón son «necesarios y están fundados en la naturaleza de la razón humana» (IV 328), «no son inventados arbitrariamente» (IV 331) ni surgen «casualmente», sino que proceden «de la naturaleza de la razón» (IV 340), de la «estructura natural» de la misma (IV 582). En coherencia con lo dicho sostendrá asimismo Kant que el «ideal», en cuanto individualización de la «idea» y en su concreta simbolización su-

[49] IV 518. Algo después indicará en el mismo sentido Kant que «todas las negaciones (que son, sin embargo, los únicos predicados por los que se puede distinguir todo lo demás de la esencia realísima) son meras limitaciones de una realidad mayor y, en definitiva, de la realidad suma; suponen, por tanto, ésta y son meramente deducidas de ella en cuanto al contenido» (IV 519).

prema en Dios, «está fundamentado en una idea natural y no meramente arbitraria» (IV 521). Es más, en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* llegará incluso a afirmar que «aquello que nos impulsa necesariamente a ir más allá de la frontera de la experiencia y de todos los fenómenos es lo *Incondicionado*» (III 27).

A la vista de las precedentes indicaciones de Kant sería lógico esperar el reconocimiento por parte del mismo de la pertenencia de la divinidad o infinitud al ámbito del conocimiento de la razón «teorética». Pero ello resulta, sin embargo, de todo punto imposible desde las previas coordenadas epistemológicas en las que toma cuerpo la filosofía general kantiana. Dicho de otra manera, la divinidad infinita no puede tener cabida en el interior de un espacio gnoseológico, el kantiano, previa y aprióricamente declarado finito[50].

Pese a la objetiva endeblez sistemática de la postura gnoseológica de la filosofía kantiana, tan incisivamente puesta de relieve sobre todo —según veremos— por Hegel, no cabe duda, sin embargo, de que el influjo, más o menos directo, de su filosofía sobre la filosofía posterior (incluida la época actual: neopositivismo, postmodernismo, etc.) ha sido muy amplio, mayor sin duda de lo que podría en principio suponerse. El mismo Heidegger, que al final de su obra *Kant und das Problem der Metaphysik* apuntaba a la cuestión de la infinitud como posiblemente presupuesta en el mismo planteamiento de la finitud[51], se atiene en definitiva, en el talante general de su obra y de manera especial en su postura concreta respecto de la divinidad, a los presupuestos kantianos de una finitud clausurada en sí misma, sin referencia a la infinitud, como ha puesto de relieve, respecto de Heidegger, entre otros, Levinas[52].

[50] Estos y otros análisis pueden verse más desarrollados en CABADA, *Feuerbach...*, 105-109; ID., *Del indeterminado...*, 330s.

[51] «¿Es posible el tratamiento, aunque sólo sea como problema, de la finitud sin una infinitud 'presupuesta'?» (HEIDEGGER, *Kant...*, 222).

[52] «La conciencia de su finitud no le viene al hombre [en Heidegger] de la idea del infinito, es decir, no se revela como imperfección, no se refiere al Bien, ni se conoce como mala. La filosofía heideggeriana marca precisamente el apogeo de un pensamiento en el que lo finito no se refiere al infinito (prolongando ciertas tendencias de la filosofía kantiana: separación entre entendimiento y razón, diversos temas de la dialéctica trascendental)» (LEVINAS, *En découvrant...*, 170). En su obrita *¿Qué es ser agnóstico?* definió Tierno Galván al «agnóstico» como el que está «perfectamente instalado en la finitud» (cf.

Pero detengámonos ya en las reflexiones básicas, anteriores y posteriores a las de Kant, que pueden constituir un ámbito sistemático adecuado para el planteamiento del problema de la divinidad y que, a nuestro modo de ver, pueden resultar extremadamente fecundas en una época como la actual, en la que no es ya difícil percibir determinados síntomas de cansancio respecto de la general y extendida adhesión a la creencia en la clausuración del conocimiento humano en los límites de lo meramente medible y contable, de lo limitado y finito en definitiva.

Aunque Descartes es punto de referencia imprescindible en la reflexión sobre las condiciones de posibilidad «infinitas» del conocimiento de la finitud, no conviene pasar por alto que la modernidad de su pensamiento se asienta sobre una tradición, que de manera directa o indirecta influye en sus propios planteamientos. Es necesario aludir en este contexto, al menos, a Buenaventura, que no déjará de referirse él mismo a autores como Averroes (que actualiza determinados pensamientos aristotélicos respecto del conocimiento humano). En este sentido indica Buenaventura que todo tipo de realidad afectada por la carencia o privación tiene como presupuesto una entidad «perfecta» y ontológicamente plena[53]. Y esto vale también para Buenaventura en la dimensión epistemológica estrictamente tal, con lo que el franciscano medieval se adelanta ya de hecho a posteriores ideas de Descartes: «¿Cómo sabría el entendimiento —se pregunta Buenaventura— que esto es un ser imperfecto e incompleto si no tuviese conocimiento alguno del ser sin defecto ninguno?»[54].

Analicemos ya, pues, la decisiva aportación de Descartes, que se detendrá reflexivamente en este modo bonaventuria-

o.c., 11-15). Sobre la incoherencia interna de esta postura agnóstica, con la que Tierno Galván se identifica, puede verse MARTÍNEZ GORDO, *El agnosticismo...*, 27ss, 32.

[53] «si est ens diminutum sive secundum quid, est ens simpliciter: quia ens secundum quid nec esse nec intelligi potest, nisi intelligatur per ens simpliciter, nec ens diminutum nisi per ens perfectum, sicut privatio non intelligitur nisi per habitum» (BUENAVENTURA, *De myst. Trinit.*, q.1, a.1, n.15: *Opera Omnia* V, 46-47).

[54] BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. III, n.3: *Opera Omnia*, V, 304. Cf. también ID., *De scientia Christi*, IV, n.25: *Opera Omnia* V, 19-20. La «co-intuición» *(contuitus)* cognoscitiva de la que habla Buenaventura hay que entenderla en este contexto sistemático. Cf. BUENAVENTURA, *Comment. in Lib. I Sent. Magistri Petri Lombardi*, d.34, a. un., q.2: *Opera Omnia* I, 590.

no de pensar la relación cognoscitiva entre imperfección y perfección o entre finitud e infinitud, para deducir de ahí la implicación del conocimiento de la divinidad y de su existencia en el acto mismo de conocerse el hombre a sí mismo.

Se ha de tener en cuenta, en primer lugar, que en Descartes se da, por un lado, una neta distinción entre lo meramente «indefinido» y lo «infinito»[55], y, por otro, una explícita identificación entre «infinitud» y divinidad. El significado concreto de la expresión «Dios» en Descartes es así el de ser «sustancia infinita»[56], el verdadero «infinito en acto»[57]. Pues bien, la sistemática cartesiana girará todo ella en torno a la idea de que el pensamiento o la idea de infinito (es decir, de la divinidad) sólo es posible desde la previa presencia o experiencia del infinito mismo, intelectualmente experimentado en la conciencia humana. Descartes realiza en realidad un análisis fenomenológico-metafísico de las condiciones de posibilidad del conocimiento humano, tanto desde el punto de vista del hecho de que la mente humana piensa el infinito como del hecho, implicado en el anterior, de que esta misma mente humana se percibe a sí misma como finita o limitada.

Advierte, en primer lugar, Descartes que el concepto de limitación es un concepto negativo y sólo comprensible, por tanto, en sí mismo desde su necesaria referencia a lo ilimitado y perfecto: «la limitación es solamente negación de ulterior perfección»[58]. En consecuencia, el infinito, en cuanto ilimitada perfección, no puede ser entendido desde lo que es su contrario, es decir, desde la limitación. Desde ésta, en cuanto negatividad o no-ser, es obviamente imposible el camino a lo que es la positividad misma. El infinito sólo es pensable, por tanto, desde él mismo, no desde lo limitado en cuanto tal o desde la negación de esta misma limitación, dado

[55] «Nunca me sirvo de la palabra *infinito* para referirme solamente a la ausencia de un término, cosa negativa a la que he aplicado el nombre de *indefinido*, sino para designar algo real, algo que es incomparablemente más grande que todas las cosas que tienen algún límite» (DESCARTES, Carta a Clerselier de 23 de abril de 1649: AT, V, 356). Por eso el mundo es sólo «indefinido», no «infinito» (cf. DESCARTES, Carta a Channut de 6 de junio de 1647: AT, V, 52). La «infinitud» se puede decir únicamente de Dios (cf. AT, VII, 113).

[56] «Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam» (*Medit.* III, 22: AT VII, 45).

[57] «Deum autem ita judico esse actu infinitum, ut nihil ejus perfectioni addi possit» (*Medit.* III, 27: AT VII, 47).

[58] DESCARTES, Primae Responsiones: AT, 111.

que tal «negación» ocurre ya, según lo indicado anteriormente, desde la perfección o ilimitación, no desde lo limitado[59]. Dicho condensadamente: «No es verdad que el infinito se entiende por medio de la negación del término o de la limitación, ya que, por el contrario, toda limitación contiene la negación del infinito»[60].

Se comprende, desde estos razonamientos, la insistencia de Descartes en la precedencia o prioridad de la noción o idea de infinito sobre la de finito, dado que éste sólo puede ser concebido a la manera de «recorte» o «porción» de lo infinito[61]. Pero es que, además, por la misma unicidad o excepcionalidad de la infinitud, su idea no puede provenir sino de ella misma: «aunque exista en mí la idea de sustancia por el hecho mismo de ser yo sustancia, no existiría en mí, sin embargo, la idea de sustancia infinita, siendo yo finito, si ella no procediese de alguna sustancia que fuese realmente infinita»[62]. Se da en principio una absoluta desproporción entre lo que es finito y la infinitud y, sin embargo, el hecho es que «tenemos en nosotros la idea de Dios, es decir, del ser supremo». De ahí que «con razón —indica seguidamente Descartes— podemos indagar la causa a la que se debe el que tengamos esa idea; y encontraremos en ella una inmensidad tan grande, que debido a ello estemos en la total certeza de que no pudo ser introducida en nosotros sino por algo que es la plenitud de todas las perfecciones, es decir, por Dios realmente existente»[63]. Descartes pone de relieve que lo característico de la idea de Dios es justamente la de

[59] «Verissimum est, non a nobis infinitum intelligi per limitationis negationem; et ex eo quod limitatio contineat negationem infiniti, perperam infertur negationem limitationis continere cognitionem infiniti; quia id, quo infinitum differt a finito, est reale ac positivum; contra autem limitatio, qua finitum differt ab infinito, est non ens, sive negatio entis; non autem potest id quod non est, nos adducere in cognitionem eius quod est; sed contra ex rei cognitione percipi debet eius negatio» (respuesta de agosto de 1641 «ad Hyperaspistem»: AT III, 426-427).

[60] DESCARTES, Quintae Responsiones (a Gassendi): AT VII, 365.

[61] «Or, je dis que la notion que j'ai de l'infini est en moi avant celle du fini; pour ce que de cela seul que je conçois l'*être* ou *ce qui est*, sans penser s'il est fini ou infini, c'est l'être *infini* que je conçois; mais afin que je puisse concevoir un être fini, il faut que je retranche quelque chose de cette notion générale de l'être, laquelle par conséquent doit précéder» (Descartes a Clerselier, 23 de abril de 1649: AT, V, 356).

[62] *Medit.* III, 23 (AT VII, 45).

[63] DESCARTES, *Principia philosophiae*, Pars I, § 18 (AT VIII, 11).

no tener en sí misma «absolutamente nada de lo que es potencial» (entendiendo tal «potencialidad» en su sentido tradicional de lo opuesto al «acto» o positividad); ahora bien, tal ausencia de «potencialidad» en la idea de Dios excluye lógicamente el que ésta pueda ser derivada meramente de la esencial «potencialidad», indefinida (en modo alguno infinita), de la mente humana en su ascendente dinámica intelectiva[64]. Tal causa finita (a la «indefinidad» no le es nunca posible desprenderse de su finitud, que es su ámbito mismo) no puede dar cuenta adecuada del efecto «infinito» de la idea de Dios existente en la mente humana. En consecuencia: «es imposible que yo exista tal como soy, es decir, teniendo en mí la idea de Dios, si no existe Dios también realmente»[65].

En coherencia con lo anterior Descartes rechazará el que la idea de Dios pueda ser objetivamente o en sí misma mero producto de una creciente «ampliación» conceptual, realizada por la dinámica de la subjetividad, más allá o por encima de la propia finitud o limitación de esta misma. Es únicamente la infinitud misma de la divinidad, «incapaz de ampliación alguna», la que debe hacerse presente, «toda entera y simultáneamente» *(tota simul),* en la mente humana, para poder ser correctamente concebida por ésta [66]. La subjetividad no puede a fuerza de «pensar» *(cogitando)* «extender hasta el infinito» unas perfecciones en sí mismas finitas, «si nuestro origen no estuviera en un ser en el que [las perfecciones] sean infinitas en acto»[67]. Descartes no se opone, por tanto, estrictamente a la mencionada capacidad de «ampliación» conceptual de la mente humana, sino a que dicha ampliación pueda ocurrir sin la intrínseca relación de la mente humana con la divinidad infinita, si es que se quiere mantener también aquí que el efecto no puede nunca superar a la causa[68]. Se trata, por tanto, no del hecho en sí de la

[64] Cf. DESCARTES, *Medit.* III, 27 (AT VII, 47). Cf. también ID., *Medit.* III, 38 (AT VII, 51-52).

[65] *Medit.* III, 38 (AT VII, 51-52).

[66] «Neque enim, ut scias, idea Dei formatur a nobis successive ex perfectionibus creaturarum ampliatis, sed tota simul ex hoc quod ens infinitum omnisque ampliationis incapax mente attingamus» (AT VII, 371).

[67] Cf. DESCARTES, Carta a Regius (24 de mayo 1640): AT III, 64.

[68] «Quod vero facultas sit in mente ad rerum ideas ampliandas, non negavi; sed quod in ea esse non possint ideae istae ita ampliatae, et facultas in eum modum eas ampliandi, nisi ipsa mens a Deo sit, in quo omnes perfectiones,

«ampliación», sino de la necesidad de encontrar una explicación adecuada, es decir, la «causa» o el «origen» (el «de dónde»: *unde)* de tal hecho, según lo da a entender Descartes en su respuesta a Gassendi: «¿Dónde puede tener su origen *(unde)* la capacidad de ampliar todas las perfecciones creadas, es decir, de concebir algo más amplio o mayor que las mismas, sino en el hecho de que esté en nosotros la idea de una realidad mayor, es decir, la realidad de Dios?»[69].

Contra un cierto modo superficial de entender la sistemática de Descartes como anclada en la subjetividad de su «yo pienso» se ha de poner de relieve, por el contrario, que la afirmada prioridad del infinito sobre lo finito conduce precisamente a Descartes a la afirmación de la subordinación del sujeto pensante a la realidad de la divinidad, que trasciende en cuanto infinita toda subjetividad. De aquí su afirmación de que «es anterior en cierto modo en mí la percepción del infinito a la de lo finito, es decir, la [percepción] de Dios a la de mí mismo»[70]. La razón de ello está en la anterior afirmación de Descartes de que toda limitación es negación de una previa perfección o positividad, aunque tal afirmación adquiera ahora una dimensión directamente cognoscitiva o gnoseológica, en la que tanto la «duda» cartesiana como el deseo de superación de la propia subjetividad aparecen claramente posibilitados en sí mismos por la experiencia o «idea» presente en el hombre de la absoluta perfección o infinitud. La reflexión cartesiana es especulativamente muy cercana a las posteriores de Hegel. Descartes fundamenta, en efecto, la prioridad de la percepción de la infinitud o divinidad respecto de la propia subjetividad de la siguiente manera: «¿Debido a qué razón entendería yo que dudo, que deseo, es decir, que carezco de algo y que no soy totalmente perfecto, si no existiese en mí la idea de un ser más perfecto, en comparación con el cual conozco mis deficiencias?»[71]. La

quae per istam ampliationem attingi possunt, revera existant, saepe inculcavi; et probavi ex eo, quod nihil esse possit in effectu, quod non praeextiterit in causa» (DESCARTES, respuesta «ad Hyperaspistem» de agosto 1641: AT III, 427-428).

[69] DESCARTES, Quintae Responsiones (AT VII, 365).

[70] *Medit.* III, 24 (AT VII, 45).

[71] *Medit.* III, 24 (AT VII, 45-46). En el comienzo de la Meditación IV Descartes pone de nuevo en conexión, de manera similar, la idea o realidad de Dios como «ser completo e independiente» con la toma de conciencia de que «dudo o soy una realidad incompleta y dependiente» (cf. *Medit.* IV, 1: AT VII 53).

conciencia de la propia limitación, que se pone de manifiesto en la duda, etc., se revela así justamente, y de manera paradójica, como señal infalible de que la ilimitación, la infinitud (o divinidad) no está ausente, sino, por el contrario, íntimamente presente a la finita subjetividad humana.

No tiene dificultad, por lo demás, Descartes en conceder, en el contexto de estas ideas, que el mencionado conocimiento de la propia imperfección «por la perfección de Dios» —objetivamente «anterior»— no tiene por qué ser siempre un conocimiento «explícito» respecto de tal prioridad, sino que puede ser sólo «implícito», dado que es la propia imperfección la que inicialmente y de manera explícita se hace presente a la mente. Tal circunstancia no invalida, sin embargo, la afirmada subordinación objetiva de la percepión de la imperfección a la de la perfección o infinitud[72]. Hay que tener en cuenta, además —y ello constituye una notable diferencia respecto de especulaciones más modernas sobre la infinitud, como bien advirtió Levinas[73]—, que Descartes no pretende apoderarse, por así decirlo, cognoscitivamente del infinito, sino que se mantiene siempre consciente de su «incomprehensibilidad» por parte del hombre: «es constitutivo del infinito el no ser comprehensible por mí, que soy finito»[74]. El infinito puede ser «entendido» *(intelligi),* en cuanto necesario presupuesto cognoscitivo (en el sentido indicado), pero no puede en modo alguno ser «comprehendido» *(comprehendi)*[75]. Al fin y al cabo, también para Descartes, el infinito es siempre el que es, es decir, el que está siempre más allá —pese a su presencia en la subjetividad que lo «entiende»— de su «idea» humana. Se comprende así la cautela y modestia de nuestro filósofo respecto de una temática como la de la infinitud, tan central por otra

[72] «Ergo cognovit suam imperfectionem per Dei perfectionem. Et quamvis hoc non fecerit explicite, fecit tamen implicite. Nam explicite possumus prius cognoscere nostram imperfectionem, quam Dei perfectionem, quia possumus prius ad nos attendere quam ad Deum, et prius concludere nostram finitatem, quam illius infinitatem; sed tamen implicite semper praecedere debet cognitio Dei et ejus perfectionum, quam nostri et nostrarum imperfectionum. Nam in re ipsa prior est Dei infinita perfectio, quam nostra imperfectio, quoniam nostra imperfectio est defectus et negatio perfectionis Dei; omnis autem defectus et negatio praesuponit eam rem a qua deficit, et quam negat» (AT, V, 153).

[73] Cf. LEVINAS, *En découvrant...*, 171ss; ID., *Totalité...*, 19ss.

[74] *Medit.* III, 25 (AT VII, 46).

[75] Cf. AT VII, 112; IX-1, 89.

parte en su pensamiento: «No nos atormentaremos nunca —advierte Descartes— en disputas sobre lo infinito. Porque sería verdaderamente absurdo que nosotros, que somos finitos, determinásemos algo acerca del mismo e intentásemos así limitarlo y comprenderlo»[76].

A la vista de todo lo dicho no parece exagerado juzgar al menos como parcial e inadecuada la visión que de Descartes tiene Heidegger, considerado por éste como centrado en la «subjetividad»[77]. Pero no se trata sólo de Heidegger. Pannenberg se lamenta con razón de que con posterioridad al siglo XVII los historiadores de la filosofía hayan tendido a interpretar a Descartes erróneamente como subjetivista. Haciendo referencia a un decisivo texto cartesiano, más arriba mencionado[78], indica Pannenberg que, cuando se dirige unilateralmente la atención hacia el *cogito* cartesiano, ocurre lo siguiente: «Se pasa fácilmente por alto que Descartes, basándose en el contenido de la idea del infinito, muestra que esta idea es constitutiva tanto para el concepto del mismo yo como para todas las otras realidades finitas. De este modo se cambia radicalmente la dirección argumentativa procedente del *cogito* como base de certeza: también el yo del *cogito* se muestra en este pasaje [*Medit.* III, 24] como constituido por el infinito»[79].

A modo de resumen conclusivo de la postura básica de Descartes respecto de la presencia del infinito en la conciencia humana pueden valer las palabras de Manzana: «La aportación de Descartes al problema de Dios consiste en haber

[76] DESCARTES, *Principia Philosophiae* I, XXVI: AT VIII, 14.

[77] «En la metafísica por medio de Descartes y desde Descartes se convierte el hombre, el 'yo' humano, de manera prevalente en 'sujeto'» (HEIDEGGER, *Nietzsche* II, 141). Cf. ID., o.c., 140, 147, 172s. Se opone con razón a esta interpretación «subjetivística» de Descartes por parte de Heidegger, por ejemplo, J.-L. Chédin: «Chez Descartes en particulier, la primauté du sujet est en fin de compte très relative, si l'on songe que le véritable '*prius*' n'est pas tant dans la *res cogitans*, que dans ce qui fait d'elle, justement, une *res cogitans*, savoir l'idée de l'infini transcendant, première en moi et sans laquelle [...] je ne pourrais connaître (c'est-à-dire être consciente de, au sens de *cogitans)* ma propre finitude, ou mon être fini [...] Il en résulte déjà que le point de départ de la métaphysique classique (dans sa version cartésienne) ne réside pas tant dans la subjectivité, comme Heidegger l'admet bien trop vite, que dans ce qui rende celle-ci possible au sens transcendental du terme» (CHÉDIN, *Infini...*, 235s. Cf. ID., o.c., 236s).

[78] Cf. *Medit.* III, 24 (AT VII, 45).

[79] PANNENBERG, *Fichte...*, 358. En el mismo sentido que Pannenberg también W. Schulz (cf. TORRES QUEIRUGA, *Noción...*, 39).

mostrado que Dios no es algo añadido o sobrepuesto al espíritu, al que hay que llegar por 'vías' más o menos dificultosas y concluyentes. Ser espíritu es estar ante Dios en una presencia, que no es actualización objetiva de representación o de actividad, sino *presencia radical de origen y de ser,* en cuanto la presencia de Dios en la *cogitatio* pertenece a la estructura óntica de la *cogitatio,* que solamente *es* ante Dios»[80].

El influjo de Descartes a lo largo de todo el siglo XVII fue decisivo en el modo de ver la relación cognoscitiva entre finitud e infinitud (es decir, divinidad), tal como aparece en pensadores como Spinoza, Malebranche, Fénelon, etc.

Ciertamente hay elementos importantes en la filosofía de Spinoza —en los que no podemos entrar ahora— que desbordan los presupuestos y la sistemática de Descartes. Pero Spinoza mantiene, sin embargo, la visión cartesiana de la positividad del infinito y de la necesaria referencia a éste del conocimiento de lo finito. Para él sigue siendo válido, en efecto, que toda «determinación» es una «negación»[81]. Negación que sólo tiene sentido desde una anterior positividad presupuesta. Y la «máxima» positividad es para Spinoza la «infinitud», por más que la expresión lingüística misma (infinitud: no-finitud) tenga una formulación negativa[82]. Ahora bien, a la manera cartesiana, Spinoza sostendrá también que no es posible concebir lo finito sin una «previa atención» al ser infinito, que es Dios[83].

Más fiel a Descartes que Spinoza, si bien más radical en la formulación de la intuición básica cartesiana de la relación entre finitud e infinitud, es indudablemente Malebranche. En efecto, para éste el infinito mismo, es decir, la divinidad, sin la mediación «representativa» de «idea» alguna, invade el espíritu del hombre, como el primero y más fundamental conocimiento humano. Se trata de una verdadera intuición de la divinidad o del infinito, que se constituye en presu-

[80] MANZANA, «*Cogito...*, 166.

[81] Cf. SPINOZA, *Epistola L* (2 de mayo de 1671). En SPINOZA, *Opera* IV, 240.

[82] «Ex quo sequitur, quod Dei *Infinitas*, invito vocabulo, sit quid maxime positivum» (SPINOZA, *Cogitata Metaphysica* II, c.3: *Opera* I, 253).

[83] «Docuimus antea, nullum ens posse concipi finitum, et imperfectum, id est, de nihilo participans, nisi prius ad ens perfectum, et infinitum attendamus, hoc est, ad Deum; quare solus Deus dicendus absolute infinitus, nimirum quatenus reperimus ipsum revera constare infinita perfectione» (ibid.)

puesto del conocimiento de las realidades finitas. No es a través de éstas como el hombre asciende al conocimiento del infinito. Es, más bien, éste el que posibilita el conocimiento de lo finito. Malebranche intenta así ser radicalmente coherente con la infinitud misma, que no cabe en «idea» alguna, para de ahí deducir tanto su afirmación de la «intuición» de la divinidad como su rechazo de cualquier representación de la misma. «La idea de Dios no puede ser más que Dios, ya que nada finito puede representar lo infinito»[84]. A pesar de la ausencia de tal «idea representativa» de la divinidad, el espíritu humano no deja por ello de conocerla, y de manera directa e inmediata. La prueba de tal intuición o visión, no mediatizada, de la divinidad es la misma inmediatez con la que se entiende el significado de infinitud o divinidad[85]. Se trata, pues, de una percepción inmediata de ésta, que se impone como inevitable una vez que se toma conciencia de que nada «finito» puede servirnos para representar o expresar lo «infinito». Ahora bien, del hecho mismo de tal percepción inmediata de la divinidad puede deducirse lógicamente la existencia de la realidad infinita que entra de ese modo en contacto inmediato con el espíritu humano[86].

En cuanto a Fénelon, su *Tratado de la existencia y atributos de Dios* es buena prueba del decisivo influjo de Descartes en él. Fénelon realiza aquí una detallada y emotiva introducción fenomenológico-existencial, dirigida hacia la toma de conciencia de la presencia actuante de la infinitud divina en la mente humana. Por supuesto, es la infinitud también suprema positividad, al contrario del límite o de lo finito, que deben ser entendidos como mera «negación»[87]. Pues bien, Fénelon pone esmeradamente de relieve cómo la idea del infinito está presente en el hombre, una idea «que me sobrepasa infinitamente». Y lo que interesa es averiguar el origen

[84] MALEBRANCHE, *Oeuvres...* XIV, 12.

[85] Para Malebranche es verdad que vemos el infinito, «pues, de otra manera, cuando me preguntáis si existe un Dios o un ser infinito, me haríais una pregunta ridícula, por medio de una proposición cuyos términos no entenderíais, como si me preguntarais si existe un *Blictri* (término que no despierta idea alguna), es decir, una cosa determinada, sin saber cuál» (MALEBRANCHE, o.c. XII, 56).

[86] Análisis más detallados de las reflexiones de Malebranche sobre esta intuición de la divinidad en OYARZÁBAL, *El conocimiento...*, 55-66, 99-110.

[87] «El término 'infinito' es infinitamente afirmativo en su significado, aunque parezca negativo en su expresión gramatical» (FÉNELON, *Oeuvres* I, 87).

del que procede tan extraña y asombrosa idea. Tal origen no puede ser lo finito, porque «lo finito no representa a lo infinito». «Nada finito, por grande que sea, puede proporcionarme la idea del verdadero infinito». Tampoco la subjetividad del yo puede constituirse en origen de dicha idea, «porque yo soy finito como todas las otras cosas». En consecuencia, «es necesario que la idea de infinito me haya venido de fuera». Fénelon es muy explícito en mostrar cómo este origen «foráneo» de la idea del infinito hace que la subjetividad finita humana aparezca así como dependiente del mismo infinito que la invade y constituye: «Ella [la idea de infinito] está en mí; es más que yo [...] Yo no la puedo borrar ni oscurecer, disminuir o contradecir. Está en mí; yo no la he puesto; la he encontrado; y no la hubiera encontrado si no fuera porque estaba ya en mí antes de que la buscase [...] Ella no depende de mí; soy yo quien depende de ella»[88]. La lógica conclusión de Fénelon tras los precedentes razonamientos es «que el ser infinitamente perfecto es el que se hace inmediatamente presente en mí cuando lo concibo y que es él mismo la idea que yo tengo de él». Con ello el hombre se convierte en una suerte de «prodigio» («llevo en mi interior un prodigio; soy yo mismo un prodigio»), porque el hecho paradójico y maravilloso es el que «yo soy una nada que conoce el infinito»[89].

Pero, de manera más amplia y más directamente especulativa que los mencionados seguidores inmediatos de Descartes, será Hegel quien eleve a su más alto grado el pensamiento sobre la relación entre lo finito y lo infinito[90]. Temática esta a la que le concede máxima importancia, al indicar él mismo que «la naturaleza de lo finito e ilimitado y, por lo mismo, su relación con lo infinito constituyen el punto más difícil, el objeto único —se podría decir— de la filosofía»[91].

[88] Cf. FÉNELON, o.c., 87. De aquí que para Fénelon la divinidad sea «no solamente el objeto inmediato de mi pensamiento, sino también la causa que me hace pensar» (o.c., 88). Con lo que la dependencia de la «subjetividad» respecto del infinito que la posibilita aparece en Fénelon de manera más explícita, si cabe, que en Descartes.

[89] Cf. FÉNELON, o.c., 88. Sobre las ideas de Fénelon en este contexto de la relación del conocimiento humano con el infinito o la divinidad puede verse ELTON, *Amor...*, 34-43.

[90] El infinito o el absoluto vienen a ser en Hegel la denominación filosófica de la divinidad teológica.

[91] Cf. *Ein Hegelsches...*, 28.

El joven Hegel veía ya en tal relación la impronta o vertiente natural y filosófica del haberse Dios hecho hombre, un hecho que afecta a la «vida» entera del hombre y que no puede ser abordado desde la mera reflexión del «entendimiento» al margen de la «razón» que piensa desde el todo[92]. Como se ve, Hegel intentará tomar en serio esta misteriosa conexión de la finitud con la infinitud, poniendo el acento en la imposibilidad de pensar lo finito en cuanto finito desde el mismo ámbito finito.

Para Hegel el infinito es la condición misma de posibilidad de lo finito. No puede ser pensado como un «más allá» de éste, lo que significaría una contradicción del infinito consigo mismo. El infinito hegeliano es así «el verdadero infinito», que es calificado por él como el «concepto fundamental» de la filosofía[93]. Lo contrario del mismo es «la mala o negativa infinitud»[94]. Ambos conceptos se contraponen entre sí de la misma manera que se contraponen mutuamente «razón» y «entendimiento» (en el sentido que ambos tienen en Hegel)[95].

Pues bien, el «infinito malo» o el infinito del «entendimiento» es en realidad un «infinito finitizado», dado que, en la medida en que es considerado como desligado o apartado de lo finito, queda él mismo finitizado y deja de ser, en consecuencia, verdaderamente infinito. Éste no puede ser pensado como si lo finito estuviese «fuera» o «debajo» de él[96] o «frente» a él, ya que de ese modo viene a ser el infinito un «infinito finito»[97]. El infinito se des-infinitiza al tener su «frontera» en el finito y surgen, por así decirlo, «dos finitos»[98].

[92] «El Hijo de Dios es también el hijo del hombre: lo divino aparece como hombre en una figura determinada; la conexión de lo finito con lo infinito es evidentemente un misterio sagrado, porque esta conexión es la vida misma; la reflexión, que separa la vida, puede dividirla en infinito y finito, y la limitación, lo finito considerado en sí mismo, presenta el concepto de hombre como contrapuesto al de lo divino; fuera de la reflexión, en la verdad, ello no es así» (*Hegels...*, 309s).

[93] Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 95.

[94] Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 94.

[95] En este sentido indica Hegel que «lo principal es distinguir el verdadero concepto de infinitud de la mala infinitud, lo infinito de la razón de lo infinito del entendimiento» (HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 125).

[96] Cf. HEGEL, *Wissenschaft...* I, 126.

[97] Cf. HEGEL, *Wissenschaft...* I, 128.

[98] Cf. HEGEL, *Wissenschaft...* I, 132-136.

Desde el punto de vista de lo finito lo que ocurre resulta también contradictorio, si se piensa la relación finitud-infinitud según el modelo de la «mala infinitud». Porque en tal situación no sólo se finitiza lo infinito, sino que lo finito mismo adquiere las características propias de la infinitud, al atribuírsele a lo finito «el mismo grado de independencia que al infinito; el ser de lo finito se convierte en un ser absoluto»[99]. En realidad lo finito, al estar apartado o desligado de lo infinito, se convierte en verdadero «ab-soluto».

Dadas las contradicciones que conlleva la «mala infinitud», el único modelo explicativo válido de la relación entre finitud e infinitud es el de la «verdadera infinitud», por el que lo finito no está fuera o al margen de la infinitud. Es decir, lo finito pertenece de alguna manera también a la infinitud. La infinitud es de algún modo también «finita». En palabras de Hegel: «Dios es también lo finito y yo soy también lo infinito»[100]. Es decir, no puede ser para Dios lo finito una dimensión extraña, en la que él encuentre su límite, ni el hombre puede estar apartado o desconectado del ámbito infinito, que posibilita justamente que el hombre sea el que es. Es precisamente en este contexto sistemático donde Hegel formula su conocida afirmación: «Dios no es Dios sin mundo»[101]. Es decir, la divina infinitud no puede estar al margen de unas realidades que sólo pueden constituirse como tales en virtud de ella y que no pueden existir sino «en el interior» de ella, si es que la «infinitud» es y permanece siendo lo que es.

No se trata, pues, en Hegel de una simple y burda identificación entre finitud e infinitud, sino de presentar un modelo de su mutua relación que haga justicia a su contenido, sin recaer en un mero juego de conceptos contrapuestos (el de finitud y su contrario, la infinitud). De aquí también la utilización por parte de Hegel de formulaciones aparentemente contradictorias, pero que no pretenden sino expresar la realidad misma de una relación única y fundamental, la relación entre finitud e infinitud, descrita por él, por ejemplo, como «identidad en diferencia»[102].

[99] Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 95.
[100] HEGEL, *Vorlesungen...* I, Halbbd. I, 148.
[101] HEGEL, *Vorlesungen...* I, Halbbd. I, 148.
[102] Cf. HEGEL, *Vorlesungen...* I, Halbbd. I, 207. «Esta *unidad* de lo infinito y lo finito y su *distinción* son tan inseparables como la finitud y la infinitud» (HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 145).

El modelo de la «verdadera infinitud» estructura lógicamente el modo como Hegel va a reflexionar sobre el conocimiento de la infinitud o de la divinidad por parte de la finitud humana. La crítica que Hegel va a dirigir contra la absolutización de la finitud del conocimiento humano —que implica la imposibilidad de acceder cognoscitivamente a lo que no sea meramente finito— es en realidad la misma que él formula al poner al descubierto las contradicciones inherentes a la «mala infinitud». Porque el «entendimiento» (a diferencia de la «razón»), al limitarse en sus posibilidades respecto del infinito, considera en realidad a éste como finito (dado que apartado o alejado del «entendimiento», que no es afectado por él) y, al mismo tiempo y por la misma razón, se infinitiza o absolutiza inconscientemente a sí mismo[103]. Éste será también, por tanto, el punto central de la crítica de Hegel a la postura gnoseológica kantiana, que se instala en la radical finitud del conocimiento humano.

Hegel pone de relieve frente a Kant[104] que es justamente la misma dialéctica inherente a lo finito, que proviene de su no estar «apartado» del «verdadero infinito» y de no ser éste para él verdadera «frontera» delimitante, la que se muestra en el conocimiento humano. Por el contrario, el «dualismo kantiano», que no ha accedido a la «verdadera infinitud», no puede menos de mostrarse incapaz de superar la dimensión finita. Pero lo que en este contexto Hegel considera con razón como «la mayor de las inconsecuencias» es el «conceder, por una parte, que el entendimiento sólo conoce lo fenoménico *(Erscheinungen),* y considerar, por otra, este conocimiento *como absoluto,* al decir: el conocimiento no *puede* más, éste es el límite *natural,* absoluto, del saber humano»[105]. Hegel descubre así la oculta y fundamental contradicción de

[103] Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...,* § 95.

[104] La crítica de Hegel se dirige no solamente a la filosofía kantiana en sí, sino, sobre todo, a la actualidad de su influjo. Justamente en el contexto de la importancia concedida a la unión entre lo finito y lo infinito se lamentará Hegel de la subordinación de la «razón» al «entendimiento», que recluye a la divinidad en el ámbito de lo desconocido: «El entendimiento de la época reciente —escribe Hegel— ha convertido a Dios en una abstracción, en un más allá de la autoconciencia humana, en una muralla plana, de hierro, contra la que el hombre no hace sino romperse la cabeza. Pero la razón tiene ideas completamente distintas de las abstracciones del entendimiento» (HEGEL, *Die Vernunft...,* 126).

[105] HEGEL, *Enzyklopädie...,* § 60.

todo pensamiento que se califica a sí mismo como radicalmente finito, como clausurado en su propia finitud. En efecto, al adoptarse tal postura, ¿no se pisa ya de hecho terreno no relativo o finito, dado que tal afirmación tiene pretensiones de validez universal o absoluta?

Hegel retomará aquí, además, de la tradición prekantiana contra la postura kantiana un modo de argumentar que, en cuanto a su contenido, estaba ya presente —como sabemos— en el pensamiento cartesiano. El decisivo pasaje hegeliano es el siguiente:

> «Las cosas naturales son limitadas, y solamente lo son las cosas naturales, en cuanto que ellas no *saben nada* de su *límite* general, en cuanto que su determinación es sólo límite *para nosotros*, no *para ellas*. Sólo se conoce o siente algo como *límite*, como falta, en cuanto que se está al mismo tiempo *más allá* [de ellos] [...] El límite, la imperfección del conocer sólo es concretizable *como* límite o imperfección en virtud de la *comparación* con la idea *presente* de lo general, total y perfecto. No es, por lo tanto, sino inconsciencia el no ver que precisamente la denominación de algo como finito o limitado contiene en sí la prueba de la *presencia real* de lo infinito, ilimitado, de que sólo es posible el conocimiento del límite en cuanto que lo ilimitado está *del lado de acá [diesseits]* en la conciencia»[106].

En esto consiste, pues, lo dialéctico de la finitud humana, que precisamente para poder afirmarse a sí misma como tal necesita colocarse, por así decirlo, en cierto sentido «fuera» de ella misma, es decir, percibir o «conocer» aquello que no es finito, según el principio tradicional de que la limitación es negación de una perfección o positividad ulterior. Frente a la conciencia de esta dialéctica está, sin embargo, la inmovilidad o «fijación» con la que el «entendimiento» concibe la finitud, al considerarla como dimensión insuperable y última, juzgando al mismo tiempo que es «una temeridad y una locura la del pensamiento que quiera superarla»[107]. Pero la réplica de Hegel a esta postura no se deja esperar: «Tal modestia del pensamiento, que hace de lo *finito* algo simplemente fijo y *absoluto*, es la peor de las virtudes»[108]. Esa pre-

[106] HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 60. Esta idea fundamental hegeliana de la conciencia del límite como superación del mismo es expuesta ya en HEGEL, *Wissenschaft...* I, 121ss. Véase también HEGEL, *Vorlesungen...* I, Halbbd. I, 134.

[107] Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 386.

[108] Ibid.

sunta «humildad» —según se indica en otro pasaje paralelo—, «que renuncia a todo conocimiento del ser en sí y que no quiere conocer nada de Dios [...] es la refutación de sí misma; semejante humildad es, más bien, soberbia»[109]. La razón de la inconsecuencia y falsedad intrínseca de esta «humildad» del «entendimiento» está en su interna contradicción: en la renuncia del «entendimiento» al conocimiento del ser en sí y de Dios se está autoafirmando a sí mismo de modo absoluto; para él la verdad es el «yo». Por el contrario, «la verdadera humildad renuncia a su propio yo [...] y reconoce únicamente como lo afirmativo a lo verdadero y al ser en sí y para sí [...] La falsa humildad, en cambio, [...] convierte lo finito en lo afirmativo, infinito y absoluto: yo [...] soy lo único esencial; es decir, yo, lo finito, soy lo infinito, el mismo ser en sí y para sí»[110]. En resumen: «El yo se finge humilde, mientras que en su soberbia [...] no sabe desprenderse de sí mismo»[111].

Como se ve, el anti-«subjetivismo» de Hegel (como, antes, el cartesiano) es lógica consecuencia de la primariedad y fundamentalidad del infinito en el conocimiento humano, tal como había sido defendida por Descartes. Aunque, en relación con Descartes, es justo reconocer que Hegel, en su intento de frenar la avalancha destructora de la posibilidad del conocimiento de la divinidad, provocada por el kantismo, pudo excederse —según han señalado bastantes de sus críticos— en sus especulaciones relativas al conocimiento del infinito, más allá de la ponderada cautela cartesiana respecto del infinito, que es para Descartes «entendible», pero en modo alguno «comprehensible»[112].

El influjo del pensamiento hegeliano, un pensamiento que exige el «esfuerzo del concepto», fue —quizá debido a ello— posiblemente no tan amplio y general como el de

[109] HEGEL, *Vorlesungen...* I, Halbbd. I, 137.
[110] HEGEL, *Vorlesungen...* I, Halbbd. I, 138.
[111] Ibid.
[112] Análisis más detenidos del pensamiento de Hegel sobre la relación entre finitud e infinitud y sobre el conocimiento de ésta pueden verse en CABADA, *Del «indeterminado...,* 331-344. Levinas indicará que Hegel retorna de hecho a Descartes al mantener la «positividad del infinito», aunque la alteridad del «otro», que Levinas deduce del pensamiento cartesiano del infinito, difícilmente tiene cabida en el pensamiento englobante de Hegel. Cf. LEVINAS, *Totalité...,* 170s.

Kant. Aquí solamente queremos aludir brevemente, sin embargo, a un significado discípulo suyo, L. Feuerbach, que en su primera época —y concretamente en su tesis doctoral de 1828, redactada en latín, *De ratione una, universali, infinita*— dio buenas muestras de haber asimilado perfectamente el pensamiento de su maestro (justamente, además, en lo que se refiere a la temática que venimos desarrollando), si bien posteriormente renunciaría a sus primeros fervores hegelianos. El caso del primer Feuerbach es sólo una muestra del impacto de las reflexiones hegelianas en el pensamiento posterior sobre el infinito y la divinidad. Las consideraciones de Feuerbach tienen, sin embargo, la ventaja, frente a otras especulaciones de signo hegeliano, de estar formuladas de forma simultáneamente especulativa e intuitiva, de tal manera que incluso podrían servir como propedéutica para iniciarse en el propio pensamiento de Hegel.

Pues bien, Feuerbach pondrá aquí de relieve la íntima implicación con el infinito del conocimiento humano. Alude en primer lugar a la tendencia *(studium)* del espíritu a conocer el infinito. Tal tendencia hace que el espíritu no se detenga en los límites que el kantismo asigna al conocimiento, sino que lo impulsa al conocimiento del infinito, «con fuerza no menor que aquella con la que los cuerpos son atraídos hacia el centro de la tierra». Ahora bien, esta tendencia supone una conjunción, ya existente, entre ella y lo deseado o apetecido, es decir, una cierta presencia del objeto deseado (el infinito) en el deseo mismo. Para poder sentir sed —explica Feuerbach— es necesaria una previa «conjunción» del hombre con el agua. Lo mismo ocurre con la apetencia cognoscitiva: «No es posible que no esté, en cierto modo, presente la cosa deseada en el mismo deseo»[113]; es decir, «*está presente* en el deseo lo que *está ausente*» (XI 33). La razón de esta «presencia» de lo «ausente» en el deseo está en que la ausencia del objeto ausente, al que hace referencia el deseo, no es una «pura y vacía ausencia», sino una ausencia de algo concreto y determinado (no de *cualquier* cosa) (XI 61s). Dicho de otra manera: «ningún deseo natural está vacío o desprovisto de aquella cosa que deseo; de lo contrario no desearía esta misma cosa

[113] Cf. XI 32.

que deseo, sino otra cualquiera, lo que no puede ser más absurdo»[114]. Todo ello debe aplicarse plenamente al deseo natural y fundamental del hombre de conocer el último fundamento de la realidad. De aquí que Feuerbach señale que «no existiría en mí el deseo de conocer lo verdadero e infinito si no existiese capacidad ninguna de satisfacer dicho deseo» (XI 32). Es necesario concluir, pues, que existe en la mente humana una oculta presencia de lo infinito, que tiende a expresarse o actualizarse en la misma labor cognoscitiva. En palabras de Feuerbach, «en el deseo de conocer el infinito está contenido el mismo infinito» (XI 33); si bien no se trata de una presencia absoluta o inmediata, sino que «el mismo deseo [de conocer el infinito] es una acción o movimiento que tiende a que la misma cosa que está presente, pero que está como escondida en las profundidades de la mente, se convierta [...] en conocimiento claro y expreso» (ibid.).

Debido justamente a esta infinitud presente en el espíritu y que posibilita su misma actividad, la razón no puede ser considerada como meramente finita. Y es aquí donde más explícitamente aparece el influjo del pensamiento hegeliano sobre su discípulo de Berlín. Feuerbach afirma, en efecto, que la finitud sólo se conoce desde la infinitud, como lo negativo desde lo positivo: «¿Cómo puedes considerar finita la razón, dado que únicamente con su ayuda llegas a darte cuenta de la existencia de lo finito? Si la razón misma fuese finita no podríamos pensar nada como finito, ni siquiera tener la noción de término o limitación» (XI 46). Dicho de otra manera: «si la razón fuese realmente finita y los límites por los que se dice estar rodeada no fuesen meramente fingidos o imaginados, sino naturales, necesarios e innatos a la misma naturaleza de la mente, entonces no solamente no podríamos o querríamos traspasar dichas fronteras, sino que ni siquiera tendríamos noción de ellas» (XI 49). Tales límites, si fuesen verdaderos, constituirían «la naturaleza misma de la mente humana» (XI 50). Ahora bien, si ello fuese así, ¿qué consecuencias se derivarían? Por su claridad y plasticidad (y no menos, también, por su vigor especulativo) aducimos la res-

[114] XI 33. Al hablar en este contexto Feuerbach de deseos «naturales» se refiere a los deseos profundos y básicos del hombre, no a los más inmediatamente puntuales o «fortuitos» (cf. XI 32, 61).

puesta del propio Feuerbach, que se encuentra en los párrafos finales de su tesis doctoral:

> «Los límites de la razón serían su propia [de la razón] naturaleza y la mente humana tendería solamente hacia aquellas cosas que se acomodasen a sí misma y que estuviesen destinadas para ella, según su naturaleza; en este entorno estaría en su propo elemento, como el pez en el agua, el ave en el aire, sin curiosidad por lo ajeno, contenta con su suerte, no osando ir más allá de sus fuerzas ni de sus características propias; y no sabría de su limitación, precisamente porque estos límites serían su *verdadera e íntima naturaleza*. Por lo tanto, quienes advierten a los filósofos especulativos sobre los límites de la razón, diciendo que dichos límites son necesarios y verdaderos, proceden de manera semejante a como haría aquel que advirtiera al pez que siguiese siendo pez y que no intentase volar por el aire como un pájaro ni ponerse al sol en la arena seca de la orilla como un cocodrilo; y demuestran, al mismo tiempo, que no existen semejantes límites de la razón, de los que hablan ligeramente. Porque si realmente no me es posible traspasar dichos límites, ni los sentiría ni tendría conciencia de ellos»[115].

El entusiasmo feuerbachiano por Hegel apenas duraría hasta finales de la década que sigue a la presentación de su tesis doctoral. En su *Crítica de la filosofía de Hegel* (1839) rompería formalmente con él, retomando de este modo determinadas ideas, previamente rechazadas, de Kant acerca de las recortadas posibilidades del conocimiento humano, concretamente respecto del infinito[116]. Ahora el infinito (y con él

[115] XI 50. Reflexiones similares, igualmente luminosas, de claro sabor hegeliano y antikantiano (como las anteriores), son las formuladas por Feuerbach en sus *Lecciones sobre lógica y metafísica*, dictadas por él en Erlangen sólo un par de años después de redactada su tesis doctoral: «El pez tiene que vivir en el agua; pero esta determinación o limitación de su vida no es para él límite alguno; porque este límite es, él mismo, su determinación natural. Este límite sólo sería para él límite si tuviese la capacidad, la posibilidad real de vivir de otra manera. Por el hecho de sentir un límite en cuanto límite ya lo he superado, aun cuando no esté en condiciones de realizar positivamente aquello que lo supera [...] Cuando se afirma, por lo tanto, que la razón es limitada, se afirma precisamente lo contrario, a saber: que es ilimitada, porque la razón sólo por la razón se conoce como limitada [...]; si la razón fuese limitada realmente, según su propia naturaleza, y no según un simple modo de consideración, entonces precisamente no podría la razón conocerse como limitada, porque su propia naturaleza, su esencia —este límite sería su esencia—, no podría ser para ella límite ninguno» (FEUERBACH, *Vorlesungen über Logik...*, 52).

[116] Puede verse sobre ello CABADA CASTRO, *Feuerbach...*, especialmente p.98-111.

la divinidad) no será en Feuerbach sino mera proyección subjetiva del pensamiento, de los deseos, etc., del hombre. El giro mental de Feuerbach no ha podido ser más radical, de tal manera que de hecho su concepción del infinito se acercará significativamente a la concepción griega del infinito como «indeterminación». Véase, si no, lo que escribe en 1842 el Feuerbach entusiasmado ahora por la finitud: «lo absoluto o infinito [...] no es otra cosa sino lo no determinado, lo indeterminado» (II 225). Su pensamiento se encuentra muy distante de la tradicional «positividad» de la infinitud, a la que Feuerbach se había previamente adherido, como fiel discípulo de Hegel.

Es a lo largo del siglo XX cuando, a pesar del ámbito escasamente propicio de multitud de tendencias de signo positivista o formalista, surgen de nuevo esporádicos intentos de conectar, más o menos explícitamente, con las ideas de Hegel o Descartes. Es el caso de J. Nabert[117], M. F. Sciacca[118] o el propio P. Ricoeur[119], quienes, de una u otra forma, vienen a reactualizar la idea de que la conciencia de la finitud presupone un cierto modo de conocimiento de lo que la sobrepasa, es decir, de la infinitud.

Algo similar ocurre con K. Rahner en su intento de poner en contacto los principios básicos de la filosofía de Tomás de Aquino con las adquisiciones de la modernidad en el

[117] Cf. NABERT, *Le désir...*, 31, 78s.

[118] «Nessun ente finito può aver coscienza della sua finitezza se non *sa* di essere finito: solo l'uomo, o altro pensante, ne ha coscienza; ma se fosse costituito dalla sola dimensione del finito, non lo saprebbe ugualmente; anzi, in questo caso, non sarebbe neanche pensante, mancandogli l'essere, l'oggetto interiore che lo fa tale: l'ente finito pensante ha coscienza della sua finitezza in quanto è costituito dall'essere como Idea, quello che gli dà la consapevolezza del suo limite e insieme lo fa intelligente o contenente i limiti di ogni ente. L'essere come Idea è il 'fondamento ontologico', il 'principio' del sapere, come lo è di qualsiasi attività dell'uomo» (SCIACCA, *L'oscuramento...*, 22).

[119] «Un enunciado sobre la finitud da testimonio de que esta finitud se conoce y se dice ella misma; pertenece, pues, a la finitud humana el no poderse experimentar a sí misma si no es bajo la condición de una 'super-visión' sobre la finitud, de una mirada dominadora que ha comenzado ya a transgredirla. Para que la finitud humana sea vista y dicha es necesario que el movimiento que la sobrepasa sea inherente a la situación, a la condición o al estado del ser finito. Esto quiere decir que toda descripción de la finitud es abstracta, es decir, separada, incompleta, si omite dar cuenta de la transgresión que hace posible el discurso mismo sobre la finitud. Este discurso completo sobre la finitud es un discurso sobre la finitud y sobre la infinitud del hombre» (RICOEUR, *Finitude...*, 42s).

planteamiento del problema de Dios y de la posibilidad de su comunicación, revelada o histórica, con el hombre. En efecto, tomando como base la reflexión trascendental de J. Maréchal, insistirá Rahner —utilizando de hecho conocidos pensamientos de Hegel o Descartes— en que el infinito es siempre base del conocimiento de lo finito. Ya en sus primeras obras indicará que «la *afirmación* de la limitación real de una realidad *[Seienden]* tiene como condición de sí misma la previa relación cognoscitiva *[Vorgriff]* con el ser *[esse],* en la que se afirma simultáneamente un ser absoluto *[esse absolutum]*»[120]. Este ser absoluto es en realidad el mismo infinito, que actúa como inevitable punto de referencia de la conciencia de la finitud, ya que, también para Rahner, «el límite es experimentado como tal [...] en cuanto que es él experimentado como obstáculo de una tendencia cognoscitiva *[Ausgriffs]* a ir más allá de él»[121].

En sus posteriores escritos se mantendrá básicamente fiel a esta visión fundamental de la mutua implicación del conocimiento de lo finito y del infinito o absoluto, identificando ya directa y explícitamente la infinitud con la divinidad. Ésta, por tanto, deviene verdadera condición de posibilidad del conocimiento de lo finito: «El conocimiento de la limitación [...] es él mismo sólo posible en virtud de la afirmación apriórica, implícita, de un ser infinito, hacia el que asintóticamente nos dirigimos, y al que denominamos Dios»[122]. Un ser que, en cuanto infinito, supera toda comprensión y que, por tanto, debe ser denominado «misterio» (posiblemente el «nombre» de Dios más grato a Rahner), si bien no por ello deja de ser presupuesto cognoscitivo implícito, pero bien real, de nuestra conciencia de finitud[123]. El hombre rahneriano es así ese extraño ser que conoce (y actúa en) el mundo finito, pero siempre con el indestructible, no siempre explícitamente asumido, telón de fondo del misterio, infinito, de la divinidad[124].

[120] RAHNER, *Geist...,* 191. Un pasaje muy similar a éste en RAHNER, *Hörer...,* 84.

[121] RAHNER, *Hörer...,* 77 (cf. ID., o.c., 82).

[122] RAHNER, *Schriften...* III 459.

[123] Cf. RAHNER, *Schriften...* IX 167. En este mismo contexto vuelve a surgir la idea rahneriana, con formulación casi idéntica a la de Hegel, de que «cuando nos concebimos *como* los limitados [...] hemos ya rebasado este límite» (ibid.). Cf. también RAHNER, *Grundkurs...,* 31, 42s.

Quien, sin embargo, a diferencia de Rahner, ha puesto como base explícita de sus importantes reflexiones sobre el infinito a Descartes es Levinas. Y no deja de ser significativo que un autor como Levinas, que ha contribuido tan poderosamente desde la fenomenología a considerar el sujeto pensante como dependiente del «infinito» —que es para él el verdadero «otro» trascendente, fundamentante del sujeto y verdadero paradigma explicativo también de la inviolabilidad del «otro» humano (que se manifiesta en su «rostro»)—, haya hecho gala de la utilización sistemática del pensamiento cartesiano, tan frecuentemente considerado (aunque erróneamente, según quedó ya señalado) como filósofo de la subjetividad.

Pues bien, Levinas desentrañará el valioso legado de la sistemática cartesiana en torno a la «idea del infinito», poniendo de relieve lo «excepcional» de tal idea, en la que el *ideatum* sobrepasa a su idea. El infinito deviene así «lo totalmente otro». En cuanto tal no es un «objeto». «Pensar el infinito, el trascendente, el que es de fuera, no es pensar un objeto», dado que el «objeto» es captable o «interiorizable» por el pensar. En cambio, «la noción cartesiana de la idea del infinito designa una relación con un ser que conserva su exterioridad total con respecto a quien lo piensa»[125]. Precisamente por ello es capaz el infinito de provocar el «Deseo» *(Désir),* un deseo caracterizado por una estructura específica, la de ser «Deseo del Infinito que el deseable suscita en vez de satisfacerlo»[126]. Con lo que aparece clara ya la de-subjetivación del sujeto en la relación de éste con el Infinito. El sujeto ante todo «recibe» del infinito: «*recibir* del Otro más allá de la capacidad del yo, eso es lo que significa exactamente tener la idea del infinito»[127]. El infinito, en cuanto «exte-

[124] En este sentido indica luminosamente Rahner que «el hombre, ocupado con los granitos de arena de la playa, vive siempre a la vera del infinito mar del misterio» (RAHNER, *Schriften...* IX 170). Sobre la posible evolución del planteamiento del problema de Dios en Rahner ver CABADA, *Ort...,* 167-172.

[125] Cf. LEVINAS, *Totalité...,* 19ss. «La idea del infinito no es objeto [...] Si pensar consiste en referirse a un objeto, es necesario creer que el pensamiento del infinito no es un pensamiento» (ID., o.c., 186). Ver también LEVINAS, *En découvrant...,* 171s.

[126] ID., *Totalité...,* 21. Cf. ID., o.c., 33.

[127] ID., *Totalité...,* 22. Se *recibe* la idea de infinito, dado que no puede ser obtenida de uno mismo (cf. ID., o.c., 178s). Levinas sostiene con razón que tal «recepción» está presente ya en Descartes cuando, al reflexionar sobre la primariedad del infinito respecto de la subjetividad pensante o deseante, «descubre una relación con una alteridad total, irreductible a la interioridad y que,

rior» o «absolutamente otro», no puede en modo alguno proceder del sujeto. «La idea del infinito no parte, pues, del yo ni de una necesidad en el yo que mide exactamente sus vacíos. En ella el movimiento parte de lo pensado y no del pensador. Es el único conocimiento que presenta esta inversión [...] La idea del Infinito *se revela*, en el sentido fuerte del término»[128]. De aquí que introduzca Levinas una consecuente e importante distinción entre «Deseo» *(Désir)* y «necesidad» *(besoin)*: «El Deseo es una aspiración que el deseable provoca; nace a partir de su 'objeto', es revelación. Mientras que la necesidad es un vacío del alma, parte del sujeto»[129].

Como decíamos, Levinas se apoya explícitamente en Descartes, y concretamente en pasajes ya analizados de su 3.ª Meditación, en los que su autor hace depender —como ya sabemos— la duda, el deseo, etc., del sujeto de la infinitud posibilitante, a diferencia de los «modernos», como Husserl o Heidegger[130]. Levinas ve acertadamente que el origen de este pensamiento «moderno» anclado en la finitud se remonta a Kant, cuyo modo de pensar resuena todavía claramente en Heidegger. «La finitud kantiana —anota Levinas— se describe positivamente por la sensibilidad, como la finitud heideggeriana por el ser para la muerte. Este infinito que se refiere a lo finito designa el punto más anticartesiano de la filosofía kantiana como, más tarde, de la filosofía heideggeriana»[131].

Digamos finalmente que somos del parecer de que esta incursión histórico-sistemática en la problemática de la infinitud puede servir como base para las reflexiones más concretas que dedicaremos seguidamente a temáticas sistemáticamente engarzadas entre sí y con lo hasta aquí dicho, como

sin embargo, no violenta a la interioridad; una receptividad sin pasividad, una relación entre libertades» (cf. LEVINAS, o.c., 186s).

[128] ID., *Totalité...*, 33.

[129] Ibid. Ver también LEVINAS, *En découvrant...*, 196.

[130] Cf. LEVINAS, *Totalité...*, 186. Ver también ID., o.c., 56; ID., *En découvrant...*, 176.

[131] ID., *Totalité...*, 170. Léase aquí mismo la crítica a que, siguiendo a Descartes, somete Levinas a Kant, al mostrar la inconsistencia de su consideración de la infinitud como mero «ideal». Sobre la dependencia sistemática de la moderna filosofía de la existencia respecto de Kant y de sus presupuestos epistemológicos absolutizadores de la finitud véase también LEVINAS, *En découvrant...*, 102.

la de la previa experiencia o vivencia de lo absoluto o divino, la siempre recurrente teoría de la «proyección» o las posibilidades mismas de un «argumento ontológico», pensado desde unos presupuestos diferentes de una consideración meramente conceptual. En todo caso, si al lector le ha parecido un tanto excesiva la atención que hemos dedicado a este proceso, bueno es que tome en consideración lo escrito por Balmes en el contexto de su reflexión sobre la presencia de la divinidad en la actividad pensante del hombre: «Esta comunicación íntima de lo finito con lo infinito es una de las verdades más ciertas de la metafísica; aunque las investigaciones ideológicas no produjesen más resultado que el descubrimiento de una verdad tan importante, deberíamos tener por muy aprovechado el tiempo que hubiésemos consumido en ellas»[132].

3. LA PREVIA E IMPLÍCITA VIVENCIA DE LA DIMENSIÓN DE LO ABSOLUTO O DE LA DIVINIDAD

Las mutuas implicaciones sistemáticas de lo finito y lo infinito no pueden menos de arrojar abundante luz sobre uno de los puntos que la racionalidad conceptual ha mirado siempre con nada disimulada sospecha, especialmente en relación con el problema de Dios. Nos referimos al lugar que ha de ocupar en la reflexión sobre la divinidad la que podemos denominar, en un amplio sentido, experiencia o vivencia de la misma. De este modo conectamos de nuevo con nuestro modo de ver la crisis histórica de la reflexión sobre el problema de Dios como condicionada por la disociación entre experiencia religiosa humana y conceptualización racional[133]. Tal disociación contribuyó decisivamente al empo-

[132] BALMES, *Obras...* XVIII 154s. Sobre la importancia que la precedente concepción del «infinito» tiene incluso para la comprensión del pensamiento matemático puede leerse la reciente aportación de Miguel de Guzmán, «¿Una apertura de la matemática a la trascendencia?», en A. DOU (ed.), *Pensamiento científico y trascendencia* (UPCo, Madrid 1998), 115-119.

[133] H. Döring lamenta con razón tal disociación entre experiencia y conocimiento en la problemática teológica: «El concepto de 'experiencia' —escribe— fue considerado en alto grado sospechoso por parte de la Reforma, del pietismo, de Schleiermacher y del modernismo (en el ámbito católico), en contraste total con la teología medieval y la teología experiencial de los grandes santos. Tal sospecha condujo a que conocimiento y experiencia se hayan

brecimiento del planteamiento antropológico-filosófico de la divinidad, justamente porque la fuerza de toda lógica sistemática no puede proceder meramente de ella misma, sino de los presupuestos a-lógicos o «experienciales» en los que la misma se basa y que la denominada racionalidad no hace sino explicitar. Naturalmente, al hablar en este contexto de «experiencia» (o similares) nos estamos refiriendo no a meras experiencias puntuales o aleatorias de tipo cósico o «categorial», sino a aquellas que aluden al sustrato mismo constituyente del modo de ser humano en cuanto tal, es decir, en cuanto afectado por una serie de vivencias profundas que, de una forma o de otra, han sido objeto del análisis trascendental abordado hasta aquí. El englobante clave, si se lo puede denominar así, de todas ellas sería esa unitaria estructura humana, previamente analizada, en la que lo infinito se hace siempre inevitablemente presente en la conciencia finita, como posibilitante de la misma.

Debido a ello no juzgamos en modo alguno inútil rememorar y revalorizar aquí, y justamente por lo inmerecidamente postergadas que han estado por parte de una determinada lógica racional autocomplaciente, importantes aportaciones reflexivas que ponen de relieve esta «precedencia» de la divinidad respecto del pensamiento humano sobre la misma, que están en perfecta consonancia con la sistemática, que ya conocemos, de la «anterioridad» (al modo cartesiano) de lo infinito sobre lo finito. No es nada casual, por lo demás, que tales reflexiones procedan de mentes en las que se daban la mano la conciencia o experiencia de la interior profundidad y religiosidad del espíritu humano y una exigente preocupación teórica.

Pilares básicos, en los comienzos de la tradición occidental, del puente «latino» constituido por Hilario y Agustín pueden ser considerados los «griegos» Ireneo, el primero, y Máximo Confesor, el segundo. En efecto, Ireneo asentará la idea de que el saber sobre Dios no se adquiere sin él, sino que es él el que ha de actuar como «docente»[134]. El verda-

ido separando cada vez más y se las haya conscientemente mantenido separadas» (DÖRING, *Gotteserkenntnis...*, 107).

[134] «Deum scire nemo potest, nisi Deo docente, hoc est, sine Deo non cognosci Deum» (IRENEO, *Adversus Haereses*, l.IV, c.VI, n.4: PG VII, 988). La tradicional insistencia de la reflexión «oriental» en la presencia de lo divino en el pensamiento humano sobre el mismo es destacada por Evdokimov. «Si el

dero «autor», por tanto, del conocimiento humano sobre la divinidad no puede ser otro, según Hilario, sino el mismo Dios[135]. Es bien sabido, por otro lado, que el modo agustiniano de acceder a las profundidades de la divinidad se basa en esta toma de conciencia, rememorante, de la misma: conocimiento que no hace sino re-conocer lo que de algún modo se pre-conoce ya de la divinidad que se autocomunica y da a conocer en su imagen humana. Las expresiones con las que, posteriormente, en el siglo VII, Máximo Confesor reformula esta idea central de la tradición anterior son bien diáfanas: «Nunca puede el alma —escribe textualmente el teólogo griego— extenderse hasta el conocimiento de Dios, si Dios, usando de su condescendencia, no la toma y la sube hacia sí mismo. Porque no podría la mente humana ascender tanto como para alcanzar la luz divina, si Dios no la atrajese hacia lo alto de sí mismo y —en cuanto la mente humana puede ser atraída hacia él— la iluminase con sus resplandores divinos»[136]. No podría expresarse mejor la fundamental e imprescindible función posibilitante de la divinidad misma respecto del surgimiento en el hombre del conocimiento y de la experiencia de la divinidad.

Sobre estas bases patrísticas se asentarán, consciente o inconscientemente, las posteriores elaboraciones conceptuales de los presupuestos experienciales del conocimiento de lo divino. Indicaremos únicamente algunos de los hitos más representativos.

Ya las sutiles especulaciones del *Proslogion* anselmiano —como no podía ser de otro modo— se desarrollan a partir de ahí. Anselmo da por supuesto que la «búsqueda» y el «encuentro» de la divinidad se apoyan —como en la tradición anterior— en una previa «docencia» divina[137]. La divi-

hombre piensa a Dios, es que se encuentra ya en el interior del pensamiento divino, es que ya Dios se piensa en él [...] El contenido del pensamiento sobre Dios es un contenido *epifánico;* va acompañado de la presencia evocada» (EVDOKIMOV, *El conocimiento...,* 107).

[135] «A Deo discendum est, quid de Deo intelligendum sit: quia non nisi se auctore cognoscitur» (HILARIO, *De Trinit.,* l.V, n.21: PL X, 143).

[136] MÁXIMO CONFESOR, *Capit. theol. et oecon.,* Cent. I, c.XXV, n.31 (PG XC, 1093-1096). En su excelente obra *Sur les chemins de Dieu* ya había aludido H. de Lubac a estos y otros textos similares. Cf. LUBAC, *Sur les chemins...,* 13, 161.

[137] «Domine Deus meus, doce cor meum ubi et quomodo te quaerat, ubi et quomodo te inveniat» (ANSELMO, *Obras...,* 360). «Doce me quaerere Te, et

nidad es la luz o claridad que posibilita toda visión o conocimiento, también, por tanto, la de ella misma[138].

La dialéctica que se adivina en esta básica estructura cognoscitiva es expresada de manera paradójica por Bernardo de Claraval, al hablar éste del «maravilloso» fenómeno que ocurre en la búsqueda de la divinidad, dado que tal «búsqueda» sólo es posible merced a un previo encuentro: «nadie puede buscarte si antes no Te ha encontrado»[139].

Se podría decir que estas adquisiciones cognoscitivas respecto del extraño y específico modo de conocimiento de la divinidad sufren un leve retroceso con Tomás de Aquino, debido a su encuentro con el aristotelismo. Pero también en él no deja de hacerse presente, y cada vez con más vigor, el

ostende Te quaerenti; quia nec quaerere Te possum nisi Tu doceas, nec inveniri nisi Te ostendas [...] Fateor Domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor Te cogitem» (o.c., 364).

[138] «An non invenit, quem invenit esse lucem et veritatem? Aut potuit omnino aliquid intelligere de Te, nisi per lucem tuam et veritatem tuam? Si ergo vidit lucem et veritatem, vidit Te. Si non vidit Te, non vidit lucem nec veritatem» (ANSELMO, *Obras...*, 384).

[139] «Sed enim in hoc est mirum, quod nemo quaerere te valet, nisi qui prius invenerit [...] Potes quidem quaeri et inveniri, non tamen praeveniri» (S. BERNARDI *Liber de diligendo Deo*, c.VII. En S. BERNARDI, *Opera* III, Tractatus et Opuscula, p.137s. PL 182, 987). Idea y formulación casi igual es la que se encuentra, más de cinco siglos después, en los *Pensamientos* de Pascal, cuando éste pone en boca de Jesús, que se dirige al hombre (a Pascal), estas palabras: «No me buscarías si no me hubieras encontrado» (PASCAL, *Oeuvres...*, 620). El sutil e irónico polígrafo gallego Salvador de Madariaga entrevió la trascendencia de esta paradójica expresión pascaliana (aunque la suponga proveniente del estudioso de Pascal, el teólogo suizo protestante de la primera parte del siglo XIX, A. Vinet), cuando dice: «'No me buscarías si no me habieras encontrado ya', dijo Vinet o quien fuera, que no hace al caso. Así lo expongo en mi *Retrato de un hombre de pie,* la única biografía de Dios que existe en la literatura universal [...] Lo que pasa es que los teólogos no le han dado importancia a la documentación ni han sabido leer entre líneas» (En *Cien españoles...*, 344ss). En su aludido ensayo Madariaga vuelve, en efecto, una y otra vez sobre su idea de que el fenómeno humano, su «enarbolamiento» vertical por encima del animal hacia dimensiones superiores, sólo puede proceder de un «Dios mío» impulsor de tal ascenso, es decir, de un «encuentro» con Dios provocador de su «búsqueda» por parte del hombre. Cf. MADARIAGA, *Retrato...*, 55s, 60, 66s, 87, 144s, 161. Por su parte, Saint-Exupéry se hace eco en más de una ocasión, especialmente en su sugerente obra póstuma *Citadelle*, de esta concepción de Bernardo y Pascal: «Si busco, he encontrado, porque el espíritu no desea sino lo que posee» (SAINT-EXUPÉRY, *Oeuvres*, 784). Cf. también ID, o.c., 771s, 810s, 906, 966. Acerca del doble influjo, de Pascal y Nietzsche, sobre Saint-Exupéry ver DEVAUX, 69-74, 84s. El previo encuentro de Dios posibilitador de su búsqueda es el que explica la afirmación de Gusdorf de que «todo conocimiento de Dios es un reconocimiento» (cf. GUSDORF, *Traité...*, 418).

contrapuesto influjo neoplatónico y patrístico. Si la dependencia de Aristóteles conduce a Tomás de Aquino en principio a insistir en la mediación «creatural» como algo previo al conocimiento de la divinidad y ésta no es, en consecuencia, al menos desde un punto de vista subjetivo *(quantum ad nos, quoad nos),* no objetivo *(per se, quoad se)*[140], lo «primero» en el conocimiento[141], todo ello se verá, con todo, sometido a notables restricciones, según de diferentes maneras se da a entender. En efecto, Tomás de Aquino es bien consciente, por un lado, de que acerca de Dios, al igual que tratándose de cualquier otra realidad, no se puede saber si existe *(an est)* sin saber de antemano, de algún modo (por «confuso» que tal modo sea), qué es *(quid est)*[142]. Por otra parte se da siempre respecto de la divinidad un conocimiento, si bien «indeterminado» o «implícito», de la misma, en cuanto que ella está en la base de todo conocimiento o deseo humano[143].

En cualquier caso, con posterioridad a Tomás de Aquino, será Nicolás de Cusa quien profundizará vigorosamente en la idea de la necesaria precedencia de la actividad divina para dar cumplida cuenta de la relación cognoscitiva de la mente humana con la divinidad. El Cusano está habituado a ver y ahondar, a la manera trascendental, en los presupuestos del conocimiento humano. De este modo percibe la actividad inquisitiva de la mente como posibilitada por aquello mismo hacia lo que, sólo aparentemente apoyada en su propia dinámica, se dirige. Es así la «primera», «absoluta» o «divina» unidad la que se constituye en ámbito imprescindible y posibilitante de todo tipo de actividad mental, que es en este sentido siempre derivada y dependiente[144]. El «posse

[140] Cf. *De pot.,* q.7, a.2, ad 11; *De ver.,* q.10, a.12, c; *S. Th.* I, q.2, a.1; *Contra Gent.,* l.I, c.10 y 11.

[141] Cf. *S. Th.* I, q.88, a.3.

[142] Cf. *Exposit. super libr. Boethii de Trinit.,* q.6, a.3, c. Ver también *Summ. Theol.* I, q.2, a.1, ad 1.

[143] Cf. *In I Sent,* d.3, q.4, a.5, c; *De ver.,* q.22, a.2, ad 1, ad 2 y c; *De ver.,* q.10, a.12, ad 1; *In Boet. de Trin.,* q.1, a.3, ad 6.

[144] «Huius autem absolutae unitatis praecisissima est certitudo, etiam, ut mens omnia in ipsa atque per ipsam agat. Omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in eius lumine requirit, nullaque esse potest quaestio, quae eam non supponat. Quaestio an sit nonne entitatem, quid sit quidditatem, quare causam, propter quid finem praesupponit? Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est. Unitas igitur absoluta, quia est entitas omnium entium, quidditas omnium quidditatum, causa omnium causarum,

ipsum» (el *poder mismo)* —tal como define el Cusano la divina infinitud— se convierte así en presupuesto de toda pregunta o duda sobre él. En su certeza o indubitabilidad básica se apoya paradójicamente cualquier postura mental que ponga en cuestión su realidad[145]. Nicolás de Cusa recurre al símil de la luz o del sol en cuanto instancia previa y posibilitante de todo ver o de todo conocer. Aunque tal realidad fontanal sea en sí misma invisible o incognoscible, no por ello deja de ser la posibilitación misma de la actividad visiva o cognoscitiva. «Tenemos —escribe el Cusano— una visión mental que intuye lo que es anterior a todo conocimiento»[146]. Como ya lo expresara Máximo Confesor, es la «con-descendencia» divina la que hace posible el «ascenso» mental a la divinidad. En el Cusano tiene, como se ve, la intuición primaria de la mente humana, que percibe de manera pre-conceptual aquello que es su base y fundamento, una decisiva función dinamizante y orientadora. La divinidad deviene así, en cuanto realidad primaria y radical ocultamente presente a la mente, modelo y guía de todo conocimiento, tanto del de ella misma como de lo que de ella procede[147], y se constituye al mismo tiempo en movilizador

finis omnium finium in dubium trahi nequit, sed post ipsam dubiorum est pluralitas» (NIKOLAUS VON KUES, *De coniecturis*, Pars Prima, VII. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 20). Cf. COLOMER, *Modernidad...*, 280s.

[145] «Nam cum posse ipsum omnis quaestio de potest praesupponat nulla dubitatio moveri de ipso potest; nulla enim ad ipsum posse pertinget. Qui enim quaereret an posse ipsum sit, statim dum advertit videt quaestionem impertinentem, quando sine posse de ipso posse quaeri non posset, minus quaeri potest an posse ipsum sit hoc vel illud, cum posse esse et posse esse hoc et illud posse ipsum praesupponant et ita posse ipsum omnem, quae potest fieri, dubitationem antecedere constat. Nihil igitur certius eo quando dubium non potest nisi praesupponere ipsum nec quicquam sufficientius aut perfectius eo excogitari potest» (NIKOLAUS VON KUES, *De apice theoriae*. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 374). De aquí que Nicolás de Cusa, cuando habla de la divinidad como del «non-aliud», este *no-otro* «es conocido y presupuesto en todo conocimiento». Cf. NIKOLAUS VON KUES, *De non-aliud* VIII. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 474. Otros pasajes de la obra de Nicolás de Cusa relativos a su idea de que la realidad o existencia de la divinidad es presupuesto implícito de todo cuestionamiento sobre la misma pueden leerse (con los correspondientes comentarios) en VERD, *Ser y nombre...*, 31; COLOMER, *Die Erkenntnismetaphysik...*, 211ss.

[146] NIKOLAUS VON KUES, *Compendium* I. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 684.

[147] Cf. NIKOLAUS VON KUES, *De quaerendo Deum* V. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 602-604.

y meta de todo deseo o acción del hombre. Es la meta misma, «intuida» por la mente, la que se convierte en fuerza motriz de la dinámica humana. «Si la mente no pudiera ver desde lejos el término de su descanso y deseo, de su alegría y felicidad, ¿cómo habría de correr hacia su comprensión?»[148]. Es necesario presuponer siempre, por tanto, un conocimiento que antecede y posibilita toda ulterior búsqueda: «La esencia que siempre ha sido buscada, se busca y se buscará, ¿cómo sería buscada si fuese totalmente desconocida?»[149]. La divinidad, caracterizada una vez más como el *posse ipsum,* es así para el Cusano no sólo «fin», sino «principio» mismo de todo «deseo mental»[150]. Nuestro filósofo y teólogo es bien consciente de que el único modo de acceder al «Dios desconocido» es el que procede de la «atracción» ejercida por él sobre el espíritu humano, sin la cual no es posible «búsqueda» alguna del mismo. Quienes creen poder acceder a él apoyados en su propia subjetividad, «confiando en su propio ingenio» y «presunción», están para el Cusano en un grave error[151]. Tal error radica justamente en no haber caído en la cuenta de que todo lenguaje y pensamiento sobre la divinidad ha de respetar y ser consecuente con el significado mismo de dicha realidad en cuanto infinita, englobante y posibilitante, por tanto, de todo acceso hacia la misma. De aquí que se insista en que el entendimiento humano habita en el ámbito de la divinidad, que es su «luz» *(lumen)* y, de este modo, su íntima condición de posibilidad[152], de tal manera que se puede decir que el gran cardenal de la iglesia se adelanta de hecho con sus expresiones a otras similares del posterior idealismo alemán, cuando escribe, por ejemplo, al hablar de la divinidad como «luz» del entendimiento hu-

[148] NIKOLAUS VON KUES, *De apice theoriae*. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 372.

[149] NIKOLAUS VON KUES, *De apice theoriae*. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 364.

[150] Cf. NIKOLAUS VON KUES, *De apice theoriae*. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 372ss.

[151] Cf. NIKOLAUS VON KUES, *De quaerendo Deum*. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosopohisch-Theologische...* II, 592.

[152] «Y cuando ascendemos hacia el conocimiento del mismo [de Dios], aunque él mismo sea desconocido para nosotros, no somos movidos, sin embargo, sino en el interior de su luz, que se adentra en nuestro espíritu, de modo que continuemos nuestro camino hacia él mismo» (NIKOLAUS VON KUES, *De quaerendo Deum*, II. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 588).

mano: «todo nuestro conocimiento está en la luz del mismo [de Dios], de tal manera que no somos nosotros los que conocemos, sino que es más bien él mismo [quien conoce] en nosotros»[153].

En el seno del idealismo alemán, y de modo especial en Hegel, será, en efecto, recurrente la idea del proceso circular (que nada tiene que ver con las ilegitimidades de los «círculos viciosos» de la lógica), que está en la base del modo de acceso de la razón al absoluto, al infinito, tal como en la dimensión especulativa se denomina a la divinidad. Es decir, como ya lo viera el Cusano, a la divinidad sólo se puede acceder desde ella misma y no desde una presunta y presumida subjetividad. Si el absoluto no estuviera ya en nosotros sería vano, según Hegel, cualquier intento de acceder a él[154]. De ahí la importancia que concede Hegel, pese a su crítica al sistema kantiano, a lo «práctico», es decir, a la experiencia moral y religiosa sobre la que ha de asentarse la conceptualización relativa a la religión o a lo teológico[155]. En realidad no es tal conceptualización teórica lo primero, sino que ella se deriva, como las denominadas «pruebas metafísicas de la existencia de Dios», de un previo «conocimiento» y «convencimiento» de dicha existencia[156]. En este sentido, aunque para Hegel en la «religión» aparezca la verdad meramente en su forma «representativa», es en ella donde está de hecho el verdadero «contenido» de la verdad[157]. La filosofía, con sus «mediaciones», viene siempre después. De aquí que Hegel, al analizar explícitamente el sentido de las «pruebas» de la realidad de Dios, insista en el carácter básico no «subjetivo» del movimiento o ascenso del espíritu hacia Dios, dado que tal movimiento procede, de manera radical, de la realidad misma hacia la que se dirige[158]. Es decir, es Dios mismo el que «provoca» el ascenso hacia él[159]. Tal modo de ascenso se

[153] Ibid.
[154] Cf. HEGEL, *Phänomenologie...*, 64.
[155] Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 552.
[156] Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 2.
[157] «La religión es, más bien, precisamente el verdadero contenido, únicamente en la forma de la representación, y la filosofía no es la primera en donar la verdad sustancial. Los hombres no han tenido que esperar a la filosofía para recibir de ella la conciencia, el conocimiento de la verdad» (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie...*, 1. Band, Halbband I, 299).
[158] Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise...*, 14s. Cf. también o.c., 42.
[159] Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise...*, 78.

opone a la «unilateralidad de la subjetividad en general y, de modo especial, de la del conocimiento»[160]. No es así el «sujeto», sino la «cosa» misma la que «suscita el movimiento en nosotros»[161]. En lo que al absoluto, a la divinidad, se refiere, la experiencia religiosa pone de manifiesto, por tanto, que no se trata en ella de una mera relación vaga o indeterminada del hombre con algo «vacío» o inobjetual, ni siquiera de una relación estrictamente *nuestra* con la divinidad, sino más bien del hecho mismo experiencial de que es Dios quien «está en relación con nosotros»[162].

El influjo de las ideas básicas iniciadas en la patrística, que llega hasta el idealismo alemán, se ha hecho sentir también posteriormente, de manera diversa y dispersa, en la modernidad y en la actualidad. M. Blondel, A. Amor Ruibal[163] o M. Scheler son, entre otros, significativos exponentes de ello desde el final del siglo XIX hasta mediados del siglo XX.

[160] HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise...*, 79.

[161] Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise...*, 122.

[162] Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise...*, 46. De aquí la crítica de Hegel a la tradicional consideración de que nosotros sabemos de Dios que «es», pero no «qué es», dado que si lo último (es decir el desconocimiento de cualquier «contenido» concreto de la expresión «Dios») fuera absolutamente verdad, tampoco se podría sostener coherentemente lo primero: «No se podría decir: sabemos que Dios es, sino sólo el *es;* dado que la palabra Dios implica una representación y, por tanto, un contenido, concreciones de contenido; sin las mismas Dios es una palabra vacía» (ID., o.c., 47). Sobre la importancia concedida por Hegel a esta idea de que el absoluto ha de estar siempre ya al comienzo de la reflexión sobre el mismo puede leerse VALLS, *Religión...*, 218-221. En lo que se refiere a la precedencia concedida también por Schelling a la realidad trascendente en relación con la dinámica humana de acceso al mismo véase STRUVE, *Philosophie...*, 79. K. C. F. Krause insistió asimismo en la divinidad, en cuanto «intuida», como posibilitadora del pensamiento y de la reflexión sobre la misma. Cf. ORDEN, *El sistema...*, 448-450, 503s, 533s, 556, 562-565.

[163] La calidad del pensador gallego A. Amor Ruibal ha sido competentemente puesta de relieve por A. Torres Queiruga y precisamente en relación con la importancia concedida por él a la dimensión pre-lógica del conocimiento humano. El término por él acuñado, «noción», quiere expresar esa primaria y fundamentante experiencia cognoscitiva, si bien anterior (en un sentido «estructural», no «temporal») al conocimiento explícito, que se contrapone, por tanto, al mero concepto o idea: «es lo dado, o indemostrable, o inanalizable; en contraposición al carácter elaborado, construido y compuesto de la idea», algo «preconsciente y preconceptual» (cf. TORRES QUEIRUGA, *Noción...*, 141s). Todo ello tiene naturalmente importantes consecuencias en relación con el planteamiento del conocimiento de Dios, como el propio Torres Queiruga no ha dejado de señalar (cf. TORRES QUEIRUGA, o.c., 228s). Ver sobre todo ello TORRES QUEIRUGA, o.c., 78, 140-144, 156, 158, 179-182, 320s.

A Blondel le acucia la preocupación de unir la «práctica» con el pensamiento, centrando sus reflexiones en el fenómeno, humano y metafísico a un tiempo, de la «acción». El problema de Dios surge en Blondel de la total y unitaria vivencia interior del hombre y no se resuelve con demostraciones o deducciones meramente lógicas o abstractas. Es una previa «presencia» la que moviliza la actividad demostrativa.

> «La demostración, aquí —señala Blondel—, no procede de una construcción lógica del entendimiento: no se trata de inventar cualquier cosa ni de meter en la acción voluntaria lo que no estuviera ya allí; se trata de captar en ella precisamente lo que se encuentra ya allí, que por consiguiente se expresa necesariamente en la conciencia y está representado siempre en ella bajo alguna forma. Se trata de descubrir algo desconocido, pero más bien por un complemento de inventario que por un progreso de invención»[164].

Está, pues, así «presente» en la conciencia lo que Blondel denomina el «único necesario»[165], el trascendente, respecto del cual indica el filósofo francés que «sin conocer su nombre y su naturaleza, se puede adivinar su cercanía y en cierto modo experimentar su contacto, lo mismo que en el silencio y en la noche se escuchan los pasos, se toma la mano de un amigo al que no se le reconoce todavía»[166]. Pero para Blondel está claro que el que lleva la iniciativa y ejerce la función posibilitante del conocimiento o re-conocimiento humano de la divinidad es ésta misma, como lo demuestra ya su explícita referencia al luminoso texto de Bernardo de Claraval, al que más arriba hemos aludido: «Nadie puede buscarte si antes no Te ha encontrado»[167]. Blondel piensa con razón que, si ello no fuera así, difícilmente escaparía la reflexión filosófica sobre Dios del reproche de pretender injustificadamente deducir lo absoluto de lo meramente «precario, relativo, deficien-

[164] BLONDEL, *L'action (1893)...*, 339s.
[165] BLONDEL, o.c., 339.
[166] BLONDEL, o.c., 340.
[167] La cita del texto latino de Bernardo de Claraval en BLONDEL, o.c., 352. Blondel cita únicamente el texto latino, sin nombrar a su autor. M. Jouhaud atribuye erróneamente a Agustín la autoría del pasaje citado por Blondel, por más que el espíritu agustiniano esté evidentemente presente en él. Cf. JOUHAUD, *Le problème...*, 284. Blondel sí alude explícitamente al pasaje (dependiente de Bernardo de Claraval) de Pascal, más arriba citado. Cf. BLONDEL, *La pensée* I, 172; ID., *Lettres...*, 286.

te»; de aquí que el ascenso «empírico» o «genético» al absoluto o a la divinidad deba estar siempre posibilitado o sustentado por ésta misma, que da testimonio de sí «en lo más íntimo de nuestro pensamiento»[168]. No se trata de una «intuición ontológica o adecuación inmediata» en relación con la divinidad, pero sí de que es ésta misma la que se convierte en «luz», que nos es donada para «iluminar, orientar, suscitar nuestra marcha»[169]. Blondel no puede menos de recalcar en este sentido que, en el proceso demostrativo de la realidad de Dios, es necesario sostener que existe «en las profundidades del espíritu una divina estimulación, confortación y misteriosa iluminación, sin las cuales ningún espíritu sería espíritu»[170]. Tal «estimulación» es algo que está para Blondel en íntima relación con el hecho de que la misma «infinitud» de Dios es la que no puede permitir que se dé algo que pueda considerarse «sustraído» a su influjo vital posibilitante[171].

En cuanto a M. Scheler, dados tanto su notable influjo en planteamientos posteriores de signo antropológico o filosófico en relación con el problema de Dios como la rigurosidad de sus pertinentes análisis, aludamos sumariamente a sus principales intuiciones. En línea con la tradición anterior, es bien explícito Scheler respecto de la secundariedad de la labor conceptual o teórica en lo que al conocimiento de la realidad de la divinidad se refiere. «*Si* existe realmente algo de la esencia de lo divino, no hay más que *una* manera de que su realidad pueda hacerse presente (del modo que sea) a personas finitas; y ésta es que *espontáneamente se dé ella misma a conocer* a ellas (o a alguna de ellas) o que se preste a la comprensión de las mismas en actos receptivos o bien reactivos»[172]. Lo cual debe aplicarse consecuentemente al lugar sistemático que, en tal supuesto, han de ocupar las pruebas de la existencia de Dios, un lugar, efectivamente, dependiente y secundario respecto de la primariedad de la «autorrevelación» misma de la divini-

[168] Cf. BLONDEL, *La pensée* II, 502s.

[169] Cf. BLONDEL, *Lettres...*, 126. Véanse los consejos que Blondel le da a su amigo Laberthonnière sobre la necesidad (también de tipo práctico o circunstancial) de distanciarse de la «intuición» de Dios o de ideas similares afines al «ontologismo». Cf. BLONDEL; LABERTHONNIÈRE, *Correspondance...*, 142-144.

[170] BLONDEL, *L'action* I, 313.

[171] Cf. BLONDEL, *L'action* I, 400. En esto mismo funda aquí Blondel su negativa a una artificial separación entre lo «natural» y «sobrenatural» en la relación del hombre con la divinidad.

[172] SCHELER, *Absolutsphäre...*, 185. Las cursivas son de Scheler.

dad[173]. Surge así de nuevo la afirmación de la tradicional esencial paradoja de la búsqueda de Dios posibilitada por su previo encuentro, cuando Scheler profundiza en el análisis de la posible «causa» del hecho de los por él denominados «actos religiosos», es decir, de la efectiva relación humana del hombre con la divinidad. La respuesta scheleriana no puede ser sino ésta: «Sólo un ser real con el carácter esencial de lo divino puede ser la causa de la estructura religiosa del hombre [...] *El objeto de los actos religiosos* es al mismo tiempo la *causa de su realidad*. Dicho de otra manera: Todo saber acerca de Dios es necesariamente, al mismo tiempo, un saber por medio de *[durch]* Dios»[174]. Scheler considera tal estructura «circular» algo específico y exclusivo de los «actos religiosos»[175], justamente porque sólo en ellos se muestra verdaderamente una relación directa y explícita con la divinidad. Ahora bien, la divinidad pertenece a la dimensión de lo infinito y absoluto y no puede ser, por tanto, equiparada, desde el punto de vista tanto metafísico como cognoscitivo, con un «objeto» cualquiera. En este sentido indica Scheler que la divinidad, a diferencia de otras entidades diferentes del mismo, no puede ser «construida»: «Ni Dios mismo ni la idea de Dios pueden ser 'construidos'»[176]. Si ello es así, es lógico que el encuentro con Dios deba preceder siempre a su búsqueda. Y es en el contexto justamente de estas ideas suyas donde Scheler toma clara y lúcida conciencia de la conexión de las mismas con la tradición: «Enseñar a *encontrar* a Dios es algo fundamentalmente diferente y más elevado que demostrar su existencia. Sólo aquel que ha *encontrado* a Dios puede sentir la necesidad de una prueba de su existencia. También la lógica del encuentro [...] es diferente de la lógica de la demostración [...] La patrística cristiana —con Agustín a la cabeza— enseñaba todavía a

[173] «De lo dicho se deduce claramente —concluye Scheler— que ninguna de las denominadas pruebas de la realidad divina y ningún tipo de postulado racional conduce a la aceptación de esta realidad, si no se *presupone* ya secretamente una *autorrevelación de Dios*, en la que éste —en correspondencia con su esencia como persona— libre y espontáneamente se da a conocer o presenta a sí mismo» (SCHELER, *Absolutsphäre...*, 199).

[174] SCHELER, *Vom Ewigen...*, 255.

[175] «La categoría de los actos religiosos es la única categoría esencial, en la que la realización del acto se mantiene y sabe dependiente del objeto, *hacia el que se dirige. 'Todo saber sobre Dios es un saber por medio de Dios'*: éste es un axioma esencial del acto religioso» (SCHELER, *Vom Ewigen...*, 278).

[176] SCHELER, *Vom Ewigen...*, 253.

'encontrar' a Dios»[177]. No se trata, desde luego, de abolir la necesidad de la labor demostrativa o lógica («la concatenación lógica», en expresión scheleriana) —siempre ineludible como «mediación» de la previa y posibilitante experiencia fundamental—, pero se sostiene con razón que tal labor es una «*tarea secundaria, posterior*» y en modo alguno puede dejar de lado la reflexión sobre el mencionado previo «encuentro», que es la verdadera condición de posibilidad de la dinámica lógica de todo tipo de demostración[178]. Como dice lapidariamente Scheler en este contexto, «la demostración presupone la mostración»[179]. De la ausencia o minusvaloración de esta última posiblemente se deriva, según Scheler, la ineficacia real o existencial de los intentos meramente «lógicos» de acceder a la divinidad en la época moderna[180].

En buena parte del modo de pensar de Scheler es perceptible el influjo de la fenomenología husserliana. Algo similar se puede decir también de Heidegger, quien recibió también de Husserl iniciales impulsos. De hecho, tanto en Scheler como en Heidegger se da una similitud básica, si bien de signo contrario, en lo que respecta al planteamiento del problema del conocimiento de la divinidad. Heidegger constata, en efecto, la ausencia de las huellas de la divinidad en el mundo moderno, una ausencia caracterizada por su no «visibilidad»[181]. Tal ausencia convierte en fracaso cualquier intento de acceso cognoscitivo a la divinidad. Únicamente el advenimiento o «aparición» de Dios puede hacer posible el reencuentro cognoscitivo del hombre con la divinidad: «Sólo un Dios puede salvarnos»[182]. La similitud de Heidegger con Scheler radica en su común concepción de la secundariedad de la labor conceptual o teórica de la mente humana respecto de la primariedad del «encuentro» o «aparición» de la

[177] SCHELER, *Vom Ewigen...*, 254.

[178] Cf. SCHELER, *Vom Ewigen...*, 254.

[179] «Der Nachweis setzt also den Aufweis voraus» (SCHELER, *Vom Ewigen...*, 254).

[180] Cf. SCHELER, *Vom Ewigen...*, 274-276. Sobre toda esta temática de Scheler puede leerse COLOMER, *Experiencia...*

[181] Comentando a Hölderlin indica Heidegger que «el resplandor de la divinidad se ha extinguido en la historia mundana» (HEIDEGGER, *Holzwege*, 248). Recuérdese lo que Máximo Confesor decía sobre el «resplandor» de la divinidad como posibilitador del ascenso del espíritu humano a la divinidad...

[182] Heidegger se expresó de este modo en la entrevista de 1966, publicada después de su muerte en la revista *Spiegel* (n.23, 31 de mayo de 1976, p.209).

divinidad. El que Heidegger acentúe de manera especial, a diferencia de Scheler, la ausencia de la divinidad en un mundo invadido por la técnica no resta nada a lo anterior. De hecho, la subordinación scheleriana de la capacidad «demostrativa» de la pruebas de la realidad de Dios a la presencia (o ausencia) del previo «encuentro» experiencial con la divinidad es patente también, si bien de manera todavía más decidida y radicalizada, en Heidegger[183].

Según notábamos, el proceso histórico de la idea de la «precedencia» del encuentro con la divinidad a su búsqueda parece haber surgido de hecho inicialmente en el ámbito de las primeras reflexiones de la patrística cristiana, para pasar de ahí luego a la reflexión más estrictamente filosófica, aunque, en cualquier caso, en el contexto occidental al que nos estamos refiriendo, lo religioso-teológico y lo filosófico no pueden ser considerados en ningún momento como ámbitos totalmente inconexos. Por ello no es nada extraño que la teología moderna, después de una época precedente proclive a lo conceptual y minusvaloradora reflexivamente de lo vivencial, haya empezado a tomar en consideración de nuevo los elementos preconceptuales, condicionantes y fundamentantes del conocimiento religioso o teológico. Dignos de mención en este sentido parecen ser, al menos, H. de Lubac, K. Rahner o E. Schillebeeckx.

En cuanto al primero, no es nada extraño que el detallado conocimiento que H. de Lubac manifiesta poseer de los escritos patrísticos le haya proporcionado sin duda impulsos decisivos para la elaboración de la idea clave de su importan-

[183] «Una prueba de la existencia de Dios puede estar construida con todos los medios de la lógica formal más rigurosa; no obstante, no prueba nada, ya que un Dios que necesita que se le demuestre la existencia, acaba por ser un Dios muy poco divino y a lo más que llega la demostración de su existencia es a convertirse en una blasfemia» (HEIDEGGER, *Nietzsche*, I, 366). El contexto en el que se inscriben estas expresiones pone de manifiesto que Heidegger, lo mismo que Scheler, considera improcedente, tratándose de la divinidad, intentar acceder a su conocimiento como si de un objeto no divino se tratase. En otro estudio hemos analizado el pensamiento del gran filósofo alemán G. Siewerth, discípulo de Heidegger, que, en interna discusión con éste, intenta con gran vigor especulativo y una personal revalorización de las ideas de Tomás de Aquino, Hegel, etc., poner de relieve la posibilidad de acceso a la divinidad, tomando clara conciencia de que ello sólo ocurre desde la anterior presencia o «revelación» de la misma al hombre. Ver especialmente SIEWERTH, *Das Schicksal...*, 54, 58-67, 416, 422ss, 428, 436; ID., *Gesammelte...*, III, 268. Cf. CABADA CASTRO, *Sein...*, 246-252, 305-309.

te obra *Sur les chemins de Dieu*, que consiste básicamente en la necesaria y previa vivencia de la divinidad para poder acceder teórica o conceptualmente a la misma. Frente a meros y simples dinamismos o subjetivismos toma clara conciencia H. de Lubac de las condiciones de posibilidad de la actividad del espíritu, de manera especial en el contexto del tratamiento del acceso del hombre al Absoluto, a la divinidad. «Nuestra inteligencia —escribe— no capta al Absoluto [...] sin haber sido captada por él»[184]. Esta idea es analizada detalladamente en directa relación con el conocimiento de la divinidad. Existe una «fase primera y subterránea, pero determinante, de la vida del espíritu», que es anterior a «todo razonamiento explícito como a todo concepto objetivo» y que no es otra sino la presencia misma de la divinidad al espíritu del hombre: «Dios tiene que estar ya presente al espíritu, afirmado y pensado en él de manera secreta. Antes de ser 'identificado' en él por ningún acto concreto, ha de existir en el espíritu un cierto 'hábito de Dios'»[185]. Esta previa estructuración «divina» del espíritu humano, «anterior» a todo acto explícito del mismo, es para el teólogo francés «algo extraordinario, único, admirable». Porque, siendo ello así, se produce siempre entonces en realidad, con el conocimiento explícito de la divinidad, un «reconocimiento»: «Nunca descubro la existencia de Dios como descubriría, por ejemplo, la existencia de una ciudad lejana, a la cual no me uniría ningún lazo esencial y con respecto a la cual yo no haría sino tomar nota de la misma como un hecho exterior»[186]. Si, pues, tratándose de la divinidad, conocer es siempre «reconocer», algo similar ha de decirse —tal como ya lo había indicado M. Scheler— acerca del sentido de la «demostración» de la realidad de Dios: «Demostrar, en este caso, es 'darse cuenta'. Se 'descubre' lo que estaba»[187]. La patrística sirve aquí explícitamente de guía a H. de Lubac, que en seguimiento de la misma indicará que la actividad del espíritu humano no es sino «respuesta» a una previa «iniciativa» de Dios. «En todo, en todos los órdenes, primero es Dios. Siempre es él el que nos precede. Siempre, a todos los nive-

[184] LUBAC, *Sur les chemins...*, 161.
[185] LUBAC, *Sur les chemins...*, 70.
[186] Cf. LUBAC, *Sur les chemins...*, 96s.
[187] LUBAC, *Sur les chemins...*, 74.

les, es él quien se hace conocer. Siempre es él el que se revela. El esfuerzo de la razón que nos lleva hasta él [...] nunca es sino el segundo tiempo de un ritmo suscitado por él mismo»[188]. Esta previa presencia de la divinidad en el espíritu humano es justamente su «idea», en el sentido establecido por Descartes o Malebranche. El pensamiento del jesuita francés se inserta así claramente en esta misma corriente de ideas: «Previa a todos nuestros conceptos, aunque objetivamente no captable fuera de ellos, y anterior a todos nuestros razonamientos, aunque lógicamente injustificable sin ellos, inspiradora, movilizadora y justificadora de los unos y de los otros, la idea de Dios está en nosotros, misteriosamente, desde el origen»[189].

La concepción de K. Rahner no difiere en realidad de la de H. de Lubac. Para el teólogo alemán la «experiencia de Dios» es también el ámbito que sostiene las denominadas pruebas de la existencia de Dios, que han de ser concebidas en este sentido como un modo de «objetivación ulterior, conceptual» de aquélla, y no a la manera de una «mera indoctrinación intelectual» sobre un hecho extrínseco, que nada tuviera que ver con la experiencia íntima del hombre. En esta dimensión profunda la «experiencia de Dios» es para Rahner una experiencia «que se da en todo hombre (de manera refleja o no, reprimida o aceptada, correcta o incorrectamente interpretada o como ello fuere)»[190]. Una experiencia enraizada en la misma experiencia humana del conocimiento y de la libertad y que el hombre solamente deberá «descubrir y objetivar conceptualmente»[191].

[188] Cf. LUBAC, *Sur les chemins...*, 13s. Aludiendo al «descenso» de la divinidad al espíritu humano de Máximo Confesor, que ya conocemos, H. de Lubac insistirá todavía de manera similar: «No es mi espíritu el que el primero desde el mundo se eleva a Dios; es Dios quien, por el mundo, desciende en cierta manera hasta mi espíritu. Por espontánea que sea, la prueba que yo me doy no viene sino en un segundo tiempo. Por activa que sea, no es sino una reacción» (ID., o.c., 111). Cf. ID., o.c., 40s, 48-51.

[189] LUBAC, *Sur les chemins...*, 50. Cf. también ID, o.c., 147ss, 153s. La comparación a que recurre H. de Lubac intenta hacer comprensible esta paradójica oculta presencia de la «idea de Dios» en el hombre: «la idea de Dios preside todas nuestras negaciones como todas nuestras críticas, algo así como la palabra que se busca, que se conoce sin poder decirla, elimina todas las otras palabras que se presentan al espíritu» (ibid.).

[190] Cf. RAHNER, *Schriften...* IX, 161s. Cf. ID., o.c., 164.

[191] Cf. RAHNER, *Schriften...* IX, 250s. Ver también RAHNER, o.c., X, 134s; ID., *Grundkurs...*, 62s; ID., *Warum...*, 242s.

Por su parte, el teólogo belga E. Schillebeeckx insistirá de igual manera en la experiencia que el hombre tiene de la realidad como «dinamizada» y «dirigida» hacia la divinidad por ésta misma. En consecuencia, «la 'prueba' de Dios no es más que una explicitación refleja de este contenido de experiencia»[192].

En el contexto ideológico hispano no han dejado de influir de una forma o de otra las ideas básicas, anteriormente apuntadas, de A. Amor Ruibal[193].

Ello se muestra claramente, en primer lugar, en las reflexiones al respecto de X. Zubiri, que ha de ser visto en este sentido básicamente en continuidad con Amor Ruibal. En efecto, Zubiri insiste en la estructura «religada» del ser humano, por la que éste no puede menos de ser «religioso»[194]. Tal «religación» aparece como «apertura a la deidad», que es la base oculta y profunda de toda experiencia humana[195]. De este modo se debe decir que la persona humana está más «en» Dios que «con» él, dado que la realidad divina es íntimo presupuesto y condición de posibilidad del ser y del actuar del hombre[196]. Zubiri habla en este sentido del «poder de lo real» o de «la ultimidad de lo real» en cuanto que la persona humana sólo se realiza como tal merced a este

[192] Cf. SCHILLEBEECKX, *Dios...*, 84s. Cf. ID., o.c., 89. «Frecuentemente [...] se ha presentado esta prueba [de la existencia de Dios] como el paso dado por la razón, de lo conocido por la experiencia a lo desconocido, de lo cual no tenemos ninguna experiencia y que se presenta entonces como una conclusión totalmente nueva [...] No puede haber una justificación válida de la existencia de Dios más que cuando la reflexión se apoya en la experiencia. Para que la prueba de Dios sea admisible, tiene que ser la *explicitación* de una experiencia, en la que lo que ha sido implícitamente experimentado desde el principio es descubierto por la reflexión. El único camino posible para una 'prueba' de Dios es que sea una explicitación y no una superestructura de la experiencia» (ID., o.c., 79s). Ver también SCHILLEBEECKX, *Función...*, 74.

[193] Cf. TORRES QUEIRUGA, *Noción...*, 140, n.22.

[194] «La *religación* [...] es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no *tiene* religión, sino que, *velis nolis, consiste* en religación o religión» (ZUBIRI, *Naturaleza...*, 373).

[195] «El descubrimiento de la deidad no es el resultado de una experiencia determinada del hombre, sea histórica, social o psicológica, sino que es el principio mismo de toda esa posible experiencia» (ZUBIRI, *Naturaleza...*, 357).

[196] «Al estar religado el hombre, no está *con* Dios, está más bien *en* Dios. Tampoco *va hacia* Dios [...], sino que está viniendo desde Dios [...] Por esto, todo ulterior *ir hacia* Dios es un ser *llevado* por Él [...] El hombre no necesita llegar a Dios. El hombre *consiste* en estar viniendo de Dios, y, por tanto, siendo en Él» (ZUBIRI, *Naturaleza...*, 376s).

«apoderamiento» que el «poder de lo real» ejerce sobre ella[197]. Ahora bien, dado que lo real está «en» Dios, y no simplemente «con» él, hay que deducir de lo anterior que la persona humana accede a sí misma en virtud de su «apoderamiento» por parte del fundamento mismo del «poder de lo real», el cual no es otro sino la divinidad, que justamente de ese modo posibilita el conocimiento de la misma por parte del hombre [198]. Es en este ámbito fundamental y fundamentante donde se debe hablar, según Zubiri, de «experiencia de Dios»[199]. Con ello se acerca Zubiri a pensadores anteriores, que consideran la labor «demostrativa», por necesaria que ella sea, como una actividad posterior y dependiente de un previo «encuentro», «visión», «experiencia» o como a tal hecho se lo quiera denominar. El filósofo vasco llega, pues,

[197] «Sólo en él *[el poder de lo real]* y por él es como el hombre puede realizarse como persona. La forzosidad con que el poder de lo real me domina y me mueve inexorablemente a realizarme como persona es lo que llamo apoderamiento. El hombre sólo puede realizarse apoderado por el poder de lo real. Y a este apoderamiento es a lo que he llamado *religación* [...] En cuanto persona, pues, el hombre está constitutivamente enfrentado con el poder de lo real, esto es, con la ultimidad de lo real» (ZUBIRI, *El hombre...*, 373s).

[198] «El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es [...] un apoderamiento del hombre por el fundamento de ese poder. Y en ese apoderamiento acontece la intelección del fundamento [...] (ZUBIRI, *El hombre...*, 376). Tal «fundamento» no es otro sino el mismo «Dios», como explícitamente indica, seguidamente, el propio Zubiri, sustituyendo ya ahora simplemente «fundamento» por «Dios»: «El apoderamiento de la persona humana por el poder de lo real es [...] un apoderamietno del hombre por Dios. En este apoderamiento acontece la intelección de Dios» (ID., o.c., 377).

[199] «Lo que sucede es que el hombre está fundamentado, y que Dios es la *realitas fundamentalis*, por lo que la experiencia de Dios por parte del hombre consiste en la experiencia del estar fundamentado fundamentalmente en la realidad de Dios. Haciendo mi ser fundamentalmente es como tengo experiencia de Dios. En la experiencia de Dios lo que hay es la experiencia de la realidad fontanal y fundamentante de Dios en la religación como ultimidad, como posibilidad última, y como impelencia suprema» (ZUBIRI, *El hombre...*, 326). «Por eso, sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios. No es la experiencia empírica de un objeto, sino una experiencia metafísica de la fundamentalidad de su ser personal. Esta experiencia es *en sí misma* la experiencia de Dios. Dios es algo experienciado» (ID., *El hombre...*, 204). Es más. El hombre no sólo «tiene» experiencia de Dios, «es» él mismo «experiencia de Dios: «El hombre es formal y constitutivamente experiencia de Dios» (ID., *El problema...*, 61. Cf. ID., *El problema...*, 60s; ID., *El hombre...*, 309s, 317, 326ss, 378s). Una «experiencia», que en cuanto «experiencia tensiva de Dios» se identifica con la «religación al poder de lo real». Cf. ID., *El hombre...*, 365. Torres Queiruga ha analizado la evolución y las primeras cautelas de Zubiri respecto de la «experiencia de Dios», aludiendo a sus posibles razones, entre ellas a su «resistencia a todo tipo de consideración trascendental» (cf. TORRES QUEIRUGA, *Noción...*, 198s, 206s; ID., *El hombre como experiencia...*, 167).

a tomar también conciencia de la previa relación cognoscitiva o intelectiva con la divinidad, anterior a toda especulación o «demostración»[200].

Quien, sin embargo, entre nosotros parece haberse orientado más decididamente en la dirección que venimos apuntando es el malogrado J. Manzana Mz. de Marañón. Su familiaridad con el modo de pensar trascendental y, de manera especial, su conocimiento de Descartes le acercaron indudablemente a la idea de la necesaria precedencia de un determinado modo de experiencia de la divinidad para poder acceder cognoscitivamente a ella. La cartesiana precedencia del Infinito sobre lo finito implica lógicamente que el espíritu humano se vea como invadido o «apoderado» (en expresión de Zubiri) por el infinito de la divinidad. Éste es el verdadero sentido del «sobre-cogimiento» metafísico o religioso humano. «La 'posición' del Infinito —escribe Manzana— en la indigencia de la *cogitatio* libera a ésta de su finitud, no porque ella capte o 'coja' al Infinito, sino porque ella es '*sobre-cogida*' por el Infinito. La palabra 'sobre-cogimiento' expresa del modo más acertado lo peculiar de esta intuición. En el sobre-cogimiento estamos ante algo que se 'pone' o se 'afirma' *en y por sí mismo* en el espíritu que queda

[200] «A fuerza de razonar especulativamente sobre Dios a lo largo de la historia, se llega a cobrar la impresión de que esta especulación no es simplemente una especulación *sobre* Dios, sino que se acaba por creer que la especulación es 'el' camino para *llegar a Dios*. Dos cosas completamente distintas. Ahora bien, a poco que se detenga la atención en este punto, puede descubrirse sin gran dificultad, pero probablemente con cierta sorpresa para la razón especulativa, que de hecho nunca ha sido la especulación la primera vía de acceso intelectivo a Dios. Cuando la razón especulativa se ha puesto a especular y a teorizar acerca de Dios, los hombres estaban ya vertidos con antelación *intelectual* hacia Dios» (ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios* [Madrid, Edit. Nacional, [6]1981], 351). Más allá de esta constatación general de tipo predominantemente histórico, Zubiri distinguirá todavía tres «estadios» (la «deidad», la «realidad divina» y, finalmente, «Dios») en el concreto descubrimiento intelectivo de Dios. Sólo es requerida la «demostración» en los dos últimos estadios, dado que a la «deidad» se accede de manera «mostrativa», no «demostrativa». De aquí que indique Zubiri que «la demostración no es la primera vía de acceso intelelectual a Dios» (ID., o.c., 359). Cf. ID., o.c., 353ss. Ya en anteriores ediciones de esta obra había aludido Zubiri a que la «demostración» no es el «descubrimiento 'primario' de Dios» (cf. ZUBIRI, *Naturaleza...*, 385). En su obra póstuma, *El hombre y Dios*, sintetizará Zubiri su pensamiento al respecto: «Toda demostración de la realidad de Dios presupone en la persona humana una previa intelección de su realidad. La prueba es sólo la fundamentación de esta intelección, y de lo en ella inteligido: es hacer de esta intelección una intelección demostrativa» (ID., *El hombre...*, 293).

sobrecogido, esto es, cogido *desde dentro,* desde su raíz vital y elevado a una esfera superior»[201].

Tal «sobre-cogimiento» del hombre por parte del Infinito —cuyas manifestaciones fenomenológicas concretas hemos analizado en páginas anteriores— es justamente lo que posibilita que el hombre pueda acceder desde sí mismo a la divinidad. Si ello no fuera así, el hombre permanecería clausurado en su propia inmanencia, sin que ésta siquiera se pudiera entender como tal, es decir, como diferenciada o contrapuesta a una posible trascendencia; en una palabra, el hombre no sería en realidad hombre, sino una «cosa» más. Manzana es vivamente consciente de ello: «No es [...] posible para el hombre un saber de Dios 'más allá' de la vida humana, si la expresión 'más allá' es tomada rigurosamente [...] Dios, si tiene que ser real para el hombre, deberá 'aparecer' en la vida misma del hombre»[202]. Esto implica —y con ello Manzana se alinea con conocidos pensadores anteriores— que no cabe hablar de una estricta «demostración» de la realidad de la divinidad, si tal demostración se entiende como surgida desde la mera «finitud» humana, desconectada de todo previo encuentro con el Infinito. Tal demostración intentaría «deducir a Dios de unos datos o premisas en los que no estuviese *realmente precontenido* y fundamentalmente *percibido*» (ibid.). Pero este intento estaría ya desde el principio condenado al fracaso. Manzana se expresa al respecto magistralmente:

> «Dios no puede ser extraído de donde no está realmente presente-actuante e intencionalmente sabido. Si nada da lo que no tiene, la mente humana no puede —por ningún arte manipulado especulativo— llegar a Dios, infinito y transmundano, desde unos contenidos finitos y humano-mundanos [...] Todo riguroso 'ascenso' de lo finito-mundano a lo verdaderamente infinito-trascendente siempre será una *extrapolación especulante* y un *paso ilegítimo* de un orden a otro absolutamente distinto [...] Si Dios puede ser, por lo tanto, afirmable para el hombre, debe darse y manifestarse de alguna manera en la vida mundana misma del hombre. Ésta es la única posibilidad de un teísmo filosófico, una vez cortada la posibilidad de una estricta demostración. En otros términos: el hombre sólo puede superar la subjetividad y mundaneidad finitas si *existe* ya constitu-

[201] MANZANA, *Cogito...,* 163.
[202] MANZANA, *Ateísmo...,* 267.

tivamente —por razón misma de su ser y vivir humanos— *superando* lo finito-mundano y, por así decirlo, 'más allá' de su misma subjetividad mundana. El hombre sólo puede afirmar a Dios si —en cuanto hombre— vive ya afirmado por Dios, de modo que en esta afirmación 'aparezca' o 'acontezca', realmente y en verdad, Dios en la vida del hombre»[203].

Uno de los modos, quizá el más primario y radical (desde el punto de vista del análisis trascendental del conocer humano), de este «aparecer» de Dios al hombre es ya precisamente la misma pregunta por él. Y aquí se muestra, una vez más, la clara conciencia que tiene Manzana —en línea con el modo de pensar cartesiano o hegeliano— de la primordialidad de la presencia del Infinito en la subjetividad humana:

«Si no supiéramos de Dios, no preguntaríamos por Él. Si no estuviéramos en 'contacto' con la infinitud, no nos 'extrañaría' la finitud: no nos sentiríamos 'extraños' en ella ni intentaríamos superarla. El animal vive 'asentado' y 'satisfecho' sin percatarse de la nada amenazante que le circunda. El hombre como espíritu está constitutivamente abierto a la infinitud absolutamente subsistente y consistente en sí misma, y precisamente por ello se 'angustia' de la nada amenazadora. La pregunta por Dios está, por lo tanto, real y cognitivamente posibilitada por un auténtico 'presaber' de Dios. Toda 'demostración' de la realidad de Dios tendrá, según ello, el carácter fundamental de 'mostración' de la presencia actuante de Dios en el hombre»[204].

[203] MANZANA, *Ateísmo...*, 267s. Se comprenderá, por lo demás, desde estas reflexiones de Manzana la relevancia que se ha de conceder, en cualquier intento reflexivo serio sobre la verdad de la realidad de Dios, a las experiencias o vivencias humanas de lo divino, a las que por nuestra parte hemos dedicado amplia atención en este estudio.

[204] MANZANA, *La vida...*, 420. La crítica que dirige Manzana contra determinadas corrientes filosóficas del trascendentalismo moderno, que se apoyan en última instancia en Kant, tiene aquí su raíz. Véanse, por ejemplo, sus objeciones al planteamiento filosófico del conocimiento de Dios en J. Gómez Caffarena (cf. MANZANA, *Una metafísica...*, 201ss). Tales objeciones se hacen, en efecto, desde la necesidad —sostenida por Manzana— de «una mayor evidenciación de la fundamentante presencia de lo Absoluto en la *base* misma de que parte la reflexión» (o.c., 201), es decir, desde la necesidad de «evidenciar la presencia realmente actuante de lo Absoluto en la existencia humana» (o.c., 202). El propio Gómez Caffarena elogió «la finura de análisis, en el que me encuentro muy fielmente reflejado», de las reflexiones de Manzana sobre su metafísica (cf. GÓMEZ CAFFARENA, *Conciencia...*, 418), considerando de hecho justas las objeciones de Manzana (cf. ID., o.c., 421). Similar a la de Manzana

Si todo ello es así, se comprenderá lo inadecuado de la tantas veces proclamada o, al menos con frecuencia tácitamente presupuesta, contraposición entre la actitud filosófica y el comportamiento religioso, como si aquélla fuera ardua búsqueda de lo absolutamente desconocido e inexperienciado, y ésta solamente, en cambio, encuentro vivo con el Dios que se comunica personalmente al hombre. En realidad, tanto en un caso como en el otro, es decir, tanto en el acceso filosófico a la divinidad como en el comportamiento religioso del creyente, es siempre la divinidad la que, de una forma o de otra, ha de poner en movimiento la dinámica interior del creyente o bien de la mente pensante, aunque sea obviamente en este último caso donde la dinámica misma de la mente humana tiende naturalmente a resistirse a ser considerada como posibilitada por algo que no se identifica con ella misma.

En cualquier caso, respecto de la actitud religiosa el fenomenólogo de la religión J. Martín Velasco ha puesto bien de relieve, por ejemplo, y en paralelismo fáctico con las anteriores reflexiones del pensamiento filosófico, la fundamental dependencia respecto de la iniciativa de la divinidad, entendida como «Misterio», del comportamiento religioso o de la «religión» en general. En efecto, según Martín Velasco, en toda religión pretende el hombre «responder a la iniciativa del Misterio que se le hace presente»[205]. Un «Misterio» que no se identifica, por tanto, con la propia subjetividad, sino que más bien la conmueve en cuanto «tremendo» y por ello «hace al hombre sentirse radicalmente inseguro»[206]. En cuanto a la «atracción fascinadora del misterio» (*mysterium tremendum et fascinans:* R. Otto), la subjetividad queda tam-

es la crítica apuntada también por Torres Queiruga al mismo Gómez Caffarena (cf. TORRES QUEIRUGA, *Noción...*, 323, 327). Ver también CABADA, *La vivencia...*, 68.

[205] GÓMEZ CAFFARENA; MARTÍN VELASCO, *Filosofía...*, 273. En otro lugar indica Martín Velasco que «la realidad superior a la que se refieren los hombres religiosos aparece en todas las tradiciones como sujeto de una iniciativa, como parte activa en la relación con el hombre gracias a la cual éste es capaz de entrar en contacto con ella» (MARTÍN VELASCO, *Fenomenología...*, 76s). La importancia que Martín Velasco atribuye a la «iniciativa» por parte del Misterio en la relación religiosa es subrayada por él mismo en su réplica a los comentarios a su obra de Pedro Rocamora, al indicar frente a éste que «es tesis central del libro que toda verdadera religión tiene como origen la iniciativa del Misterio» (cf. el diario *ABC*, 18-1-1974, p.19).

[206] GÓMEZ CAFFARENA; MARTÍN VELASCO, o.c., 80.

bién aquí subordinada a ella, ya que el hombre «no dispone de la tensión producida por lo numinoso, sino que se siente irremisiblemente atraído por ella»[207]. En este sentido habla Martín Velasco del «carácter activo del Misterio», es decir, de su función pro-vocante, interpelante y movilizadora del sujeto religioso, en cuanto que éste es incapaz de acceder por sí mismo al conocimiento de lo que lo trasciende totalmente.

> «Por eso —indica Martín Velasco— la actividad de la Trascendencia aparece, en primer término, en la necesidad de que el conocimiento de la misma por el hombre responda a una iniciativa suya de manifestarse. Su absoluta desemejanza hace que el hombre no pueda siquiera rastrear su existencia si no es a partir de una previa manifestación suya. El sujeto religioso tiene plena conciencia de ello. Por eso experimenta su acto religioso como respuesta a una previa llamada y por eso interpreta su búsqueda de Dios como suscitada por un previo encuentro con él y en el que Dios mismo ha tomado la iniciativa»[208].

Como se ve, el paralelismo o semejanza de estas consideraciones de la fenomenología de la religión con lo dicho más arriba desde la vertiente filosófica es bien patente. Martín Velasco echa mano, además, también, lo mismo que Manzana en su reflexión filosófica, del ya aludido significado del vocablo «sobrecogimiento» para intentar expresar con él la singular situación del hombre religioso ante la experiencia del Misterio que se le comunica[209]. Y si, desde el punto de vista sistemático que hemos ido elaborando, la divinidad aparece a la mente como el principio movilizador de toda su

[207] GÓMEZ CAFFARENA; MARTÍN VELASCO, o.c., 81.

[208] GÓMEZ CAFFARENA; MARTÍN VELASCO, o.c., 110. El contrapunto relativo del «carácter activo del Misterio» reside en la actitud fundamentalmente «pasiva» del hombre religioso: «Lo peculiar de la relación en cuanto tal se muestra —indica Martín Velasco— [...] en el hecho de que el hombre, sujeto de la relación, se descubre a sí mismo como sujeto más pasivo que activo, o, mejor, activo con una actividad que consiste en aceptar, recibir, reconocer la realidad del Misterio, que tiene la iniciativa de la relación, ya que antes incluso de cualquier acción es percibido por el sujeto como presencia originante de la presencia del propio sujeto» (MARTÍN VELASCO, *Fenomenología...*, 80).

[209] «Se trata de una realidad que se impone al hombre y ante la cual éste, lejos de poder aplicarle las redes de su comprensión, se siente literalmente sobrecogido. Esta reacción de 'sobrecogimiento' muestra bien cómo, ante la realidad imperiosa, el hombre, incapaz de aprehenderla con ninguna de sus facultades, se siente comprendido y abarcado por ella» (GÓMEZ CAFFARENA; MARTÍN VELASCO, *Filosofía...*, 100).

actividad anímica y, en este sentido, como la que siempre lleva la «iniciativa» y está, por tanto, siempre ocultamente presente a la misma, la fenomenología de la religión viene a constatar de hecho esto mismo desde sus análisis del comportamiento religioso, al indicar concretamente que la divinidad o el Misterio es percibido por el hombre religioso como una realidad creadora o suscitadora del deseo del hombre más que como meramente colmadora o apaciguadora del mismo[210].

Quizá sea ésta, además, la razón profunda del hecho, generalmente admitido, de que la religión preceda siempre a la filosofía, y, más concretamente, a la reflexión sobre la divinidad. Es siempre la religión la que «propone» —como dice F. Brunner[211]— a la filosofía el tema de lo divino.

Por lo demás, sólo a una consideración superficial de esta temática podría presentársele la sospecha de que la afirmada primordialidad de la experiencia o vivencia de lo divino equivaldría a mera tautología o a una solapada *petitio principii,* puesto que —como bien se puede deducir de las anteriores elaboraciones— es solamente a través de un esmerado empeño reflexivo como accede la mente a esta constatación, es decir, al descubrimiento de la divinidad como oculta y siempre presente condición de posibilidad de la actividad anímica del espíritu humano[212].

[210] En este sentido sostiene Martín Velasco que «la raíz de la religión no es el deseo de Dios, sino un Dios que pone en el hombre nuevos deseos» (Entrevista en *Laicado,* 1985, n.68, p.82). Ver también GÓMEZ CAFFARENA; MARTÍN VELASCO, *Filosofía...,* 104, 128ss. Sobre la «iniciativa» divina en la experiencia humana de la divinidad, ver R. PANIKKAR, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios* (Península, Barcelona 1998), p.67-70.

[211] Cf. *Paradigmes...,* 12s; BRUNNER, *La théologie...,* 158.

[212] Merecen ser leídas al respecto las pertinentes reflexiones de F. Varillon, justamente en relación con su afirmación de que el discurso sobre Dios ha de estar siempre sostenido por la presencia del mismo Dios en el hombre. «Esto no es —dice— petición de principio, puesto que si Dios está allí desde el principio, está en la forma de ser reconocido por el hombre. Esta presencia original de Dios al hombre no es ninguna idea refleja, tética. No constituye un preámbulo sobre el cual tuviera que estar de acuerdo desde el principio. Pero es captada a medida que el discurso se desarrolla como la verdadera profundidad del discurso mismo. El discurso metafísico no se compromete plenamente a sí mismo más que cuando es captado como prevenido por aquello mismo del cual habla, a saber, el Absoluto. Si no, el Absoluto, término del discurso, no sería el Absoluto. El término de todo razonamiento sobre Dios no aparece como fundado por la marcha del espíritu, sino como fundándola. Se produce, por consiguiente, sobre la marcha una vuelta de la razón con relación a sí misma, que es el corazón de toda prueba, el punto verdaderamente difícil de

4. LA PROBLEMÁTICA DE LA DIVINIDAD COMO PROYECCIÓN HUMANA

La desatención a los implícitos presupuestos «divinos» que hacen posible el acceso humano a la divinidad es justamente la que puede hacer surgir la idea de la divinidad como mera proyección de la subjetividad humana. Al decir esto, no nos estamos refiriendo a la crítica tradicional (desde el mismo comienzo de la filosofía griega) a una antropomorfización empequeñecedora de la divinidad, que es el inevitable peligro inserto en toda relación, pensante o cúltica, con la divinidad. Como bien sabemos, la crítica de la primera filosofía griega se dirigía no contra la divinidad, sino contra sus «figuraciones»-desfiguraciones populares. La idea de divinidad como mera proyección, a la que nos referimos ahora, pretende afirmar la inconsistencia objetiva de la divinidad misma y no es solamente una crítica a las deformaciones o errores que conlleva toda antropomorfización. En cuanto mera proyección la divinidad sería, pues, una creación gratuita de la «subjetividad» humana, que tendría su origen en motivaciones concretas de muy diversa índole de la misma subjetividad. En la raíz de este modo de pensar está, sin duda, la creencia en la «autonomía» de la subjetividad y, junto con ello y condicionándolo al mismo tiempo, el rechazo de toda implicación «infinita» (tal como ocurre en Descartes, Hegel, etc.) de la finitud humana.

No por casualidad se puede decir que la filosofía «teorética» kantiana, anclada en la mera finitud, es la que está en la base del moderno pensamiento «proyectivo». La divinidad es por ello en Kant una mera «idea», de la que no se puede hacer un uso «constitutivo», sino meramente «regulativo». Dios es «pensable», pero no «cognoscible». En cuanto «idea» (en su sentido kantiano), es la idea de Dios mera «autocreación» (IV 523) del pensamiento. De aquí que no sea lícito objetivarla. Sin embargo, Kant nota que se da un proceso en

captar. Es por otra parte una ruda prueba para la razón inmanentista que no percibe la necesidad de dejarse desplazar en relación consigo misma para dejarse asumir por el Absoluto. Esto no puede menos de aparecer a más de uno como la pérdida misma de las prerrogativas más legítimas de la razón» (cf. *Dios hoy*, 213). Como complemento y ampliación de estas reflexiones remitimos al lector a nuestros análisis sobre toda esta temática en CABADA, *La vivencia...*, especialmente p.65-80.

la actividad objetivizante de la razón hacia la personificación de la idea o «ideal» de Dios: «Este ideal de la esencia realísima —dice Kant—, a pesar de ser una pura imaginación, es en primer lugar *objetivado,* es decir, convertido en objeto, después *hipostatizado*, finalmente, por un progreso natural de la razón hacia la plenitud de la unidad, es incluso *personificado*» (ibid.). Este proceso objetivizante de la razón respecto de la divinidad es para Kant una «ilusión natural» (IV 544). Como se ve, no parece nada aventurado considerar a Kant como precursor ideológico de Feuerbach[213], que elevará posteriormente a tesis fundamental suya la concepción de Dios como mera proyección humana.

Una superación sistemática de la concepción proyectiva kantiana sería, sin embargo, sólo posible si Kant profundizara en las razones de la por él al mismo tiempo afirmada «necesidad» y «naturalidad»[214] de la dinámica trascendental de la razón. Tal «necesidad» y «naturalidad» de la formación de las «ideas», del «ideal» (Dios), por la razón deberían conducir, en efecto, a Kant hacia la búsqueda de una explicación adecuada de dicha necesidad y naturalidad. Pero la mencionada explicación, que no puede radicar en la mera subjetividad de la razón, pondría en cuestión las mismas bases del sistema kantiano, clausurado en una finitud que —como le objetará Hegel— decide contradictoriamente sobre su propio ámbito y sobre lo que está «fuera» de él. La «necesidad» y «naturalidad» de la dinámica de la razón que «piensa» el infinito o la divinidad sólo podrían explicarse —como sabemos— desde la presencia y la atracción ejercida por el infinito mismo sobre la mente, que de ese modo hace posible tan extraño modo de ocuparse de lo «infinito» por parte de quien propiamente nada debería tener que ver con él, lo finito[215].

Si el influjo de Kant sobre Feuerbach, después del abandono por parte de éste de la sistemática hegeliana, parece importante[216], la crítica elaborada contra los antropomorfis-

[213] Remitimos al lector a los análisis más detallados sobre el pensamiento «proyectivo» kantiano acerca de la divinidad (tanto el de las obras publicadas en vida del Kant como el de su *Opus Postumum),* que ofrecemos en CABADA, *Feuerbach...,* 90-98.

[214] Cf. IV 564s.

[215] Más ampliamente sobre esta crítica interna al sistema kantiano en CABADA, *Feuerbach...,* 106-109.

[216] Cf. CABADA, *Feuerbach...*

mos en relación con la divinidad por Fichte —a la que éste negará «conciencia» y «personalidad»— parece también haber dejado su huella en Feuerbach, aunque la crítica fichteana no fuera sino un episodio más de la larga historia del pensamiento antiantropomórfico de la filosofía interesada por lo divino y no adquiriera, por tanto, la radicalidad que posee en Feuerbach[217].

Sí, en cambio, no nos parece superfluo indicar lo siguiente respecto del por otra parte justificado celo de Fichte por pensar la divinidad más allá de toda sombra de limitación o finitud. Con ello volvemos a aludir de nuevo a la peligrosidad inserta en el mismo filosofar, en cuanto éste tiende fácilmente a unificar, uniformizar o quizá incluso olvidar el mundo experiencial o vivencial en el uso y manejo autónomo de conceptualizaciones estáticas y pretendidamente autosuficientes. Al retirar Fichte de la divinidad «infinita» el concepto «finito» de «personalidad»[218], nada parecería tener que objetarse, en principio, a ello. Sin embargo, si la reflexión ha de pretender siempre hacer justicia a lo dado, cabría decir que las cosas son aquí más complejas. Nos referimos con ello concretamente a la anteriormente analizada simultaneidad de experiencia de finitud e infinitud en la vivencia que el naciente ser humano tiene de la persona que lo protege y ama. Poníamos, en efecto, de relieve allí que la persona protectora o amante, si bien en sí misma «objetivamente» finita, era sin embargo percibida como «infinita» (en su poder, amor, etc.) por el pequeño vástago humano. Es decir, tendríamos entonces que la que podríamos denominar vivencia primordial humana (dado que fundamentadora del ser y del desarrollo mismo del hombre) es justamente una vivencia de una persona o «personalidad» «infinita», con lo que la pretendida mutua exclusión entre ambos conceptos (mantenida por Fichte) se vería refutada por la «realidad». No olvidemos, por lo demás, que el «error» infantil es aquí un error necesario, natural y «bueno». Lo malo y «erróneo» sería precisamente lo contrario. Esto tiene, además, su importancia respecto del problema que nos ocupa de la «proyección», dado que, de ser ello así, la afirmación de la divinidad «infinita» como mera proyección de vivencias infantiles «finitas» —tal

[217] Cf. PANNENBERG, *Fichte...*, 359s.
[218] Cf. FICHTE, I *Werke*, Bd. 6, 51.

como entonces hemos intentado poner de relieve frente a Freud— se ve desprovista de fundamento, toda vez que el pequeño ser humano vive ya siempre (en el ámbito amoroso) en la dimensión de la «infinitud», que se le hace presente justamente a través de aquella persona que le protege y ama «infinitamente»[219].

Pero la reducción explícita radical de la divinidad a mera proyección humana (aunque tampoco aquí puede considerarse ausente la legítima crítica antiantropomórfica) es obra de Schopenhauer, en menor medida, y, sobre todo, de Feuerbach.

En cuanto al primero, heredará de su maestro Fichte la incompatibilidad entre «personalidad» (ligada a la finitud) y divinidad, pero frente a éste considerará, sin embargo, que una divinidad despojada de «personalidad» se diluye en definitiva en la nada. En esto justamente reside la interna contradicción del Dios de la religión para Schopenhauer, en que por una parte —respecto de su «personalidad»— no puede ser antropomórfico y por otra debería serlo, si quiere seguir siendo Dios todavía. En este sentido la concepción proyectiva schopenhaueriana de la divinidad es —como se ve— al mismo tiempo crítica respecto de la misma actitud antiantropomorfística[220]. Debido al peso específico que en la sistemática de Schopenhauer tiene la «voluntad», se comprende que en su visión proyectiva de la divinidad ésta venga a ser primordialmente una creación de la voluntad. «El teísmo —escribe— no es de hecho un producto del *conocimiento*, sino de la *voluntad*» (IV 146). Es decir, la divinidad o el teísmo no son para Schopenhauer sino creaciones de la amplia gama de deseos, temores, etc., que radican en la voluntad humana[221].

La visión de la divinidad y de la religión en Feuerbach es tan central que el propio Schopenhauer no estuvo totalmente

[219] Cf. CABADA, *La vigencia...*, 275-321.

[220] «Los intentos de purificar el teísmo del antropomorfismo atacan precisamente, creyendo operar únicamente en la superficie, su esencia más íntima: en su esfuerzo por concebir abstractamente su objeto, queda éste sublimado en una figura nebulosa e imprecisa, cuyos contornos desaparecen totalmente poco a poco en el esfuerzo por evitar la figura humana [...] Al Dios que originariamente era Jehová lo han ido despojando de tal forma poco a poco filósofos y teólogos de su ropaje que al final no ha quedado más que la palabra» (IV 145s). Cf. CABADA, *Querer...*, 74s.

[221] Cf. CABADA, *Querer...*, 78-81.

exento de su influjo. De manera sintética podemos indicar que la divinidad es en Feuerbach, después de su ruptura con su maestro Hegel, únicamente la objetivización o sustantivación de los deseos, temores, carencias, etc., tanto intelectuales como volitivos del hombre. «Dios surge —escribe Feuerbach— del sentimiento de una carencia. Lo que el hombre echa de menos [...] es Dios» (VI 90). El contenido de Dios es así inversamente proporcional al contenido del hombre: «Cuanto más vacía es la vida, tanto más pleno y concreto es Dios. El vaciamiento del mundo real y la plenificación de la divinidad es un mismo acto. Sólo el hombre pobre tiene un Dios rico. Lo que el hombre echa de menos —de manera concreta y consciente o inconsciente—, eso es Dios» (VI 89s). El ámbito específico de la religión es, pues, el de la necesidad humana y el de la ignorancia acerca de las propias posibilidades del hombre. «La noche es la madre de la religión»[222].

La religión es así el resultado de considerar como real aquello hacia lo que apunta la dinámica inacabable del espíritu humano, con lo que la «imaginación» se convierte en Feuerbach en «el órgano y la esencia originaria de la religión» (VI 258) y ésta, a su vez, en «sueño del espíritu humano» (VII 287). La fantasía o el deseo como desencadenadores de la dinámica religiosa cobran de hecho cada vez más importancia en los escritos de Feuerbach. El deseo deviene así «el origen, la esencia misma de la religión» (VII 465). Y por ello «quien no tiene deseos no tiene tampoco dioses»[223]. De ahí el carácter infantil que Feuerbach atribuye al hombre religioso, al afirmar que la religión es la «esencia infantil de la humanidad» (VI 16).

Como para Feuerbach el hombre no es tal sino con los demás, es él un ser esencialmente comunitario. Debido a esta su estructura relacional, el hombre es capaz de imaginar como Dios lo que no es en realidad sino algo perteneciente al «género humano» en su conjunto. En este sentido el error del hom-

[222] VI 233. Pensamiento y expresión similares a lo que también escribe Schopenhauer: «las religiones son como las luciérnagas: necesitan de la oscuridad para lucir» (V 407s).

[223] VII 465. Como acertadamente interpreta a Feuerbach H.-J. Braun: «La fe no se basa en razones suficientes, como se podría pensar en una filosofía de la religión de talante racional, sino en deseos suficientes» (BRAUN, *Stadien...*, 110).

bre religioso es concentrar imaginativamente en una irreal divinidad infinita las abiertas e infinitas posibilidades del género humano. Se crea de este modo artificialmente una divinidad que no es sino «el compendio o la síntesis de las cualidades del género humano distribuidas entre los hombres y realizadas o por realizar a lo largo de la historia universal» (II 259). En definitiva: «El ser divino no es sino el ser humano, o, mejor, no es sino el ser del hombre separado de los límites del hombre individual, es decir, real o corporal, y objetivado, o sea, considerado y venerado como otro ser distinto [del humano] y con subsistencia propia; todas las cualidades del ser divino son, por tanto, cualidades del ser humano»[224].

Esta reducción feuerbachiana de la teología a antropología, es decir, al hombre mismo en cuanto perteneciente al conjunto del «género humano», fue sometida, sin embargo, a un importante retoque sistemático. Feuerbach necesitaba, en efecto, explicar, por una parte, cómo es posible que, procediendo meramente de la subjetividad humana, como —según él— procede, la divinidad, se le atribuya, sin embargo, a ésta una existencia real fuera del hombre mismo; y, por otra, cómo, siendo como es el hombre finito, sea éste capaz de idear, pese a ello, una entidad, la divinidad, a la que considera infinita. La solución que Feuerbach propone a ambos problemas es la de completar la antropología con lo que él llama la «fisiología», es decir, la naturaleza, entendida como instancia «exterior» al hombre y aureolada de un carácter de plenitud e inabarcabilidad, que la convierten a los ojos de Feuerbach en algo que puede ser denominado infinito. De este modo la creencia en un Dios objetivo, «exterior» al hombre y, al mismo tiempo, infinito se explicaría, según él, por la sustantivación abstracta que la subjetividad humana hace de sí misma en unión con la «naturaleza» en la que está inmersa[225].

Lo interesante a nuestro propósito, sin embargo, de esta pretendida solución de Feuerbach es el hecho de que Feuerbach percibió al menos la dificultad —irresoluble al margen de la admisión de la divinidad— que implica toda teoría meramente proyectiva de la religión. Dificultad que intuye-

[224] VI 17. Más ampliamente sobre la teoría feuerbachiana de la religión como proyección en CABADA, *El humanismo...*, 19-33, 56-59, 65s.

[225] Cf. VII 440s, 508; VIII 26. Ver CABADA, *El humanismo...*, 77-89.

ron agudamente Descartes, Malebranche, etc., y que les condujo lógicamente a postular la necesidad de la presencia actuante de la infinitud misma, como realidad fundamental y primaria, en la mente del hombre. La verdad es que la «naturaleza» viene a ser en Feuerbach un sustituto de la divinidad abandonada, ejerciendo así de hecho las funciones de la misma. Con razón se podría decir que Feuerbach «proyecta» ahora él mismo en la «naturaleza» cualidades que son exclusivas de la divinidad. De todos modos, con su recurso a la «naturaleza» algo importante ha ocurrido en su hasta entonces radical teoría proyectiva de la religión: la subjetividad ya necesita para explicarse a sí misma de una instancia «exterior». Este significativo cambio de rumbo sistemático podría interpretarse incluso como un conato de regreso a la casa hegeliana, en la que —según anteriormente hemos analizado— Feuerbach parece haberse sentido inicialmente bien a gusto. Recuérdense las atinadas reflexiones de su tesis doctoral sobre la presencia de la infinitud en la mente humana, que bien podrían haber sido escritas por la mano de su propio maestro, Hegel. En cualquier caso, Feuerbach no volvería a ser hegeliano y su teoría de la religión como mera proyección humana será obligado punto de referencia de posteriores intentos similares.

Dejando aquí de hacer explícita referencia a autores que se atienen, de una forma o de otra, a la teoría de Feuerbach[226], analizaremos de manera especial algunos escritos de M. de Unamuno, dado que en ellos se revela la constatación por parte del autor vasco de la irrefrenable capacidad proyectiva del hombre, también en relación con la divinidad, y —circunstancia que nos interesa especialmente— la paralela toma de conciencia (explícita o meramente sugerida) de la condición de posibilidad definitiva de tal capacidad proyectiva respecto de la divinidad, que no es, a la postre, otra, también para Unamuno, sino la misma divinidad. Ciertamente los diversos modos literarios de que se sirve Unamuno para expresar su apasionado, siempre personal, pensamiento, junto con su arriesgado acercamiento a la paradoja que es la

[226] Seguidores o continuadores de la teoría proyectiva de la religión de Feuerbach pueden ser considerados, entre otros, Marx, Bakunin (cf. BAKUNIN, *Obras*... III, 93s, 106, 113, 118-121; IV, 61, 103, 195, 198s) o Nietzsche (cf. CABADA, *Querer*..., 297-323).

misma vida del hombre (con las consecuencias que de esto se derivan para su propio pensamiento), pueden ofrecer una relativa dificultad para determinar con total certeza sus concretas ideas respecto de la divinidad. Aventuraremos, sin embargo, nuestra propia interpretación desde el punto de vista de la temática de la proyección religiosa.

Pues bien, por una parte Unamuno habla acerca de la divinidad en una dirección que, a primera vista al menos, parece conducir a la cercanía de Feuerbach o Kant. A Kant al menos se refiere Unamuno cuando habla del Dios kantiano, tanto el de la *Crítica de la razón pura* como el de la *Crítica de la razón práctica,* entendiéndolo —a la manera feuerbachiana— como «proyección» teorética o práctica del hombre abstracto o concreto: «El un Dios, el Dios racional, es la proyección al infinito de fuera del hombre por definición, es decir, del hombre abstracto, del hombre no hombre, y el otro Dios, el Dios sentimental o volitivo, es la proyección al infinito de dentro del hombre por vida, del hombre concreto, de carne y hueso»[227].

Pero al propio Unamuno no le desagrada esta concepción de Dios como surgida desde lo más hondo de la propia subjetividad:

> «¡Fantasma de mi pecho dolorido;
> proyección de mi espíritu al remoto
> más allá de las últimas estrellas;
> mi yo infinito;
> sustanciación del eternal anhelo;
> sueño de la congoja!»[228].

Un Dios que pudiera parecerse al mismo Dios feuerbachiano, producto de los «deseos» del hombre:

> «Dios es el deseo
> que tenemos de serlo y no se alcanza»[229].

Sobre todo si en el texto, que a continuación reproducimos, sustituyéramos la unamuniana «egología» (el tan querido e irrenunciable «yo» de Unamuno) por la feuerbachiana palabra clave, «antropología»:

[227] UNAMUNO, *Obras...* XVI, 130.
[228] UNAMUNO, *Obras...* XIII, 283.
[229] UNAMUNO, *Obras...* XIII, 569.

> «Dios es —escribe Unamuno— el universal concreto, el de mayor extensión y, a la vez, de mayor comprensión; el Alma del Universo, o, dicho en crudo, el yo, el individuo personal, eternizado e infinitizado. Toda Teología es una egología»[230].

Ciertamente, a la comprensión del Dios unamuniano sólo se puede acceder desde la consideración de la importancia que Unamuno concede al vivir mismo del hombre concreto, «de carne y hueso», y de manera especial a su «querer» (Unamuno fue muy consciente de la importancia de la aportación schopenhaueriana acerca de la «voluntad») frente al mero «intelectualismo» o a la aséptica consideración conceptual o abstracta de la realidad[231]. Como en Schopenhauer[232], también en Unamuno la voluntad antecede al conocer: «Un antiguo apotegma escolástico decía que no puede quererse nada que no se haya conocido antes, *nihil volitum quin praecognitum:* y tal es el principio supremo de todo intelectualismo. Al cual principio debemos oponer [...] el inverso, y afirmar que no cabe conocer nada que no se haya querido antes, *nihil cognitum quin praevolitum*»[233].

Esto tiene lógicamente su vigencia también respecto del conocimiento de la divinidad[234]. A Dios se accede, pues, por el querer, como sostiene Unamuno en seguimiento de Schopenhauer[235], si bien para éste —a diferencia de Unamuno— tal hecho convierte a Dios en mera e inútil proyección huma-

[230] UNAMUNO, *Obras...* XI, 1074.

[231] «¿Verdad?, ¿verdad, decís? La verdad es algo más íntimo que la concordancia lógica de dos conceptos [...] *Vivir verdad* es más hondo que tener razón [...] Verdad es aquello que intimas y haces tuyo; sólo la idea que vives te es verdadera» (UNAMUNO, *Obras...* III, 434). «Lo importante es pensar [...] con todo el cuerpo y sus sentidos, y sus entrañas, con su sangre, y su medula, y su fibra, y sus celdillas todas, y con el alma toda y sus potencias, y no sólo con el cerebro y la mente, pensar vital y no lógicamente» (UNAMUNO, *Obras...* III, 436).

[232] Cf. CABADA, *Querer...,* 25-29.

[233] UNAMUNO, *Obras...* III, 735.

[234] Para Unamuno «creer en Dios es querer que Dios exista, anhelarlo con toda el alma» (UNAMUNO, *Obras...* III, 1000). «La fe en Dios nace del amor a Dios, creemos que existe por querer que exista» (UNAMUNO, *Obras...* XVI, 278). «Es el furioso anhelo de dar finalidad al Universo, de hacerle consciente y personal, lo que nos ha llevado a creer en Dios, a querer que haya Dios, a crear a Dios» (UNAMUNO, *Obras...* VI, 282). Ver también UNAMUNO, *Obras...* III, 742ss.

[235] «El teísmo —decía Schopenhauer— no es de hecho un producto del *conocimiento*, sino de la *voluntad*» (IV 146). Cf. CABADA, *Querer...,* 79ss.

na. Para Unamuno todo cuanto tiene que ver con la religión procede del quererse y afirmarse el hombre a sí mismo. «Si la religión no se funda en el íntimo sentimiento de la propia sustancialidad y de la perpetuación de la propia sustancia, entonces no es tal religión. Será una filosofía de una religión, pero religión, no. La fe en Dios arranca de la fe en nuestra propia existencia sustancial»[236]. Afirmación, pues, de Dios que se apoya en la inevitable autoafirmación humana y de ella recibe su verdadero valor y consistencia. Pero no sólo la afirmación humana de Dios surge del propio querer del hombre. Para Unamuno es el mismo Dios el que ha de ser fundamentalmente «Querer» pleno, que con su ser queriente lo moviliza todo. «Si existe un Dios, es la plenitud de plenitudes de que todos participamos y en que comulgamos todos; si existe un Dios, es el Querer, que hace que sea todo nuevo en cada momento de su existencia. Si existe un Dios, es el Querer, que quiere perpetuarse en el universo y manifestarse en él»[237].

Ya aquí se puede empezar a adivinar cómo la reflexión central unamuniana sobre la divinidad tiene poco o nada que ver, pese a las primeras apariencias, con el modo básico de pensar de Kant o Feuerbach. En efecto, Unamuno parte del irrefrenable y omniabarcante querer o —más exactamente— quererse del hombre, para intentar encontrar seguidamente una explicación adecuada de tal extraño hecho. La divinidad deviene así en él, no la meta lejana y exterior de un simple y periférico deseo humano, sino la razón explicativa misma o condición interna de posibilidad de la «divinidad» que todo hombre quiere ser. Porque ése es para Unamuno el verdadero «secreto» oculto de todo hombre, por muy diversas que sean las formas que él adquiera en cada concreto ser humano: «el secreto de la vida humana, el general, el secreto raíz de que todos los demás brotan, es el ansia de más vida, es el furioso e insaciable anhelo de ser todo lo demás sin dejar de ser nosotros mismos, de adueñarnos del universo entero sin que el universo se adueñe de nosotros y nos absorba; es el deseo de ser otro sin dejar de ser yo, y seguir siendo yo siendo a la vez otro; es, en una palabra, el apetito de divinidad, el hambre de Dios»[238].

[236] UNAMUNO, *Obras*... III, 768.
[237] UNAMUNO, *Obras*... III, 768.
[238] UNAMUNO, *Obras*... III, 1041.

Ahora bien, para Unamuno tal irrefrenable apetito de ser, de ser siempre, de ser todo, de ser «Dios» no puede tener otra explicación sino que llevamos en nosotros (por nuestra parte «caducos») la marca de nuestra procedencia divina, de nuestra interna relación con la divinidad. En su *Vida de Don Quijote y Sancho,* Unamuno deja entrever ya esta conclusión:

> «Don Quijote discurría con la voluntad, y al decir '¡yo sé quién soy!', no dijo sino '¡yo sé quién quiero ser!' Y es el quicio de la vida humana toda: saber el hombre lo que quiere ser. Te debe importar poco lo que eres; lo cardinal para ti es lo que quieras ser. El ser que eres no es más que un ser caduco y perecedero, que come de la tierra y al que la tierra se lo comerá un día; el que quieres ser es tu idea en Dios. Conciencia del Universo: es la divina idea de que eres manifestación en el tiempo y el espacio. Y tu impulso querencioso hacia ese que quieres ser no es sino la morriña que te arrastra a tu hogar divino»[239].

Unamuno relaciona de este modo internamente proyección humana de la divinidad y proyección divina del hombre, haciendo depender aquélla de ésta. Es decir, del hecho de que el hombre idee, proyecte, etc., más allá de sí mismo, para llegar incluso a pensar y querer la infinitud, la divinidad, no se deduce, según Unamuno —a diferencia de los conocidos teóricos de la divinidad como mera proyección religiosa—, la inexistencia de la divinidad, sino más bien todo lo contrario, la necesidad de su existencia, justamente como razón explicativa de tal modo de proyección. Aunque del estilo paradójico, interrogativo y eminentemente sugeridor del pensar de Unamuno no se pueden esperar afirmaciones de talante categórico al respecto, sí es fácil y posible adivinar la intuición a la que apunta. Y ésta parece ser la de la consideración de la divinidad como verdadera e imprescindible condición de posibilidad de la proyección humana de la misma.

Unamuno sabe, en efecto, conectar íntimamente la dinámica pensante humana con la previa acción posibilitante divina sobre el hombre. «Porque creer en Dios —dice— es, en cierto modo, crearle, aunque Él nos cree antes. Es Él quien en nosotros se crea de continuo a sí mismo»[240]. Esta

[239] UNAMUNO, *Obras...* IV, 135s.
[240] UNAMUNO, *Obras...* XVI, 282.

interna implicación entre la capacidad ideadora humana y la actividad divina no equivale, sin embargo, a equiparar a ambas en un proceso igualitario, ya que Unamuno es siempre consciente, de una forma o de otra, de la primacía de la última.

> «La fe —escribe— crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios, y como es Dios el que nos da la fe en Él, es Dios el que se está creando a sí mismo de continuo en nosotros [...] El poder de crear un Dios a nuestra imagen y semejanza, de personalizar el Universo, no significa otra cosa sino que llevamos a Dios dentro, como sustancia de lo que esperamos, y que Dios nos está de continuo creando a su imagen y semejanza. Y se crea a Dios, es decir, se crea Dios a sí mismo en nosotros»[241].

De aquí que Unamuno se distancie ya explícitamente de quienes se atienen a la teoría proyectiva típica de los ateísmos de signo feuerbachiano, justamente por no prestar la debida atención a las condiciones de posibilidad de tal proyección:

> «Dios no existe, sino que más bien sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos [...] Hay hombres ligeros y exteriores, esclavos de la razón que nos exterioriza, que creen haber dicho algo con decir que, lejos de haber hecho Dios al hombre a su imagen y semejanza, es el hombre el que a su imagen y semejanza se hace sus dioses o su Dios, sin reparar los muy livianos que si esto segundo es, como realmente es, así, se debe a que no es menos verdad lo primero»[242].

Es decir, la ideación humana de Dios es para Unamuno el efecto de haberse proyectado previamente Dios en el hombre, como se indica ya claramente en directa relación con la temática de la «proyección»: «Dios, proyección de mi yo al infinito —o más bien yo proyección de Dios a lo finito—»[243]. Con lo que Unamuno conecta de hecho, sin quizá ser plenamente consciente de ello, con la gran tradición de la relación entre lo finito y lo infinito y de manera especial —se podría decir— con el sutil modo de pensar de Nicolás de Cusa[244].

[241] UNAMUNO, *Obras*... XVI, 319s.
[242] UNAMUNO, *Obras*... XVI, 296s.
[243] UNAMUNO, *Obras*... XVI, 301.
[244] Incluso en lo que se refiere a la tradicional comparación de la divinidad con la «luz», que posibilita la visión, sin poder ella, sin embargo, ser vista directamente:

En Unamuno, sin embargo, la relación no es meramente estática o conceptual, por muy reales que sean las realidades a las que hacen referencia tales conceptos (lo finito y lo infinito), sino que es eminentemente viva y activa: «Y este Dios, el Dios vivo, tu Dios, nuestro Dios, está en mí, está en ti, vive en nosotros, y nosotros vivimos, nos movemos y somos en Él. Y está en nosotros por el hambre que de Él tenemos, por el anhelo, haciéndose apetecer»[245]. El Dios unamuniano es el Dios que provoca o suscita el hambre de él más que el mero colmador a apaciguador de un hambre simple y exclusivamente humana, supuestamente surgida del interior de una subjetividad eremítica, clausurada en sí misma y desconectada de lo divino. Es Dios mismo el que crea el hambre humana de él, «antes» de ser él el único que la puede saciar.

De ser correcta la interpretación del pensamiento unamuniano sobre la divinidad que proponemos, sería Unamuno un pensador que toma en serio la proyección humana de lo divino y, al mismo tiempo, sabe ahondar agudamente en los presupuestos que la posibilitan, en una línea que consideramos básicamente similar a la que por nuestra parte hemos ido proponiendo hasta aquí. De este modo Dios aparece fundamentalmente como el hacedor, suscitador o provocador del mismo modo de ser paradójico, trágico, inmerso en la duda y en el desconocimiento y queriendo sin embargo conocerlo todo, caduco pero anhelante de inmortalidad, etc., etc., que caracteriza esencialmente al ser humano. ¿Cómo si no —es decir, si no se acepta la realidad infinita, divina, que ejerce su atracción «gravitatoria» sobre el espíritu humano— podría explicarse tal extraño e «in-quieto» modo de ser del hombre? En realidad ése ha sido el cauce básico sistemático por el que hemos querido conducir los diversos planteamientos relacionados con las experiencias fundamentales del hombre.

Esta intuición o solución sistemática de Unamuno viene a ser la por él tantas veces ansiada «señal»[246], a la que ya en

«Yo te siento, Señor, no te conozco,
tu Espíritu me envuelve,
si conozco contigo,
si eres la luz de mi conocimiento,
¿cómo he de conocerte, Inconocible?
La luz por la que vemos
es invisible».
(UNAMUNO, *Obras*... XIII, 287).

[245] UNAMUNO, *Obras*... XVI, 305.

[246] «Una señal, Señor, una tan sólo,
una que acabe
con todos los ateos de la tierra;
una que dé sentido
a esta sombría vida que arrastramos»
(UNAMUNO, *Obras*... XIII, 282).

su edad juvenil, en su «Diario», hace explícita y clara referencia. Obsérvense, si no, la aguda y reiterada toma de conciencia unamuniana en su «Diario» del necesario «divino» presupuesto o condición de posibilidad de la dinámica inquisitiva, dubitante, etc., acerca de la existencia de la divinidad: «Pedimos señales, como si no fuese la señal más evidente el que la pidamos»[247]. «Esto es insufrible. Pido una señal, una sola señal evidente [...] Y el pedir una señal, ¿no es ya señal de aquello mismo que se pide? [...] ¿Quién sino Dios mismo me ha movido a que le busque?»[248]. «El pedir señal, ¿no es señal? ¿Quién te mueve a pedir señal?»[249]. «El querer creer, ¿no es principio de creer? El que desea la fe y la pide ¿no es que la tiene ya, aunque no lo sepa?»[250]. «Nadie, en efecto, puede movernos así el corazón, nadie puede darnos sed de otra vida y este anhelo de fe si Dios no está con él»[251].

Unamuno, como se ve, cae perfectamente en la cuenta —en un meritorio análisis trascendental de los presupuestos de la misma dinámica pensante respecto de la divinidad (similar a nuestros propios análisis sobre la búsqueda humana de la verdad, etc.)— de que tal insaciable dinámica no puede recibir su impulso real de la propia subjetividad finita, si no se la piensa al mismo tiempo como afectada, «tocada» por la presencia (indetectable por la ceguera e incapacidad del «intelectualismo» y «racionalismo» en boga, tan criticados por Unamuno) de la divinidad, que es la infinitud misma. De hecho, Unamuno se hace eco del ámbito agustiniano en el que encuentra su adecuado lugar sistemático el pensamiento de que la «búsqueda» de Dios está precedida por su previo «encuentro» y que hace decir a Unamuno que «es Dios quien hace que le busquemos»[252]. Pensamiento este de Unamuno que toma forma tan poética como profunda en su *Recuerdo de la Granja de Moreruela* (1911) y que bien puede valer como colofón de esta familiaridad unamuniana con su intuición de que el encuentro, encendido y callado, con la divinidad es la misma condición intrínseca de su búsqueda humana:

[247] UNAMUNO, *Diario...*, 107.
[248] UNAMUNO, *Diario...*, 201s.
[249] UNAMUNO, *Diario...*, 203.
[250] UNAMUNO, *Diario...*, 203s.
[251] UNAMUNO, *Diario...*, 371.
[252] UNAMUNO, *Obras...* XVI, 293.

«Y cuando andamos dentro nuestro a la busca de Dios, ¿no es acaso que nos anda Dios buscando? Pues que le buscas, alma, es que Él te busca y le encontraste.

Si me buscas es porque me encontraste
—mi Dios me dice—. Yo soy tu vacío;
mientras no llegue al mar no para el río
ni hay otra muerte que a su afán le baste.

Aunque esa busca tu razón desgaste,
ni un punto la abandones, hijo mío,
pues que soy Yo quien con mi mano guío
tus pasos en el coso por que entraste.

Detrás de ti te llevo a darme cara,
y eres tú quien te tapas para verme;
pero sigue, que el río al cabo para;

cuando te vuelvas, ya de vida inerme,
hacia lo que antes de ser tú pasara,
descubrirás lo que en tu vela hoy duerme.

Sí; caminamos de espalda al sol, es nuestro cuerpo mismo el que nos impide verlo, y apenas sabemos de él sino por nuestra propia sombra, que donde hay sombra hay luz. Detrás nuestro va nuestro Dios empujándonos, y al morir, volviéndonos al pasado, hemos de verle la cara, que nos alumbra desde más allá de nuestro nacimiento. Esta nuestra eternidad duerme en nuestra vigilia»[253].

En este inigualable pasaje unamuniano se dan la mano, en ámbito pensante agustiniano, el monje Bernardo de Claraval con su idea de la búsqueda de Dios posibilitada por su previo encuentro y el filósofo Platón con su inmortal alegoría de la caverna: el sol (símbolo tradicional, como la luz, de la divinidad) que crea nuestras sombras y por ellas y en en ellas revela justamente su oculta y radiante presencia[254].

[253] UNAMUNO, *Obras*... I, 527s.

[254] Nelson R. Orringer ha hecho mención del influjo de Ludwig Stein, Wilhelm Herrmann y Auguste Sabatier en la visión unamuniana de de la divinidad como posibilitadora de su proyección humana, superando de este modo la superficial postura proyectiva feuerbachiana. Cf. ORRINGER, *Unamuno*..., 145s. Entre los, a nuestro modo de ver, contados comentaristas que han sabido valorar los textos unamunianos aducidos (o algunos de ellos) hemos de citar a GELABERT, *La aportación*..., 39s.

Por lo demás, el caso de Unamuno con su reflexión sobre la religión y la divinidad desde la paradoja y «agonía» de una vida humana en sí misma caduca pero que ansía denodadamente su inmortalidad, que le conduce —según hemos visto— a la afirmación de la presencia actuante de la divinidad en el hombre, pone de relieve algo importante, sobre lo que la fenomenología de la religión ha llamado por su parte también la atención, y justamente, además, en relación con la temática de la proyección religiosa. A este respecto indica J. Martín Velasco, por ejemplo, que las psicologías reductoras de la religión no atienden debidamente al «origen» último de las experiencias de ignorancia, miedo, angustia ante la muerte, etc., implicadas de una forma o de otra en el fenómeno religioso y en la ideación humana de la divinidad. Porque el miedo a la muerte y el deseo de inmortalidad son experiencias específicas humanas, que tienen que ver con la vivencia humana de una dimensión superior que le afecta con su «presencia». Como indica acertadamente Martín Velasco respecto de la experiencia del humano no-querer morir: «No es legítimo detenerse en el miedo o la experiencia angustiosa de la muerte. Porque no es el simple enfrentamiento con la muerte lo que origina esa actividad creadora [de los mitos e ideas religiosas]. Es una determinada manera de vivir la muerte, característica del hombre, que le hace experimentarla como limitación indebida, como frontera de un más allá y que testimonia, por tanto, una condición humana dotada de una dimensión que convierte a la muerte en problema y en escándalo»[255]. Tal dimensión implica que el hombre se experimenta «como alguien que está a la luz y en la presencia de un más allá de sí mismo y del mundo que podemos identificar como el Misterio»[256], «Misterio» que en los análisis de Martín Velasco hace referencia a lo que en gran número de religiones se expresa con el nombre de Dios[257].

[255] MARTÍN VELASCO, *Dios en la historia...*, 20s.

[256] MARTÍN VELASCO, *Dios en la historia...*, 22s.

[257] En la línea «proyectiva» kantiana del planteamiento del problema de Dios, no valoradora, por tanto, de las aportaciones de la rica tradición medieval, cusaniana, cartesiano-hegeliana, etc., se sitúa, a nuestro modo de ver, la reciente aportación de J. A. Estrada a esta problemática. Su insistencia en la imposibilidad de ir más allá de la «subjetividad», «fragmentariedad» y limitación del conocimiento humano, que convierte en «extrapolaciones» o meras «interpretaciones» los intentos de acceder de manera objetiva y filosóficamente fundamentada a la divinidad, colocan claramente su pensamiento en la ór-

Cabría aludir todavía, finalmente, a una teoría proyectiva de la divinidad, de signo decididamente más radical que la del propio Feuerbach, como es la desarrollada por G. Bueno, al proponer y sostener su particular «concepción zoogenética de la religión»[258]. No es ahora la divinidad producto o proyección de las cualidades o deseos del hombre en cuanto tal, hecha, por tanto, a imagen y semejanza del hombre, sino que —en palabras de Bueno— «los hombres hicieron a los dioses a imagen y semejanza de los animales»[259]. El mismo Bueno diferencia en este sentido su teoría de la de su predecesor: «'El misterio de la Teología es la Antropología' —dijo Feuerbach—. Tenemos que confesarlo: *el misterio de la Teología es la Etología*»[260]. No nos detendremos aquí en los minuciosos análisis de Bueno sobre el sustrato «animal» del comportamiento religioso desde el punto de vista evolutivo. En realidad, la postura negativa (no meramente «agnóstica», sino «dogmática») de Bueno respecto de la divinidad, a la que considera inexistente desde su propio punto de vista radicalmente «materialista»[261], es presupuesto previo a sus personales análisis del origen del hecho religioso. Tales análisis pretenden en realidad ofrecer una explicación «materialista», no teísta, de unos modos de comportamiento humanos que los estudiosos del fenómeno religioso acostumbran a poner en relación con la religión. Respecto, sin embargo, de tales análisis, habría que decir, en general, que la reiterada afirmación de Bueno de que los «animales» fueron objeto de

bita de Kant (y Feuerbach). Ciertamente, una teología natural así sólo puede formular justificadamente «preguntas», pero no ofrecer verdaderas «respuestas», como reiteradamente sostiene Estrada. Sin embargo, aun siendo verdad que «los sistemas metafísicos no pueden pretender la demostrabilidad y fundamentación propias de la ciencia» (ESTRADA, *Dios...* 1. *Aporías...*, 251) y que la «subjetividad» es un dato obvio del conocimiento humano, en cuanto humano, de ahí no se sigue (una amplia y vigorosa corriente de pensamiento, analizada en páginas anteriores, no lo ha visto al menos así) que la subjetividad esté fundamentada mera y exclusivamente en sí misma, como parece sostener Estrada al decir: «Es el sujeto el que fundamenta porque no podemos prescindir de nuestra subjetividad y todo fundamento que encuentra el *cogito* es puesto por él. La realidad en sí, al margen del *cogito*, es inaccesible, no podemos hablar de ella» (ID., *Dios...*, 1. *Aporías...*, 242s). Textos similares pueden leerse en ID., *Dios...*, 1. *Aporías...*, 186, 190, 208s, 212, 240-247, 250ss; ID., *Dios...*, 2. *De la muerte...*, 234, 236-239, 248, 261, 267; ID., *La imposible...*, 343, 378.

[258] BUENO, *El animal...*, 206.

[259] BUENO, o.c., 204.

[260] BUENO, o.c., 303.

[261] Cf. BUENO, o.c., 155.

«adoración» de los hombres antes de que en un proceso ulterior éstos ideasen sus dioses «a imagen y semejanza de los animales» parece no tomar suficientemente en consideración la reconocida capacidad «simbólica» del hombre, que hace que éste perciba y viva la realidad de manera simbólicamente «mediada», no «directa». En este sentido el «animal» (como cualquiera otra realidad física del entorno humano) puede ser experimentado o vivido por el hombre como realidad física y *simbólica* a un tiempo. Frente a ello Bueno pretende, sin embargo, que los animales *en sí mismos* fueron inicialmente directo objeto de culto por parte del hombre, mientras que sólo en estadios posteriores llegó el ser humano a idear o simbolizar sus dioses en relación con los primeros animales[262]. Respecto de ello cabría decir que ya en el siglo XVIII, en un intento que puede ser considerado como precursor del de Bueno, Charles de Brosses pretendió demostrar (contra las teorías de Athanasius Kircher) que los egipcios adoraban animales, desechando toda interpretación simbólica[263]. Pero el propio Durkheim puso de relieve en relación con el primitivo culto totémico que éste no va dirigido al animal en cuanto tal (no se trata, por tanto, de «zoolatría»), sino al «emblema», es decir, al símbolo del tótem. Privar, por tanto, a nuestros antecesores de la capacidad de simbolizar (incluso y primariamente de modo zoomórfico) sus vivencias más profundas no parece compaginarse bien con la reconocida abundancia de material etnográfico, que avala precisamente lo contrario: la increíble capacidad fabuladora, mitologizadora, en definitiva simbolizadora, del hombre denominado «primitivo». Dicho sea esto de paso y de manera meramente tangencial, dado que no pretendemos hacer en este estudio hermenéutica antropológico-cultural del comportamiento religioso humano, sino profundizar en las condiciones de posibilidad, de orden antropológico-filosófico, de dicho comportamiento.

[262] Cf. BUENO, o.c., 169ss, 254s.

[263] H. Frankfort defiende en la actualidad, respecto del antiguo culto egipcio, una teoría similar a la de A. Kircher. Cf. TE VELDE, *Frankfort...*, 120s.

5. LOS PRESUPUESTOS DEL DENOMINADO «ARGUMENTO ONTOLÓGICO»

Con ello aludimos a la reflexión básica, explícita o implícitamente presente en el famoso argumento anselmiano. En este estudio no podemos presentar naturalmente un análisis, ni siquiera sucinto, del mencionado argumento en sí mismo ni de las diversas y opuestas posturas ideológicas que históricamente se han dado respecto de él[264]. Nos fijaremos, con todo, en algunos momentos representativos de la reflexión sobre el mismo, a través de los cuales será posible quizá inferir que buena parte de las fundamentales divergencias entre los defensores y oponentes del mismo se debe a la toma o no en consideración de las reflexiones histórico-sistemáticas básicas que hemos ido desarrollando hasta aquí. Ésta es la razón por la que dedicaremos más atención al enfoque sistemático, implícito en buena parte de las consideraciones respecto del argumento ontológico, que al enjuiciamiento de la corrección o incorrección de los diversos modos estrictamente *lógicos* con los que el mismo ha sido presentado, defendido o impugnado a lo largo de la historia del pensamiento filosófico hasta el momento actual[265].

Una importante, a veces no suficientemente pensada y valorada, circunstancia del *Proslogion* anselmiano, en cuyos primeros capítulos se insertan las formulaciones básicas de lo que posteriormente Kant denominaría argumento «ontológico», es que él es —como el propio Anselmo se encarga de recalcar y poner de relieve frente a su *Monologium*— un «alloquium» o «alocución»[266]. Es decir, el benedictino italiano habla en su *Proslogion* —como tantas veces lo hace también su mentor principal, Agustín— con su Dios, con el Dios en quien cree. Esto hace ya que la reflexión anselmiana esté inmersa en una especial vivencia fundamental de la divinidad (creyente o «sobrenatural» y, a un tiempo, «natural»: la esen-

[264] Una apretada síntesis de estas diversas posturas es la que ofrece BRUGGER, *Summe...*, 204-207.

[265] Sobre el renovado interés actual en torno al argumento ontológico desde el aludido punto de vista «lógico» pueden leerse, especialmente en relación con las posturas de Ch. Hartshorne, N. Malcolm y A. Plantinga: GONZÁLEZ, *Teología...*, 102-107; A. J. DE BRITO, *As recentes...*, 261, 270, 273; DÍAZ, *Preguntarse...*, 341s.

[266] Cf. ANSELMO, *Obras...*, 360. Citamos los escritos de Anselmo por esta accesible edición por ofrecerse en ella el texto latino de la edición crítica.

cial mutua diferencia no es aquí relevante), que hará posible su mismo proceso real[267]. Volveremos todavía sobre este *humus* experiencial que da vida a la lógica profunda de Anselmo, porque ello —sin convertir necesariamente en tautológico, «circular» o simplemente «fideísta» su modo de proceder— hace referencia a un concreto modo de enfocar o interpretar la lógica subterránea anselmiana (que podría sintetizarse así: por la vivencia profunda al conocimiento), respecto de la cual la formalizada, aséptica o «científica» lógica de nuestra concreta época histórica está naturalmente muy distante.

De todos modos, Anselmo, a la postre, parece sostener, sin embargo, que la «fe» estricta, que es el «don» específico recibido de la divinidad por el creyente, no lo es todo aquí, ya que la (agustiniana) «luz» divina que ilumina a todo entendimiento haría posible, pese a todo, a la mente la inteligencia de su realidad[268].

El texto básico, tal como aparece en el capítulo II del *Proslogion*, es el siguiente:

> «Creemos que Tú eres algo por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor *[aliquid quo maius nihil cogitari potest]*. ¿O es que no existe una naturaleza tal, porque *dijo el insensato en su corazón: no existe Dios?* Pero la verdad es que el mismo insensato, cuando escucha esto mismo que digo: algo por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor, entiende lo que oye; y lo que él entiende está en su entendimiento, aunque no entienda que exista. Porque el que la cosa esté en el entendimiento es diferente de entender que la cosa exista [...] Por tanto, también el insensato llega a la convicción de que está en el entendimiento algo por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor, porque al oír esto lo entiende y todo lo que se

[267] Vivencia que, por otra parte, toma forma explícita en las propias declaraciones de Anselmo: «Porque no busco entender para creer, sino que creo para entender. Creo, en efecto, porque si no creyese, no llegaría a entender» (ANSELMO, o.c., 366). Es bien conocido el precedente agustiniano que guía aquí a Anselmo: «no busques entender para creer, sino cree para entender» (AGUSTÍN, *In Jo. Ev. XXIX*: PL 35, 1630). Por lo demás, Agustín es bien consciente de que existe una paradójica simultánea precedencia *también* del entender sobre el creer: «entiende para creer; cree para entender» (AGUSTÍN, *Sermo XLIII*, 9: PL 38, 258). Cf. también AGUSTÍN, *De praed. sanct.* II, 5 (PL 44, 962-963); *Epist.* 120, 1, 3 (PL 33, 453).

[268] «Gracias te sean dadas, Señor, a Ti, porque lo que primero he creído por tu donación, de tal manera lo entiendo ya por tu iluminación que, si yo no quisiera creer en tu existencia, no podría no entenderla» (ANSELMO, o.c., 370).

entiende está en el entendimiento. Y, verdaderamente, aquello por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor no puede estar solamente en el entendimiento. Porque si está solamente en el entendimiento, puede pensarse que esté en la realidad, lo cual es algo mayor. Si, en consecuencia, aquello por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor está solamente en el entendimiento, resulta que eso mismo por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor es algo por encima de lo cual puede pensarse algo mayor. Existe indudablemente, en consecuencia, algo por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor en el entendimiento y en la realidad»[269].

Más allá de la lógica explícita con la que se expresa en este famoso texto Anselmo para hacer plausible que la idea de lo máximo pensable no puede reducirse a los límites de la subjetividad (sensata o insensata) que lo piensa, el hecho fundamental existencial es, en definitiva, el que el entendimiento humano es capaz de pensar —y no puede menos, además, de hacerlo— lo que, con una expresión distinta de la anselmiana, podemos denominar el «infinito». Este extraño hecho es el que requiere una explicación adecuada o proporcionada, dado que el mundo «lógico» (contra lo que sostendrá un Kant incapaz de pensar conjuntamente lógica y experiencia y, menos aún, de ver la primera como expresión y manifestación de la segunda) no pertenece a una dimensión independiente del hombre mismo en que surge. En realidad, lo que va a enfrentar a defensores y detractores del famoso argumento, más allá de sus concretas formulaciones, es, por un lado, esta diferente concepción —unitaria o, por el contrario, dicotómica— de la relación entre lógica o «entendimiento» y «existencia» en el seno de la realidad humana, y, por otro, la capacidad o incapacidad de la subjetividad humana para acceder únicamente desde sí misma a la «idea» o experiencia mental de lo infinito, es decir, del anselmiano «aquello por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor».

[269] ANSELMO, o.c., 366. Ya Séneca había hablado de la divinidad como «grandeza» *(magnitudo)* «por encima de la cual no puede pensarse nada mayor» *(qua nihil maius cogitari potest)*. Cf. SÉNECA, *Naturales Quaestiones* I, Praef. 13 (en la edición de C. Codoñer Merino [Madrid, C.S.I.C., 1979], vol.I, p.9). En cambio, tanto Agustín (cf. PL 32, 1355) como Boecio (cf. PL 63, 765) hablan de la divinidad de manera también similar a Anselmo, pero no precisamente como «grandeza» (a la manera de Séneca y del propio Anselmo), sino como máxima «bondad» pensable.

El primer oponente de la reflexión básica de Anselmo será su hermano de hábito, el benedictino francés Gaunilo, quien intentará equiparar el anselmiano «aquello por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor» con la idea de una encantadora y maravillosa «isla perdida», que no porque sea pensada ha de existir, de manera necesaria e indubitable, en la realidad[270]. Pero el grave equívoco de Gaunilo es bien claro y consiste justamente en esa inaceptable equiparación entre —dicho concisamente— lo infinito y lo finito. Gaunilo viene a confundir, en efecto, lo máximo pensable o lo infinito con algo mayor (*maius*[271]) que lo demás, que todo lo demás, pero que no supera, en definitiva, la dimensión de lo finito. La soñada isla «perdida», de que habla Gaunilo, por hermosa y abundante en toda clase de bienes que se la quiera imaginar, será siempre, al fin y al cabo, una isla, rodeada —como dijera Kant— por el proceloso mar, que es su límite y que por ello justamente la convierte en esencialmente «limitada». Malentendido tan fundamental no podía pasarle inadvertido a Anselmo, que, en su respuesta a las objeciones de Gaunilo, no dejará de reprochárselo claramente:

> «En primer lugar, con frecuencia y reiteradamente dices que yo afirmo lo siguiente: lo que es mayor que todas las cosas *(maius omnibus)* está en el entendimiento; si está en el entendimiento existe también en la realidad; pues, de lo contrario, lo que es mayor que todas las cosas no sería mayor que todas las cosas. Ahora bien, en ninguna parte de todo lo dicho por mí se encuentra semejante razonamiento. Porque no es lo mismo decir 'mayor que todas las cosas' *('maius omnibus')* que decir 'aquello por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor' *('quo magis cogitari nequit')*, en orden a probar que existe en la realidad lo que se dice»[272].

Tomás de Aquino no recaerá ciertamente en el mencionado grave malentendido; manifestará, sin embargo, sus reservas críticas respecto del procedimiento lógico de Anselmo, al insistir por su parte en la diferencia (no negada

[270] Cf. la *Respuesta en favor del insensato* de Gaunilo, en ANSELMO, *Obras...*, 412ss.

[271] Gaunilo utiliza una y otra vez la expresión «maius omnibus» (mayor que todas las cosas), con la errónea pretensión de expresar de este modo el contenido (ya que no las palabras concretas) de Anselmo. Ver la *Respuesta en favor del insensato* de Gaunilo, en ANSELMO, *Obras...*, 406, 410ss, 414.

[272] ANSELMO, *Obras...*, 426.

tampoco en sí misma por Anselmo, sino más bien supuesta en su razonamiento) entre el orden de la realidad y la dimensión estrictamente intelectiva[273]. Pero es posible que Tomás de Aquino —según se indicará posteriormente todavía en relación con el similar contenido sistemático de su «cuarta vía»— no haya sido del todo coherente en su rechazo del razonamiento anselmiano. En la no siempre resuelta tensión entre su primer entusiasmo por el aristotelismo y su creciente valoración de los presupuestos platónicos y neoplatónicos, en relación con el denominado «argumento ontológico» el influjo del aristotelismo ha sido aquí prevalente.

Su contemporáneo Buenaventura no será, sin embargo, de la misma opinión. No contaminado por el ascendente aristotelismo, Buenaventura es un convencido de los presupuestos del argumento anselmiano. Para él la «indubitabilidad» de la existencia de Dios se apoya en el hecho de la experiencia mental, inmediata, de su «idea», de su imagen. De aquí su tesis de espíritu totalmente anselmiano: «Si Dios es Dios, Dios *es (existe)*»[274]. Es decir, si se reflexiona coherentemente sobre el contenido presente en la mente de la idea-experiencia de Dios, ello conduce necesariamente, según Buenaventura también, a la admisión de la existencia real del mismo. A diferencia de Gaunilo, Buenaventura captó perfectamente la visión central anselmiana de la excepcionalidad de la idea del infinito, de «aquello por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor», y de ahí que haya recalcado justamente la absoluta disparidad entre tal idea y la de la, siempre limitada, «isla perdida». He aquí su valiosa reflexión:

> «Respecto de la objeción al planteamiento de Anselmo, que hace referencia a la isla, en comparación con la cual ninguna otra puede ser pensada como mejor o mayor, hay que advertir la desemejanza. Puesto que cuando digo 'un ser por encima del cual no puede pensarse nada mayor' no hay aquí repugnancia alguna entre el sujeto y el predicado *[implicationem]* y, por tanto, ello puede razonablemente ser pensado. En cambio, cuando digo 'una isla, mejor que la cual ninguna otra puede ser

[273] Cf. *In I Sent.*, d.3, q.1, a.2, ad 4: *In libr. Boeth. de Trin. expos.*, q.1, a.3; *De ver.*, q.10, a.12, ad 2; *Sum. contra Gent.* I, c.10-11; *S. Th.* I, q.2, a.1, ad 2.

[274] «Si Deus est Deus, Deus *est*» (BUENAVENTURA, *De myst. Trinitatis*, q.1, a.1, n.29: *Opera Omnia* V, 48).

pensada' se da aquí repugnacia entre el sujeto y el predicado. Porque 'isla' hace referencia a un ser deficiente, mientras que el predicado designa un ser perfectísimo y, por tanto, al darse allí una mutua oposición *[oppositio in adiecto],* se piensa de manera irracional y el entendimiento, con tal pensamiento, está en contradicción consigo mismo. De aquí que no sea extraño que no pueda inferirse que eso que se piensa esté fuera *[extra],* en la realidad. Cosa bien distinta es tratándose del ser o de Dios, al que no le repugna tal predicado»[275].

Como se ve, Buenaventura es bien consciente de la diferencia esencial entre el concepto de lo infinito y de lo finito y, coherentemente con ello al igual que Anselmo, no puede afirmar en modo alguno su posible mutua identificación. Lo finito (y una «isla» es sólo un ejemplo de finitud concreta) seguirá siendo finito por indefinido que sea el esfuerzo conceptual e imaginativo por acumular sobre él perfecciones. En realidad, tampoco Gaunilo identifica, verbalmente al menos, finitud e infinitud, pero piensa erróneamente que lo que se puede afirmar de la idea-experiencia de la infinitud es legítimo decirlo también de lo finito, lo que hace sospechar que Gaunilo y sus seguidores posteriores no admiten verdaderamente y de hecho su esencial diferencia o no son, al menos, totalmente coherentes con tal diferencia.

De aquí que Buenaventura, mucho antes que Descartes, ponga de relieve la espontaneidad y connaturalidad en la mente humana de la experiencia del infinito, no deducible (por su absoluta diferencia) de la sucesiva adición o acumulación de realidades o conceptos finitos[276], y que exige o

[275] BUENAVENTURA, *De myst. Trinitatis*, q.1, a.1, ad 6 (BUENAVENTURA, *Opera Omnia* V, 50).

[276] De aquí que Buenaventura sostenga que el hombre accede al conocimiento de la divinidad «sin el apoyo de los *sentidos exteriores*» («sine adminiculo *sensuum exteriorum*»), ya que esto último sólo es exigible tratándose de realidades conocidas «por *similitud abstracta*» («per *similitudinem abstractam*»), es decir, «*por semejanza procedente de los sentidos*» («per similitudinem a sensu acceptam»). Cf. BUENAVENTURA, *II Sent.*, d.39, a.1, q.2 (*Opera*... II, 904). De aquí el «innatismo» bonaventuriano del conocimiento de la divinidad, aunque tal innatismo haya de entenderse siempre como mediatizado por el hecho de ser el hombre «imagen» de la divinidad, en virtud de la cual «conoce» y «tiende naturalmente» el hombre hacia ella. Cf. BUENAVENTURA, *De myst. Trinitatis*, q.1, a.1, Concl. *(Opera*... V, 49). Debido justamente a esta mediación de la «imagen» indica Buenaventura que el hombre, en su estado actual (a diferencia del estado de «gloria», en el que «Dios será visto *inme-*

requiere, por tanto, una causa proporcionada a tan extraño y excepcional fenómeno. La consecuencia de Buenaventura es la «indubitabilidad»[277] de la existencia de la realidad divina[278].

La reflexión de Descartes sobre el contenido sistemático del argumento anselmiano hay que entenderla desde su, anteriormente analizada, concepción de la primordialidad del conocimiento del infinito. Por otra parte, en Descartes —según hemos analizado ya también— el conocimiento en general y las ideas son la presencia en la mente humana de la realidad misma. Sólo desde estos presupuestos, que Descartes se encarga por su parte de fundamentar, es posible entender la lógica de sus reflexiones en torno a la temática que nos ocupa. Pues bien, Descartes —como es bien sabido— indica que, al contrario de lo que ocurre con cualquier otra realidad, en el caso de Dios son inseparables su «esencia» de su «existencia» (entendida ésta como «perfección»[279]), de la misma manera que son inseparables del concepto de triángulo el de que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos o de la idea de monte la de valle. No se trata, pues, tratándose de la idea de Dios, de una conjunción o combinación subjetiva o caprichosa de «esencia» y «existencia», como ocurre en el caso del imaginable concepto de un «caballo alado». Es para Descartes, más bien, la misma «cosa», es decir, la realidad de Dios, experimentada en la mente humana como infinitud, la que fuerza a la subjetividad

diatamente»), sólo ve a Dios «a través de un espejo *oscurecido*» («per speculum *obscuratum»).* Cf. BUENAVENTURA, *II Sent.,* d.23, a.2, q.3 (*Opera...* II, 544-545).

[277] Cf. BUENAVENTURA, *De myst. Trinitatis,* q.1, a.1, n.10 (*Opera...* V, 46). De todos modos, y de manera similar a lo indicado sobre el «innatismo», Buenaventura admite que por diversas razones subjetivas, que en definitiva pueden sintetizarse en el hecho de que la mente humana particular «no ha captado de manera suficiente e íntegra el significado de la expresión '*Dios*'», puede surgir también la «duda» acerca de la existencia de la divinidad. «Pero —añade Buenaventura seguidamente, de manera decidida y nítidamente anselmiana— un entendimiento que capte plenamente el significado de la expresión 'Dios', pensando que Dios es aquello por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor, no sólo no puede *dudar* de la existencia de Dios, sino que no puede incluso *pensar* en modo alguno que Dios no existe». Cf. BUENAVENTURA, *De myst. Trinitatis,* q.1, a.1, Concl. (*Opera...* V, 49-50).

[278] Sobre la visión bonaventuriana del argumento ontológico en la línea de la concepción del conocimiento como posibilitado por la realidad y no por la mera «subjetividad» puede verse IAMMARRONE, *Il valore...,* 23.

[279] Cf. DESCARTES, *Med.* V, 11 (AT, VII, 67).

mental a pensar como mutuamente identificadas su esencia y su existencia[280].

Según decíamos, en Descartes, lo mismo que en toda la tradición previa al empirismo, las «ideas» no son algo perteneciente a un mundo abstracto, entendido éste como contrapuesto al mundo experiencial en general, sino como la expresión misma, por «deficiente» que ella pueda ser, de la realidad[281]. Esto vale de manera especial en el caso de la idea de Dios, respecto de la cual —y en consonancia con lo dicho— sostiene Descartes que «no es algo ficticio dependiente de mi pensamiento, sino que es imagen de una naturaleza verdadera e inmutable»[282]. Como ya sabemos, la idea cartesiana de Dios, que es la idea de «infinitud», no proviene ni puede provenir de un agrandamiento de la finitud. En consecuencia, como en el caso de Buenaventura, tal idea ha de ser «innata», puesto que ni procede de los sentidos exteriores ni depende en modo alguno de la propia subjetividad pensante, si ésta es concebida como independiente de la divinidad[283].

Caterus, de manera similar a como lo hiciera Gaunilo o el propio Tomás de Aquino (a quien hace explícita referen-

[280] Cf. DESCARTES, *Med.* V, 8-10 (AT, VII, 66-67).

[281] Descartes afirma explícitamente: «las ideas son en mí como imágenes, que fácilmente pueden estar por debajo de la perfección de las cosas de las que son tomadas, pero que no pueden contener algo mayor o más perfecto» (DESCARTES, *Med.* III, 15 : AT, VII, 42).

[282] DESCARTES, *Med.* V, 11 (AT, VII, 68). Ésta es la razón por la que Kremer sostiene que el argumento ontológico cartesiano es coherente y concluyente. Cf. KREMER, *Die neuplatonische...*, 142s.

[283] Cf. DESCARTES, *Med.* III, 37 (AT, VII, 51). De manera similar a como había entendido también Buenaventura su «innatismo», Descartes aclara por su parte que las ideas «innatas» no hay que entenderlas como realidades estáticas, que presuntamente se sobreponen de algún modo a la capacidad mental humana, sino que no son en realidad sino esta misma facultad humana pensante en cuanto imagen y semejanza de la divinidad de la que procede. Cf. DESCARTES, *Med.* III, 38 (AT, VII, 51). Descartes lo indica claramente: «nunca escribí ni juzgué que la mente necesitara de ideas innatas que sean algo distinto de su facultad de pensar» (DESCARTES, *Notae in Programma*: AT, VIII-2, 357). La idea innata no es, pues, algo estática e inmutablemente «presente» a la mente, sino que el innatismo de las ideas hay que entenderlo únicamente en el sentido de que «nosotros tenemos en nosotros mismos la facultad de suscitar» tales ideas innatas (cf. AT, VII, 189). De aquí la a primera vista sorprendente aceptación por parte de Descartes de la idea de Tomás de Aquino de que la existencia de Dios no sea algo inmediatamente «obvio» y conocido para cualquier persona. Cf. DESCARTES, *Primae Responsiones* (a Caterus): AT, VII, 115.

cia el mismo Caterus[284]), reiterará a Descartes la consabida objeción de haber efectuado una deducción ilegítima de la realidad de Dios desde la mera idea[285]; mientras que P. Gassendi, adelantándose con ello ya a Kant, negará que la «existencia» sea en modo alguno «perfección»[286], con lo que, si ello fuera así, el razonamiento cartesiano quedaría desprovisto de base lógica. Son este tipo de objeciones las que Kant intentará de hecho hacer valer frente al por él mismo denominado argumento «ontológico», denominación esta que, por lo demás, desde el punto de vista de Kant sugiere ya la idea del «paso» de lo «lógico» a lo «óntico», en lo que Kant centrará la mayor parte de sus críticas.

La importancia que Kant concede al argumento ontológico se debe a que de las tres posibles pruebas de la existencia de Dios (las por él denominadas «fisicoteológica», «cosmológica» y «ontológica»), que, según el personal criterio de Kant, únicamente puede haber[287], sólo la última es la decisiva, ya que la primera tiene su base en la segunda, y ésta, a su vez, según los criterios epistemológicos generales del sistema kantiano, se apoyaría en la última, es decir, en el «argumento ontológico»[288]. Ahora bien, el enfrentamiento de Kant con el argumento ontológico es perfectamente lógico y coherente una vez adoptado como punto de referencia básico de la reflexión filosófica «teorética» el modelo empírico, científico-experimental, tal como éste era concebido por el empirismo de la época. Dios queda así relegado, como ya sabemos, a mera «idea», entendida ya ésta no en el sentido cartesiano o anterior, sino como simple extrapolación mental, que se escapa a toda verificación «fenoménica», y que, por tanto, nada tiene que ver con la realidad, dado que de «realidad» sólo se puede hablar con fundamento «teoréticamente» desde la posibilidad de su comprobación empírica. Por otra parte, en Kant el mundo «experiencial» o existencial pertenece a una dimensión que

[284] Caterus cita la *S. Th.* I, q.2, a.1.

[285] Cf. las *Primae Objectiones* de Caterus en AT, VII, 99.

[286] Según Gassendi, «ni en Dios ni en ninguna otra cosa es perfección la existencia, sino aquello sin lo cual no se dan *[sunt]* las perfecciones» (P. GASSENDI, *Objectiones Quintae*: AT, VII, 323).

[287] Cf. KANT, *Werke*... IV, 528.

[288] Cf. KANT, *Werke*... IV, 555.

lo separa absolutamente de lo conceptual. De modo que desde este último no es posible deducir o inferir nada que tenga que ver con el primero. El concepto sólo puede ser y conocerse como «real» si deviene empírica o «fenoménicamente» verificable. Es esto lo que Kant viene a decir, en su propia terminología, al indicar que todo juicio «existencial» ha de ser «sintético», no pudiendo ser, por tanto, en modo alguno «analítico»[289].

Pues bien, lo que, según Kant, pretende el argumento ontológico es justamente pasar por alto estas sus exigencias epistemológicas, lo que se muestra, según él, en la pretensión cartesiana de considerar la «existencia» como una «perfección» o, en términos kantianos, como «predicado real», es decir, como cualidad perteneciente a la comprensión misma «conceptual» de una realidad dada. Esto significaría obviamente negar la aludida dicotomía o separación kantiana entre la dimensión «conceptual» y la «existencial-experiencial», lo que para el filósofo alemán resulta de todo punto inaceptable, dado que en esta cuestión Kant, tanto en su período precrítico[290] como crítico[291], mantiene las mismas ideas.

Sólo desde una concepción más unitaria del conocimiento humano sería posible entender y valorar adecuadamente el núcleo básico de la argumentación anselmiano-cartesiana. En este sentido es notable el apoyo de Hegel a lo fundamental del argumento ontológico desde una concepción de la «razón» que no se identifica con la actividad disociante y meramente conceptualizadora del «entendimiento». Hegel considera, por una parte, obvia y «trivial» la diferenciación entre «ser» y «pensar», pero sostiene, por otra parte, frente a la crítica kan-

[289] Cf. KANT, *Werke*... IV, 533s.

[290] Cf. KANT, *Werke*... II, 630-635.

[291] «La existencia *[Sein]* no es ningún predicado real, es decir, un concepto de algo que podría ser añadido al concepto de una cosa. Es únicamente la realización *[Position]* misma de una cosa o de determinadas cualidades [...] Y de este modo el contenido de lo real no es mayor que el de lo meramente posible. Cien táleros reales no contienen absolutamente nada más que cien táleros posibles» (KANT, *Werke*... IV, 533s). Ver también KANT, o.c., 534ss. Como se ve, Kant ha reducido primero el «ser» a mera existencia (manteniéndose así también él fiel a la conocida transmutación de la escolástica postomasiana del *esse* en simple «existentia») y esta última a mero estado o situación «existencial» (los previos conceptos, con todas sus pertinentes cualidades o «perfecciones», están «puestos» ahora en una nueva situación, la de «existentes»).

tiana del argumento ontológico, que «se debería pensar en que, cuando el discurso versa sobre *Dios,* éste es un objeto de tipo diferente de cien táleros». De aquí que sólo en el caso de Dios, y no tratándose de nada «finito», se dé verdadera «unidad entre concepto y ser»[292]. En todo caso, Hegel objetará por su parte a las tradicionales exposiciones del argumento ontológico el que en ellas se le conceda todavía una consistencia o verdad excesiva a lo «finito» frente al «infinito», cuando sólo en éste como en el «todo» reside la verdad[293].

Pero la reflexión de Hegel sobre el argumento ontológico resulta ser todavía excesivamente abstracta, en el sentido de que, pese a su laudable intento de desentrañar con la ayuda de la «razón» la complejidad de la totalidad de la realidad, los presupuestos no racionales o pre-racionales de la razón misma permanecen en buena parte impensados. Será, pues, necesario esperar, respecto de la temática del argumento ontológico, hasta Blondel, para que éste ponga en relación con ella su decidida visión unitaria, que aúna en sí concepto teórico y práctica vital o experiencial.

Pues bien, a Blondel le preocupa la dilucidación reflexiva del «único necesario» (con esta expresión el filósofo francés alude a la divinidad), que, según él, «se impone a la conciencia humana»[294]. Pero «una prueba, que no es sino un argumento lógico, permanece siempre abstracta y parcial» y no conduce a la realidad. En cambio, se podrá acceder a ésta verdaderamente por medio de «una prueba que procede del movimiento total de la vida, una prueba que es la acción entera»[295]. Es justamente en este contexto donde se inscribe la valiosa reflexión blondeliana sobre el núcleo del argumento ontológico y sobre la impropiedad e inadecuación de las críticas usuales al mismo. Porque Blondel, según lo venimos ya apuntando, hace depender la «idea», en este caso la idea del «único necesario» o divinidad, de la previa experiencia total, existencial o vital, de la «acción», con lo que dicha «idea» deja de ser un mero

[292] Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...,* § 51.

[293] Cf. HEGEL. *Enzyklopädie...,* § 193. Ver también HEGEL, *Wissenschaft...* II, 353-357; ID., *Vorlesungen über die Philosophie...* I. Bd., Halbbd. I, 218-225; ID., *Vorlesungen über die Philosophie...* II. Bd., Halbbd. II, 42s; ID., *Vorlesungen über die Beweise...,* 172-177.

[294] Cf. BLONDEL, *L'action (1893)...,* 340s.

[295] Cf. BLONDEL, *L'action...,* 341.

«concepto» vacío o abstracto para convertirse en la manifestación misma de las vivencias más profundas del hombre. De este modo la tradicional objeción a determinados modos de formulación del argumento ontológico, en el sentido de que se da allí un tránsito del plano lógico al de la realidad, queda desprovista de base, ya que en el planteamiento blondeliano del argumento ontológico ocurre justamente al revés: es la realidad, la realidad vivida y experimentada, la que antecede a su idea.

He aquí el luminoso texto (y contexto) blondeliano:

> «De este modo el argumento ontológico va a adquirir todavía un sentido y un vigor nuevo. No es indiferente, en la exposición dialéctica de las pruebas, seguir este o aquel orden. De lo contrario se encuentra uno expuesto a ver la idea de perfección como una ficción arbitrariamente construida, sin fundamento real, mientras que es ella una realidad muy viva en nuestra conciencia y toma de nuestra acción total todo lo que existe ya de certeza positiva en nosotros. Ella [la idea de perfección] es, para nosotros, menos una *visión [vue]* que una *vida [vie]*. Ella no procede de una especulación, sino que está ligada a todo el movimiento del pensamiento y de la acción. Ella no es algo abstracto, de lo que no se podría sacar sino algo abstracto, sino un acto que hace obrar. Ella no es un ideal del que se pretendería extraer lo real, sino una realidad en la que se encuentra el ideal. No se ha de buscar, pues, en ella lo único que podría ofrecer base para una objeción contra ella, una realidad distinta del ideal mismo.
>
> De este modo es legítimo aquí, y solamente aquí, identificar la idea con el ser, porque debajo de esta identidad abstracta colocamos en primer lugar la del pensamiento y de la acción. No se ha de decir, pues, solamente que vamos de la idea al ser; hay que decir que encontramos en primer lugar la idea en el ser y el ser en la acción. Descubrimos en nosotros la perfección real y pasamos a la perfección ideal [...] Es, pues, verdad que, para alcanzar 'el único necesario', [...] partimos de él en nosotros, donde está, para ver mejor que existe comprendiendo un poco lo que es. Estamos constreñidos a afirmarlo en la medida en que tenemos su idea: porque esta idea misma es una realidad»[296].

Como se ve, la reflexión de Blondel no se basa en una presunta intuición o visión de la divinidad, a la manera del «ontologismo», sino que, en esto, de modo similar a Buena-

[296] BLONDEL, *L'action (1893)...*, 348.

ventura o Descartes, aunque con una atención más directa y explícita que en éstos a los presupuestos «vitales» de la «idea», intenta descubrir en la raíz misma de ésta la realidad infinita de la que ella se nutre y que le confiere su forma específica[297].

De hecho, el conjunto de la reflexión anselmiana, en la que se inserta el denominado argumento ontológico, está sostenido por la clara conciencia de su autor de la impenetrabilidad e inabarcabilidad del Dios con quien dialoga, en modo alguno directamente «intuible» por la mente humana, aunque ésta llegue a hacerse consciente de ser ella misma similitud o imagen de lo divino (dado que es tal carácter de similitud justamente el que hace posible la presencia en toda mente humana de la idea de «aquello por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor»). De aquí que Anselmo, inmediatamente antes de formular las concentradas reflexiones que constituyen su argumento ontológico, anote modestamente: «No intento, Señor, penetrar en tu profundidad, porque en modo alguno puedo comparar con ella mi entendimiento; pero deseo entender de algún modo tu verdad, en la que cree y a la que ama mi corazón»[298]. Es más, el dialéctico pensamiento anselmiano hace incluso el paradójico intento de pensar a Dios como el más allá mismo del pensamiento, justamente porque sólo de ese modo puede ser él lo máximo pensable que es[299].

Pero, en cualquier caso, en Anselmo se da una *experiencia*. Lo experimentado no es, estricta y directamente, la divinidad en sí misma, pero sí el ámbito misterioso que se abre con su realidad inabarcable e infinita, de la misma manera que —de nuevo el tradicional símil de la luz— el ojo no puede ver la luz misma o el sol en la que se origina y, sin embargo, se sabe y tiene clara conciencia de que de allí proviene la extraña y maravillosa luminosidad de las cosas y de sí mismo[300].

Ahora bien, ¿no será excesivo hablar ya en Anselmo de «experiencia» y de su primordialidad, cuando el propio desarrollo de su argumento ontológico parece apoyarse en la

[297] Cf. JOUHAUD, *Le problème...*, 662s; ISASI, *Actualidad...*, 292s, 299ss.
[298] ANSELMO, *Obras...*, 366.
[299] «Así pues, Señor, no sólo eres aquello por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor, sino que eres algo mayor que cuanto puede ser pensado» (ANSELMO, *Obras...*, 386).
[300] Cf. ANSELMO, *Obras...*, 388.

estructura de un razonamiento lógico? ¿No sería ello en definitiva una disimulada y anacrónica «blondelización» de Anselmo?

Ciertamente, la forma lógica en la que se formula el argumento anselmiano —aun a sabiendas del carácter vivencial que está implicado en el diálogo de Anselmo con el Dios en quien cree— no deja aparecer a primera vista el trasfondo experiencial que la sustenta. Sin embargo, en otro lugar aludirá Anselmo explícitamente a la dependencia que tiene todo «conocimiento» respecto de la «experiencia». De modo que será de esta última de donde surge el «conocer». En efecto, en el contexto agustiniano-anselmiano del «creer» posibilitante del «entender», Anselmo habla en primer lugar del «creer» como presupuesto del «experimentar», para afirmar seguidamente que el que no tenga «experiencia» no «conoce»[301]. De este modo alude Anselmo a la preeminencia de la «ciencia del experimentador» sobre el mero «conocer del oyente»[302]. En este sentido sería posible decir, contemplando el argumento anselmiano desde estos presupuestos, que el «insensato» es insensato (y por ello no entiende la necesidad de la realidad-existencia de Dios) porque no ha accedido a la «ciencia del que experimenta», sino que sólo posee el «conocer del que oye»[303].

No sin razón buena parte de las modernas interpretaciones, de orientación estrictamente filosófica o metafísica, del argumento anselmiano-cartesiano insisten en la necesidad de poner de relieve esta dimensión *experiencial* como la verdadera fuerza oculta que lo sustenta. Debido a ello es P. Evdokimov de la opinión de que el pensamiento de Oriente, por su valoración de la experiencia religiosa frente al mero discurso razonador occidental, podía comprender mejor que éste el sentido del argumento ontológico[304]. De todos mo-

[301] «Porque el que no crea, no experimentará; y el que no haya experimentado, no conocerá» (ANSELMO, *Epist. de Inc. Verbi* I. En ANSELMO, *Obras...*, 692ss).

[302] «Cuanto supera la experiencia al oído de la cosa, otro tanto supera la ciencia del experimentador al conocimiento del oyente» (ANSELMO, *Epist. de Inc. Verbi*, I. En ANSELMO, *Obras...*, 694).

[303] «El insensato, cuando *oye* esto mismo que digo, 'aquello por encima de lo cual no puede pensarse nada mayor', entiende lo que *oye* [...], aunque no entienda que existe» (ANSELMO, *Obras...*, 366. La cursiva es nuestra).

[304] «Si el hombre piensa a Dios, es que se encuentra ya en el interior del pensamiento divino, es que ya Dios se piensa en él. No se puede ir hacia

dos, en el neoplatonismo filosófico occidental desembocan multitud de tradiciones orientales, que hacen que, frente al aristotelismo de escuela, perviva todavía la valoración de lo experiencial (y de este modo la subordinación del pensar a la realidad sentida y vivida) en un buen número de pensadores occidentales que de una forma o de otra recibieron influjo del neoplatonismo. En este sentido Kl. Kremer llega a decir que «el argumento ontológico sólo puede ser aceptado desde los presupuestos de la ontología neoplatónica»[305]. Y desde ella no tiene sentido alguno la tradicional objeción al argumento ontológico de efectuarse en él un paso ilegítimo de lo lógico a lo real[306]. De manera especial J. Paliard, en varias de sus obras, ha insistido en este punto[307], dado que, según él, la reflexión anselmiana se basa y está apoyada en una previa experiencia[308], que convierte el momento «lógico» del conocimiento en algo derivado y dependiente de ella y, por tanto, de la realidad misma divina que se hace presente, de manera misteriosa, al entender humano.

Dios sino hablando de él. Éste es el comentario oriental del argumento ontológico. El contenido del pensamiento sobre Dios es un contenido *epifánico;* va acompañado de la presencia evocada» (EVDOKIMOV, *El conocimiento...,* 107).

[305]Cf. KREMER, *Die neuplatonische...,* 258. Cf. también ID., o.c., 135-139, 292, 385. En este sentido Kremer ha dedicado detenida atención al análisis de las raíces neoplatónicas (Plotino, Proclo, etc.) del argumento ontológico, sometiendo al mismo tiempo a detallada crítica la postura, contraria al mismo, de Kant y sus seguidores. Cf. KREMER, o.c., 387-390.

[306] Como todavía, a modo de ejemplo, viene reiterando en obra reciente SAYÉS, *Ciencia...,* 114, 116, 121.

[307] Cf. PALIARD, *Prière...,* 55.

[308] Paliard muestra que «el significado esencial» del argumento ontológico anselmiano «no consiste en modo alguno en *pasar* de lo lógico a lo real, sino en captar en el seno mismo de una experiencia específicamente intelectual la realidad que la condiciona [...]: tú no me afirmarías —se podría decir— si no me poseyeras ya» (PALIARD, o.c., 57). Cf. MASSET, *El argumento...* Desde esta interpretación del argumento ontológico se puede decir de él, como lo hace M. Pontifex, que es en realidad, en un determinado sentido, *a posteriori,* en el sentido de que la idea de lo máximo pensable o de lo infinito «no es una posibilidad, sino un hecho que encontramos en el análisis de nuestra experiencia» (PONTIFEX, *A form...,* 57). Es decir, tal como lo analizara Descartes, lo infinito aparece *de hecho* como «idea», esto es, como experiencia intelectual vivida, sin que su presencia fáctica pueda tener su origen real y definitivo ni en la subjetividad pensante (finita) ni en una abstracción o generalización de las realidades extrasubjetivas (también finitas). Cf. PONTIFEX, o.c., 58s. Una reflexión análoga, desde las precedentes consideraciones, a la del tradicional argumento ontológico es la que R. Panikkar propone, con el nombre de «argumento teológico», en PANIKKAR, *El silencio...,* 200ss.

Entre las conocidas cinco «vías» tomasianas es bien sabido que la cuarta[309] —a diferencia de las restantes— se inscribe, tal como en el caso de la precedente interpretación del argumento ontológico, en un contexto sistemático neoplatónico. Su idea clave consiste, en efecto, en que la percepción de una diversidad de «gradación» o medida de una determinada perfección o cualidad en las distintas realidades concretas presupone la realidad, ocultamente presente a la mente, de un «máximo» de tal perfección[310].

Aunque la formulación tomasiana pueda adolecer de determinadas incorrecciones de tipo histórico-hermenéutico, concretamente en relación con el texto aducido de Aristóteles, a lo que ya hizo alusión Suárez[311], lo cierto es que en el planteamiento de esta vía Tomás de Aquino parece intentar sustraerse de hecho al influjo aristotélico, poniendo de relieve un determinado tipo de «precedencia» en el conocimiento, que acerca su pensamiento a la tradición neoplatónica. En realidad, la cuarta vía viene a concentrar o condensar una serie de ideas tomasianas vertidas en otros contextos, que aquí son formuladas y profundizadas por él en relación explícita con el acceso cognoscitivo a la realidad de Dios.

El Aquinate habla, en efecto, de la «natural prioridad» de lo perfecto sobre lo imperfecto (como la del «acto» sobre la «potencia»[312]) o también de la anterioridad del conocimiento de los «universales» sobre el de los singulares (en cuanto que el entendimiento «no conoce directamente más que los universales»[313]), etc. Ello le conduce, en primer lugar, a afirmar lógicamente que existe siempre en cualquier «género» de realidades algo «perfectísimo» en ese mismo género, que es la «medida» o punto de referencia de todo cuanto pertenece a tal género. La razón de ello —lo mismo que en la concreta formulación de la cuarta vía— es que el

[309] Sobre la historia ideológica de las ideas fundamentales de la cuarta vía, anterior o posterior a su formulación por Tomás de Aquino, puede verse BRUGGER, *Summe...*, 84s.

[310] «El *más* y el *menos* se dicen de las diversas cosas según la diversa proximidad de éstas a algo entitativamente máximo» (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q.2, a.3). Cf. también ID., *Sum. contra Gent.* I, c.13.

[311] Cf. SUÁREZ, *Disp. Met.*, 29, III, 21. Cf. también DESCOQS, *Praelectiones...* II, 38s.

[312] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis*, a.5; *Sum. contra Gent.* II, 91.

[313] Cf. *S. Th.* I, q.86, a.1.

más y el *menos* en la perfección de una determinada cualidad sólo pueden ser dichos en cuanto se da una «cercanía» *mayor* o *menor* a la cualidad respectiva máxima; *presuponen*, por tanto, la medida «perfectísima» en su género. De lo contrario, es decir, si tal relación implícita con algo «máximo» no existiera y, por tanto, cada modo de cualidad concreta fuera —por decirlo de alguna manera— «autónomo» e independiente, no tendría sentido alguno hablar de un «más» y de un «menos»[314]. En segundo lugar, el que de este principio se concluya a la realidad de Dios parece ya obvio: «lo que es medida de todos los entes *[entium]* no puede ser otra cosa sino Dios, que es su ser *[suum esse]*»[315]. La divinidad sería, pues, así la «medida» absoluta, infinita, a la que hacen implícita referencia, en su mayor o menor cualificación ontológica, todas las cosas, en sí mismas siempre limitadas.

Desde la común precedencia neoplatónica no es difícil ver en este tipo de reflexión tomasiana un determinado parentesco sistemático con ideas presentes en Hegel, Descartes, Nicolás de Cusa o el propio Anselmo, de cuyo argumento ontológico, por otra parte, Tomás —como se ha indicado— se distanció explícitamente. De aquí que no estén desprovistos totalmente de razón determinados autores[316] que sostuvieron que Tomás de Aquino no ha sido del todo coherente al rechazar, por un lado, el argumento ontológico y formular, por otro, su personal cuarta vía, cuya estructura neoplatónica básica no difiere esencialmente del desechado argumento anselmiano[317].

Sea de todo ello lo que fuere, lo esencial parece ser en todo caso la recuperación, bien sea a través de las formulaciones del argumento ontológico o bien por medio de la cuarta vía tomasiana, de importantes reflexiones sistemáticas

[314] Como indica Tomás de Aquino en otro lugar: «el que las cosas se digan positivamente según más y menos proviene de su acercamiento, más distante o más próximo, a algo único; ya que si esto fuera propio de cada una de ellas por sí misma, no habría razón para que se encontrara de modo más perfecto en una que en otra» *(De potentia*, q.3, a.5).

[315] Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. contra Gent.* I, c.28.

[316] Cf. AMOR RUIBAL, *Los problemas...* VI, 608s; DESCOQS, *Praelectiones...* II, 50, 56-58, 64, 68, 70. Por otra parte, Kl. Kremer piensa que «el argumento *ex gradibus* [es decir, la mencionada *cuarta vía]* podría ser la prueba de la existencia de Dios que más genuinamente expresa los propios impulsos y motivos del Aquinate» (KREMER, *Gottesbeweise...*, 337).

[317] Cf. CABADA CASTRO, *Die Suarezische...*, 332ss.

que ponen en relación el acceso cognoscitivo a la realidad divina con previas experiencias fundamentales del hombre, que afectan a la vez a su entender y a su querer.

6. ENTRE EL PANTEÍSMO Y EL DEÍSMO: EL PAN-EN-TEÍSMO

La reflexión sobre la experiencia religiosa o sobre el problema de Dios en general, justamente por ejercerse sobre algo que se da en la realidad concreta, pero que no se identifica sin más con ella, presenta una inevitable y específica dificultad o complejidad para el pensamiento y para su concreta expresión lingüística. La historia de la filosofía y de las ideas religiosas lo confirman ampliamente. No es, por ello, nada extraño que los más dispares o contrarios modos de decir sobre la divinidad hayan tenido de hecho lugar. Esto no equivale a suponer que sea indiferente para el pensar cualquiera de ellos, si éste pretende justamente expresar lo más fielmente posible la experiencia religiosa, pero debe poner, en cualquier caso, en guardia al pensador contra todo apresurado enjuiciamiento condenatorio o negativo al respecto.

Lo dicho tiene o debería tener su aplicación concreta al modo de expresar la relación misma entre infinitud y finitud o entre divinidad y realidad (o conciencia humana), cuyas implicaciones reflexivas concretas estamos intentando mostrar. En este sentido, las tradicionales críticas o condenas a determinados modos de pensar la divinidad como los denominados panteísmo, monismo, inmanentismo, etc., por un lado, o las no menos frecuentes dirigidas contra el agnosticismo, ateísmo, etc., por otro, podrían o deberían ser sustituidas, en no pocos de los casos, por un atento y valorador análisis de la visión fundamental *religiosa,* que puede subyacer a tales modos de decir. Aludiremos seguidamente, en este sentido, aunque de manera meramente indicativa, a la temática del panteísmo, justamente porque los planteamientos que bajo ese nombre suelen hacerse pueden ser considerados próximos, desde un punto de vista temático, a determinadas reflexiones realizadas hasta aquí.

Ciertamente, afirmaciones como «Dios es todo», «todo es Dios» o similares —que de hecho se pueden concentrar lingüísticamente en la expresión «panteísmo»— lo mismo pue-

den ser expresiones de una acendrada religiosidad que signo de negación de la realidad finita o de la divinidad. De ahí que de hecho, en la concatenación autónoma de las ideas en la historia, el misticismo pueda estar, por ejemplo, unido en un determinado momento al panteísmo y de éste, a su vez, pueda surgir, pese a todo, un cierto género de materialismo o ateísmo. Descubrir estas concretas ambigüedades y ocultas conexiones es labor de la historia del pensamiento, a la que aquí no nos vamos a dedicar. Nos interesa, más bien, únicamente aludir de manera general —en el contexto del análisis de la íntima relación entre la divinidad y la subjetividad pensante y queriente— a esta complejidad y ambigüedad concreta de lo que se suele denominar «panteísmo»[318], poniendo al mismo tiempo de relieve que posiblemente en más de una de las tendencias ideológicas denominadas «panteístas» se esconde una preocupación básica por pensar la divinidad en su inevitable intimidad con lo que no es ella, pero que no puede existir ni ser pensado sino en ella y desde ella.

¿No será, en este sentido, el denominado «panteísmo» del antiguo estoicismo un intento de recuperación de la cercanía del mundo de lo divino a las realidades materiales, que en el platonismo y, más todavía, en el aristotelismo habría quedado difuminada o simplemente negada, al alejarse éstos, demasiado abstracta y «científicamente», de la denominada religiosidad popular? En cierto modo, el estoicismo intenta «encarnar» lo divino en la realidad cósmica y en el hombre, casi a la manera como lo harán los pensadores cristianos. La unión estoica del cielo y la tierra, el dios como «alma del mundo», como «espíritu» y al mismo tiempo como «cuerpo espiritual», como «razón seminal», que crea el parentesco o la unidad de los hombres con la divinidad —pensamientos o expresiones tan frecuentes, por ejemplo, en Séneca, Epicteto o Marco Aurelio—, parecen apuntar a una clara conciencia por parte del estoicismo de la presencia de lo divino en la realidad material y humana, sin que por ello ni esta realidad se vea privada de su propia entidad ni lo divino de su entitativa grandeza.

[318] M. de Gandillac decía, no sin razón, del panteísmo que «es un eslogan polémico más que una doctrina precisa» y que, «en todo caso, casi ningún pensador ha aceptado sin protestar que se le haya colgado esta etiqueta» (cf. *Entretiens...*, 114).

El neoplatonismo no está exento tampoco de esta preocupación básica, con su intento, especialmente patente en Plotino, de establecer mediaciones (que unen, no separan) entre la divinidad o el «Uno» y el mundo sensible (de la multiplicidad y división). El recurso a las imágenes del sol, del que proceden la luz y la claridad en las que él se hace presente, o de la fuente que hace surgir el arroyo que de ella es inseparable, etc., denota esta preocupación fundamental. La frecuente alusión neoplatónica al Dios que lo es «todo» no ha de ser entendida, por tanto, en su sentido negativo o vulgar, como bien ha puesto de relieve, entre otros, Kl. Kremer, frente a la frecuente comprensión de la «emanación» neoplatónica como un simple modo de «panteísmo»[319].

De esta visión neoplatónica vive todavía, como sabemos, el pensamiento de Nicolás de Cusa, muy consciente de la estrecha relación entre la realidad divina y las cosas creadas. De tal manera que, anticipándose en cierto modo a Hegel, llegará el Cusano a decir que Dios, el «creador», es al mismo tiempo «creatura», sin que por ello la creatura se «confunda» con su creador[320]. El Dios del Cusano es el Dios en el que están todas las cosas y que, al mismo tiempo, está en todas ellas: un Dios, de este modo, «complicante» o «complicación» y «explicante» o «explicación»[321], según la concreta terminología de nuestro filósofo. La idea neoplatónica de la mediación descendente vendrá a hacer aquí acto de presencia al hablar el Cusano de la divinidad como «forma absoluta» de las otras «formas» relativas o finitas que de ella

[319] Cf. KREMER, *Die Neuplatonische...*, 2-7, 222-226, 323ss, 336, 421ss, 534. Kremer ha analizado detenidamente el influjo del neoplatonismo en Tomás de Aquino, que ha conducido a éste a una mayor comprensión de la intimidad de la misma realidad divina a las cosas (cf. ID., o.c., 188s, 444, 461s). De aquí el rechazo de Kremer de un *actus essendi* tomasiano presuntamente intercalado entre la divinidad y las realidades creadas, que vendría en cierto modo a frenar o atenuar su mutua y directa conexión (cf. ID., o.c., 536, 540).

[320] Cf. NIKOLAUS VON KUES, *De docta ignorantia*, Liber Tertius, II. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* I, 434.

[321] «Dios contiene *[complicans]* todas las cosas por el hecho de estar todas en él; las despliega *[explicans]* a todas porque él mismo está en todas» (NIKOLAUS VON KUES, *De docta ignorantia*, Liber Secundus, III. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* I, 332). Más adelante indicará el Cusano que Dios «en cuanto que es complicación *[complicatio]*, todas las cosas que están en él mismo son él mismo, y en cuanto que es explicación *[explicatio]*, él mismo es en todas las cosas lo que ellas son, como la verdad en la imagen» (ID., o.c. I, 336).

«descienden»[322]. Obviamente, las atrevidas formulaciones del obispo y cardenal de la Iglesia hicieron recaer también sobre él la sospecha de panteísmo, formulada contra él por J. Wenck von Herrenberg, a quien Nicolás de Cusa hubo de contestar con su escrito *Apologia doctae ignorantiae*, donde indica, contra el modo panteísta de concebir la divinidad, que sería más propio de una persona «insensata» que de una meramente «equivocada» el hacer «coincidir la imagen con el ejemplar y lo causado con su causa»[323].

De todos modos, según hemos indicado, la ideas y, sobre todo, sus concretas formulaciones desgajadas del tronco que les da vida y contexto ideológico concreto pueden conducir a extremos no pretendidos por quienes fueron sus autores o defensores. ¿Es éste el caso de Giordano Bruno, el dominico italiano itinerante, varias veces procesado y, finalmente, quemado vivo en la hoguera? En realidad, la concepción de G. Bruno viene a ser reactualización de anteriores ideas del estoicismo, del neoplatonismo o del Cusano, que conducen a G. Bruno a su visión «infinita» del universo, precisamente por su íntima unión con la divinidad y en cuanto réplica o imitación de la misma infinitud divina. Tal infinitud del universo transforma y eleva al hombre sobre sí mismo, dotándole de un «heroico entusiasmo» por el mundo y por el hombre. Nada tiene de extraño que el joven Feuerbach, cuyo ateísmo tiene un talante esencialmente antropológico, haya considerado a G. Bruno, por su insistencia en la unión entre Dios y el universo, como uno de los principales inspiradores de su propia concepción «divina» y grandiosa del hombre o del «género humano»[324], aunque en Feuerbach tal visión esté

[322] «No es Dios la forma de la tierra, del agua, del viento, del éter o de cualquier otra cosa, sino la forma absoluta de la forma de la tierra o del viento. La tierra no es, pues, Dios o alguna otra cosa, sino que la tierra es tierra, el viento es viento, el éter es éter, el hombre es hombre, cada cosa por medio de su forma. Ya que la forma de cada cosa es descenso de la forma universal, de modo que la forma de la tierra es forma suya y no de otra cosa» (ID., *De dato patris luminum* II. En: ID., *Philosophisch-Theologische...*, 656).

[323] Cf. ID., *Apologia doctae ignorantiae*. En: ID., *Philosophisch-Theologische...* I, 552. Un detallado análisis de las formulaciones aparentemente panteísticas de Nicolás de Cusa, que en realidad no son sino un intento de expresar dialécticamente la inmanencia-trascendencia de la divinidad, en VERD, *Dios transcendente...*, 177-188.

[324] Cf. FEUERBACH, *Vorlesungen über die Geschichte...*, 41s, 45, 47. Feuerbach llega a ver incluso una necesaria secuencia ideológica que va del teísmo, pasando por el panteísmo, al ateísmo. Cf. FEUERBACH, *Sämtliche...* II, 223s; II,

desprovista —a diferencia de lo que ocurre en G. Bruno— de la necesaria referencia con la divinidad, convertida en aquél en mera e irreal proyección de una indigente subjetividad.

Con Spinoza la visión unitaria de realidad cósmica y divinidad parece acentuarse debido a los presupuestos, tanto metafísicos como teológicos, del filósofo judío de Amsterdam. En efecto, una vez establecida por Spinoza la definición de «sustancia» como «aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa del cual deba ser formado»[325], parece quedar ya el camino expedito para su afirmación de la única y exclusiva «sustancia» divina. «No puede darse ni concebirse sustancia alguna —escribe, en efecto, Spinoza— fuera de Dios»[326]. Con ello la realidad no divina parece revestirse de caracteres divinos, al pertenecer a la única sustancia divina. De hecho, Spinoza llega a decir que «la mente humana tiene un conocimiento adecuado de la esencia eterna e infinita de Dios»[327]. Desde proposiciones tan escueta y tajantemente afirmadas por nuestro filósofo no parece ser fácil el camino hacia una interpretación no panteísta de su sistema. En realidad, Spinoza ha sido considerado tradicionalmente como un clásico del panteísmo.

Sin embargo, no resulta fácil llegar, tampoco en este caso, a una conclusión definitiva al respecto, dado que Spinoza intenta, al menos, también mantener la «autonomía» de las realidades concretas «frente a» la divinidad, al afirmar, por ejemplo: «las cosas sigulares no pueden existir ni ser concebidas sin Dios; y, sin embargo, Dios no pertenece a su esencia»[328]. ¿No será quizá, por tanto, el sistema de Spinoza un intento más, mejor o peor logrado, de pensar la «infinitud» de la divinidad, en la que han de estar todas las cosas? De hecho, en carta a Oldenbourg, Spinoza se considera, frente a los que él denomima «cristianos modernos», seguidor de la antigua doctrina bíblica y filosófica de la intimidad de las

262s; ID., *Vorlesungen über die Geschichte...*, 46. Véase al respecto CABADA CASTRO, *El humanismo...*, 101ss. Para Schopenhauer, en cambio, es ya el mismo panteísmo un solapado ateísmo, «un ateísmo cortés» o «un eufemismo del ateísmo». Cf. CABADA CASTRO, *Querer...*, 73.

[325] Cf. SPINOZA, *Ethica*, Pars I, Defin. III (SPINOZA, *Opera* II, 45).

[326] SPINOZA, *Ethica*, Pars I, Prop. XIV (SPINOZA, *Opera* II, 56).

[327] SPINOZA, *Ethica*, Pars II, Prop. XLVII (SPINOZA, *Opera* II, 128).

[328] SPINOZA, *Ethica*, Pars II, Prop. X, Scholium (SPINOZA, *Opera* II, 94).

cosas con Dios y en modo alguno vulgar identificador de la realidad divina con la «naturaleza». En la mencionada carta se dice: «Afirmo, aunque de manera diferente, junto con Pablo y quizá también con todos los antiguos filósofos, que todas las cosas están en Dios y se mueven en Dios. Sin embargo, aquellos que creen que el *Tractatus theologico-politicus* se basa en que Dios y la naturaleza (bajo la cual entienden una cierta masa o materia corpórea) son una y la misma cosa se equivocan de medio a medio»[329]. Si ello fuera así, el denominado «panteísmo» de Spinoza habría de ser considerado, más bien, como «panenteísmo», es decir, como un modo de pensar la relación de la divinidad con el mundo que respeta, por un lado, la entidad o autonomía de éste y no deja de lado, por otro, la necesaria pertenencia de las cosas al ámbito de la misma divinidad.

Finalmente, en lo que a Hegel se refiere, sin duda puede ser él visto como uno de los más poderosos reformuladores de la temática tradicional de la relación entre lo finito y el Infinito (el «verdadero Infinito») o entre la realidad material y el Absoluto o la divinidad. Si se tienen aquí presentes sus reflexiones al respecto, más arriba analizadas, se entenderá también su insistencia en que la divinidad (en cuanto «infinita») no puede habitar en una dimensión apartada o distante de la realidad finita, sino que deberá englobar, de una forma o de otra, a esta última. Es así como se puede hablar de una fundamental «unidad» (que en Hegel es siempre «unidad en diferencia»). «Si la esencia divina —escribe Hegel— no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, sería entonces justamente una esencia que no sería nada»[330]. De aquí que el hombre finito pueda saber sobre Dios, según la reiterada formulación de Hegel, en cuanto que él se sabe a sí mismo en el hombre[331]. Es bien sabido que Hegel con este modo de hablar conecta de hecho con la tradición neoplatónica, presente todavía en Eckhart, cuyo modo de pensar tenía Hegel en alta estima[332].

[329] SPINOZA, *Epistola* LXXIII (SPINOZA, *Opera* IV, 307).

[330] HEGEL, *Die Vernunft...*, 61. Dicho de manera más concentrada: «Sin mundo Dios no es Dios» (HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie...*, 1. Band, Halbbd. I, 148).

[331] Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie...*, 2. Band, Halbbd. II, 6; ID., *Vorlesungen über die Beweise...*, 49, 117.

[332] Cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie...*, 1. Band, Halbbd. I, 257. Ver también NICOLIN, *Hegel...*, 628.

Ahora bien, si Eckhart fue en su tiempo considerado sospechoso de panteísmo, no había de serlo menos Hegel después. También éste hubo, por tanto, de defenderse de tal sospecha[333]. Pero lo que pretende Hegel es pensar coherentemente la realidad finita y la divinidad o infinitud, no desde su mutua separación, que —como ya sabemos— convertiría contradictoriamente la primera en infinita y la segunda en finita, sino desde su íntima implicación, en cuanto que lo finito sólo puede ser entendido desde su «enmarcamiento» (séanos permitido este modo de expresión) en lo infinito[334]. Ésta es, efectivamente, la preocupación básica de Hegel y de ahí su conocido y decidido enfrentamiento con el presuntamente «humilde» saber kantiano del hombre sobre la divinidad, que no es, en definitiva, sino ignorancia o inconsciencia de que es justamente lo infinito lo que posibilita el saber mismo «finito» del hombre[335].

Si en el título de este apartado el «deísmo» podría considerarse como el polo opuesto de la hipotética concepción «panteística», ello es sólo verdad en cierto sentido.

[333] Cf. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 573. Indica Hegel respecto de la afirmación, atribuida al panteísmo, de que «todo, es decir, todas las cosas en su existente singularidad son Dios», que «tal absurdo jamás se le ha ocurrido a persona alguna, a no ser a los mismos acusadores de panteísmo» (cf. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise...*, 128s). En torno a la visión de Hegel desde una interpretación no panteísta del mismo (a la que se inclinan los mejores de sus intérpretes) puede leerse: KOCH, *Differenz...*, 166ss; KÜNG, *Menschwerdung...*, 170s, 339ss. Küng sostiene razonablemente aquí mismo que Hegel debería ser visto más bien en la línea de un cierto «panenteísmo» (cf. KÜNG, o.c., 170, 341).

[334] En este sentido se expresaba J. Donceel, al decir que «sólo parece ser posible una aceptable filosofía acerca de la divinidad, si avanzamos audazmente, tanto como sea posible, en la dirección de un estricto panteísmo, sin cruzar la línea que nos separa de él» (DONCEEL, *Second...*, 360). Porque el verdadero problema especulativo de la relación entre mundo y divinidad podría ser —como sostiene Minozzi— «no el error de la identidad, *sino el opuesto del dualismo y de la separación,* porque es éste el que ha dominado en la especulación occidental» (MINOZZI, *Introduzione...*, 336). Rahner ha dirigido por ello sus justas críticas a un modo «dualístico» de pensar tal relación como si la diferencia entre Dios y la realidad no divina fuera de algún modo similar a las diferencias entre realidades mundanas o «categoriales». Por el contrario, es ella una diferencia que está basada en una «unidad» primordial, si se tiene en cuenta —indica Rahner— que «la diferencia misma procede de Dios y es ella misma —si nos es permitido este modo de expresarnos— idéntica con Dios». Para Rahner el presunto intento de salvar la divinidad de Dios por medio de la afirmación de un «vulgar» dualismo es, por lo tanto, «en el fondo, muy poco religioso» (cf. RAHNER, *Grundkurs...*, 71s).

[335] Cf. CABADA CASTRO, *Del «indeterminado»...*, 331-342.

En efecto, se suele entender como deísmo una cierta manera de pensar la relación de la divinidad con el mundo cósmico y humano en la que la mutua separación o alejamiento prevalece decididamente sobre cualquier modo de cercanía o mutua implicación. El Dios deísta de la denominada «religión natural» —tal como fue ideado por determinados pensadores de los siglos XVII y XVIII (como Herbert de Cherbury, Locke, Newton, Baumgarten, Voltaire, Lessing, etcétera)— es el Dios que crea el universo, pero que no se inmiscuye ya más en él, resultando ser así la versión filosófica o ilustrada de lo que los historiadores de las religiones, y sobre todo M. Eliade, denominan el «deus otiosus» *(dios ocioso)* o «dios lejano», es decir, el Dios creador o fundador que establece las bases cósmicas y humanas de la sociedad, pero que se retira y aleja de su obra, una vez concluida ésta, para no volver a intervenir en ella sino en circunstancias de especial o excepcional necesidad[336].

Pero si en la cuestión del panteísmo la preocupación de quienes de una forma o de otra hubieron de afrontarla reflexivamente era, sobre todo, metafísica (se trataba, en efecto, de pensar, lo más coherentemente posible, la relación de la divinidad infinita con la finitud del mundo), en el caso del deísmo la preocupación fue —se puede decir— principalmente de orden social o político-religioso. El emergente ascenso de las posibilidades de la ciencia, la vivencia de la pluralidad en la confesionalidad religiosa, la creciente conciencia de la libertad y autonomía individual, etc., etc., potencian el ensalzamiento de una razón «natural», que se declara «libre-pensante» y autónoma, también respecto de una divinidad, de la que se piensa que, para el mejor desarrollo del hombre y de sus relaciones sociales, mejor sería que se abstuviera de intervenir, a través de creencias positivas o «sobrenaturales», en tal proceso.

Al entremezclarse así en el deísmo, como se ve, legítimas y, a un tiempo, problemáticas o ambiguas preocupaciones, la postura deísta no puede ser considerada, estrictamente, como el polo opuesto del panteísmo, ya que no se mueven ambas en el mismo ámbito. La contraposición de las mismas puede, sin embargo, servir de esquema operativo, en orden a formular un posible modo de relación de la divinidad con el mun-

[336] Cf. ELIADE, *Mito...*, 101-105, 116; ID., *Lo sagrado...*, 105-111.

do, que no puede ser pensada ni en términos de absoluta identificación panteística ni a la manera de la exterioridad cósica y objetivizante del deísmo[337].

Pero, dejando de lado esta problemática (como decimos, más social o político-religiosa que estrictamente filosófica) del deísmo, es importante volver sobre las cuestiones que preocupaban a determinados pensadores «panteístas» o cercanos, aparentemente al menos, a tal ámbito como los denominados (en formulación similar, pero netamente diferente en cuanto a su contenido) «pan*en*teístas». Si la expresión «panteísmo» alude en principio, en efecto, a la pura y simple identificación entre la divinidad y el conjunto de la realidad, en el caso de lo que puede expresarse con el nombre de «panenteísmo» se viene a indicar, en cambio, que toda la realidad está, de manera inexplicable y misteriosa, «en Dios».

No consideramos en modo alguno innecesario o fuera de lugar llamar aquí la atención sobre un modo de pensar la relación entre realidad mundana y divinidad, calificable de hecho como «panenteísta» (aunque la expresión sea muy posterior) y perfectamente constatable desde el neoplatonismo y los primeros grandes pensadores cristianos hasta, por lo menos, el final de la época medieval. Ello es tanto más necesario cuanto que un modo de pensar con frecuencia calificado como de signo positivista, racionalista o «científico» como el actual, que afecta también, de una forma o de otra, a la misma reflexión filosófica y teológica, precisa por ello mismo tanto más de este cuestionamiento por parte de un modo de pensar y de decir, que lo que en definitiva pretende es ser radicalmente coherente con las realidades sobre las que reflexiona.

Meritorios estudios de K. Kremer sobre la filosofía medieval y el neoplatonismo han puesto a este respecto de relieve un primer esquema conceptual de la relación cuerpo (o materia), alma y divinidad, del que casi se puede decir que el pensamiento actual está absolutamente distanciado, aunque no por ello deje de reflejar dicho esquema, mejor que otros aparentemente más lógicos y obvios, la realidad a la que hace re-

[337] La poderosa capacidad especulativa de la que da muestras G. Siewerth en sus escritos filosóficos va dirigida precisamente a *mediar*, con su identidad o unidad «ejemplar» de divinidad y universo, entre la postura del panteísmo y la del deísmo. Cf. CABADA CASTRO, *Sein...*, 257ss.

ferencia. En esta concepción —dicho de manera sintética— el cuerpo está en el alma (justo al revés de nuestro normal modo actual de ver tal relación, condicionado en buena parte por la desvalorización entitativa de toda realidad no directamente comprobable por la percepción física) y el alma, a su vez, está en Dios. La razón de esta sucesiva «inclusión» o «contención» estriba en la necesidad de que sea lo que es de «mayor» realidad ontológica quien «contenga», en el ámbito de un previo modo de unidad, al que es de categoría inferior.

Kremer constata y analiza esta (desde un punto de vista superficial extraña) concepción de la «inclusión» del cuerpo en el alma desde Aristóteles hasta Eckhart, pasando por el estoicismo y, sobre todo, por el neoplatonismo (en figuras tan centrales como Plotino o Proclo), sin que a tal concepción fueran ajenos autores tan importantes como Alberto Magno o Tomás de Aquino[338].

El paso ulterior es la consideración de la realidad corpórea «contenida» ya en el alma como incluida o contenida a su vez, junto con el conjunto de toda la realidad, en la realidad divina[339]. Ello ha de ser así por la misma razón por la que se postulaba la inclusión del cuerpo en el alma. La divinidad, si es pensada en su verdadera radicalidad y ultimidad fundante, ha de ser también de algún modo el auténtico y único «lugar» en el que están las cosas, sin que tal modo de hablar tenga naturalmente, de una forma o de otra, una connotación espacial o «categorial». Pues bien, Kremer ha puesto con razón de relieve, en este esquema o modelo reflexivo de la tradición, la primordialidad de este estar las cosas *en Dios* respecto del estar del mismo en las cosas. Lo segundo es, en cierto modo, posterior o derivado de lo primero[340]. De aquí que así como la «trascendencia» o superioridad absoluta de la divinidad sobre el mundo es algo que se dice únicamente de la divinidad, la «inmanencia» sea propiamente —según los análisis de Kremer— una propiedad específica

[338] Cf. KREMER, *Gott...*, 30-37.

[339] Cf. KREMER, *Gott...*, 43s, 59; ID., *Die neuplatonische...*, 46s.

[340] «Según el pensar de la tradición —indica Kremer—, se trata, en primer lugar, no de hacer que Dios esté en las cosas, sino de que las cosas estén en Dios; no de colocar a Dios en el hombre, sino al hombre en Dios; no de buscar lo Incondicionado en lo condicionado, sino lo condicionado en lo Incondicionado [...] Las cosas están en Dios; él las contiene, engloba y sostiene. Sólo *sobre la base* de esta función contenedora de Dios se puede decir que Dios está presente en las cosas» (KREMER, *Gott...*, 94s).

del mundo en cuanto está y no puede menos de estar y permanecer *en* la divinidad; sólo de manera derivada y consecuente se puede decir también que la divinidad está en las cosas o que es «inmanente» a las mismas[341].

En la filosofía no cristiana es observable este modo de considerar las cosas como *estando en la divinidad* en pensadores como Filón de Alejandría[342], Plotino[343] o Porfirio[344]. En el pensamiento que se reformula en relación con el acontecimiento cristiano no sólo no desaparecerá este modo de pensar, sino que —como seguidamente veremos— se robustecerá y afianzará. En su discurso a los atenienses en el Areópago, Pablo de Tarso intentará de hecho relacionar el mensaje del Dios cristiano (un Dios trascendente que deviene humano) con una determinada tradición filosófica, de manera especial la del estoicismo, que sostenía una concreta cercanía e inmediatez de la divinidad al cosmos y al hombre, si bien Pablo pondrá significativamente al mismo tiempo el acento en el estar de los hombres «en Dios». «En realidad —dice allí Pablo— [Dios] no está lejos de cada uno de nosotros, puesto que en él vivimos, nos movemos y existimos, como dijeron algunos de vuestros poetas: 'porque somos incluso de su linaje'»[345].

[341] «*¡Dios es trascendente! ¡El mundo es inmanente! Dios es trascendente,* porque es ontológicamente algo distinto *y* superior al mundo [...] *El mundo es inmanente,* porque es ontológicamente algo diferente *e* inferior a Dios y *por ello* está en Dios. El modo ordinario de formular conjuntamente la trascendencia e inmanencia de Dios no se corresponde totalmente con esta tradición. *Ya que la trascendencia es lo propio de Dios, mientras que la inmanencia, por el contrario, es lo propio de la creatura.* Se podría hablar, algo así como en un segundo momento, de la inmanencia de Dios en la creatura sólo bajo la *condición* de la inmanencia de la creatura en Dios» (KREMER, *Gott...,* 95).

[342] «Dios contiene [περιέχοντος] todo» en sí (FILÓN, *De confus.,* 136).

[343] Cf. KREMER, *Gott...,* 42s.

[344] Cf. KREMER, *Gott...,* 43s.

[345] Hch 17,27s. Con esta alusión Pablo hace referencia al poeta griego Arato (310-240 a. C.), de ideología estoica y una cierta tendencia panteizante, nacido en la región de Cilicia, probablemente en Solos, si bien un único biógrafo, Asclepíades de Mirlea, lo hace incluso natural de Tarso, el lugar de nacimiento del propio Pablo. Cf. «Introducción» a la edición castellana de ARATO, *Fenómenos* (Gredos, Madrid 1993), p.9. El pasaje pertinente de la obra de Arato es el siguiente: «Comencemos por Zeus [...] Llenos están de Zeus todos los caminos, todas las asambleas de los hombres [...] Pues también somos descendencia suya (τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν)» (ARATO, o.c., 63s). Cf. E. DES PLACES, «*Ipsius enim et genus sumus*» (Act 17,28): Biblica 43 (1962) 388-395. Exponente típico de esta ideología de la cercanía de la divinidad a los hombres es el modo de pensar de nuestro Séneca, coetáneo de Pablo.

De hecho el pensamiento posterior, en sus máximas figuras, no tendrá reparo alguno en utilizar este tipo de formulaciones, que responden a la clara conciencia de la radical infinitud de la divinidad («fuera» de la cual no puede haber nada), con lo que al mismo tiempo la dignidad del cosmos y del hombre adquieren una relevancia insospechada.

Ya Hilario de Poitiers, con su clara conciencia de la positiva infinitud de la divinidad, dirá que «todo está en el interior» de la divinidad[346]. Pero será, sobre todo, Agustín quien reflexionará más ampliamente sobre la especial y misteriosa estructura de la relación del hombre con Dios. En la obra agustiniana se analiza, por una parte, la intimidad o presencia de lo divino en la persona humana, y, por otra, se hace radicar tal hecho en la inevitable «inclusión» del hombre en la divinidad que lo «contiene».

El primer aspecto es bien conocido, dado que es especialmente característico del talante agustiniano. El Dios agustiniano es el Dios que es más «íntimo» o «interior» que la propia intimidad[347], «íntimo», por tanto, al corazón humano[348]. De aquí que el acceso a la divinidad haya de ser necesariamente y al mismo tiempo acceso a las profundidades de la propia intimidad. En este «descenso» a la propia intimidad, en este acercamiento al propio ser, ocurre al mismo tiempo el acercamiento a la divinidad[349]. En consecuencia, dado que, frente a la «exterioridad» del mundo, la divinidad pertenece esencialmente a la «interioridad» del hombre, el «ascenso» a la misma habrá de pasar necesariamente por esta interioridad, intentando descubrir en ella y a través de ella lo que la fundamenta y trasciende[350].

[346] «Infinitus, quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia» (HILARIO, *De Trinit.*, lib. II, 6: PL 10, 55. Cf. ID., *Commentarius in Evang. Mat.*, c.XXXI, 2: PL 9, 1066).

[347] «Tu interior intimis meis» (*Enarrat. in psalm.* 118, sermo 22, n.6: PL 37, 1565).

[348] «Intimus [Deus] cordi est» (*Conf.* IV, c.12, n.18: PL 32, 701); «ille [Deus] corde tuo interior est» (*Enarrat. in psalm.* 74, 9: PL 36, 952).

[349] «Deja fuera tu vestimenta y tu cuerpo, desciende a ti mismo, dirígete a tu propio santuario secreto, a tu mente [...] Ya que si tú mismo estás lejos de ti, ¿desde dónde podrás acercarte a Dios?» (*In Joan.* XXIII, 10: PL 35. 1588-1589).

[350] «Este mundo es exterior. Dios, en cambio, es interior. No hay nada más interno y presente que él [...] Retornando, pues, de este mundo hacia Dios y como ascendiendo desde lo más hondo hacia arriba, hemos de pasar a través de nosotros mismos. Ya que ascender hacia Dios es entrar en uno mismo; y no

De este modo Agustín no se detiene en la mera afirmación de la «intimidad» de Dios al hombre, sino que apunta ya a la verdadera raíz de esta intimidad, que es el segundo aspecto, complementario del primero, que es menester destacar. Dicha intimidad procede de la fundamentalidad e infinitud de la divinidad, «en la que está todo»[351]. Dios es, pues, en este sentido no sólo omnipotente, sino «omniteniente»[352]. Esta «inclusión» de las cosas en la divinidad es consecuencia lógica de que aparte de la nada (que por ser tal no puede constituirse en «lugar» o punto de referencia, del modo que fuere, de las cosas) no existe ámbito alguno distinto de la divinidad en el que puedan «estar». Agustín contrapone a este respecto la limitada y posterior «fabricación» de objetos por parte de la técnica humana, que permanecen «exteriores» a su fabricante, a la primordial y originaria «fabricación» del mundo por parte de Dios, que permanece «interno» *(infusus)* al mundo, al no poder estar éste «fuera» de él[353].

Agustín parece intentar incluso pensar y formular conjuntamente estos dos aspectos de su visión de la relación de las cosas y del hombre con la divinidad, concediendo una determinada prevalencia al segundo, en cuanto fundamento del primero[354], dado que en cualquier caso, ya se diga que las

sólo entrar en uno mismo, sino, de una cierta manera inefable, en lo más íntimo ir más allá de uno mismo. Puesto que el que se adentra en el interior de sí mismo y en esta interna penetración se trasciende a sí mismo asciende verdaderamente hacia Dios» *(De spiritu et anima*, c.14: PL 40, 791).

[351] «[Deus] ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia» *(De quant. animae*, c.34, n.77: PL 32, 1077). Comentando a Pablo se pregunta Agustín: «Si todo está en El mismo, ¿en quién pueden vivir las cosas que viven, y moverse las que se mueven, sino en aquel en el que están?» *(De Trin.* XIV, c.12, n.16: PL 42, 1048).

[352] «Deus omnipotens et omnitenens» *(De Gen. ad litt.* VIII, c.26, n.48: PL 34, 391).

[353] «Dios ejerce su acción hacedora *[fabricat]*, introducido *[infusus]* en el mundo, presente en todo, y no se retira a alguna parte, no maneja desde fuera *[extrinsecus]* la realidad que hace» *(In Joan. Evang.* II, 10: PL 35, 1393). En similar y concentrada formulación: Dios «hizo estas cosas y no está lejos. Puesto que no las hizo y se alejó, sino que están en él, siendo desde él *[ex illo in illo sunt]*» (*Conf.* IV, c.12, n.18: PL 32, 700). En autores posteriores a Agustín se mantiene este mismo modo de pensar. Véase, por ejemplo, BERNARDO DE CLARAVAL (*In Cantica Cant.,* Sermo IV, n.4: PL 183, 798) o Buenaventura («se dice que todas las cosas están *en Dios*, en cuanto principio infinito, que no puede hacer algo fuera de él mismo»: *In I Sent.,* d. XXXVI, ad Dub. IV: *Opera Omnia* I, 632).

[354] «No existiría, pues, Dios mío, no existiría yo en modo alguno, si no estuvieses en mí. O, más bien, ¿no existiría yo si no estuviese en ti, de quien

cosas están en Dios o que Dios está en ellas, es siempre Dios el que «contiene» a las cosas y al hombre[355].

Ciertamente, el vigor y referencia humana y existencial con el que Agustín expresa la intimidad entre el hombre o las cosas y la divinidad es específico de su modo de pensar. No están ausentes, sin embargo, en cuanto al contenido mismo se refiere, estas mismas ideas, muchos siglos después, en Tomás de Aquino. La intimidad tomasiana de la divinidad a las cosas procede también justamente de su función fundamentante radical. Dios «está, y de manera íntima, en todas las cosas»[356] y «opera íntimamente en todo», por ser el fundamento del «ser mismo» de todo[357]. De aquí que Tomás se apoye explícitamente en Agustín al indicar como éste que Dios es «en cierto modo más íntimo a cualquier realidad que ésta misma respecto de sí misma»[358]. En este sentido Dios no «dista» de las cosas, sino que, por el contrario, «opera inmediatamente en todas», ya que en todas y cada una de ellas está él[359], algo así como «el alma está, toda ella, en cada una de las partes del cuerpo»[360]. Tomás de Aquino conecta así de hecho con la anterior tradición, al ver la intimidad del «alma» a cada una de las partes del cuerpo posibilitada por el hecho de que el alma «contiene» al cuerpo (y no éste al alma), en el que está[361]. Esta aparente paradoja, tanto en lo que se

procede todo, por quien existe todo, en quien está todo? También así, Señor, tambien así» *(Conf.* I, c.2, n.2: PL 32, 661-662).

[355] «Habitan recíprocamente el uno en el otro, el que contiene y el que es contenido. Habitas en Dios, pero para ser contenido: habita Dios en ti, pero para contenerte» *(In Epist. Joan.* VIII, 14: PL 35, 2044). Ver también o.c. IX, 1: PL 35, 2045. Cf. KREMER, *Gott...*, 83s.

[356] «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest [...] Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime» *(S. Th.* I, q.8, a.1, c).

[357] «et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quod Deus in omnibus intime operetur» *(S. Th.* I, q.105, a.5).

[358] «Deus est propria et immediata causa uniuscuiusque rei et quodammodo magis intima cuique quam ipsum sit intimum sibi, ut Augustinus dicit» *(De ver.,* q.,8, a.16, ad 12).

[359] «Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet quod immediate in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi en se illud Deum non habeat» *(S. Th.* I, q.8, a.1, ad 3).

[360] «sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus est in omnibus et singulis» *(S. Th.* I, q.8, a.2, ad 3).

[361] «anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta» *(S. Th.* I, q.52, a.1). Cf. también *In De Anima*, I, lect. XIV, n.206 (ed. Pirotta).

refiere al alma como a Dios, en cuanto que ambos «contienen» a aquello *en lo que están*, no constituye para Tomás de Aquino problema alguno, dado que ello sería sólo imposible si se tratara de una relación entre realidades materiales. La superioridad ontológica sobre lo material del alma o de la divinidad respecto de todo hace, en cambio, que tal modo de «contención» no excluya, sino más bien haga justamente posible esa inefable intimidad o presencia del alma en el cuerpo y de la divinidad en todas la cosas[362].

Poco después de Tomás de Aquino será Eckhart quien retorne, más decididamente que aquél, al modo neoplatónico y agustiniano de ver la relación de las cosas con la divinidad. En Eckhart es, en primer lugar, bien neta y constante la «inclusión» tradicional del cuerpo en el alma[363]; pero, en paralelismo con ello y a diferencia de la mencionada ambivalencia tomasiana, Eckhart insistirá por su parte claramente en el estar del alma con su cuerpo, junto con las cosas todas, *en Dios:* «Mi cuerpo está más en mi alma que mi alma en mi cuerpo. Mi cuerpo y mi alma están más en Dios que en ellos mismos»[364]. La razón de tal «inclusión» radical de todas las cosas en la divinidad viene a ser la misma de Agustín, a quien Eckhart alude en este contexto explícitamente. Se trata, en definitiva, de que el acto creativo por parte de Dios, justamente por la primordialidad y fundamentalidad absoluta de tal acción, no puede realizarse en o hacia un ámbito supuestamente consistente en sí mismo, distante o alejado, por tanto, de la misma divinidad.

> «Se ha de advertir —indica Eckhart— que todo lo que Dios crea, opera o hace, lo opera o hace en sí mismo [...] No se ha de imaginar, por tanto, falsamente como si Dios echase lejos de sí a las creaturas o como si las crease fuera de sí mismo en algo infinito o vacío. Porque la nada no recibe nada ni puede ser sujeto, término o fin de acción alguna [...] Creó, por tanto, Dios

[362] «licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res. Tamen, per quandam similitudinem corporalium, dicuntur omnia esse in Deo, inquantum continentur ab ipso» (*S. Th.* I, q.8, a.1, ad 2). Como se ve, Tomás de Aquino (a diferencia de Agustín) parece dar, pese a todo, una cierta preferencia a la formulación «Dios está en todo» sobre el decir que «todo está en Dios», si bien esto último es admitido también por él.

[363] Véase sobre ello KREMER, *Gott...*, 36s; ID., *Die neuplatonische...*, 47.

[364] ECKHART, *Predigt* 10 (*Die deutschen...* I, 161).

todas las cosas no para que permaneciesen fuera de él o junto a él o al lado de él, a la manera de los otros artífices, sino que las llamó de la nada, es decir, del no ser, al ser, que en él encontrarían, recibirían y tendrían. Porque él mismo es el ser»[365].

De todo ello se deduce que la habitual afirmación teológica de la presencia de Dios en el mundo o en el hombre habría de ser vista más bien, si se la considera en su origen o fundamentación radical, como la presencia o inmanencia del mundo, del hombre, en Dios, tal como todavía sostendrá, después del propio Eckhart, el cardenal Nicolás de Cusa: «El estar de Dios en el mundo no es sino el estar del mundo en Dios»[366].

Fue posiblemente una extraña conjunción de apresurado temor o sospecha de panteísmo, por un lado, y de exceso de adicción a una autocomplaciente racionalización conceptual, por otro, lo que hizo posible que reflexiones como las precedentes hayan sido echadas al olvido durante largas épocas. Sólo de manera puntual y ocasional se han ido produciendo determinados intentos esporádicos, con frecuencia considerados novedosos, de conectar de hecho con la olvidada tradición. Tal es el caso, por ejemplo, de K. C. F. Krause (1781-1832), con su puesta en circulación del témino «panenteísmo»[367]. Meritorio es a este respecto, en la actualidad, especialmente Zubiri, que no se arredra en volver a utilizar formulaciones de hecho antiguas o medievales, pero que en una época como la actual vienen a resultar incluso originales o audaces. Zubiri afirma, en efecto, que en su «religación» el hombre «no está *con* Dios, está más bien *en* Dios»[368], de tal manera que el acceso al saber sobre Dios es no sólo una

[365] «Ubi notandum quod omne quod deus creat, operatur vel agit, in se ipso operatur vel agit [...] Non ergo falsum imaginandum est quasi deus proiecerit creaturas vel creaverit extra se in quodam infinito seu vacuo. Nihil enim nihil recipit nec subiectum esse potest nec terminus esse potest nec finis cuiusquam actionis [...] Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se aut praeter se ad modum aliorum artificum, sed vocavit ex nihilo, ex non esse scilicet, ad esse, quod invenirent et acciperent et haberent in se. Ipse enim est esse» (ECKHART, *Prologus generalis in opus tripartitum*, 17. En ECKHART, *Die lateinischen...* I, 161s).

[366] «Non enim aliud est Deum esse in mundo quam mundum esse in Deo» (NIKOLAUS VON KUES, *De coniecturis*, Secunda Pars, VII. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 120).

[367] Cf. ORDEN, *Las habilitaciones...*, LXXXII-XCII; ID., *El sistema...*, 699-704.

[368] ZUBIRI, *Naturaleza...*, 376.

acción intelectual, sino «una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios»[369]. Ello está en conexión con la idea zubiriana de que el hombre encuentra a Dios al realizarse como persona en el ámbito del «poder de lo real», poder que adviene a las cosas y, por tanto, también a la persona justamente por su estar «en» Dios. «El poder de lo real consiste —afirma Zubiri— en que las cosas reales, sin ser Dios ni un momento de Dios, son, sin embargo, reales 'en' Dios, es decir, su realidad es Dios *ad extra*»[370].

En este sentido puede incluso considerarse como específica y personal aportación de K. Rahner el haber reconocido como aceptable para la teología el término «panenteísmo» en cuanto intento de «profundización» en la misteriosa relación entre «el ser absoluto y el finito»[371].

7. DIALÉCTICA ENTRE INTIMIDAD Y ABSOLUTA TRASCENDENCIA DE LA DIVINIDAD

Naturalmente, el lenguaje sobre el especial modo de relación de la realidad cósmica y humana con la divinidad no se agota en la expresión del estar de las cosas «en Dios» y de la consecuente intimidad que de ello se deriva. El pensamiento humano ha tenido que expresar junto con ello y al mismo tiempo la «lejanía» de la divinidad respecto de las cosas implicada en su misma infinitud. Todo ello ha conducido a un necesario modo paradójico y dialéctico de decir e invocar la divinidad, que sólo a quien no tenga en cuenta todo lo dicho puede resultarle contradictorio o mero juego verbal.

Es en la patrística y en la epoca medieval en general hasta, por lo menos, Nicolás de Cusa donde este modo de decir se reitera y reformula con nuevo vigor especulativo. Con anterioridad a Agustín, ya Hilario de Poitiers se ocupa de la formulación de la simultánea «interioridad» y «exterioridad», «intimidad y «eminencia», etc., de la divinidad respecto de toda la realidad[372]. En Agustín adquiere esta dialéc-

[369] ZUBIRI, *El problema...*, 61.
[370] ZUBIRI, *El problema...*, 59s.
[371] Cf. RAHNER; VORGRIMLER, *Kleines...*, 275.
[372] «[...] sed ut in his cunctis originibus creaturarum Deus intra extraque, et supereminens et internus, id est, circumfusus et infusus in omnia nosceretur [...]: atque [ut] ita totus ipse intra extraque se continens [omnia], neque infinitus abesset a cunctis, neque cuncta ei qui infinitus est non inessent» (HILARIO, *De Trinitate* I, 6: PL X, 29).

tica forma breve y precisa. «Tú eras —escribe en el insuperable pasaje de las *Confesiones*— más íntimo que mi propia intimidad y más elevado que lo más alto de mí mismo»[373]. Se trata del Dios «interior a toda cosa, porque en él está todo, y exterior a toda cosa, porque él está sobre todo»[374]. Pero es en Gregorio Magno donde la dialéctica de las expresiones de Hilario de Poitiers se enriquece con nuevas formulaciones, que de manera sutil y pretendidamente paradójica ponen de relieve la simultánea intimidad y «exterioridad» o trascendencia respecto de toda la realidad de la única y misma divinidad[375]. La dialéctica, que en Hilario y Gregorio Magno tenía un carácter general o cósmico más que inmediatamente

[373] «Tu autem eras interior intimo meo, et superior summo meo» (*Confes.* III, c.VI, 11: PL 32, 688).

[374] [Deus] «et interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia» (*De Gen. ad litt.* VIII, c.26, n.48: PL 34, 391). El mismo texto en *De spiritu et anima*, c.14 (PL 40, 791).

[375] «Quia enim ipse [Deus] manet intra omnia, ipse extra omnia, ipse supra omnia, ipse infra omnia; et superior est per potentiam, et inferior per sustentationem; exterior per magnitudinem, et interior per subtilitatem: sursum regens, deorsum continens; extra circumdans, interius penetrans; nec alia ex parte superior, alia inferior, aut alia ex parte exterior, atque ex alia manet interior: sed unus idemque totus ubique praesidendo sustinens, sustinendo praesidens, circumdando penetrans, penetrando circumdans; unde superius praesidens, inde inferius sustinens; et unde exterius ambiens, inde interius replens: sine inquietudine superius regens, sine labore inferius sustinens; interius sine extenuatione penetrans, exterius sine extensione circumdans. Est itaque inferior et superior sine loco; est amplior sine latitudine, est subtilior sine extenuatione» (*Moralium*, lib. II, c.12, n.20: PL 75, 565).

En clara dependencia de este concentrado texto de Gregorio Magno está el poema-oración de Hildeberto de Lavardin († 1133), donde se invoca a la divinidad en estos términos:

«Super cuncta, subter cuncta;
Extra cuncta, intra cuncta.
Intra cuncta, nec inclusus;
Extra cuncta, nec exclusus;
Super cuncta, nec elatus;
Subter cuncta, nec substratus.
Super totus, praesidendo,
Subter totus, sustinendo;
Extra totus, complectendo;
Intra totus es, implendo»

(HILDEBERTO DE LAVARDIN, *Carmina Miscellanea,* LXXI. *Oratio devotissima ad tres personas sanctissimae Trinitatis:* PL 171, 1411).

Sobre la utilización y reformulación del texto de Gregorio Magno por parte de un buen número de otros autores medievales puede verse LUBAC, *Sur les chemins...*, 305s, n.22. Es perfectamente inteligible en este contexto la fa-

antropológico, hace ya referencia directa al hombre en su paradójica relación con la divinidad, en continuidad con Agustín, en Anselmo, con expresiones como éstas de su *Proslogion*, en las que la divinidad es invocada desde el tradicional símil de la luz: «¡Oh luz suprema e inaccesible, oh verdad absoluta y feliz, cuán lejos estás de mí, que tan cerca de ti estoy! ¡Cuán alejada estás de mi mirada, estando yo tan presente a la tuya! En todo lugar, toda entera, estás presente, y no Te veo. En Ti me muevo y en Ti estoy, y no puedo llegar hasta Ti. Dentro de mí y en torno de mí estás, y no Te siento»[376]. Ni siquiera la habitual sobriedad de los escritos de Tomás de Aquino le impedirá a éste hacer referencia también a esta paradójica «duplicidad» de la relación Dios-mundo[377], aunque naturalmente la diferencia con la posterior intensidad dialéctica de Nicolás de Cusa sea notoria. El Cusano ahonda especulativamente, en efecto, en las consecuencias que se derivan del surgimiento de la alteridad creada de Aquel que «crea desde sí mismo y no desde ninguna otra realidad»[378]. Una de las fundamentales consecuencias especulativas es, una vez más, la presencia-ausencia, similitud-disimilitud, etc., de la divinidad con la realidad que de ella procede[379], que hacen exclamar al Cusano, de manera similar a Anselmo: «Oh cuán elevado estás, Señor, sobre todas las cosas y cuán humilde eres al mismo tiempo, puesto que estás en todas ellas»[380].

También aquí se puede decir que la moderna recuperación de poderosas intuiciones pretéritas, insertas en la mencionada dialéctica, está sólo en sus comienzos. Zubiri intentó

mosa simbolización medieval de Dios como «esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna» *(sphaera cuius centrum ubique, circumferentia nullibi),* tal como reza la proposición II de la compilación anónima que constituye el pseudo-hermético *Libro de los XXIV filósofos*. Ver sobre esto KOYRÉ, *Del mundo..., 21*.

[376] ANSELMO, *Proslogion*, c. XVI (ANSELMO, *Obras...*, 388).

[377] Ver, por ejemplo, *S. Th.* I, q.8, a.1, ad 1: «Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae: et tamen est in omnibus rebus, ut causans omnium esse».

[378] «[Deus] de nullo alio creat, sed ex se» (NIKOLAUS VON KUES, *Trialogus de Possest*. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 356).

[379] «totaliter undique et nullibi, omniformis pariter et nulliformis et penitus ineffabilis, in omnibus omnia, in nullo nihil» (ibid.).

[380] «O quam excelsus es, Domine, supra omnia et cum hoc humilis, quia in omnibus» (NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei* XIII. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* III, 152).

ya combinar en su discurso filosófico sobre la relación Dios-mundo esta singular cercanía-lejanía de Dios a las cosas, tan familiar a la tradición, poniendo de relieve la riqueza y complejidad de tal relación en un sentido muy similar al analizado hasta aquí. No se trata, en efecto, de ver la «intimidad» de Dios a la realidad mundana *al lado de* o *junto a* su «trascendencia» respecto de la misma, ya que ello difícilmente escaparía a lo contradictorio, sino de pensar ambas unitaria y conjuntamente, obligando consecuentemente al lenguaje a someterse a las exigencias que de ello se derivan. De aquí que Zubiri indique que «decir que Dios es trascendente no significa que Dios es trascendente 'a' las cosas, sino que Dios es trascendente 'en' las cosas»[381]. Con lo que el filósofo vasco recupera de hecho el audaz y fecundo lenguaje tradicional y sus conclusiones filosóficas, que bien poco difieren de lo que ya conocemos de Nicolás de Cusa, tal como se hace patente en un pasaje zubiriano como éste, en el que se sacan las conclusiones de lo anteriormente afirmado: «Precisamente porque Dios —dice Zubiri— no es trascendente a las cosas, sino trascendente *en* ellas, precisamente por esto las cosas no son *simpliciter* un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios *ad extra*. Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios *humanamente*»[382].

Ahora bien, la mencionada tensión dialéctica entre el «estar las cosas en Dios» (inmanencia) y el simultáneo «estar de Dios más allá de las cosas» (trascendencia) hace imprescindible un somero análisis histórico-sistemático del peso filosófico que esta última, la trascendencia divina, ha tenido en el proceso reflexivo sobre la divinidad. Esto parece ser especialmente necesario en la actual situación cultural, fuertemente condicionada por los saberes positivos. En contraste con ellos, la reflexión filosófica actual sobre la divinidad ha de tomar de nuevo conciencia de que ésta no es un «objeto» en modo alguno asimilable a otro cualquiera de las ciencias positivas, teóricas o incluso meramente filosóficas. En la re-

[381] ZUBIRI, *El problema...*, 60.

[382] ZUBIRI, *El problema...*, 61. Respecto de esta necesidad de pensar unitaria y dialécticamente «inmanencia» y «trascendencia», para hablar en consecuencia de la «*trascendencia inmanente*» o de la «*inmanencia trascendente*» de la divinidad, pueden leerse las pertinentes reflexiones de CORETH, *Grundfragen...*, 210s.

flexión sobre lo que llamamos Dios se realiza, en efecto, el ejercicio pensante sobre algo que, como veremos, es y se mantiene en definitiva *desconocido* no sólo al principio de la reflexión, sino también al término de la misma. Y ello no por mera y simple incapacidad interna de la reflexión humana en cuanto tal, sino por la realidad misma de aquello que es «objeto» de reflexión. Si de ello se tomara plena y clara conciencia, la reflexión filosófica sobre la divinidad habría de adquirir inevitablemente un talante muy diferente del de otros procedimientos científicos o reflexivos. Ya que lo que en éstos constituiría inevitablemente un fracaso, no lo sería en modo alguno en aquélla, sino todo lo contrario. Con ello se le devolvería, además, a la reflexión filosófica sobre Dios su verdadero ámbito propio y su «entusiasmo» y, con ello, la conciencia de que su intento por conocer aquello «desconocido» que le afecta no es ni extraña locura ni inútil desperdicio de energías cognoscitivas. Porque es justamente en tal esfuerzo, como bien lo percibió Unamuno, donde la «agonía» es verdadera vida, la vida del hombre que no puede menos de pensar y «luchar» con lo inabarcable que le atañe en lo más hondo de sí mismo.

Es aquí donde, frente a las ciencias «positivas» y frente a un cierto modo de teología que se entienda exclusivamente como «positiva», es necesario rememorar y recuperar la antigua y tradicional «teología *negativa*» o «apofática», cuya historia hunde sus raíces en el terreno precristiano, griego y judío y que, como más adelante indicaremos, ha logrado iniciar su resurgimiento, después de largos períodos de precaria presencia en el pensamiento, en puntuales momentos de la modernidad y de la actualidad.

Se podría decir que base y momento fuerte de este modo de pensar es, en los comienzos ya de la era cristiana, Filón de Alejandría, el filósofo que piensa desde el mutuo encuentro y vivencia de dos poderosas culturas, la griega y la judía, que le hacen valorar no sólo el discurso racional (griego), sino, incluso más todavía, la previa «intuición» experiencial (judía) de la realidad primera[383]. Pues bien, para Filón es «imposible» la «representación» de la «esencia» (οὐσίας) de

[383] Para Filón «el ser verdaderamente existente es más bien captado por una clara intuición [ἐναργείᾳ] que elaborado por una demostración hecha con razonamientos discursivos» (FILÓN, *De post.* 167).

Dios, a diferencia de su «existencia» o «providencia»[384], es decir, de lo que de sí misma la realidad divina quiere mostrar[385]. En sí misma la divinidad, en cuanto tal, es «incomprehensible». «Esta naturaleza divina [τὸ θεῖον] —indica Filón—, que se nos muestra como siendo visible, comprensible y universalmente presente, es en realidad invisible, incomprensible [ἀκατάληπτον] y ausente»[386]. La infinitud de Dios lo convierte en «incircunscribible»[387], no delimitable o definible por una mente no divina. De ahí la incapacidad del lenguaje para decirlo[388].

Las bases de la «teología negativa» están de este modo ya echadas. Otro alejandrino posterior, en el que el encuentro con la filosofía griega no es ya del judaísmo sino del cristianismo, será ya bien explícito al respecto, antes todavía de la decisiva aportación de Plotino. Para Clemente de Alejandría, en efecto, de Dios podemos reconocer «no lo que es, sino lo que no es»[389]. En consecuencia, en sí mismo «Dios es invisible e indecible»[390].

En el sistema filosófico de Plotino, que también en Alejandría recibe una esmerada formación filosófica, el «Uno» (que viene a ser el modo como Plotino designa la realidad primera y fontanal[391]) es «intuido» de manera «extática» e íntima por la mente humana. Es un extraño y específico ver o intuir en el que se «ve sin ver» (οὐχ ὁρῶν ὁρᾷ[392]). No se trata, pues, de una visión cósica u objetual, dado que del «Uno» se dice más qué «no es» que qué «es»[393]. Es en este

[384] Cf. FILÓN, *De virtut.* 215.

[385] «Todo lo que viene después de Dios es captable [καταληπτά] por el hombre de bien; sólo él [Dios] no es captable al término de una prosecución directa y en línea recta —prosecución que llegaría a revelar lo que el es—; pero él es captable a partir de las fuerzas [δυνάμεων] que le siguen y acompañan: éstas presentan a nuestros ojos no la esencia [οὐσίαν], sino la existencia [ὕπαρξιν] que se deriva de la perfección de sus obras» (FILÓN, *De post.* 169).

[386] FILÓN, *De confus.* 138.

[387] «Dios es incircunscribible» [ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεός] (FILÓN, *De sacrif.* 59).

[388] «Pertenece a la naturaleza del que es [τὸ ὄν] el no ser dicho [λέγεσθαι], sino sólo ser [εἶναι] (FILÓN, *De somn.* I, 230).

[389] Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* V 71, 3.

[390] ID., *Stromata* V 78, 3.

[391] Kremer sostiene que el «Uno» plotiniano es la divinidad, pese a una cierta ambigüedad en los textos de Plotino. Cf. KREMER, *Die neuplatonische...*, 527ss.

[392] PLOTINO, *Enéadas* V 5, 7.

[393] «Decimos de él [del Uno] lo que no es; lo que es, no lo decimos» (ID., o.c., V 3, 14).

sentido él mismo un concepto negativo, en cuanto negación de la multiplicidad, que es su polo opuesto[394]. Por eso, en definitiva, el «Uno» es para Plotino «inefable» (ἄρρητον)[395], justamente por su propia «infinitud» que rebasa absolutamente todo intento de conceptualización finita[396].

Es esta mutua confluencia de inspiraciones procedentes de la filosofía griega, del neoplatonismo, judaísmo y cristianismo la que hace que la afirmación de la «incomprehensibilidad» de la esencia divina se convierta —en palabras de Daniélou— en «lugar común» del pensamiento de los primeros teólogos cristianos[397], especialmente desde el cristiano Clemente de Alejandría y el filósofo Plotino. Sólo algunas muestras de ello.

Gregorio Nacianceno, por ejemplo, afirmará al mismo tiempo la incomprehensibilidad e indecibilidad de Dios: «decir [a Dios] es imposible; conocerlo, más imposible [ἀδυνατώτερον]»[398]. No otra cosa ocurre en Gregorio de Nisa, para quien la «infinitud de Dios» (τοῦ θεοῦ τὸ ἀόριστον) excede «toda comprehensión y significación nominal»[399], y, en consecuencia, la pretensión de haber llegado a concebir la naturaleza de la divinidad es muestra evidente de no haberlo logrado[400]. En cuanto al gran co-

[394] Cf. PLOTINO, o.c., V 5, 6.

[395] ID., o.c., V 3, 13.

[396] «Hay que admitir que su [del Uno] infinitud [ἄπειρον] consiste no en el inacabamiento de su grandeza o del número de sus partes, sino en la ausencia de límites en su poder. Cuando se lo representa como una inteligencia o como un dios, es más; y cuando, por reflexión, se lo unifica, es siempre más que todo lo que se puede representar sobre él, porque tiene más de unidad que la noción que se tiene de él» (ID., o.c., VI 9, 6). Cf. KREMER, *Die neuplatonische...*, 151.

[397] Cf. DANIÉLOU, *Introduction...*, 15.

[398] GREGORIO NACIANCENO, *Oratio* 28 - *Theologica* 2 (PG 36, 29 C). En su «Himno a Dios», en el que proclama su incomprehensibilidad e inexpresabilidad, denomina a éste, al comienzo y al final de dicho himno, como «lo que está más allá de todo» (ὦ πάντων ἐπέκεινα) (ID., *Carmen* 29: PG 37, 507).

[399] GREGORIO DE NISA, *Contra Eunomium*, lib. III (PG 45, 604).

[400] «Cualquier pensamiento que en su fantasía supone haber llegado a captar la naturaleza divina, elaboró seguramente en la mente un simulacro de Dios [εἴδωλον θεοῦ], pero no entendió a Dios» (ID., *De vita Moysis:* PG 44, 377). Es la misma idea en la que insiste en esa época Evagrio Póntico: «Dios no puede ser comprehendido por la mente. Porque si es comprehendido, ciertamente no es Dios» (PG 40, 1275 C). Como acertadamente indica Daniélou respecto de Gregorio de Nisa, su obra *De vita Moysis* intenta mostrar que «el más elevado conocimiento de Dios es el de comprender que es incomprensible» (cf. DANIÉLOU, *Introduction...*, 26).

municador de la fe cristiana que fue Juan Crisóstomo, varios de sus discursos populares versarán explícitamente sobre esta temática de la «incomprehensibilidad» de Dios[401].

Entre los latinos es indudablemente Agustín el mejor exponente de esta preocupación por poner de relieve la otredad, incomprehensibilidad e inexpresabilidad de la divinidad. Y digamos de paso que este hecho de la insistencia cristiana en la incomprehensibilidad de la divinidad ha de ser tanto más valorado cuanto que, en principio, de los pensadores cristianos, sabedores de la comunicación de la divinidad en la historia, podría suponerse que no deberían interesarse por destacar tal incomprehensibilidad o indecibilidad. No debe olvidarse, sin embargo, que el Dios cristiano que se comunica al hombre y que él mismo se hace hombre es el Dios que en tal comunicación y «encarnación» permanece el que es, el infinito e inabarcable en sí mismo. Merced a ello le fue posible justamente al cristianismo su inmersión en culturas diferentes de aquella en la que surgió, tal como ocurrió ya inicialmente en la época de la patrística cristiana, precisamente porque su concepción de la divinidad era lo suficientemente universal, y en este sentido «filosófica», como para no resultar del todo extraña a culturas, diferentes de la judeo-cristiana, como la griega o latina.

Pues bien, Agustín, al igual que los anteriores pensadores cristianos griegos, tiene nítida conciencia de la incomprehensibilidad de Dios, de aquel Dios del que por otra parte no dejaba de afirmar Agustín que era más íntimo al hombre que su propia intimidad. Anticipándose a la caracterización anselmiana de Dios, Agustín piensa, en efecto, a Dios como aquello por encima de lo cual nada mejor ni más sublime puede ser pensado[402]. En la misma línea de los griegos Gregorio de Nisa o Evagrio Póntico, también para Agustín toda presunta «comprehensión» de Dios es en realidad comprensión de algo que en modo alguno es Dios. «Si lo comprendes, no es Dios [...]:

[401] Sobre la variedad de los términos utilizados por Juan Crisóstomo para expresar la incomprehensibilidad divina puede verse DANIÉLOU, *Introduction...*, 17s.

[402] «ille unus cogitatur deorum Deus [...] ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere» (AGUSTÍN, *De doctr. christ.* I, c.7: PL 34, 22).

comprender [a Dios] es absolutamente imposible»[403]. Aquí la comprensión o el saber se troca en «temeridad» y «presunción», y, en cambio, la «ignorancia» es verdaderamente religiosa o «piadosa»[404]. La ilimitada divinidad dejaría de ser tal si fuera abarcable o «comprehensible» por la mente humana, dado que Agustín es bien consciente de que «todo lo que es comprendido por el saber, queda limitado por la comprensión de quien lo sabe»[405]. Por eso Dios, en su «totalidad», no es «captable» por el hombre[406].

La consecuencia inmediata de esta incomprensibilidad de Dios es naturalmente su indecibilidad o inexpresabilidad, en las que el buen conocedor del lenguaje y de las técnicas del bien decir que fue Agustín se detendrá una y otra vez. Dios es, pues, «inefable»[407], es decir, in-decible. Con lo que Agustín se inscribe en este sentido claramente entre los propugnadores de la mencionada «teología negativa»: «decimos más fácilmente qué no es que qué es [...] Esto solamente he podido decir, lo que él no es»[408]. Y tal «indecibilidad» de Dios se mantiene incluso, según Agustín, en la misma situación bienaventurada de la denominada «visión beatífica»[409]. Con lo que, en definitiva, parecería ser más propio respecto de Dios un «silencio honorífico» que «cualquier expresión humana»[410], si bien Agustín —como más adelante indicaremos— pondrá también de relieve a este propósito una específica tensión dialéctica entre la inexpresabilidad de Dios y la simultánea inevitabilidad del lenguaje sobre él.

En Agustín se mantiene, pues, viva la reflexión neoplatónica y, al mismo tiempo, judeo-cristiana de la sublimidad de

[403] ID., *Sermo* 117, c.III, n.5 (PL 38, 663). De manera similar en otro lugar: «Si lo has captado *[cepisti]*, no es Dios: si lo pudiste comprender *[comprehendere]*, has comprendido otra cosa diferente de Dios. Si pudiste llegar casi a su comprensión, te has engañado con tu pensamiento. Por tanto, no es él si lo comprendes, y no lo has abarcado si es él» (ID., *Sermo* 52, c.VI, n.16: PL 38, 360).

[404] Cf. ID., *Sermo* 117, c. III, n. 5 (PL 38, 663).

[405] «quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur» (ID., *De civit. Dei,* XII, c.XVIII: PL 41, 368).

[406] Cf. ID., *Enarrat. in ps. 144,* n. 6 (PL 37, 1872).

[407] ID., *Enarrat. in ps. 85,* n.12 (PL 37, 1090).

[408] Ibid. Esta «negatividad» del decir sobre Dios hace que —como indica Agustín— «todo pueda decirse sobre Dios» y al mismo tiempo nada pueda decirse «digna» y «adecuadamente» de él. Cf. ID., *In Joan. Evang. tr.* 13, n.5 (PL 35, 1495).

[409] «¿Cuándo dirás: esto es Dios? Ni siquiera cuando lo veas; porque es inefable lo que verás» (ID., *Sermo* 53, c.XI, n.12: PL 38, 369).

[410] Cf. ID., *Contra Adimantum*, c.11 (PL 42, 142).

la divinidad, sobre la que no puede en modo alguno encaramarse ni el pensamiento ni el lenguaje. En la escala ascendente hacia la divinidad el lenguaje ocupa en todo caso el peldaño inferior. «Porque Dios —dice— es pensado más verdaderamente que expresado, y es más verdaderamente que lo que el pensar piensa de él»[411]. Es decir, el ser de Dios es más verdad que el pensamiento sobre él y este pensamiento es, a su vez, más verdad que el lenguaje acerca de él. La realidad de Dios está en Agustín, en conclusión, más allá de todo pensamiento y mucho más allá todavía de cualquier lenguaje.

Pocas décadas después de Agustín, si bien ya de nuevo en ambiente cultural griego, surgirán, además, los escritos del denominado Pseudo-Dionisio Areopagita, que habrían de tener un notable influjo en el pensamiento posterior. El Pseudo-Dionisio radicalizará aún más, si cabe, la idea de la incomprehensibilidad de la divinidad. Retomando, en efecto, expresiones del «Himno a Dios» de Gregorio Nacianceno, el Pseudo-Dionisio denominará igualmente a Dios «el más allá de todo»[412], llegando a forzar hiperbólicamente el lenguaje en el intento de mostrar de ese modo la inaccesible sublimidad de la divinidad. Para el Pseudo-Dionisio ésta es una «superdivinidad superesencialmente sobre-siendo sobre todas las cosas»[413]. De aquí que el Dios del Pseudo-Dionisio sea un Dios «totalmente desconocido»[414] y, por lo tanto, innombrable[415].

Sobre las bases precedentes se construirá buena parte del pensamiento medieval posterior. Hay que tener en cuenta, además, que aparte del influjo en él del pensamiento latino, agustiniano, el pensamiento griego, concentrado y reformulado en los escritos del Pseudo-Dionisio, entró con fuerza en el pensamiento occidental a través de su traducción al latín por obra de Juan Escoto Eriúgena. De este modo la denominada «teología negativa» adquiere carta de ciudadanía también en

[411] «Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur» (ID., *De Trin.* VII, c.IV, 7: PL 42, 939).

[412] ὁ πάντων ἐπέκεινα (DIONISIO AREOPAGITA, *De mystica theologia* I, 3: PG 3, 1000 y 1001); ἐπέκεινα τῶν ὅλων (ID., o.c., V: PG 3, 1048).

[413] τῆς ὑπερ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητης (ID., *De divinis nominibus*, XIII, 3: PG 3, 981).

[414] παντελῶς ἀγνώστῳ (ID., *De mystica theologia* I, 3: PG 3, 1002).

[415] Cf. ID., *De divinis nominibus*, I, 1 (PG 3, 585-587). Cf. KREMER, *Die neuplatonische...*, 333.

el Occidente latino[416]. Bajo el poderoso influjo del Pseudo-Dionisio insistirá, pues, en el mismo sentido, su traductor y seguidor, Escoto Eriúgena, en la superioridad de la divinidad sobre todo conocimiento y lenguaje. Dios es así para el Eriúgena «inexpresable», «inconcebible», «inaccesible»[417].

Ya sabemos, por lo demás, de la superioridad sobre todo concepto de la realidad divina en el autor del «argumento ontológico». El Dios anselmiano es el Dios que habita en una «luz inaccesible», que por su intensidad y brillantez imposibilita toda intuición directa, meramente humana. «No puede mi entendimiento acceder a ella. Su fulgor es excesivo e imposibilita su captación; el ojo de mi alma no soporta mirarla de hito en hito durante mucho tiempo. Su brillo le deslumbra, su grandeza le supera, su inmensidad le oprime, su vigor le confunde»[418].

En Tomás de Aquino confluyen estas corrientes de pensamiento, contribuyendo a crear en él una sistemática vigorosa y coherente, en la que se aborda el problema de Dios con clara conciencia de su trascendencia sobre el conocimiento humano.

Frente a toda mera lógica uniformadora, Tomás es bien consciente de la superioridad sobre cualquier categoría ontológica o conceptual de lo que se dice con el nombre de Dios, al insistir una y otra vez en que la divinidad, a diferencia de cualquier otra cosa existente, no está bajo lo que él denomina el «ser común» *(esse commune)*[419]. En este sentido Dios «no es nada de lo existente»[420] y por ello, con razón, puede ser denominado «no-existente»[421]. Por lo mismo no pertenece a «género» alguno[422], ni siquiera al de «sustancia»[423]. Al no pertenecer de este modo a ningún género, no es tampoco ni «especie» ni «individuo» y, por tanto, ninguna «definición» pue-

[416] Cf. DANIÉLOU, *Introduction...*, 27.

[417] Cf. JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *De divina praedestinatione* III, 19. «Ninguna razón es capaz de concebir a Dios en sí mismo» (ID., o.c., I, 3).

[418] ANSELMO, *Proslogion*, c.XVI (en ANSELMO, *Obras...*, 388).

[419] Cf. *In De div. nom.*, c.5, lect. 2, n.660 (Pera); *S. Th.* I-II, q.66, a.5, ad 4.

[420] *In De div. nom.*, c.1, lect. 3, n.83 (Pera).

[421] *In De div. nom.*, c.4, lect. 13, n.463 (Pera).

[422] Tomás de Aquino aborda esta temática explícitamente en: *Contra Gent.* I, c.XXV; *De pot.*, q.7, a.3; *S. Th.* I, q.III, a.5. Cf. *S. Th.* I, q.VI, a.2, ad 3; *S. Th.* I, q.4, a.3, ad 3.

[423] Cf. *Contra Gent.* I, c.25.

de estrictamente aplicársele, ya que toda definición presupone el género y la diferencia específica[424]. Así pues, para Tomás de Aquino «Dios no puede ser definido». La razón que seguidamente se aduce es que, si ello no fuera así, Dios sería «comprendido» o abarcado por el entendimiento «definidor», lo que supondría el abandono de la «incomprehensibilidad» divina. En esto es el Aquinate tan coherente que incluso llega a añadir explícitamente que su propia afirmación de Dios como «acto puro» no es tampoco «definición»[425].

Esto no quiere decir, sin embargo, que a la divinidad no se pueda acceder en modo alguno por medio de la razón humana. No es necesario recordar aquí los diversos modos o «vías» tomasianos de tal acceso. Pero, aun siendo ello así, Tomás de Aquino no deja de advertir, haciendo uso de su habitual distinción entre la pregunta por la existencia *(an sit)* y la pregunta por el ser o la esencia *(quid sit),* que la mente humana no puede acceder en modo alguno al conocimiento de la «esencia», del «ser» *(esse)* o de la «sustancia» de la divinidad, sino que únicamente puede llegar al conocimiento de la «verdad de la proposición» de que Dios «es» (o «existe», si se prescinde ahora de las precedentes precisiones tomasianas). De aquí que Tomás pueda decir en este mismo contexto respecto del *quid sit* de Dios que «así como su sustancia es desconocida *(ignota),* también lo es su ser *(esse)*»[426]. Tomás de Aquino no muestra el más mínimo interés en atenuar tal desconocimiento o ignorancia, sino que, por el contrario, lo robustece con calificativos que a más de uno podrían sorprender[427], como cuando —haciendo refe-

[424] Cf. *Contra Gent.* I, c.25; *De pot.,* q.7, a.3, c.

[425] «Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur; Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu; unde cum dicitur quod Deus est actus purus, haec non est definitio eius» (*De pot.,* q.7, a.3, ad 5).

[426] Cf. *De pot.,* q.7, a.2, ad 1. Cf. *S. Th.,* I, q.3, a.4, ad 2; *S. Th.,* q.13, a.2, ad 3. En su *De veritate* indicaba ya Tomás de Aquino que «lo que Dios es permanece oculto» *(De ver.,* q.8, a.1, ad 8). Y ello es así, aun estando como estamos —indica nuestro teólogo y filósofo medieval— bajo el influjo de la «revelación de la gracia»: aun así «no conocemos el *qué es* de Dios, y de este modo nos unimos a él como desconocido *[quasi ignoto]*» *(S. Th.* I, q.12, a.13, ad 1). Desde sus primeros escritos nuestro autor tenía clara conciencia de la incomprehensibilidad de Dios. Cf. *In I Sent.,* d.8, q.1, a.1, ad 4; d.34, q.3, a.1.

[427] «Dans une réunion de philosophes et thélogiens catholiques, voire thomistes, dites que ce que Dieu est nous reste tout à fait inconnue; vous pouvez

rencia de nuevo al «quid sit» o esencia de Dios— indica que nos es «absolutamente desconocido»[428].

La razón fundamental de estas afirmaciones tomasianas estriba, como es fácil suponer, en la «infinitud» absoluta de la esencia divina, que si fuera abordable por el entendimiento humano dejaría de ser tal[429].

Se comprende así la importancia de la tradicional «teología negativa» también en el pensamiento tomasiano, con la frecuente alusión a que nuestro conocimiento no puede saber acerca de Dios «qué es», sino sólo «qué no es»[430]. Las consecuencias de todo ello afectan obviamente al lenguaje mismo: «Dios no puede ser nombrado con un nombre que defina, comprenda o alcance su misma sustancia»[431]. Nuestro lenguaje sobre Dios se trueca así en mero «balbuceo», según la expresión tomasiana en la que se hace referencia a Gregorio Nacianceno[432].

être assuré de vous entendre ensuite accuser d'agnosticisme. Les choses n'iront pas mieux si, cherchant une autre expression, vous dites: je sais bien que l'existence de Dieu nous est connue, je dis seulement que *ce que Dieu est* nous est inconnu, et même entièrement inconnue, on répétera que vous êtes un agnostique et vous ne vous leverez jamais de l'accusation. Soit, mais ce qu'il m'est impossible de nier, c'est que telle soit la doctrine de saint Thomas d'Aquin [...]: si quelqu'un prétend être thomiste tout en enseignant que nous savons ce que Dieu est, je ne me permettrai pas de nier que ce soit possible, pour ne pas lui faire de peine, je me contenterai d'avouer que je ne comprends pas ce qu'il dit» (GILSON, *Les Tribulations...*, 23s).

[428] «omnino ignotum» *(Super Epist. ad Rom.,* c.1, lect. 6); «penitus [...] ignotum» *(Contra Gent.* III, c.49).

[429] Ver sobre ello: *In Boet. De Trinit.,* q.1, a.2, ad 3; *De pot.,* q.7, a.3, c; *Super Lib. de Causis*, prop. 6.

[430] Cf. *De ver.,* q.10, a.11, ad 5; *Contra Gent.* I, 30, in fine; *S. Th.* I, q.3, procem.

[431] *De pot.,* q. 7, a. 5, ad 6. Cf. *In De div. nomin.,* c.11, lect. 2, n.897 (Pera). De aquí que entre las denominaciones de la divinidad Tomás prefiera aquella que menos sospechas albergue de «definición» o «comprensión» de la misma: tal es para él el caso del nombre *Qui est*, «El que es», ya que la «indeterminación» e «infinitud» del ser parece expresar mejor la inabarcabilidad e infinitud de la divinidad. Cf. *De pot.,* q.7, a.5, c.

[432] «sicut Deum imperfecte cognoscimus, ita etiam imperfecte nominamus, quasi balbutiendo, ut dicit Gregorius» *(In lib. I Sent.,* d.22, q.1, a.1). K. Rahner, el gran teólogo o «decidor» de Dios, a pesar de (o, más bien, precisamente por) ello ha vuelto a hacer en la actualidad, a la manera del de Aquino, una nueva apología del «balbuceo». «Significa crecimiento en el conocimiento de Dios —escribe Rahner— el concebirle como el inconcebible, como el que está de manera indecible por encima de todo nuestro decir [...] Poder balbucear acerca de Dios es en definitiva más decisivo que hablar con exactitud acerca del mundo. Y la teología misma sabe muy bien que ella sólo puede balbucear [...] Por mucho que se esfuerce en interpretar y aclarar, sabe al

Es verdad que Tomás de Aquino afirma, desde los presupuestos teológicos de la revelación cristiana, la posibilidad de una futura, ultraterrena, «visión» del «qué es» o de la esencia de la divinidad, pero mantiene al mismo tiempo que tal visión no destruye o convierte en algo simplemente superado la esencial «incomprehensibilidad» de la divinidad. Por el contrario, el Dios intuido permanece eternamente «incomprensible», dada la siempre insuperable desproporción entre lo finito y lo infinito. Refiriéndose, en efecto, a tal situación de los bienaventurados indicará Tomás de Aquino que «aunque vean aquello mismo que es Dios, no es, sin embargo, la perfección de la visión tan grande como lo es la perfección del mismo ser divino y la perfección de la visión con la que Dios se ve a sí mismo»[433]. Tampoco es posible, pues, en tal caso una «visión comprehensiva»[434] de la esencia divina.

En la época postomasiana tanto Eckhart[435] como, posteriormente, Nicolás de Cusa mantendrán todavía viva la conciencia de la incomprehensibilidad de la divinidad.

En cuanto al Cusano, la infinitud del *posse,* que forma parte de una de las denominaciones *(possest)* con las que es nombrada la divinidad en su pensamiento, hace que ésta desborde totalmente la capacidad comprehensiva humana[436]. Yerran, por tanto, en su objetivo quienes creen haber alcanzado el «concepto» de la divinidad[437]. El único modo de acceder al «máximo», a aquello —en formulación anselmiana retomada por el Cusano— «por encima de lo cual no puede haber nada mayor», es aquel por el que la «incompre-

mismo tiempo que su hablar sobre Dios es siempre y *básicamente* un balbuceo. La teología no es el desenmascaramiento de un misterio y su tranformación en lo evidente, sino la mirada hacia el interior de la noche luminosa de los misterios divinos, de tal manera que la claridad absoluta no sería sino la señal de no haber acertado con la verdad divina y de haberse desviado hacia el error, fácilmente inteligible, de un racionalismo humano» (RAHNER, *Schriften...* XII, 220).

[433] *In De div. nomin.,* c.5, lect. 1, n.609 (Pera). Cf. o.c., c.1, lect. 1, n.27 (Pera).

[434] Cf. *In De div. nomin.,* c.1, lect. 1, n.34 (Pera).

[435] Pueden leerse diversos pasajes de la obra eckhartiana en WEISCHEDEL, *Der Gott...,* I, 156s.

[436] Cf. NIKOLAUS VON KUES, *Trialogus de Possest.* En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* II, 318.

[437] «Y si alguien formula un determinado concepto con el que puedas ser concebido, sé que tal concepto no es concepto de Ti» (NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei* XIII. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* III, 146).

hensibilidad» del que es en sí mismo infinito queda respetada y salvaguardada [438]. Por ello, pese al denodado esfuerzo del Cusano por acercar la divinidad a lo humano que motivó las conocidas acusaciones de un supuesto panteísmo, es para él el concepto de Dios, por su infinitud, «inconcebible» e «inefable», de tal manera que quien piense haber adquirido el concepto adecuado de Dios sólo da muestras de la «deficiencia» y «pequeñez» de su entender [439].

Posiblemente pueda ser considerado Descartes como el postrer mantenedor formal y coherente de la incomprehensibilidad de la divinidad. Como sabemos, ésta es para él sinónimo de «sustancia infinita» [440] y la «infinitud» implica esencialmente en Descartes su «incomprehensibilidad» por parte de una mente finita [441].

Dicho sea lo anterior, respecto de Descartes, no en el sentido de que con posterioridad a él esta incomprehensibilidad fuera negada o directamente impugnada, sino en cuanto que un cierto modo de racionalismo filosófico, iniciado él mismo por el proceder metodológico del propio Descartes, cobrará cada vez más vigor hasta arrinconar de hecho o entregar al olvido el antiguo *pathos* por el Dios inabarcable e incomprensible. A nuestro modo de ver, sólo al final de la época moderna y en determinados momentos de la actualidad, tras los síntomas de agotamiento del esfuerzo prometeico mantenido durante largos períodos por la subjetividad pensante, podría observarse un leve despertar de la conciencia respecto de la grandiosidad del misterio de la divinidad que envuelve, posibilita y, al mismo tiempo, reduce a sus límites propios el pensamiento humano acerca de la misma.

El salmo II de M. de Unamuno, el apasionado filósofo vasco que se resiste a ser atrapado en las redes del racionalismo ambiental, es de hecho un conmovedor intento poético (con perceptibles resonancias agustinianas o patrísticas) de recuperación de la antigua y tradicional visión de la divinidad, divinidad que afecta hondamente al pensar humano sin que a éste le sea posible adueñarse en modo alguno de ella. Presentamos aquí únicamente retazos de dicho poema (de

[438] Cf. *De docta ignorantia*, lib. I, IV *(Philosophisch-Theologische...* I, 204).
[439] Cf. *Trialogus de Possest*, en *Philosophisch-Theologische...* II, 314ss.
[440] Cf. *Medit.* III, 22 (AT VII, 45).
[441] «est enim de ratione infiniti, ut a me qui sum finitus non comprehendatur» *(Medit.* III, 25: AT, VII, 46). Cf. *Quintae Responsiones*, AT VII, 368.

fecha de 1906), intentando en lo posible no truncar con la fragmentación material de los versos la vena ideológica que les da vida:

«Fe soberbia, impía,
la que no duda,
la que encadena a Dios a nuestra idea.
[...]
No te ama, oh Verdad, quien nunca duda,
quien piensa poseerte,
porque eres infinita y en nosotros,
Verdad, no cabes.
[...]
Tú eres el que eres;
si yo te conociera
dejaría de ser quien soy ahora,
en ti me fundiría,
siendo Dios como Tú, Verdad suprema.
Dame vivir en vida,
dame morir en muerte,
dame en la fe dudar en tanto viva,
dame la pura fe luego que muera.
Lejos de mí el impío pensamiento
de tener tu verdad aquí en la vida,
pues sólo es tuyo
quien confiesa, Señor, no conocerte.
Lejos de mí, Señor, el pensamiento
de enterrarte en la idea,
la impiedad de querer con raciocinios
demostrar tu existencia.
Yo te siento, Señor, no te conozco,
tu Espíritu me envuelve,
si conozco contigo,
si eres la luz de mi conocimiento,
¿cómo he de conocerte, Inconocible?
La luz por la que vemos
es invisible.
Creo, Señor, en Ti, sin conocerte. [...]» [442].

[442] UNAMUNO, *Obras...*, XIII, 286s. ¿No será ésta la respuesta unamuniana —«¿cómo he de conocerte, Inconocible?»— al poema juvenil de Nietzsche dirigido «al Dios desconocido», en el que el poeta-filósofo alemán se expresa así:

«¡Quiero conocerte, desconocido,
Tú que me agarras desde lo más profundo de mi alma,
que invades mi vida como un huracán,
Tú inabarcable, semejante a mí!
Quiero conocerte...»

(cf. CABADA CASTRO, *Querer...*, 328).

Si en la antigüedad la teología patrística, en contacto con el pensamiento greco-latino, fue, en su reflexión, celosa cuidadora de la incomprehensibilidad de la divinidad, se puede decir que algo similar, aunque de manera limitada y puntual, parece haberse iniciado en la época actual. El contacto con las culturas del positivismo y racionalismo parece haber impulsado de hecho a la moderna teología reflexiva a repensar de nuevo la divinidad en su especifidad y diferencia con los datos y los hechos magnificados por la cultura científica. Concretamente, la renovación efectuada por el gran teólogo K. Rahner del planteamiento del problema de Dios, con especial atención a su incomprehensibilidad y «misteriosidad», podría o debería ser vista en este contexto. El hecho es, en cualquier caso, que Rahner, buen conocedor, por un lado, del pensamiento patrístico y dotado, por otro, de singular perspicacia respecto de la problemática de la moderna cultura occidental, hará de dicha temática objeto preferente de muchos de sus análisis[443].

En efecto, Rahner hablará del «deus absconditus» (el dios oculto) como la «verdad originaria» a la que hace referencia el hombre[444]. Tal Dios es así el «inabarcable misterio»[445] en el que el hombre vive inmerso. Más aún, es él, en definitiva, propiamente el *único* misterio: «Sólo existe y puede existir un único misterio absoluto en el sentido más estricto de la palabra, Dios mismo»[446]. Todas las demás cosas, si se prescinde de su misma relación con la divinidad, carecen en su mera positividad —como seguidamente señala Rahner— de misteriosidad estricta, mientras que la divinidad permanece «misterio» para siempre, aun allí donde ocurra la ya anteriormente aludida «visión beatífica»[447].

[443] Recientemente A. de Luís Ferreras ha realizado un concienzudo y detallado análisis de la temática de la incomprensibilidad de Dios en Rahner (cf. LUIS, *La cuestión...*).

[444] Cf. RAHNER, *Schriften...* XII, 298.

[445] Cf. RAHNER, *Schriften...* IX, 250.

[446] RAHNER, *Schriften...* IX, 118. Cf. o.c. X, 107. Sobre la estrecha relación entre la designación de Dios como «misterio» y como «futuro absoluto» ver RAHNER, *Schriften...* VI, 80s (cf. RAHNER, o.c. IX, 522).

[447] Cf. RAHNER, *Schriften...* IX, 118s. Sobre la simultánea afirmación, en relación con la bienaventuranza ultraterrena, de la «visión» de la divinidad y de su permanente «incomprehensibilidad» ver RAHNER, *Schriften...* IV, 68; XII, 288ss. Rahner aboga a este respecto por una consideración conjunta o unitaria de visión e incomprehensibilidad: «La visión es necesariamente la inevitable y radicalísma experiencia de la incomprehensibilidad de Dios y *de este modo* la

Dada la insuperabilidad de la misteriosidad o incomprehensibilidad divina, ésta debería ser considerada como algo central en la reflexión sobre la divinidad, cosa que con frecuencia no ocurre, tal como Rahner explícitamente lamenta, al considerarse no pocas veces la «incomprehensibilidad» de la divinidad como *una más*, «junto a» otras, de las afirmaciones sobre la misma, siendo así que «la incomprehensibilidad no es una cualidad de Dios al lado de otras, sino la cualidad de sus cualidades»[448].

Es en este contexto donde Rahner habla de la necesidad de la «mistagogía» *(Mystagogie),* es decir, de la «conducción» o encaminamiento del hombre hacia el «misterio» en el que vive inmerso, un misterio que le constituye y que al mismo tiempo le desborda y que, en definitiva, es Dios mismo[449]. Por medio de esta «mistagogía» se accedería al conocimiento y experiencia «de que el fundamento del hombre es lo insondable: que Dios es esencialmente el incomprensible; que su incomprensibilidad aumenta y no disminuye cuanto más correctamente se entiende a Dios»[450]. Paulatina toma de conciencia, pues, teórica y experiencial, de Dios como misterio que está en el fondo y en lo íntimo del pensar y del actuar humanos. Si esta «mistagogía» se lleva a cabo, es decir, si realmente se logra acceder vivencialmente a la «experiencia trascendental, en la que el hombre está en relación desde siempre con el misterio absoluto, que denominamos Dios», entonces no será difícil, según Rahner, explicitar después teórica o cognoscitivamente tal relación del hombre con la divinidad[451]. Rahner considera incluso tal «mistagogía» como «absolutamente necesaria» para que las pruebas teoréticas de la existencia de Dios produzcan de hecho el efecto que pre-

consumación de la trascendentalidad del hombre dirigida hacia lo inabarcable» (RAHNER, *Der Mensch...,* 122). Es decir, lo que en la «visión beatífica» de manera inmediata se «ve» es para Rahner justamente la «incomprehensibilidad» de Dios: «el Dios de la visión inmediata es precisamente el Dios de la infinitud absoluta y, por tanto, de la incomprehensibilidad misma [...]; la visión de Dios consiste justamente en poseer el misterio que nos posee *[in dem ergriffenen Ergreifen des Geheimnisses]*» (RAHNER, *Schriften...* IV, 58). Cf. RAHNER, *Schriften...* IV, 76, 80s.

[448] Cf. RAHNER, *Schriften...* XIII, 114ss; VIII, 206s; XII, 286. Sobre la «incomprensibilidad» del Dios «misterio» en Rahner, ver LUIS, *La cuestión...,* 203-209, 213-216, 225-235.

[449] Cf. RAHNER, *Schriften...* VII, 22.

[450] RAHNER, *Schriften...* VII, 23.

[451] Cf. *Handbuch...* II/1, 269.

tenden[452]. Porque si se tiene en cuenta la dimensión profunda y «total» en la que se inscribe el problema de Dios en el hombre, es fácil comprender que la eficacia de las premisas teóricas o la aceptación real de sus conclusiones depende de manera decisiva de la previa experiencia o vivencia de aquello que se pretende conceptualizar o hacer explícito de manera teórica. Rahner indica en este sentido que en las pruebas de la existencia de Dios, correctamente entendidas, «se trata de objetivar en formulación conceptual lo que de manera trascendental, implícita y no-temática es algo que desde siempre se sabe y no de una mera y primera adoctrinación exterior»[453]. Ahora bien, en una época como la actual, fuertemente condicionada por una «mentalidad positivista y pragmática», una mera «adoctrinación conceptual» respecto de lo divino no alcanza lo que pretende si no se realiza previamente lo que Rahner denomina aquí «iniciación» (en su más profundo sentido antropológico) del «hombre entero» en la «experiencia profunda de Dios» como misterio, que de este modo deviene necesaria[454].

No es, por otra parte, el «misterio» algo ajeno o extraño a las profundidades del ser humano. Por el contrario, pertenece más bien, para Rahner, a lo propio y específico del conocimiento humano, en cuanto éste está en su raíz necesariamente inserto en la trascendentalidad del espíritu, que siempre está más allá de lo limitado, definible o categorial[455]. En este sentido la trascendencia, y con ella el misterio o la divinidad, deviene algo íntimo o «natural» *(selbstverständlich)* para el espíritu humano[456]. En concentrada formulación de Rahner: «El misterio se muestra así como la condición de posibilidad del conocimiento de lo no-misterioso. La relación del hombre con el misterio es dato primero y postrero de su esencia y de su existencia, que en su trascendencia de manera no-temática es siempre experimentado y que no es deducible de otro dato como fenómeno posterior. El misterio es, por tanto, lo único realmente evidente *[Selbstver-*

[452] Cf. RAHNER, *Schriften...* VIII, 206s.

[453] RAHNER, *Schriften...* IX, 194.

[454] Cf. RAHNER, *Schriften...* IX, 193-196. Sobre la «mistagogía» rahneriana véase LUIS, *La cuestión...*, 171-176.

[455] Cf. RAHNER, *Schriften...* IV, 58s.

[456] Cf. RAHNER, *Schriften...* IV, 78ss. «El misterio es lo evidente» («Das Geheimnis ist das Selbstverständliche») (o.c., 80). Cf. LUIS, *La cuestión...*, 243-246.

ständliche] y por ello puede siempre ser pasado por alto o ser erróneamente interpretado como fenómeno marginal y negativo»[457]. A tenor incluso de esta última reflexión podría y debería intentarse, según Rahner, una determinada comprensión del fenómeno del ateísmo moderno en relación con esta misma esencial misteriosidad de la divinidad[458].

8. EL SABER DE QUIEN SABE QUE NO SABE: LA «DOCTA IGNORANCIA»

Lo que seguidamente queremos poner de relieve es que las precedentes constataciones reflexivas sobre la incomprehensibilidad o misterioridad de la divinidad no tienen nada que ver con un presunto agnosticismo epistemológico-metafísico o teológico. No se trata de una mera y simple ignorancia respecto de la infinitud posibilitante de nuestro ser y de toda nuestra dinámica. Se trata más bien de una ignorancia consciente y sabedora del origen que la posibilita en sí misma. Es en este sentido una ignorancia que es al mismo tiempo extrema lucidez y no tiene, en consecuencia, en modo alguno carácter negativo o resignado, sino positivo y extremadamente iluminador, justamente porque es síntoma y resultado del encuentro con lo que es el fundamento misterioso de nuestra propia vida.

Intentaremos a continuación reactualizar y recomponer el hilo conductor de la positividad de este saber sólo aparentemente negativo, mostrando de este modo que la denominada «teología *negativa*» está siempre recubierta y posibilitada en sí misma por un previo saber que es precisamente el que pone en movimiento la dinámica «negante» de la razón en su encuentro con el infinito, con el misterio, con la divinidad.

La idea de la «docta ignorancia» o del «sabio no-saber» tiene, como es bien conocido, en el Sócrates platónico su inicio precursor. Sócrates, a tenor de la comunicación del oráculo de Delfos a Querofonte, es el más sabio de los hombres. Como Sócrates está convencido de su propia ignoran-

[457] RAHNER, *Schriften...* IX, 117. Brevemente y a modo de conclusión: «la esencia del conocer radica en el misterio en cuanto lo originariamente experimentado y lo único en sí mismo evidente *[Selbstverständlichen]*» (RAHNER, *Schriften...* XII, 296). Cf. RAHNER, *Schriften...* XII, 298.

[458] Cf. RAHNER, *Schriften...* XII, 39; VIII, 30s.

cia, se dedicará a indagar la posible razón de tan extraño oráculo. A través de sus intencionados encuentros con personajes de la política, del arte poético o de la técnica artesanal descubre que los hombres se creen sabios no sólo acerca de las cosas del ámbito de su propia competencia o profesión, sino también acerca de las que les son ajenas. La conclusión de Sócrates es que, no comportándose él como ellos, su propia ignorancia es «sabia», más sabia al menos que la de quienes se creen sabios. Así se ve obligado a constatarlo tras su primer encuentro con el hombre político: «ninguno de los dos sabemos nada, pero yo soy el más sabio, porque por lo menos lo reconozco. Así que pienso que en este pequeño punto justamente sí que soy mucho más sabio que él: lo que no sé, tampoco presumo de saberlo»[459].

Jenofonte pondrá, por su parte, en boca de Sócrates algo cuyo eco no dejará de percibirse ininterrumpidamente en tiempos posteriores. Se trata de la imagen del sol, símbolo de la divinidad: el sol es fuente de luz y posibilitador de toda visión y, sin embargo, ciega a quien pretende fijar la vista en él[460]. Con ello resulta que lo que es el máximo en claridad, justamente por la intensidad y plenitud de su misma claridad, se convierte en la oscuridad misma, al cegar a quien pretende poseerlo o abarcarlo. Pero, evidentemente, tal «ceguera» consecuente es también un modo de ver y de conocer, la de quien ve o conoce la invisibilidad o incomprehensibilidad de lo que la subjetividad pretendía convertir en mero «objeto».

Nada extraño que el judío Filón, en el siglo I de nuestra era, eche mano de esta imagen socrática para expresar la imposibilidad cognoscitiva de acceder a la esencia misma de la divinidad: «Le es suficiente —dice— al sabio con conocer lo que acompaña, sigue o viene después de Dios; pero el que quiera fijar su mirada sobre la esencia soberana será cegado, antes de verla, por el resplandor de sus rayos de luz»[461]. Ahora bien, también en Filón tal «ceguera» es un

[459] PLATÓN, *Apología* 21a-e.

[460] «El dios que coordina y conjunta el universo [...] se manifiesta en sus obras supremas y, sin embargo, es invisible para nosotros en su ordenamiento de las mismas. Observa cómo también el sol, que parece revelarse a sí mismo a todos, no permite que nadie le mire directamente, sino que, si alguien intenta temerariamente fijar su mirada en él, le ciega los ojos» (JENOFONTE, *Memor.*, IV, 3, 13-14).

[461] FILÓN, *De fuga*, 165.

modo de «ver» y de «comprender», ya que se trata de «comprender» la «incomprehensibilidad» y de «ver» lo «invisible», tal como se expresará Filón en otro lugar: «Cuando un alma amante de Dios busca lo que es el ser según su esencia, se encamina hacia una búsqueda informe e invisible (ἀειδῆ καὶ ἀόρατον), de la que le resulta el máximo bien de comprender (καταλαβεῖν) que Dios según su esencia es incomprensible (ἀκατάληπτος) a todo ser y de ver (ἰδεῖν) precisamente que es invisible (ἀόρατος)»[462].

Pero será sobre todo desde el siglo IV cuando las reflexiones patrísticas se multiplicarán en el intento de poner de manifiesto el carácter positivo o cognoscitivo del saber «negativo» acerca de la divinidad. A semejanza del judío Filón, será ahora el cristiano Hilario de Poitiers quien recurra de nuevo, para explicar el saber sobre la incomprehensibilidad de Dios, al símil socrático del sol, que tanto más ciega cuanto más se pretende verlo[463]. Según Basilio de Cesarea hay un «saber» y una «percepción» de la incomprehensibilidad divina[464]. Cirilo de Jerusalén se aproximará ya a la formulación misma de la «docta ignorancia», al hablar de la «grande ciencia» que se encierra en la «ignorancia» acerca del ser divino[465], como también Juan Crisóstomo al referirse al «saber» que se esconde en la «ignorancia»[466]. Por su parte, Gregorio de Nisa, hermano de Basilio de Cesarea y bien dotado de sobresaliente capacidad filosófica y especulativa, insistirá en la especificidad del «conocer» a Dios, que consiste precisamente en «conocer» que él no es nada de cuanto podemos conocer[467], viniendo a conectar de hecho con las ideas y expresiones de Filón al indicar dialécticamente que el

[462] FILÓN, *De post.*, 15. Según Daniélou sería Filón el primero en poner de relieve el aspecto cognoscitivo o positivo de la «teología negativa». Cf. DANIÉLOU, *Introduction...*, 27.

[463] Cf. HILARIO, *De Trinit.*, X, n. 53 (PL X, 385-386).

[464] «Este es el saber (Εἴδησις) de la esencia divina: la percepción (αἴσθησις) de su incomprehensibilidad» (BASILIUS CAES., *Epistula* 234, 2: PG 32, 869 C).

[465] «En lo que se refiere a Dios es gran ciencia (μεγάλη γνῶσις) reconocer la ignorancia (ἀγνωσίαν)» (CIRILO DE JERUSALÉN, *Catechesis sexta de uno Deo* II: PG 33, 541).

[466] «Puede haber una ciencia en la ignorancia (ἐν ἀγνοίᾳ γνῶσιν) y una ignorancia en la ciencia (ἐν γνώσει ἄγνοιαν)» (JUAN CRISÓSTOMO, *Exposit. in ps. 143:* PG 55, 459). Juan Crisóstomo polemiza directamente contra los que creen conocer a Dios, siendo él incomprehensible.

[467] Cf. GREGORIO DE NISA, *De vita Moysis* (PG 44, 377).

auténtico «conocimiento» y «visión» de la divinidad es justamente el «no verlo»[468].

Será, sin embargo, como en tantas otras cuestiones, Agustín de Hipona el profundo y sutil reformulador de este modo de ver y situar el conocimiento humano acerca de la divinidad. Su agudeza dialéctica y su particular preocupación por el modo del decir teológico le convierten en punto de referencia importante en la reflexión sobre la «docta ignorancia». Pues bien, el Dios agustiniano es el Dios al mismo tiempo «secreto» y «público»: secreto, en cuanto que «a nadie le es lícito conocerlo tal cual es», y público, en cuanto que a nadie tampoco «le está permitido ignorarlo»[469]. La conjunción de este «saber» y «no-saber» sobre Dios es el meollo de la positividad de la «teología negativa». Siempre es la ignorancia sobre lo divino una ciencia, un saber, más aún, el saber específico y adecuado acerca de la divinidad: «el único saber de la mente acerca de Dios es saber que le desconoce»[470]; Dios «es mejor sabido no sabiendo»[471]. Si Cirilo de Jerusalén y Juan Crisóstomo se acercaban ya a la formulación de la «docta ignorancia», esta expresión —mucho antes de que Nicolás de Cusa la convirtiera en título de uno de sus famosos escritos— se encuentra ya literalmente en Agustín, arropada entre sus reflexiones sobre la conciencia que tiene el hombre acerca de la impropiedad de su decir sobre lo divino. Se trata, pues, de un no-saber consciente, a medio camino —se podría decir— entre la mera «ignorancia» y la «visión», ya que ni la una ni la otra por sí mismas podrían explicar el fenómeno, aludido aquí por Agustín, del «deseo» humano, cuyo surgimiento no puede tener lugar en el desconocimiento total del objeto deseado o en la inmediata percepción de su presencia[472].

[468] «En esto consiste el verdadero conocimiento [de Dios], en esto [consiste] el verlo, en no verlo (ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν, ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν)» (GREGORIO DE NISA, *De vita Moysis:* PG 44, 377).

[469] «[Deus] ubique secretus, ubique publicus; quem nulli licet ut est cognoscere, et quem nemo permittitur ignorare» *(Enarr. in psalm. 74,* 9: PL 36, 952).

[470] «cuius [Dei] nulla scientia est in anima, nisi scire quomodo eum nesciat» *(De ordine* II, c.18, n.47: PL 32, 1017).

[471] «[Deus] scitur melius nesciendo» *(De ordine* II, c.16: PL 32, 1015).

[472] «Quod enim sicuti est cogitare non possumus, utique nescimus; sed quidquid cogitanti occurrerit, abicimus, respuimus, improbamus, non hoc esse quod quaerimus novimus, quamvis illud nondum quale sit noverimus. Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei, qui

Y dado que la «ignorancia» agustiniana es, pues, «docta», no ha de ser ella considerada, resignada y pesimísticamente, como mero síntoma de la endeblez y pequeñez de la mente humana: «si no puedes comprender qué es Dios, no pienses —señala Agustín— que es poca cosa saber qué no es»[473].

En una personalidad como la de Agustín, que junto a su extraordinaria capacidad reflexiva poseía una fina sensibilidad respecto de la dicción y la expresión (no en vano ejerció durante largo tiempo como profesor de retórica), no podía faltar, por otra parte, el análisis de la vertiente lingüística de este dialéctico saber-no saber acerca de la divinidad.

Da por supuesto, en primer lugar, Agustín, en el contexto de su reflexión sobre el conocimiento de la divinidad, que las cosas que no se «sienten» no pueden ser «dichas», aunque puede haber algunas —añade— que se sienten y no son, sin embargo, decibles[474]. A esto último pertenece la divinidad. Además, es justamente para Agustín el «sentimiento», es decir, la experiencia o vivencia, de la divinidad la que convierte en «indecible» a una divinidad, que con anterioridad a su experiencia «sentida» era erróneamente imaginada como decible[475]. Ahora bien, Agustín no quiere dejar inexpresada la extraña dialéctica («pugna verbal», la denomina él) que aquí se oculta, ya que el hombre al expresar la indecibilidad de lo divino la niega o traiciona en el mismo momento de decirla; ante tal «pugna» o conflicto interior parecería que el «silencio» sería la mejor solución, como indica aquí Agustín[476]. Pero respecto del Dios «inefa-

adiuvat infirmitatem nostram [...] Quomodo enim narratur, quando desideratur, quod ignoratur? Nam utique si omnimodo ignoraretur, non desideraretur; et rursus, si videretur, non desideraretur, nec gemitibus quaereretur» *(Epist.* 130, n.27-28: PL 33, 505-506).

[473] Cf. *In Joan. Evang.* XXIII, 10 (PL 35, 1589).

[474] «Homo enim nihil potest dicere, quod non etiam sentire possit; potest etiam aliquid sentire, quod dicere non possit» *(Sermo* 117, c.V, n.7: PL 38, 665).

[475] «Ante enim quam sentires, dicere te putabas Deum: incipis sentire, et ibi sentis dici non posse quod sentis [...]: nos eum [Deum] dicere non possumus» *(Enar. in psalm.* 99, 6: PL 37, 1274-1275).

[476] «Diximusne aliquid et sonuimus aliquid dignum Deo? Imo vero nihil me aliud quam dicere voluisse sentio: si autem dixi, non hoc est quod dicere volui. Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est; quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset? Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur. Et fit nescio quae

ble» no resuelve en realidad tal situación el silencio, porque éste, estrictamente entendido, no le es posible en definitiva al hombre[477], dado que para Agustín el «silencio» sobre la divinidad es también un modo de hablar: «¡ay de los que callan acerca de Ti —exclama Agustín—, porque son mudos que hablan!»[478]. De nuevo la inevitable conexión dialéctica agustiniana entre el saber-no saber, hablar-no hablar acerca de la divinidad.

Junto con la obra agustiniana será codeterminante de la importancia concedida a la dialéctica expresada en la positividad de la ignorancia acerca de Dios en el Occidente latino —como ya indicamos— el Pseudo-Dionisio, dado que en éste, lo mismo que en Agustín, existe perfecta conciencia de la misma. Hay, pues —también según el Pseudo-Dionisio—, un «ver» y «conocer» de la divinidad justamente en la negación de su visión y de su conocimiento[479]. Tal modo de «conocer» dialéctico es, además, el que mejor se adecua a su específico objeto, es decir, a la divinidad[480].

Sólo dos siglos antes de Nicolás de Cusa, tanto Buenaventura como Tomás de Aquino reactualizarán la «docta ig-

pugna verborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile quod vel ineffabile dici potest. Quae pugna verborum silentio cavenda potius quam voce pacanda est» *(De doctr. christ.* I, c.6: PL 34, 21).

[477] «Et quid facimus nos? Silebimus? Utinam liceret. Forsitan enim silendo aliquid dignum de re ineffabili cogitaretur. Nam quidquid potest fari, non est ineffabile. Ineffabilis est autem Deus» *(Sermo* 117, c.5, n.7: PL 38, 665).

[478] «Et quid dicimus, Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta? Aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et vae tacentibus de te; quoniam loquaces muti sunt» *(Conf.* I, 4: PL 32, 663). Esta «locuacidad» agustiniana del «silencio» estará presente todavía posteriormente en Nicolás de Cusa, cuando éste, en sus análisis del hablar, que «está más allá de todo lenguaje y de todo silencio», sobre el Dios «inefable», indique que aquí «callar es hablar» *(silere est loqui)*. Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De dato patris luminum: Philosophisch-Theologische...* II, 664.

[479] «por la negación de la visión y del conocimiento (ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας) se ve y conoce al que está por encima de la visión y del conocimiento, precisamente por no verlo ni conocerlo» *(De myst. theol.* II: PG 3, 1025).

[480] «El conocimiento más divino de Dios (ἡ θειοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις) es el que se consigue por la ignorancia» *(De div. nom.* VII, 3: PG 3, 872). Juan Escoto Eriúgena, el traductor al latín del Pseudo-Dionisio, ha hecho por su parte un verdadero alarde lingüístico de esta dialéctica, que anticipa de alguna forma posteriores expresiones similares del Cusano, al describir la relación ontológica y cognoscitiva de lo creado con la divinidad en su simultánea negatividad y positividad de este modo: «non apparentis apparitio, occulti manifestatio, negati affirmatio, incomprehensibilis comprehensio, ineffabilis fatus, inaccesibilis accesus, inintelligibilis intellectus [...], invisibilis visibilitas...» (PL 122, 633 AB).

norancia», bien sea utilizando literalmente la misma expresión (como ya lo hiciera Agustín) —éste es el caso de Buenaventura[481]— o bien reformulando su idea fundamental, como ocurre, de manera intensa y cada vez más explícita, en Tomás de Aquino, en el que confluyen y encuentran sosegado remanso caudalosas corrientes de precedentes pensamientos.

Al igual que sus precursores, el Angélico reconoce que «conocer» a Dios equivale a «saber» de nuestra ignorancia acerca de él[482]. Por eso el «silencio» con el que «se da honor a Dios» es un silencio «sabio», puesto que «entiende» que él supera nuestra «comprensión»[483]. La razón de esta positividad del conocimiento es que toda la carga de conceptualización «negativa» que especifica el conocimiento humano de la divinidad sólo se mantiene en sí misma y tiene sentido, según nuestro autor, si se apoya en una previa «afirmación» o positividad fundamentante[484]. Ahora bien, lo llamativo y con frecuencia no debidamente valorado en su justa medida es la alta cualificación concedida por Tomás de Aquino a este tipo de conocimiento del sabio no-saber sobre Dios. él gran filósofo y teólogo medieval no se arredra, en efecto, de poner de manifiesto que nuestro conocimiento acerca de él será «tanto más perfecto cuanto más entendamos que él está más allá de cuanto es comprendido por nuestro entender»[485]. La mente humana habrá realizado en este sentido el «máximo» de

[481] «Quo quidem desiderio ferventissimo ad modum ignis spiritus noster [...] quadam *ignorantia docta* supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum» (*Breviloquium*, Pars V, c.6: *Opera Omnia*, V, 260). Buenaventura se refiere también (cf. *II Sent.*, d.23, q.3, a.2, ad 6: *Opera Omnia* II, 546) a la «doctam ignorantiam» como idea importante presente en la obra del Pseudo-Dionisio.

[482] «[Deus] cognoscitur *per ignorantiam* nostram, inquantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit» (*In de div. Nom.*, c.7, lect. 4, n.731, ed. Pera).

[483] Cf. *Expos. super libr. Boethii de Trinitate*, q.2, a.1, ad 6.

[484] «intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare» (*De pot.*, q.7, a.5, c). G. Siewerth ha reactualizado en nuestra época esta valoración tomasiana de la «teología negativa» y de su «positividad», profundizando por su parte en sus implicaciones o consecuencias sistemáticas en el ámbito de la problemática del conocimiento humano de la divinidad. Cf. CABADA CASTRO, *Sein und Gott...*, 262-265.

[485] «tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur» (*S. Th.* II^{a}-II^{ae}, q.8, a.7, c).

progreso en su conocimiento de Dios cuando haya llegado a conocerlo «como desconocido»[486]. Se posee entonces acerca del mismo el conocimiento «supremo»[487]. La alta estima de este modo de conocer se reitera una y otra vez en Tomás de Aquino. Es «el modo más noble de conocimiento»[488], «lo más elevado y perfecto de nuestro conocimiento»[489], «conocimiento perfectísimo de Dios»[490], etc.

Si se tiene en cuenta todo lo anterior, habrá que decir que la específica aportación de Nicolás de Cusa a la temática y formulación de la «docta ignorancia», por importante que ella sea (dados los explícitos análisis dedicados a ella en varios de sus escritos), se inscribe y asienta en una larga tradición anterior. El Cusano se ha limitado en realidad a reactualizar, perfilar y expresar, de manera más dialéctica y paradójica todavía, este modo positivo-negativo de acceder cognoscitivamente a la divinidad.

La valoración socrática del «saber» que «no se sabe» es de nuevo recuperada por el Cusano, al tomar él mismo clara conciencia de la imposibilidad de acceder de manera total y adecuada a la secreta esencia de las cosas. En consecuencia, «cuanto más profundamente seamos instruidos en esta ignorancia, tanto más accederemos a la verdad misma»[491]. La conclusión a la que había llegado Sócrates tras su encuentro con el político que se creía sabio, no siéndolo, es en realidad la misma a la que llega el «pobre idiota» cusaniano en su diálogo en el foro romano con el «potentado orador»: «Ésta es quizá la diferencia entre nosotros dos: tú te crees sabio, no siéndolo; por eso te ensoberbeces. Yo, en cambio, conozco que soy ignorante *(idiotam);* por eso me rebajo. Tal vez en esto sea yo más sabio»[492].

Lo cual vendrá a tener en el Cusano su mejor aplicación, más allá de las consideraciones realizadas por Sócrates, en la

[486] «secundum hoc dicimur in fine nostrae cognitionis deum tanquam ignotum cognoscere, quia tunc maxime mens in cognitione profecisse invenitur, quando cognoscit eius essentiam esse supra omne quod apprehendere potest in statu viae» *(Expos. super libr. Boethii de Trinitate*, q.1, a.2, ad 1).

[487] Cf. *De ver.*, q.2, a.1, ad 9; *De pot.*, q.7, a.5, ad 14; *In De div. nom.*, c.1, lect. 3, n.83 (Pera).

[488] Cf. *De ver.*, q.8, a.1, ad 8.

[489] Cf. *Sum. contra Gent.* III, c.49.

[490] Cf. *In De div. nom.*, c.7, lect. 4, n.732 (Pera); *Super libr. de Causis*, Prop. 6 (ed. Saffrey, p.43, 3-6).

[491] Cf. *De docta ignorantia*, lib. I, 3 *(Philosophisch-Theologische...* I, 202).

[492] *Idiota de sapientia*, lib. I *(Philosophisch-Theologische...* III, 422).

temática del conocimiento de la divinidad, respecto de la cual «es más sabio el que sabe que no puede saber»[493]. Las paradójicas y dialécticas expresiones del Cusano tendrán aquí su base, como cuando se indica, por ejemplo, que el «supremo saber» consiste en «alcanzar de manera inalcanzable lo inalcanzable»[494]. La «docta ignorancia» está ya aquí implícita. Hay en la mente un implícito «saber» acerca de la divinidad que es, al mismo tiempo, el que le hace tomar conciencia a la mente de la impropiedad de tal saber, es decir, de su ignorancia, en definitiva, respecto de lo que la divinidad en sí misma es: «sólo sé esto —dice en este contexto el Cusano—, que sé que no sé»[495]. Es un saber, por tanto, que niega el propio saber y rechaza como inapropiados, al mismo tiempo, los limitados conceptos mentales a los que acerca de la divinidad se pueda llegar[496]. Porque para el Cusano lo «absolutamente máximo», que es la divinidad misma, es «inteligible de manera incomprehensible y, al mismo tiempo, nombrable de manera innombrable»[497].

La conclusión que de estas reflexiones se infiere es justamente el meollo mismo de la «docta ignorancia» cusaniana:

> «Es necesario, pues, que el entendimiento se torne ignorante y se instale en la oscuridad, si es que te quiere ver. Pero ¿qué es, Dios mío, el entendimiento y no es verdad que la ignorancia es una docta ignorancia? Nadie puede, pues, acceder a ti, Dios mío, que eres la infinitud, si no es aquel cuyo entendimiento está en la ignorancia, es decir, que sabe que te ignora.
>
> ¿Cómo puede captarte el entendimiento a ti, que eres la infinitud? El entendimiento se sabe ignorante y sabe que no puede captarte, porque eres la infinitud. Porque entender la

[493] Cf. *Trialogus de Possest (Philosophisch-Theologische...* II, 316).

[494] «attingitur inattingibile inattingibiliter» *(Idiota de sapientia*, lib. I: *Philosophisch-Theologische...* III, 426).

[495] *De visione Dei* XIII *(Philosophisch-Theologische...* III, 146). El Cusano sólo pretende que lleguemos a «entender» que la divinidad «excede todo entendimiento» (cf. *Trialogus de Possest: Philosophisch-Theologische...* II, 358).

[496] «Y si alguien formula algún concepto con el que puedas ser concebido, sé que tal concepto no es un concepto de ti» *(De visione Dei* XIII: *Philosophisch-Theologische...* III, 146).

[497] «constat maximum absolute incomprehensibiliter intelligibile pariter et innominabiliter nominabile esse» *(De docta ignorantia*, lib. I, 5: *Philosophisch-Theologische...* I, 206ss). La «maximidad absoluta» es la misma infinitud (cf. *De docta ignorantia*, lib. I, 4: *Philosophisch-Theologische...* I, 206).

infinitud es comprender lo incomprensible. El entendimiento sabe que te ignora, porque sabe que no puedes ser conocido, a no ser que se conozca lo no conocible y se vea lo no visible y se alcance lo inalcanzable»[498].

Nicolás de Cusa, siguiendo la tradición que se inicia en el Sócrates de Jenofonte, recurrirá en este contexto también al símil solar para explicar la dialéctica de la «docta ignorancia», ya que de la misma manera que el sol se vuelve invisible justamente por su «excelentísima visibilidad», algo análogo ocurre también en la cuestión del conocimiento humano de la divinidad, entendida como «verdad absoluta»: «es inteligible en grado máximo —indica el Cusano— y por su inteligibilidad que supera toda excelsitud es ininteligible»[499]. Es decir, es la raíz o fuente misma del conocer la que, al presentarse como tal, imposibilita su comprensión, originando ese especial y paradójico modo de conocer que se caracteriza por ser un conocimiento «ignorante» y al mismo tiempo «docto». No es, por tanto, directa y estrictamente la mera deficiencia o limitación en sí misma de la mente humana la que origina su ignorancia, sino que es ésta, más bien, el resultado inmediato del estar de la mente humana en el ámbito de la ilimitación o infinitud de la divinidad, que la convierte a aquélla en sabia e ignorante a un tiempo.

La obra de Nicolás de Cusa puede ser considerada como el culmen del proceso ascendente del pensar sobre la gran-

[498] *De visione Dei* XIII (*Pilosophisch-Theologische*... 146ss).

[499] *Apologia doctae ignorantiae* (*Philosophisch-Theologische*... II, 542). Cf. VERD, *Dios transcendente*..., 169, 173. En Blondel se percibirá todavía el eco de este modo de entender la sabia ignorancia acerca de la divinidad. En el contexto de su análisis y positiva valoración del argumento ontológico, escribirá respecto de la «perfección», en cuanto nombre o denominación del Dios anselmiano: «Si la perfección es para nosotros un misterio, no es porque no nos sea conocida o porque no se conozca ella a sí misma [...] Su oscuridad está hecha, a nuestros ojos, de un exceso de luz [...] Es por lo que nosotros conocemos de ella por lo que ella nos parece impenetrable. Su inaccesible intimidad no se nos escapa por ser extraña a nosotros, sino porque nos es más íntima que nuestra propia intimidad» (BLONDEL, *L'action [1893]*..., 349). Blondel tuvo siempre clara conciencia, pese a su insistencia en la «inmanencia» del Trascendente (cf. BLONDEL, *Lettres*..., 161s), de la inabarcababilidad cognoscitiva de la trascendente divinidad: «la ilusión que es menester combatir es la de creer que conocer es ya *poseer* e *igualarse con* lo real: sobre todo en lo que se refiere a Dios, hay que desconfiar de la pretensión abusiva de este intelectualismo para el que, de manera ingenua, el conocimiento es, sin más, adecuado a la realidad absoluta» (BLONDEL, *Lettres*..., 124).

diosidad, excelencia o «positividad» del conocimiento «negativo» acerca de la divinidad. Habrá que esperar alrededor de dos siglos para que Descartes vuelva a conceder una determinada y medida importancia a tal modo de conocer. En efecto, como ocurría respecto de la «incomprehensibilidad» e «infinitud» de la divinidad, de las que se podía decir que en Descartes encontraban su postrer apoyo, algo parejo ocurre también aquí. Descartes se mantiene todavía, aunque no ya con el entusiasmo de sus predecesores, en la tradición que sostiene que el saber sobre la incomprehensibilidad e infinitud de la divinidad es verdadero «saber» y no simple ignorancia. Baste con recordar la reiterada distinción cartesiana, respecto del conocimiento de la divinidad, entre «saber», «entender» o «tocar», por un lado, y «concebir», «comprender», «abrazar», etc., por otro. El primer modo de conocer es posible y se da de hecho respecto de la divinidad; el segundo, en cambio, no es posible. El símil cartesiano no es aquí el tradicional del «sol», sino el de la «montaña», a la que se puede «tocar», pero no «abrazar» en su eminente grandiosidad[500]. El eco de la «docta ignorancia» es perceptible, pues, todavía en Descartes al sostener el simultáneo saber-no saber, inserto concretamente, por ejemplo, en su formulación de que, respecto de la divinidad, se «entiende» que «no se la comprehende»: «me basta con entender —escribe a Clerselier el 23 de abril de 1649— el hecho mismo de que Dios no es comprehendido por mí»[501].

Con posterioridad a Descartes la «teología negativa» y con ella el carácter de «positividad» puesto de manifiesto en la «docta ignorancia» han dejado en gran medida de ejercer su iluminador influjo sistemático sobre el planteamiento del problema del conocimiento de la divinidad. Justamente por ello hemos considerado necesario rememorar y actualizar en nuestra época importantes y decisivas adquisiciones sistemáticas de nuestra propia tradición pensante, ya que ello puede sin duda contribuir a que el planteamiento del problema de Dios encuentre su lugar adecuado en un ámbito reflexivo poco o nada similar al de los otros ámbitos del saber huma-

[500] Ver la carta de Descartes (¿a Mersenne?) en AT, I, 152, y también: *Premières Réponses* (AT, IX-1, 89); *Sur les Cinquièmes Objections* (AT, IX-1, 210).

[501] «Sufficit me intelligere hoc ipsum quod Deus a me non comprehendatur» (AT, V, 356).

no, que tienen que ver con parcelas concretas u objetos particulares del entender y actuar del hombre y no con lo que es su misma raíz y fundamento.

Es fácil, por otra parte, percibir la interna conexión sistemática que toda esta tématica tiene con las anteriores reflexiones sobre la relación, ontológica y cognoscitiva entre lo finito y lo infinito. En realidad, la «incomprehensibilidad» de la divinidad que está en la base de la «teología negativa» no es más que la dimensión cognoscitiva humana de la «infinitud» misma de la divinidad, en la que está y de la que vive la finitud humana, con su conciencia de finitud y, al mismo tiempo, con su inevitable tendencia hacia la infinitud que le atrae y que en ella pone en movimiento toda su dinámica. A esto parece apuntar en realidad Agustín cuando escribe: «Busquemos al [Dios] que debe ser encontrado, busquemos al encontrado. Para la búsqueda del que hay que encontrar, está oculto; para que el encontrado sea buscado, es inmenso [...] Ya que [Dios] sacia al que lo busca en cuanto que de ello es capaz; y al que lo encuentra lo hace más capaz, para que busque de nuevo su plenificación, en donde de nuevo dé comienzo una mayor capacitación»[502]. Es la «inmensidad» o infinitud misma de la divinidad la que suscita esa inacabable búsqueda, en la que la «ignorancia» se siente siempre instruida o «enseñada» («docta») por la infinitud de la que depende, y donde el encuentro resulta por ello ser siempre nuevo resorte para una mayor y más intensa búsqueda, a la manera del «no me buscarías si no me hubieras encontrado» de Bernardo de Claraval. El que así busca no ejerce, pues, un vano empeño; al contrario, para Agustín el que de ese modo busca sabe cada vez más y se hace «mejor»[503].

[502] «Quaeramus [Deum] inveniendum, quaeramus inventum. Ut inveniendus quaeratur, occultus est; ut inventus quaeratur, inmensus est [...] Satiat enim [Deus] quaerentem in quantum capit; et invenientem capaciorem facit ut rursus quaerat impleri, ubi plus capere coeperit» *(In Joan. Evang.,* tract. 63, n.1: PL 35, 1803-1804).

[503] «Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat, potuerit invenire. Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur, et quaerendum invenitur? Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius» *(De Trin.* XV, c.2, n.2: PL 42, 1057-1058).

Desde esta visión, honda e internamente experiencial, de la relación hombre-Dios, finitud-infinitud, etc., en donde lo paradójico y dialéctico tienen su propio lugar más allá de toda mera lógica formal, nos parece ya superflua una descripción o análisis concreto de la denominada cuestión de la «analogía», que especialmente en las discusiones intraescolásticas fue, hasta no hace mucho, nada tranquilo campo de batalla entre los partidarios de uno u otro modo de analogía (si se prescinde de quienes sostenían la «univocidad»)[504]. En realidad, el problema de la analogía en el contexto de la temática de la divinidad es un problema del «decir», del lenguaje acerca de ésta, y por lo analizado hasta aquí ya sabemos algo de las paradojas de nuestro saber-no saber, decir-no decir, etc., sobre la divinidad, que no son sino la vertiente epistemológica, cognoscitiva, de la misteriosa relación finito-infinito, cercanía-lejanía, intimidad-trascendencia, etc., que hasta aquí ha sido preferente objeto de nuestra atención. Que, por otra parte, la posibilidad del «decir» acerca de la divinidad presupone una «relación» y en este sentido una «analogía» entre el que dice y lo dicho resulta evidente, dado que es de todo punto imposible hablar de algo que no tuviera ningún tipo de relación con el hablante, es decir, de algo que fuera «absolutamente» distante o diferente de éste. Como agudamente observa Hegel, en el caso de la «absoluta» diferencia no se podría decir siquiera que es tal, ya que «en la absoluta contraposición desaparece la oposición misma»[505], toda vez que la oposición, por absoluta que se la quiera pensar, exige para su propia comprensión un cierto modo de «relación». Es en este sentido o desde este punto de vista como la legítima y necesaria afirmación del «exceso» absoluto sobre nuestro conocer de la realidad misma de la divinidad —expresada en la «teología negativa»— resulta ser dialéctica en sí misma, en cuanto que esa misma afirmación sólo es sostenible desde la simultánea admisión de una misteriosa relación del hombre con la divinidad, «en» la que éste «está», y que

[504] Sobre la evolución habida en el pensamiento de Tomás de Aquino respecto de la temática de la relación entre lo finito y lo infinito y de sus diversas maneras de analogía (cuestión que está en la base de muchas de las discusiones intraescolásticas acerca de la analogía) puede leerse CABADA CASTRO, *Del «indeterminado»...*, 323ss.

[505] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie...*, 1. Band, Halbbd. I, 135.

constituye el núcleo mismo de lo que se puede denominar con el nombre de «analogía».

Ocupaba también no poco lugar en los tratados tradicionales del problema de Dios la reflexión y discusión sobre el modo de «conocer» y actuar o comportarse la divinidad en relación con las «acciones», no sólo pasadas o presentes, sino también futuras o «futuribles» del hombre. El debate a este respecto fue amplio, complejo, y no exento de repercusiones intraeclesiales. No queremos entrar aquí en el análisis concreto de toda esta temática, sino únicamente apuntar a los implícitos presupuestos sobre los que parecen haberse asentado las irreconciliables posiciones del debate, dado que la temática del actuar o conocer *divino* en relación con nuestras acciones se refiere, al fin y al cabo, a *nuestro* conocer acerca de tal actuar o conocer *divino,* es decir, en definitiva, acerca del modo de *ser* de la divinidad. Es fácil ya sospechar en este sentido que el debate intentaba de hecho, pretendiéranlo o no directamente sus participantes, adentrarse de un modo o de otro en el conocimiento de la «esencia» de la divinidad. De esta manera el debate iniciado en el siglo XVI entre D. Báñez y L. de Molina y continuado posteriormente por los partidarios del uno o del otro viene a ser en realidad un episodio más de la anteriormente mencionada debilitación histórica del pensamiento ligado a la tradicional «teología negativa», que mantenía con toda claridad que el «qué es», el «ser» o la «esencia» de la divinidad nos son, volviendo a utilizar alguna de las expresiones ya citadas, «totalmente desconocidos».

Por otra parte, como la «teología negativa» había puesto bien de relieve, todo intento de «comprensión» de la divinidad acaba reduciendo a ésta a algo que no es ya divinidad, sino objeto no divino. En este sentido no es muy aventurado decir, aun conscientes de que con ello se podría pecar de excesiva simplificación, que determinados conceptos básicos utilizados por Báñez —«premoción» y «predeterminación», denominadas tanto la una como la otra como «físicas»— o por Molina —«concurso simultáneo», etc.— parecen ser en buena parte consecuencia de la «objetivación» o «des-divinización» fácticas de una divinidad, acerca de cuyo modo de «ser» se pretendía saber. De hecho, en la medida en que en determinados intentos más recientes la postergada «teología negativa» logra recuperar sus debilitadas fuerzas, ha sido también posible una incipiente crítica o autocrítica del mismo

nivel o dimensión especulativos en el que se asentaba la famosa controversia.

Así ocurre, por ejemplo, con Sertillanges, quien, desde una clarividente toma de conciencia del significado de la divinidad y desde la valoración de la vertiente «negativa» del pensamiento tomasiano, indicaba a comienzos de siglo respecto de la «premoción física» de Báñez que en ella ocurre una inaceptable reducción objetivizante: «se comete —dice— [...] una triple herejía verbal. Herejía en el nivel de la acción, que no es el 'físico', sino el ontológico; herejía en cuanto a su forma, que no es propiamente 'moción', sino creación; herejía en cuanto a su medida, que no es temporal *(prae...)*, sino inmóvil y adecuada a la eternidad»[506]. Similar es la aguda crítica realizada por G. Siewerth a los presupuestos «categoriales» implícitos en la controversia bañezianismo-molinismo, que conduce a una concepción «cósica» de la divinidad, que de este modo dejaría de ser raíz o fuente de la realidad toda y se tornaría, por lo mismo, incapaz de hacer surgir la misma presupuesta libertad del hombre[507].

En realidad, con este modo de crítica se intenta recuperar una concepción de la divinidad lo más alejada posible de cualquier modo de conceptualización finitizante, en línea, por tanto, con la concepción de Dios como «infinito» e inconmensurable con las realidades no divinas, tal como había sido formulada concretamente por Tomás de Aquino. El gran autor medieval se preocupa, en efecto, en sus reflexiones sobre el modo de «hacer» de la divinidad en relación con el

[506] SERTILLANGES, *S. Thomas...* I, 265s. Teilhard de Chardin, un pensador de lo divino y dedicado simultáneamente al estudio de las ciencias de la naturaleza, debido quizá a esta duplicidad de sus preocupaciones mentales, supo formular claramente la dimensión diferente, no «objetivizante» del hacer de la divinidad: «tanto por *exceso de extensión* como por *exceso de profundidad* el punto de aplicación de la fuerza divina es, por esencia, extra-fenoménico. La causa primera no interfiere con los efectos: actúa sobre *las naturalezas* individuales y sobre el movimiento del *conjunto*. Dios, propiamente hablando, no *hace* nada: *hace que se hagan* las cosas. He aquí por qué, por donde él pasa, no se percibe rastro de fractura ni de fisura» (TEILHARD, *Cómo...*, 34). Cf. TEILHARD, *La Vision...*, 39. En un sentido similar: FINANCE, *Vision...*, 445; FABRO, *Participation...*, 502s.

[507] Ver sobre ello CABADA CASTRO, *Sein...*, 196ss. En esta misma línea van las reflexiones de Rahner sobre el «concurso» divino, interesadas ante todo en evitar que la divinidad se convierta en un «momento interno» o «categorial» (no divino, en definitiva) de la acción humana. Cf. OVERHAGE; RAHNER, *Das Problem...*, 66-70; RAHNER, *Schriften...* V, 191ss.

hacer y la actuación libre del hombre, por salvaguardar siempre en su fundamentalidad y misteriosa infinitud o no-categorialidad a la divinidad. Ésta es así «interna» e «inmediata» a la acción humana, sin convertirse por ello en «parte de la esencia» de quien ejerce tal acción[508], ya que es y actúa siempre como fundamento posibilitante de todo ser y de toda acción, siendo así la divinidad misma la que posibilita la propia «voluntariedad» o subjetividad de la libertad[509].

En relación con la aludida temática, desde hace un par de décadas el conocido medievalista F. van Steenberghen sostiene, sin embargo, frente a ambas posturas, tanto la bañeziana como la molinista, su particular tesis de la «ignorancia» divina, libremente querida por la divinidad, acerca de las acciones libres futuras del hombre. El presunto presaber divino de tales acciones supondría, en su opinión, la destrucción misma de la libertad, ya que las acciones libres por su naturaleza misma han de ser «imprevisibles». Es esto justamente lo que hace que tal «ignorancia» divina no pueda ser calificada en modo alguno como imperfección[510].

El modo de argüir, con todo, del filósofo lovaniense parece mostrar, junto al explícito rechazo de los supuestos formales de bañezianos o molinistas, una implícita coincidencia básica con los mismos en lo que se refiere a la consideración de la divinidad como instancia de la que en cierto modo se puede decir que concurre o puede entrar en conflicto con las acciones libres, «imprevisibles», del hombre. La visión de la divinidad como realidad posibilitante, desde su ser mismo infinito y absoluto, de la acción libre del hombre, no-interferente por tanto al modo «categorial» con el ser y el actuar del hombre, parece estar de hecho de algún modo ausente en los planteamientos de F. van Steenberghen.

La tesis de Steenberghen presupone naturalmente la posibilidad de un cierto modo de «mutabilidad» en la divinidad[511]. Y de hecho en la actualidad, aun al margen de la

[508] Cf. *De pot.*, q.3, a.7, c.

[509] Cf. *Sum. contra Gent.*, lib. 3, c.70; *De malo*, q.3, a.2, ad 4; *S. Th.* I, q.83, a.1, ad 3; q.105, a.4, ad 1; q.105, a.5, c y ad 2.

[510] Cf. STEENBERGHEN, *Connaissance...*, 63, 65, 68; ID., *Réflexions...*, 606; ID., *Comment...*, 195. Sobre determinados filósofos actuales del ámbito anglosajón que sostienen una opinión similar al medievalista de Lovaina ver ROMERALES, *Philosophical...*, 571, 574.

[511] Cf. STEENBERGHEN, *Connaissance...*, 61s.

tesis sostenida por el profesor lovaniense y debido sobre todo (aunque no sólo) a razones de orden estrictamente teológico cristiano, se ha intentado desde diversas partes llegar a una formulación del modo de ser de la divinidad que no esté en contradicción con determinados supuestos, bien sean teológicos o de otro orden. Tal concepción intentaría demarcarse a sí misma frente a un modo de considerar la divinidad excesivamente influido por la valoración griega de la «inmutabilidad»[512].

En cualquier caso, tanto acerca de esta cuestión como de las anteriores, no parece que habría de ser mal consejero el respeto que desde el punto de vista filosófico y epistemológico se debería otorgar a la misteriosidad del ser de la divinidad, que emerge de la consideración de su infinitud e inabarcabilidad[513]. De este modo se accedería al gran aserto consagrado por la amplia tradición de los buscadores de la divinidad: que de ella tanto más se sabe cuanto más se sabe que supera nuestro saber.

[512] Sobre la historia y las diversas posturas en torno a la «mutabilidad»-«inmutabilidad» de la divinidad desde los griegos hasta la teología actual, puede consultarse MAAS, *Unveränderlichkeit...*, especialmente p.16s, 46-65, 87, 94-99, 132-138, 147ss, 158s, 167s, 172-176.

[513] Ver en este sentido, por ejemplo: SERTILLANGES, *Le christianisme...* I, 279-283; ID., *S. Thomas...*, 266ss; SCHOONENBERG, *Ein Gott...*, 12s; CABADA CASTRO, *Sein...*, 198.

Capítulo VII

DOLOR Y DIVINIDAD

Uno de los problemas que tradicionalmente han estado ligados a la reflexión sobre la divinidad es el del sufrimiento, tanto el ajeno —aunque siempre de alguna manera próximo— como el propio, ya sea procedente inmediatamente de la libertad humana o de las leyes naturales. El clásico «problema del mal» recobra en cada época nuevas dimensiones y perspectivas y toda explicación o hipotética solución teórica no pasará de ser un mero intento de atenuar su incómoda y desgarradora experiencia. Además, si se trata, sobre todo, de teorizar sobre el sufrimiento ajeno, la reflexión y las palabras pueden llegar a resultar incluso alienantes, frívolas o fuera de lugar, dado que difícilmente se puede evitar la impresión o la sospecha de ser efectuadas desde una dimensión distinta de la experiencia misma ajena padecida, al no estar la reflexión directa e inmediatamente afectada por ella. De todos modos, dado que la experiencia del sufrimiento es constitutiva, de una forma o de otra, del vivir humano, se hace sin duda imprescindible intentar analizar de qué modo y en qué sentido afecta a la problemática de la divinidad. De hecho, incluso el tratamiento mismo de la problemática general de la divinidad ha recibido desde Leibniz, y casi de modo uniforme, la denominación de «teodicea», es decir, «justificación de Dios», no meramente general, sino en inmediata conexión justamente con la cuestión del mal.

1. EL PESIMISMO

Pues bien, nuestra propia época cultural, en la medida en que la temática religiosa le sigue afectando, es en cierto modo heredera todavía de la ruptura teórica efectuada en el siglo XVIII por parte del nuevo y emergente «pesimismo» con el precedente y tradicional «optimismo» (entendido éste en

un grado mayor o menor) respecto de la mutua relación entre mal y divinidad. Tal ruptura ocurre de hecho como efecto desencadenado por unos acontecimientos que nada tienen en sí mismos de teóricos y sí, y mucho, de puntual y trágica experiencia. Nos referimos al terremoto de Lisboa, ocurrido en la mañana del 1 de noviembre de 1755, que destruyó la mayor parte de la ciudad y causó innumerables víctimas[1].

El impacto teórico de tal acontecimiento fue muy poderoso en Europa. Voltaire publica entonces su *Poema sobre el desastre de Lisboa o Examen de este axioma: «Todo está bien»* (1756), en el que pone en entredicho determinadas concepciones optimistas en boga, al resultar inservibles para justificar sufrimientos como los de los niños, etc.[2]. «El optimismo —indica Voltaire en su correspondencia del año de publicación de este escrito— es desesperante. Es una filosofía cruel bajo un nombre consolador»[3]. En su posterior novela *Cándido o el optimismo* (1759), al hilo de las fantásticas aventuras del protagonista del mismo nombre, se referirá una y otra vez satíricamente al «mundo mejor» leibniziano. Aunque todavía sin la carga y densidad conceptual de Schopenhauer, resulta ser, sin embargo, de este modo Voltaire un claro predecesor ideológico de aquél en su visión de la constitutiva maldad del mundo. Para Voltaire «todos los seres sintientes, nacidos bajo la misma ley, viven con dolor». La rueda del dolor afecta sucesivamente a todas las cosas. «Así gimen todos los miembros del mundo; todos nacidos para los tormentos [...] Elementos, animales, humanos, todo está en guerra [...], el mal está sobre la tierra»[4]. También en Voltaire, como luego en Schopenhauer, el placer es efímero, mientras que el dolor da muestras constantes de su inevitable presencia[5].

Tomará, pues, Schopenhauer un siglo después el relevo en el desarrollo sistemático de las ideas aquí apuntadas por Voltaire. En el filósofo alemán la temática del dolor es central, dado que está ligada a la «voluntad» general, que es

[1] Cf. el *Estudio preliminar* de A. VILLAR en *Voltaire-Rousseau...*, 21-25.
[2] Cf. VOLTAIRE, *Poema sobre el desastre...*, en *Voltaire-Rousseau...*, 159.
[3] Cf. *Voltaire-Rousseau*, 247.
[4] VOLTAIRE, *Poema sobre el desastre...*, en *Voltaire-Rousseau*, 161s.
[5] «A veces, en nuestros días consagrados al dolor, enjugamos nuestros llantos por medio del placer; pero el placer vuela, y pasa como una sombra; nuestras penas, quejas y pérdidas son innumerables» (VOLTAIRE, o.c., 165).

para Schopenhauer el movilizante irracional y ciego de todos los seres, desde los inanimados hasta el hombre. La concreta y particular voluntad humana es, por tanto, también manifestación y expresión de la voluntad general. El inacabado e insosegable querer del hombre se convierte así en dolor, de modo que «cuanto más fuerte sea la voluntad [...] tanto mayor será el dolor» (I 537). La esencial «in-quietud» humana es de este modo dolor, de la misma manera que toda utópica felicidad es entendida, por el contrario, como «quietud» (V 335). Por eso el hombre no puede acceder, de manera verdaderamente real y estable, a la felicidad: «nadie es feliz, sino que aspira durante toda su vida a una hipotética felicidad, que rara vez alcanza, y aun entonces únicamente para sentirse frustrado»[6]. Lo verdaderamente real, primario y «positivo» de la vida humana es, pues, la infelicidad: «la indigencia, la carencia, el dolor es lo positivo, lo que se manifiesta inmediatamente» (I 438). Schopenhauer es bien consciente de que con ello se coloca en los antípodas del pensamiento tradicional sobre el mal, que desde Agustín es considerado en sí mismo —según veremos— como algo «negativo», en cuanto «privación». Pero nuestro filósofo, que en su obra pretende poner masivamente de relieve la omnímoda presencia del mal en el mundo, dirá, sin embargo, al respecto: «No conozco mayor absurdidad que la de la mayoría de los sistemas filosóficos, que interpretan el mal como algo negativo, siendo así que es precisamente lo positivo, es decir, lo que se hace sentir a sí mismo; por el contrario, el bien, es decir, toda felicidad y toda satisfacción es lo negativo, es decir, mera supresión del deseo y final del dolor» (V 344).

Si para Schopenhauer, debido a la irracionalidad de la voluntad general, «toda vida es sufrimiento» (I 426), ello cobra especial presencia y virulencia en el caso de la vida humana, ya que es el esencial egoísmo de los hombres, en cuanto expresión de tal voluntad, el que convierte el mundo en un verdadero «infierno»[7], hasta tal punto que Schopenhauer llega a afirmar que quizá no sea exagerado decir que «más de uno estaría dispuesto a asesinar a otro con la única finalidad de untarse las botas con su grasa» (III 730). El ser

[6] V 336. «*Vida feliz* es imposible; lo máximo que el hombre puede conseguir es una *vida heroica*» (V 380).

[7] Cf. I 218, 454s; II 740; V 115, 354.

humano se comporta así como «fiera salvaje» siempre dispuesta a atacar a los demás, intentando de ese modo, ante el continuo dolor del existir, «atenuar su propio tormento, atormentando a los otros»[8].

Se comprende por todo ello que el «optimismo» filosófico en relación con el mal sea para Schopenhauer no solamente «un error fundamental»[9], sino «una manera, no sólo absurda, sino verdaderamente *perversa* de pensar [...], una amarga burla sobre los indescriptibles sufrimientos de la humanidad»[10].

Hay que decir que de estas ideas de Schopenhauer dependerá en buena medida gran parte del talante pesimista de determinados pensadores o corrientes posteriores hasta el existencialismo francés o el pensamiento del absurdo de Cioran, que no es posible ni tampoco necesario analizar detalladamente en este lugar.

No conviene, sin embargo, y menos todavía en una problemática tan antigua, desde siempre debatida y de nuevo siempre replanteada, como la del mal, abandonar la perspectiva histórico-sistemática en la que ella se sitúa. De hecho se puede decir que el pensamiento occidental, desde sus inicios, adopta respecto de la problemática del mal un talante y tendencia básicamente optimistas, de los que ni el mismo Schopenhauer, como veremos, se podrá en definitiva desprender. Una vez más parece mostrarse aquí que, de manera especial en la temática directamente antropológica básica, los posicionamientos teóricos vienen prefigurados de hecho en buena parte por la experiencia humana de la espontaneidad y autonomía del vivir, que de este modo se presenta e impone con el carácter de positividad y «bondad», dado que una vivencia de signo contrario acarrearía consigo el abandono de la existencia y de toda lucha por la misma, lo que no ocurre de hecho sino en casos verdaderamente excepcionales y puntuales, si se atiende a la generalidad del modo de proceder de los seres

[8] V 255. Schopenhauer indica que el ser humano es «el único animal que hace sufrir a otros sin más finalidad que esa misma producción de dolor», lo que le concede un carácter no meramente «animal», sino verdaderamente «demoníaco» (cf. V 254).

[9] Cf. II 744s, 803; III 475ss.

[10] I 447. El rechazo schopenhaueriano del panteísmo estará por ello en directa conexión con la íntima relación, sostenida por Schopenhauer, entre panteísmo y optimismo (cf. IV 94; V 121). Cf. CABADA CASTRO, *Querer...*, 32-41, 73.

humanos. Es ésta posiblemente la razón por la que las ideologías de signo clara y decididamente «pesimista» son más bien esporádicas o prácticamente inexistentes, ya que en ellas asoma por doquier casi siempre el intento teórico de acceder a una explicación «buena» o benéfica que haga asimilables y aceptables las realidades ingratas. Y tal carácter «optimista» (de un modo o de otro) ocurre, como veremos, en el seno de concepciones o modos de teorizar sobre la realidad que pueden ser entre sí ideológicamente muy dispares.

Hagamos, pues, seguidamente un breve recorrido de las concepciones que nos parecen más significativas a este respecto.

2. LAS RAZONES DEL «OPTIMISMO»

En el pensamiento griego el «cosmos» (la misma expresión griega alude a su «orden» y belleza) fue fundamentalmente visto como «bueno», lo cual es comprensible si se tiene en cuenta —dicho de manera general— que la «materia», trans-formada en «cosmos», es en principio y de por sí caótica o «mala» y que, por otra parte, los dioses no tienen un poder tan elevado como para crearla desde sí, lo que ciertamente haría surgir una nueva y distinta perspectiva en la visión del mal (tal como ocurre en el judaísmo-cristianismo). De ahí que la «formación» del cosmos material sea, más bien, obra de los «demiurgos», inferiores a los dioses. Todo ello hace que la reflexión griega o greco-romana adopte en general ante el mal una actitud comprensiva y serena, no calificable por ello como pesimista, sino más bien como optimista o cercana a ésta. En todo caso, los dioses no son los responsables del mal. Éste es el caso, por ejemplo, de Platón, que exime a los dioses explícitamente de tal responsabilidad[11], o de Plotino en su intento de acercar el alma a la «unidad» divina primera, alejada de la oscuridad y maldad de la materia, que es su polo contrario[12].

[11] «De los bienes no hay ninguna otra causa sino él [Dios]; pero respecto de los males hay que buscar la causa, que no es Dios» (PLATÓN, *República*, 379 c). La razón de ello es la «bondad» de Dios («puesto que es bueno»: ibid.).

[12] Cf. PLOTINO, *En.* I, 7, 3; I, 8, 3s. Nietzsche percibió bien la mentalidad griega como asentada en un cosmos que, al no haber sido «creado», no daba pie para un planteamiento estricto del problema del mal. «El griego —escribe

A pesar de todo ello, no se ha de pasar por alto que es en Epicuro donde surge ya la insistente cuestión sobre el modo de relación del mal con la divinidad, y concretamente con su «querer» y «poder», que vendrá a servir de esquema básico de todo posterior cuestionamiento y reflexión sobre el problema del mal: «O quiere Dios suprimir el mal y no puede; o puede y no quiere; o ni quiere ni puede; o quiere y puede. Si quiere y no puede, es débil; lo cual no es propio de Dios. Si puede y no quiere, es envidioso; lo que también es impropio de Dios. Si ni quiere ni puede, es envidioso y débil; y por tanto no sería Dios. Si quiere y puede, lo cual es lo único propio de Dios, ¿de dónde proceden entonces los males? o ¿por qué no los suprime?»[13].

No parece ser, sin embargo, en el propio Epicuro ni en otros pensadores de diversa procedencia ideológica esta abstracta cuestión la decisiva, sino la más directa e inmediatamente relacionada con el hombre, como lo es la de la actitud que ha de adoptar éste ante lo que se muestra como su mayor e inevitable mal, la muerte.

Tampoco aquí sucumbirá, con todo, el pensamiento al pesimismo. Tanto el epicureísmo como el estoicismo tenderán a despojar de entidad verdadera y auténtica a la muerte, en cuanto acontecimiento que, por ocurrir con posterioridad al vivir, no es en sí mismo experimentable ni, por tanto, debería afectarle en modo alguno al hombre en su vida.

> «Acostúmbrate a pensar —aconseja Epicuro— que la muerte no es nada para nosotros, porque todo bien y todo mal residen en la sensación. Por tanto, el recto conocimiento de que la muerte no es nada en relación con nosotros nos hace agradable la condición mortal de la vida [...] En consecuencia, el más terrorífico de los males, la muerte, no es nada para nosotros, porque cuando existimos la muerte no está presente, y cuando está presente no existimos ya nosotros. No está, pues,

en una de sus notas fragmentarias de 1869/70— no es ni optimista ni pesimista. Es esencialmente *hombre [Mann],* que dirige su mirada hacia lo terrible y no lo oculta ante sí mismo. Una *teodicea* no fue *ningún* problema griego, dado que la creación del mundo no fue obra de los dioses. La gran sabiduría del helenismo consiste en haber entendido a los dioses como sometidos también a la ἀνάγκη» (III/3, 77).

[13] Cf. USENER (ed.), *Epicurea,* p.253, fragm. 374. Cf. también PL VII, 121. Sexto Empírico basará posteriormente su actitud agnóstica o escéptica respecto de la existencia de Dios justamente en estas reflexiones de Epicuro sobre el mal. Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis Pirrónicas,* lib. III, 9-12.

en relación ni con los vivos ni con los muertos, porque para los unos no existe y los otros ya no existen»[14].

Lo malo de la muerte no es, pues, su realidad en sí, sino su transformación por parte del hombre en idea o imagen que inquieta y atemoriza[15].

Frente a tal transformación inquietante, los pensadores epicúreos y estoicos toman conciencia de la capacidad de la subjetividad pensante de trocar, por el contrario, en benéfico, no atemorizante, el pensamiento de la muerte. Séneca es claro exponente de esta actitud, al constatar, por una parte, que «no tememos la muerte, sino el pensamiento de la muerte»[16], y al reactualizar al mismo tiempo de nuevo, por otra, la ya conocida idea de que la muerte, al no poder ser experimentada en sí misma, no ha de ser en modo alguno temida[17]. Además, si el hombre logra desprenderse del temor irracional a la muerte, conseguirá también verse libre de temor ante cualquier otro posible acontecimiento[18]. Debido a ello, muerte y libertad están de hecho en estrecha relación, de tal manera que el que ha aprendido a morir ha dejado ya también de ser esclavo de las cosas[19]. En cuanto al dolor que acompaña a la vida misma, Séneca se encuentra en el polo opuesto de la visión trágica schopenhaueriana. Para él «es excelente *[optimam]* la natura-

[14] EPICURO, *Carta a Meneceo*, 124-125. O como indica en el mismo sentido Lucrecio: «La muerte no tiene nada que ver con nosotros ni nos afecta en lo más mínimo» (LUCRECIO, *De rerum natura* III, 830).

[15] «No es [...] muerte o dolor lo temible, sino el temer dolor o muerte» (EPICTETO, *Pláticas*, lib. II, c.1. Cf. EPICTETO, *Pláticas* por Arriano [Alma Mater, Barcelona 1963], vol.II, 24).

[16] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, n.30.

[17] «Tan insensato es el que teme lo que no ha de padecer como el que teme lo que no ha de sentir» (SÉNECA, o.c., n.30). Pues bien, la muerte no puede afectar al hombre, porque éste deja de existir justamente al aparecer ella. «La muerte no produce molestia alguna, pues para ello ha de existir aquello respecto de lo cual es tal molestia» (ID., o.c., n.36). Esta idea epicúreo-estoica sobre la muerte se encuentra todavía de manera bien nítida en un autor como Feuerbach, cuando escribe acerca de la «nulidad» de la muerte: «Solamente antes de la muerte, pero no en la muerte, es muerte y dolorosa la muerte; *de este modo es la muerte una realidad fantasmagórica, en cuanto que sólo es cuando no es, y no es cuando es* [...]; la muerte es sólo muerte para los que viven; en sí misma no es nada, nada positivo o absoluto; no tiene realidad alguna fuera de tu imaginación [...]; la muerte es en sí misma la muerte de la muerte» (I 84s).

[18] «Créeme, Lucilio, hasta tal punto se ha de dejar de temer a la muerte que merced a ello cualquier otro temor debería desaparecer» (ID., o.c., n.24).

[19] «'Piensa en la muerte': quien dice esto, ordena pensar en la libertad. El que ha aprendido a morir ha desaprendido a servir» (ID., o.c., n.26).

leza del dolor, dado que éste no puede ser grande si dura, ni puede durar si es grande»[20]. En cualquier caso, no hay lugar en Séneca para ningún tipo de consideración que venga a señalar con el dedo a los dioses como responsables de la injusticia o del sufrimiento humanos, dado que los dioses, al igual que los hombres, están también limitados en su hacer por el «destino» y por la «materia»[21].

En el pensamiento judeo-cristiano la divinidad, que es ahora estrictamente «creadora», carece de tales límites, dado que su realidad y su poder son infinitos. Es, sin embargo, aquí donde surge, a diferencia del mundo cultural griego, la necesidad de una «teodicea», dado que la nueva concepción de Dios asigna a éste una responsabilidad respecto de su obra mucho más directa y radical que la de los dioses o demiurgos griegos. Nada extraño que el apologista cristiano Lactancio haya echado mano por ello, para su propia «teodicea», de las anteriormente mencionadas reflexiones de Epicuro sobre la posibilidad de congeniar entre sí el «poder» y el «querer» de Dios en la problemática del mal[22]. Las razones, pues, de la «bondad» del mundo (téngase presente que, como el *cosmos* griego, el vocablo latino *mundus* sigue implicando igualmente belleza o bondad como lo opuesto a lo «in-mundo») se deducen ahora de la misma bondad sin límites de la divinidad. Si la divinidad es la que es, el mundo ha de participar necesariamente de la bondad de la que procede. La expresión más neta de esta concepción, coherentemente mantenida a lo largo de su obra, es la de Tomás de Aquino, que por lo demás construye su propia sistemática utilizando herramientas teóricas del pensamiento griego, aunque convenientemente transformadas para las nuevas tareas sistemáticas del Angélico.

En la sistemática tomasiana es idea clave su consideración de que la «perfección» o bondad del universo, en cuanto manifestación de la infinitud de la bondad o realidad de la divinidad, implica necesariamente variedad y desigualdad, ya que una única dimensión o un único «grado» de perfec-

[20] ID., o.c., n.94.

[21] «El mismo autor y gobernante de todas las cosas diseñó, es verdad, los destinos, pero se somete a ellos; una vez dada la orden de los mismos, los obedece siempre. ¿Por qué fue Dios, sin embargo, tan poco equitativo en la distribución del destino hasta el punto de asignarles a los buenos pobreza, aflicciones y muerte violenta? El artífice no puede cambiar la materia» (SÉNECA, *De providentia,* 5).

[22] Cf. LACTANCIO, *De ira Dei*, c.13 (PL VII, 121).

ción quedaría muy lejos de expresar o reflejar, aunque sólo sea de manera inevitablemente limitada, la infinitud de la divinidad[23], de la misma manera que la realidad y perfección de un edificio sólo es posible bajo la condición de la desigualdad y variedad de lugar y función de los elementos que lo constituyen o componen[24]. Es más, la «perfección» del universo, que se deriva de la bondad de la divinidad, no sería tal «si no se hallasen en las cosas todos los grados del ser»[25]. De este modo quedan echadas las bases sistemáticas para la admisión por parte de Tomás de Aquino del «mal» (o de la «deficiencia» en el bien) como elemento contribuyente a la «perfección» del universo: «si el mal fuera retirado de determinadas partes del universo, se perdería mucho de la perfección del universo, cuya perfección surge de la ordenada conjunción de males y bienes [...]: de la misma manera que la interposición de silencios hace placentera la melodía»[26]. De este modo el mal se transforma o transfigura en elemento interno de la perfección del universo, con lo que su particular acritud queda atenuada. No se trata, por lo demás, de que Tomás de Aquino intente igualar o equilibrar la balanza de la cantidad o calidad de mal y de bien en el mundo. Se postula únicamente la existencia de «algunos» males para que la aludida «perfección» del universo, en el sentido tomasiano, sea posible. «Pertenece —escribe Tomás de Aquino— a la providencia divina el permitir que existan algunas deficiencias en algunas cosas particulares, para que no se impida el bien perfecto del universo. Ya que si se impidiesen todos los males, carecería el universo de muchos bienes»[27]. Surge aquí la idea de la «permisión» divina del mal, «permisión» calificada como «buena»[28], dado que a través del mal o como

[23] «El universo no sería perfecto si en las cosas se hallase solamente un único grado de bondad» (*S. Th.* I, q.47, a.2, c). Cf. I *Sent.*, d.44, a.2, ad 6.

[24] Cf. *S. Th.* I, q.65, a.2, ad 3.

[25] *S. Th.* I, q.22, a.4, c.

[26] *Sum. contra Gent.* III, c.71. Cf. *S. Th.* I, q.48, a.2, c. El autor medieval explica desde estas ideas la «predestinación» de unos y la «reprobación» de otros (cf. *S. Th.* I, q,23, a.5, ad 3).

[27] *S. Th.* I, q.22, a.2, ad 2. Cf. *Sum. contra Gent.* III, c.71.

[28] «Dios ni quiere que ocurran los males ni quiere que no ocurran, sino que quiere permitir que ocurran. Y esto es bueno» (*S. Th.* I, q.19, a.9, ad 3). Se trata de un modo de actuar divino respecto del mal en función del «buen orden del universo», que es caracterizado por nuestro autor como «ex consequenti, et quasi per accidens» (*S. Th.* I, q.49, a.2, c). Cf. *S. Th.* I, q.19, a.9, ad 2.

consecuencia del mismo pueden surgir o aflorar nuevas y desconocidas dimensiones del bien.

¿Es la postura de Tomás de Aquino la de un «optimismo» medieval pre-leibniziano? En realidad, no pocos elementos de la reflexión tomasiana parecen apuntar en esta dirección. En primer lugar, para el teólogo medieval, y por las razones más arriba indicadas, un supuesto mundo «mejor» en el que los males estuvieran ausentes no sería en realidad tan «bueno» como el presente, en el que tales males existen[29]. De lo que se deduce que desde este punto de vista el mundo existente es «mejor» que otro de presunta bondad más elevada, en el que tal «bondad» fuera concebida en función de su carencia de males. Por otra parte, la calificación del mundo como «óptimo» parece estar en perfecta coherencia con su origen o dependencia del Dios de infinita perfección y bondad. Tal «optimismo» es afirmado de hecho por el Aquinate respecto del conjunto del universo, no naturalmente en relación con cada uno de los elementos del mismo en cuanto tales, ya que un optimismo de este último género estaría claramente en contradicción con el sentido mismo de la desigualdad y variedad al servicio del todo tan reiteradamente exigidas por nuestro autor. El siguiente pasaje tomasiano es en este sentido especialmente esclarecedor:

> «Es propio de un hacedor óptimo el que todo el efecto producido por él sea óptimo; no el que haga óptima simplemente a cualquiera de las partes del todo, sino óptima según su proporción con el todo: pues desaparecería la bondad del animal si cualquiera de sus partes tuviera la excelencia del ojo. De la misma manera constituyó Dios también al universo en su conjunto, en cuanto creatura, como óptimo, pero no así a cada una de las creaturas, sino que a unas las hizo mejores que otras»[30].

Es decir, si se quiere mantener la «optimidad», no sólo del conjunto, sino de cada una de las creaturas del universo, tal «optimidad» ha de ser referida no a ellas «en sí mismas», en cuanto particulares, sino «en su relación con el universo»[31], dado que si tal «optimidad» o perfección de lo particular se entendiera unilateralmente, con independencia del

[29] Cf. I *Sent.*, d.44, a.2, ad 5.
[30] *S. Th.*, I, q.47, a.2, ad 1.
[31] Cf. I *Sent.*, d.44, a.1, ad 1. Cf. *S. Th.* I, q.48, a.2, ad 3.

orden del conjunto, «se destruiría la perfección del orden, como se rompe la armonía de la cítara si una cuerda se tensa más de lo debido»[32].

La propugnada «optimidad» del conjunto de la realidad no le impide, sin embargo, a Tomás de Aquino sostener aquí mismo que, dado que tal conjunto es al fin y al cabo finito o limitado, siempre sería posible la existencia de otro «mejor»[33].

Como se ve, la reflexión de Tomás de Aquino es deudora, por un lado, de la concepción, de procedencia judeocristiana, de la infinitud de la divinidad, que en su bondad y poder ilimitados ha de expresar de algún modo tal modo de ser en la realidad creada. Pero, por otra lado, el orden «cósmico», más bien cósico y estático, de origen griego, no deja de imponerse con fuerza en las consideraciones tomasianas. Surge la sospecha de si el hombre, que en su subjetividad y autoconciencia dinámica supera la mera «cosicidad», no queda excesivamente subordinado en su específica realidad al «orden» y al «conjunto» de un universo, como «parte» del mismo. En cualquier caso, el optimismo tomasiano que podríamos denominar «relacional» (en cuanto atiende especialmente a la «relación» de las partes con el todo del universo) se diferenciará en su mera estaticidad o «espacialidad» del optimismo posrenancentista de un Leibniz en cuyo esquema ideológico, junto a elementos del optimismo tradicional, entra en juego la visión de un mundo limitado, pero el mejor, sin embargo, de los posibles justamente por su posibilidad de progreso continuo, derivada de su «indefinidad», hacia una perfección siempre mayor.

El optimismo leibniziano, en cualquier caso, no surge en el vacío, sino que se asienta, por lo dicho anteriormente, en una tradición que intenta, con la fuerza de la teoría, sustraerse a la inmediatez y virulencia de la maldad percibida o temida, aminorando de ese modo su intensidad. Por ello, aunque la «teodicea» sea una expresión acuñada por el propio Leibniz en su obra fundamental de 1710 *(Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal),* su contenido básico («justificación de Dios») es bien antiguo.

[32] *S. Th.* I, q.25, a.6, ad 3.

[33] «Dios podría, no obstante, hacer otras cosas o añadir otras a las ya hechas, y así el universo resultante sería mejor» *(S. Th.* I, q.25, a.6, ad 3).

Las premisas del modo de pensar de Leibniz tienen aquí un componente epistemológico-metafísico en relación con la comprensión de la voluntad y de su libertad, bien sea divina o humana. En efecto, Leibniz rechaza que la situación de la voluntad libre en su opción concreta sea la de lo que él denomina «indiferencia de equilibrio» en relación con su acción, entendiendo con tal «indiferencia de equilibrio» el estado de ausencia de una mayor o menor inclinación hacia uno u otro de los posibles objetivos de la voluntad libre. Frente a tal indiferencia sostiene Leibniz que la voluntad, como cualquier otra «causa», solamente actúa en cuanto tiene «disposición» o «inclinación» hacia tal acción[34]. De lo contrario, la voluntad se vería obligada a adoptar la actitud del «asno de Buridán», que desfallece de hambre ante la imposibilidad de optar entre objetos iguales, perfectamente «equilibrados» [35]. Las conclusiones y precisiones o distinciones conceptuales que de aquí deriva Leibniz son éstas: «Yo no consideraría lo *libre* y lo *indiferente* como una misma cosa y no opondría mutuamente lo *libre* y lo *determinado.* Nunca se está perfectamente indiferente con una indiferencia de equilibrio; se está siempre más inclinado y, por consiguiente, más determinado hacia un lado que hacia otro, aunque no se está jamás necesitado respecto de la elección que se hace. Me refiero aquí a una *necesidad* absoluta y *metafísica;* puesto que hay que reconocer que Dios [...] es inducido a lo mejor por una necesidad *moral*» (VI 184). Como se ve, la negación leibniziana de la «indiferencia de equilibrio» afecta no solamente a la voluntad humana, sino también a la divina, dado que el principio leibniziano de «razón suficiente» es un principio general, no exclusivo de la mente humana. La libre voluntad divina depende también, por tanto, de la «racionalidad» divina, aunque tal dependencia no reste un ápice a su absoluta libertad[36].

Desde esta comprensión de la libertad intrínsecamente «motivada» por la racionalidad, el «optimismo» leibniziano[37]

[34] Cf. VI 128, 296s. Cf. SAAME, *El principio...,* 80-84.
[35] Cf. VI 129s.
[36] Cf. VI 234s, 603. Cf. SAAME, *El principio...,* 75-80.
[37] Téngase en cuenta, en todo caso, que la originalidad del «optimismo» leibniziano no es tanta como se suele creer. Estudios recientes han mostrado cómo, anticipándose a Leibniz en un siglo, dos jesuitas andaluces, Diego Ruiz de Montoya y Diego Granado (cuyo óbito ocurre en el mismo año 1632),

respecto de lo que surge de la acción divina es fácilmente deducible. «La suprema sabiduría, junto a una bondad que no es menos infinita que ella, no ha podido dejar de escoger lo mejor»[38]. Y por ello Leibniz no duda en afirmar que entre la infinita variedad de posibles mundos «es necesario que Dios haya escogido el mejor, dado que él no hace nada sin actuar en seguimiento de la suprema razón» (VI 107). El mundo presente es, pues, para Leibniz el efecto propio de la «perfección suprema de Dios», que «ha escogido el mejor plan posible, en el que se junta la mayor variedad con el mayor orden» (VI 603).

Sin embargo, tal «necesaria» elección divina de «lo mejor» no es en manera alguna «constreñimiento» o destrucción de la libertad[39], ya que se trata —según lo indicado— de una necesidad no estricta o «metafísica», sino «moral», o, en otras palabras, de una «determinación» de la voluntad, pero no de una «necesidad» propiamente tal[40]. Una supuesta necesidad «metafísica» obligaría a Dios, según Leibniz, o a crear «todos los posibles» —lo cual es de todo punto imposible, dado que la conjunción de «todos» los posibles en un mismo universo es irrealizable o mutuamente «incompatible»— o a no crear «nada»[41]. En cambio, la necesidad «moral» compagina entre sí coherentemente libertad, racionalidad y bondad en la divinidad[42].

Ahora bien, ¿cuál es el lugar del «mal» en el interior del optimismo leibniziano? Como es bien sabido, Leibniz efectuará al respecto una triple diferenciación: «El mal *metafísico* consiste en la simple imperfección, el mal *físico* en

propugnaron el mismo tipo de optimismo de la «necesidad moral de Dios respecto de lo mejor» frente al también jesuita andaluz Jorge Hemelman. Cf. KNEVEL, *Necessitas moralis ad optimum. Zum...*; ID., *Necessitas moralis ad optimum. Die früheste...*, 514, 517, 531-532, 534s; HEINEKAMP, *Leibniz...*, 572.

[38] VI 107. En el mismo sentido replicará Leibniz a las objeciones de Bayle, insistiendo en que «es la bondad la que induce a Dios a crear, con el fin de comunicarse, y es también esta misma bondad junto con su sabuduría la que le lleva a crear lo mejor» (VI 253).

[39] Cf. VI 128.

[40] «Un conocimiento bien claro de lo mejor *determina* la voluntad, pero no la hace proceder con necesidad *[ne la necessite point]*, propiamente hablando» (VI 300). Cf. VI 333.

[41] Cf. VI 236.

[42] Para Leibniz la realización de un universo que no fuera el mejor posible provocaría la inaceptable situación de que el Dios absolutamente perfecto «no estaría él mismo contento con su obra, reprochándose a sí mismo tal imperfección» (cf. VI 236).

el sufrimiento y el mal *moral* en el pecado» (VI, 115). El primer tipo de mal tiene que ver inmediatamente con la condición creatural del hombre, es decir, con su «limitación original», dado que Dios no puede donarse a sí mismo de manera total a una creatura sin convertirla por lo mismo automáticamente en otro Dios[43]. Esta imperfección esencial y primaria del ser creado es en realidad para Leibniz la verdadera raíz o causa del mal[44]. De aquí que el mal físico y el mal moral dependan del denominado mal «metafísico». Leibniz conecta, por lo demás, estrechamente el mal físico con el moral, en el sentido de que para él la «gran» maldad del mal moral consiste en ser «origen de males físicos», dado que el hombre, el ser que es causa del mal moral, es al mismo tiempo «una de las creaturas más poderosas y capaces de efectuar el mal físico»[45]. En cuanto a la «justificación de Dios» ante la realidad del mal físico o moral, Leibniz enlaza de hecho con la doctrina tradicional, limitándose a indicar que el mal físico puede convertirse en «medio» en relación con el fin pretendido por Dios, que es siempre «lo mejor», y que el mal moral es, por la misma razón, «permitido», resultando ser de este modo en Dios tal permisión verdadera «virtud»[46]. La similitud con el pensamiento tradicional de talante optimista y concretamente con el modo de hablar de Tomás de Aquino se muestra incluso cuando Leibniz, reactualizando el símil de la «melodía» tomasiana, indica que «una disonancia efectuada donde conviene da relieve a la armonía» (VI 109).

Sin embargo, según hemos ya insinuado, hay un aspecto en el optimismo leibniziano que resulta novedoso respecto del optimismo tradicional anterior en relación con el mal. Se trata de que, más allá de esta consideración estático-espacial, sincrónica, de las deficiencias o del mal como partes integrantes de un conjunto armonioso, surge en Leibniz la dimensión evolutiva, procesual o diacrónica del conjunto de la realidad. Con anterioridad el pensamiento renacentista había

[43] Cf. VI 121.

[44] «La causa del mal no tiene su origen en Dios, sino en la limitación esencial de las creaturas o en la imperfección original» (VII 312).

[45] Cf. VI 118. Añade aquí mismo Leibniz que «un solo Calígula o Nerón han hecho más mal [físico] que un temblor de tierra» (ibid.).

[46] Cf. VI 117s. «Cuando él [Dios] permite el pecado, es sabiduría, es virtud» (VI 118).

puesto entusiásticamente ya de relieve la impronta de infinitud o, más exactamente, «indefinidad», que caracteriza al universo por su procedencia de una divinidad en sí misma infinita. El pensamiento medieval tomasiano no tenía todavía clara conciencia de esta dimensión. Por eso Leibniz podrá sostener que el mundo actual o «presente» es el mejor de los mundos, justamente porque además de «presente» es también «futuro», es decir, tiene futuridad o capacidad de progreso, mientras que Tomás de Aquino, al no incluir en el universo la nueva dimensión leibniziana, se veía obligado a la postre, pese a su reiterada profesión de optimismo, a negar que este mundo fuera el mejor, dado que Dios siempre podría —según explícitamente sostiene— haber creado otro «mejor» (entendidos ambos mundos naturalmente de manera «estática»)[47]. Frente a este modo «estático» de concebir el universo, Leibniz aboga por su dinamicidad indefinida, que lo convierte de esa manera en «el mejor» de los posibles, una vez excluida la posibilidad de que el universo sea otro Dios: «Alguien dirá —indica Leibniz— que es imposible producir lo mejor, dado que no existe creatura perfecta y que siempre es posible producir una que lo sea más. Mi respuesta es que lo que se puede decir de una creatura o de una sustancia particular, que siempre puede ser superada por otra, no puede aplicarse al universo, el cual, debiendo extenderse por toda la eternidad futura, es un infinito»[48].

Aunque en realidad con este modo de pensar Leibniz no hace sino aplicar al universo en su conjunto lo que ya Nicolás de Cusa había afirmado de la mente humana. El Cusano concibe, en efecto, la mente humana como la más perfecta posible autoexpresión de la infinitud de la divinidad. Para que ello pueda ser así, la mente ha de ser una realidad *diná-*

[47] Cf. *S. Th.* I, q.25, a.6, ad 3.

[48] VI 232. Cf. VI 237. En su carta de 1696 a la princesa Sofía indica Leibniz que, «dado que no existe nada fuera del universo que lo pueda impedir, es necesario que el universo avance continuamente y se desarrolle» (VII 543). De manera similar en su carta posterior de 1706 a la misma destinataria (cf. VII 568). Por eso, cuando Schopenhauer objeta a Leibniz que no son concluyentes sus razonamientos en pro de una «teodicea» que propugna que éste es el mejor de los mundos *posibles* («El creador no solamente ha creado el mundo, sino también la misma posibilidad; según esto debiera haber hecho a ésta de tal forma que permitiera un mundo mejor»: SCHOPENHAUER, V 355), hay que decir que tal objeción no tiene en cuenta esta dimensión ascendente, proyectada hacia un futuro de siempre nuevas *posibilidades*, del universo leibniziano.

mica, en continuo e inacabable movimiento de acercamiento a su modelo infinito. Una supuesta *estaticidad* de la mente, por muy perfectamente que en ella pudiera expresarse y fijarse su modelo, siempre sería, según el Cusano, menos perfecta que el estatuto dinámico o progresivo de una mente en sí misma imperfecta, pero en sostenido y continuo avance hacia la infinitud que es su modelo y origen. El Cusano aduce aquí un luminoso símil pictórico:

> «Una imagen, por muy perfecta que sea [...] nunca es tan perfecta como cualquier imagen imperfecta que tenga la posibilidad de asemejarse siempre más y más, sin límite, a su modelo inalcanzable; ya que de este modo imita a la imagen infinita en cuanto le es posible, como si un pintor realizara dos imágenes, la una más parecida a primera vista, aunque como algo muerto, a él mismo, y la otra menos parecida, pero viva, es decir, hecha de tal manera que, movilizada por su objeto, tuviera la posibilidad de asemejarse siempre cada vez más al mismo. Nadie dudaría en considerar la segunda imagen como más perfecta, en cuanto imita mejor el arte del pintor»[49].

Cuando un par de décadas antes del terremoto de Lisboa el poeta inglés A. Pope publica su optimista y popular *Ensayo sobre el hombre* (1733), que da alas al «todo está bien», lema que se convertirá en objeto de discusión ya antes de los acontecimientos mismos de Lisboa, sus lectores podrán adquirir en él un inicial y limitado conocimiento de las ideas, popularmente expresadas, del optimismo leibniziano. El terremoto de Lisboa de 1755 supondrá ciertamente un fuerte revulsivo para toda comprensión ingenua y superficial del optimismo, y los mencionados escritos de Voltaire, redactados bajo el poderoso impacto de tan desgraciado acontecimiento, contribuyeron ciertamente a frenar tal modo de pensar.

Sin embargo, Rousseau, cada vez más distanciado del talante de su contemporáneo y contrincante Voltaire, mantendrá en sus escritos, pese a todo, un sereno optimismo, anclado fundamentalmente en su convencimiento de la perfección y bondad de la divinidad, en su insistencia en la necesidad de tomar siempre en consideración el conjunto (el «todo») de la realidad, etc., razones todas ellas que pueden

[49] NIKOLAUS VON KUES, *Idiota de mente* XIII. En: NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische...* III, 592.

proporcionar al conocimiento y al sentimiento humanos suficiente contrapeso ante las desgracias de la vida. Por eso frente al popeano y simplista o superficial «todo está bien», contra lo que justamente se rebela Voltaire, propone Rousseau, en carta a éste de 1756, su «todo está bien en orden al todo»[50]. Y al hablar aquí Rousseau del «todo», apunta ya claramente a la razón definitiva de su fidelidad al optimismo. Éste procede en última instancia de su firme adhesión a la creencia en la perfección de una divinidad[51] cuyo modo de proceder, sin embargo, es en definitiva desconocido al hombre. En el concreto caso de Rousseau hay que tener en cuenta, por lo demás, que en su optimismo parecen confluir elementos de la razón griega y de la cristiana. En estricta conexión con esta última está su aquí mismo mencionada clara conciencia de las perfecciones divinas. La huella griega del pensamiento de Rousseau podría verse en su inclinación (más allá de sus dudas o de su explícito deseo de prescindir de la cuestión) a concebir la materia como no «creada» (en el sentido judeo-cristiano), si bien, en cualquier caso, «ordenada» por un Dios[52] que —según queda dicho— es justo, providente, etc. En este sentido podría decirse que el optimismo rousseauniano respecto del mal se sirve, de alguna manera, de ambas concepciones, respecto de las cuales hay que advertir, sin embargo, que, si bien en ambas se propugna un determinado modo de optimismo, es suficientemente manifiesta la mutua divergencia o incluso incompatibilidad de fondo de las razones que lo sustentan.

[50] «De este modo me parece que la adición de un artículo haría más exacta la proposición; en vez de decir *todo está bien,* sería mejor decir: *El todo está bien,* o *todo está bien en orden al todo*» (ROUSSEAU, *Escritos...,* 90).

[51] «Los verdaderos principios del optimismo —indica Rousseau— no pueden extraerse ni de las propiedades de la materia ni de la mecánica del universo, sino sólo por inducción de las perfecciones de Dios, que preside todo» (*Voltaire-Rousseau...,* 197). O como señala algunos párrafos después: «Si Dios existe, entonces es perfecto; si es perfecto, es sabio, poderoso y justo; si es sabio y poderoso, todo está bien [...]» (o.c., 199). En Rousseau los atributos fundamentales divinos que salvaguardan el «todo está bien» son el poder y la bondad, ésta derivada del anterior: «Quien puede todo no puede querer más que lo que está bien» (ROUSSEAU, *Emilio...,* 381). Anota seguidamente Rousseau: «Cuando los antiguos llamaban *Optimus Maximus* al Dios supremo decían gran verdad; pero diciendo *Maximus Optimus* habrían hablado con mayor exactitud, porque su bondad procede de su poder: es bueno porque es grande» (ROUSSEAU, *Emilio...,* 674, n.19).

[52] Cf. ROUSSEAU, *Emilio...,* 374, 385; ID., *Escritos...,* 137, 153s, 252-255, 334. Ver también PINTOR-RAMOS, *La «teodicea»...,* 131.

Más allá de la crisis del optimismo de mediados del siglo XVIII una u otra de sus formas seguirá haciendo acto de presencia en la reflexión filosófica posterior.

En cuanto a Hegel es bien conocido su intento de comprensión del mal desde la historia universal, cuyo proceso es la realización misma del espíritu, de la divinidad. La verdadera «teodicea» o justificación de Dios ocurre así en la historia misma, con lo que el mal queda de este modo transformado o transfigurado y se convierte en elemento interno de su mismo proceso, en función, por tanto, de una historia divinizada[53].

El caso de Teilhard de Chardin se diferencia del de Hegel, porque, aun teniendo el jesuita francés una clara conciencia del proceso evolutivo del universo (en la línea iniciada por Leibniz, que en Hegel parece adquirir un talante anulador del mal), el modo de pensar teilhardiano es a la postre más leibniziano que hegeliano, en cuanto que se intenta en él poner de relieve, a la altura de los conocimientos de la evolución del universo del siglo XX, la dimensión del «futuro», abierta por Leibniz en su fundamentación del mejor de los mundos posibles. Una dimensión del futuro que al paleontólogo Teilhard se le presenta como obvia perspectiva a recorrer en el proceso evolutivo del universo precisamente desde su conocimiento del pasado del cosmos y del hombre.

Pues bien, esta dimensión del futuro en la consideración del universo, deducida como consecuencia de la infinitud de la divinidad, pero, en el concreto caso de Teilhard, sobre todo de las teorías científicas sobre la evolución del universo, de la vida y del hombre, le conduce lógicamente a la relativización de cualquier acontecimiento que tenga que ver con el mal, ya que éste no es más que mero «efecto» necesario del proceso evolutivo[54]. Para Teilhard el universo no es, por tanto, un «cosmos», entendiendo con ello una realidad estática (al modo griego), sino una «cosmogénesis», es decir, un universo que se está generando y que, por tanto, ha de ser entendido desde su

[53] Cf. KÜNG, *Menschwerdung...*, 405. Sobre la negación o supresión del mal que parece implicar semejante visión globalizante de Hegel puede verse ILJIN, *Die Philosophie...* 377-381, y más recientemente ESTRADA, *Teodicea...*

[54] «Reconocer que 'Dios no puede crear si no lo hace evolutivamente' resuelve de modo radical, ante la razón, el problema del mal (éste no es más que un 'efecto' directo de la evolución), y explica al mismo tiempo la manifiesta y misteriosa asociación de materia y espíritu» (TEILHARD, *Cómo...*, 197). «El mal, efecto *secundario*, subproducto inevitable, de la marcha de un universo en evolución» (TEILHARD, *La activación...*, 241).

dimensión de futuro[55]. Según Teilhard la admisión de tal «cosmogénesis» hace no sólo que el problema del mal quede en sí mismo resuelto, sino que incluso deje ya de plantearse, pues todo proceso que está «en vías de ordenación» implica necesariamente «una cierta inordenación o desordenación» y, por tanto, «fracasos, descomposiciones, discordancias». El símil adecuado es aquí, no ya el anterior tomasiano, estático o sincrónico, «silencio» que conviene a la melodía, sino el dinámico «cohete espacial», que en su avance hacia nuevos espacios «deja tras sí un rastro de humo más o menos espeso...»[56]. El hecho de la «cosmogénesis» es para Teilhard el resultado mismo de la creación, que conforma no sólo el modo finito, en lento proceso de avance, ocasionalmente frenado por el mal, del humano proceder, sino también el estilo, no impositivo ni perturbador, sino respetuoso y amoroso, del propio comportamiento de Dios con su creación[57].

Por lo demás, la visión «cosmogenética» de Teilhard parece afectar por igual al mal «físico» y al mal «moral»[58] —para utilizar la terminología leibniziana—, a los que en este sentido se pretende despojar de su aguijón perturbador, mientras que por otro lado el «mal metafísico» leibniziano se convierte en Teilhard en la imperfección de la «incapacidad» misma de la realidad creada para abolir su propia condición procesual o evolutiva[59].

[55] «De una manera general, esto es volver a decir que el problema del mal, insoluble en el caso de un universo estático (o sea, de un 'cosmos'), no se plantea ya en el caso de un universo (múltiple) evolutivo (o sea, en el caso de una cosmogénesis). Es extraño que una verdad tan simple resulte todavía tan poco advertida y proclamada» (TEILHARD, *Cómo...*, 216).

[56] Cf. TEILHARD, *La activación...*, 240.

[57] «No, Dios no se oculta, estoy seguro de ello, para que le busquemos, de la misma manera que no nos deja sufrir para aumentar nuestros méritos. Muy al contrario, inclinado sobre la creación que asciende hacia él, trabaja con todas sus fuerzas por beatificarla o iluminarla. Como una madre, espía a su recién nacido. Pero mis ojos no son todavía capaces de verle. ¿No es necesaria precisamente toda la duración de los siglos para que nuestra mirada llegue a poder abrirse a la luz?» (TEILHARD, *Cómo...*, 144).

[58] Lo que por no pocos intérpretes ha sido considerado como una arriesgada o peligrosa nivelación. «Todos los grandes comentadores de Teilhard han acentuado —señala Gevaert— el riesgo de infravalorar el mal moral y de no distinguirlo suficientemente del mal físico y cósmico» (GEVAERT, *El problema...*, 277).

[59] He aquí una muestra de esta consideración conjunta o unitaria del mal «físico» y «moral», en dependencia de la concepción de la inevitabilidad de la evolución: «Si Dios nos deja sufrir, pecar, dudar, es porque *no puede*, ahora y de un golpe, curarnos y mostrarse. Y si no puede, es únicamente porque noso-

Tras este esquemático recorrido por los más importantes caminos ideológicos del optimismo respecto del mal, intentaremos, sin perder en ningún momento la necesaria perspectiva histórica, más allá del tipo de fundamentación mencionada hasta aquí y en nuevos y sucesivos reencuentros con las aportaciones sistemáticas del pensamiento filosófico, redescubrir ocultas o manifiestas dimensiones del problema del mal, que puedan contribuir a la comprensión del mal como realidad o acontecimiento revestido en definitiva de algún posible sentido. Si ello fuera así, el «optimismo» o como se quiera denominar al intento reflexivo de dominar, al menos teóricamente, la maldad del mal, encontraría, de la manera que fuere, su razón o justificación. Al fin y al cabo hay que decir que un modo de pensar que, por el contrario, contribuyera a que la ya de por sí misma ingrata experiencia del mal se robusteciera o agrandara en virtud de una presuntamente coherente teoría que propugnase su absoluto sinsentido, sería ciertamente, por lo menos, muy poco humana, dado que se enfrentaría con el mismo esencial impulso vital humano, prescindiendo naturalmente de su supuesta coherencia o verdad. Y posiblemente sea ésta la razón por la que, como ya hemos indicado, no es fácil encontrarse con un tipo de pensamiento que, de manera radical y coherente, se comporte de ese modo.

3. EL MAL COMO «PRIVACIÓN»

Una de las ideas fundamentales que están en la base de la visión «buena» u optimista del mal es la de la concepción del mismo como «privación», que lo despoja, en consecuencia, de toda sustantividad o autonomía, es decir, en definitiva, de toda propia «realidad». Ya antes de la detenida reflexión cristiana, especialmente agustiniana, sobre ello, la filosofía griega había dado algunos pasos en esta dirección, como es el caso de Plotino, cuando habla ya claramente del mal como «no-ser»[60] e incluso como «privación» *(stérêsis)*[61],

tros no somos todavía *capaces*, en virtud del estadio en que se encuentra el universo, de una organización o de una luz mayores» (TEILHARD, *Cómo...*, 144).

[60] «Cuando [el alma] desciende, se dirige al mal, que es un no-ser *[mê ón]*, aunque no absoluto no-ser» (PLOTINO, *En.* VI, 9, 11).

[61] Cf. PLOTINO, *En.* I, 8, 1.

utilizando a este respecto la terminología aristotélica. Pero el pensamiento griego, resueltamente anclado en su visión de la materia como autónoma frente a los dioses, tenía una clara propensión a considerar a ésta en conexión con el mal. Maniqueos y gnósticos, de manera más explícita Marción, contribuyeron por su parte a reforzar esta consideración, al hablar de la materia como realidad identificada con el mal, propugnando de este modo un principio «malo», en cuanto origen de los males, en equilibrio y paridad con el principio bueno, origen del bien. El naciente pensamiento cristiano, ligado a la concepción de un universo «creado» de manera absoluta y radical por la divinidad, hubo por ello de enfrentarse decididamente con una concepción que, por sus presupuestos dualistas, excluía a la materia de tal ámbito creador. La materia deviene así necesariamente «buena», al tener el mismo origen que toda la realidad. Pero si ello es así, y ante la imposibilidad de negar el hecho mismo de los males, se torna más acuciante todavía la pregunta por su origen, toda vez que el principio malo (que «cómodamente» lo explicaría) resulta excluido. No parece restar, pues, otra solución teórica al problema planteado que la visión del mal como «privación», y ésta fue en realidad la solución adoptada por el primer pensamiento cristiano.

Agustín es especialmente significativo[62] en este contexto, tanto por su específica elaboración conceptual del mal como «privación» cuanto por la importante circunstancia de haber sido inicialmente él mismo adicto al modo de pensar directamente opuesto, el maniqueísmo. Ante el difícil dilema, que recuerda el más complejo de Epicuro, entre la negación de la omnipotencia o de la bondad de Dios[63], Agustín se pregunta insistentemente por el origen del mal («¿De dónde es el mal?»[64]), dado que Dios no puede dejar de ser poderoso y además bueno. No se trata, pues, aquí todavía de buscar el posible sentido o razón de la existencia de los males, sino de analizar su raíz, su esencia interna, dado que la solución de este problema despejaría suficientemente el camino para poder abordar las otras cuestiones. Pues bien, Agustín pone de

[62] Sobre otros autores anteriores a Agustín que piensan ya ellos mismos el mal como «privación», puede consultarse la excelente y documentada colaboración de KERN, *Theodizee...*, 560s.

[63] Cf. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, lib. III, c.IX, 24 (PL 32, 1282-1283).

[64] «Unde est malum?» (cf. *Conf.*, lib. VII, c.V: PL 32, 736-737).

relieve que el mal en sí mismo no puede ser «realidad», porque dondequiera que se dé realidad se da la bondad identificada con ella. Como el mal, sin embargo, afecta de hecho a la realidad o bondad sin ser él mismo realidad, ello sólo puede ocurrir desde un especial modo de ser del mal que consiste justamente en estar él mismo «privado» de ser, de propia realidad. El mal es así en sí mismo «privación». En definitiva, el bien (o la realidad) puede existir sin el mal, pero no éste sin aquél[65]. La conclusión, pues, a la pregunta agustiniana por el origen del mal es ésta: «Aquel mal cuyo origen buscaba, no es sustancia; porque si fuese sustancia, sería bueno»[66]. En íntima conexión lógica con esto está el rechazo por parte de Agustín de la posibilidad de un mal absoluto o «supremo», ya que tal mal supondría la ausencia o desaparición del bien al que afecta en cuanto «privación» de bien[67], lo que equivaldría en consecuencia a la desaparición del mismo mal, que necesita del bien o de la realidad para «ser» él mismo. No es difícil percibir ya aquí una de las razones fundamentales de la incoherencia, desde el punto de vista agustiniano, de un pesimismo básico respecto del conjunto de la realidad.

Agustín apunta asimismo a las consecuencias que de todo ello se derivan para la comprensión de la interna estructura de la «voluntad mala» (en relación con el leibniziano «mal moral»). Hay que decir, en primer lugar, que la voluntad sólo tiene la posibilidad de ser «mala» en cuanto proviene —indica Agustín— de la «nada», que es el no-ser (lo que constituye la «limitación original» leibniziana del «mal metafísico»), no en cuanto es en sí misma realidad o «naturaleza»[68]. Pero advierte Agustín, además, en segundo lugar, que la «voluntad mala», justamente por ser «mala», se coloca en el ámbito de lo «deficiente», no de lo «eficiente». De modo que a tenor de ello sólo tiene sentido preguntarse por la «causa *deficiente*» del mal, no estrictamente por su «causa *eficiente*»[69]. En otras palabras, el que ejerce el «mal moral» se coloca libremente en la dimen-

[65] Agustín elabora estas ideas, por ejemplo, en *Conf.*, lib. III, c.7, 12 (PL 32, 688); *Enchir.*, c.11 (PL 40, 236), c.13 (PL 40, 237), c.14 (PL 40, 238); *De civ. Dei*, lib. XI, c.22 (PL 41, 335), lib. XII, c.3 (PL 41, 351).

[66] *Conf.*, lib. VII, c.12, 18 (PL 32, 743). Cf. también *Conf.*, lib. IV, c.15, 24 (PL 32, 703).

[67] Cf. *De div. quaest. LXXXIII*, lib. unus, VI (PL 40, 13).

[68] Cf. *De civ. Dei*, lib. XII, c.6 (PL 41, 355), lib. XII, c.8 (PL 41, 355).

[69] Cf. *De civ. Dei*, lib. XII, c.7 (PL 41, 355), lib. XII, c.8 (PL 41, 355).

sión de lo «deficiente», del no-ser, del no-bien, al margen de la realidad, que es bien, «naturaleza», «eficiencia». No tiene sentido, en consecuencia, poner a la divinidad en relación con la «voluntad mala» humana, dado que —como señala Agustín— «la naturaleza divina no puede nunca, en ningún lugar, en sentido alguno, ser deficiente»[70].

La visión agustiniana del mal ha tenido un influjo decisivo en la posterior reflexión sobre el mismo. Tomás de Aquino se limita en realidad a una reactualización y elaboración conceptual más precisa de la misma, sin distanciarse en realidad de la interpretación básica agustiniana del mal como «privación» y de las consecuencias lógicas que de ello se derivan[71]. Por su parte, no dejará el Aquinate de insistir, en seguimiento de las formulaciones del Pseudo-Dionisio, en que el mal, al no tener en sí mismo «sustancia», por ser «privación» de ella, no puede ser deseado o realizado «en razón de sí mismo», sino únicamente «en razón del bien»[72], del que intrínsecamente depende. Concederá especial relieve Tomás de Aquino al rechazo agustiniano de la posibilidad del mal absoluto o «supremo», valiéndose por su parte, además, para ello de las reflexiones aristotélicas al respecto. Ello es comprensible, dado que tal rechazo está sin duda en la base del optimismo general tomasiano respecto de la realidad.

> «Si el mal fuese integral —indica el Angélico— se destruiría a sí mismo. Ya que se quedaría sin portador, al desaparecer el sujeto que lo debiera llevar si existiera. Puesto que no se dice malo lo que no es nada, dado que lo malo es privación del bien. Y cualquier ser, en cuanto tal, es bueno. Está claro, por tanto, que el mal no hace desaparecer todo el bien, sino un determinado bien particular del que es privación [...] Es evidente, en consecuencia, que el mal no puede ser total, porque al hacer desaparecer de este modo todo el bien, desaparecería también él mismo»[73].

[70] *De civ. Dei,* lib. XII, c.8 (PL 41, 355).

[71] Cf. especialmente *De malo:* q.1, a.1, c, ad 3 y ad 19; q.1, a.2; *S. Th.* I, q.48, a.1, c; a.2, c; q.49, a.3, c y ad 4. Respecto de la visión agustiniana de la «voluntad mala» en conexión con la «deficiencia» ver los comentarios y precisiones de Tomás de Aquino en: *De malo,* q.2, a.2; q.3, a.2, c; *S. Th.* I, q.49, a.2, ad 2.

[72] Cf. *In De div. nomin. expos.,* c.4, lect. 22, 581 (Pera); *S. Th.* I, q.19, a.9, c.

[73] *In decem libros Ethic.*, lib. IV, lect. 13, n.808 (Pirotta). Vuelve el Angélico sobre esta misma idea en *In De div. nomin.,* c.4, lect. 16, n.509 (Pera);

Que de la visión, pues, del mal como «privación» se derivan relevantes consecuencias que avalan el optimismo ante la experiencia del mal lo demuestra no sólo el hecho de que el Angélico la pone como base de sus reflexiones, sino el que también el propio Leibniz una y otra vez recurre a esta misma concepción agustiniana[74] como presupuesto de sus propias reflexiones sobre el mal.

4. EL «BIEN» DEL MAL

Si el mal vive del bien que lo posibilita, se comprende que la intensidad de la experiencia del mal esté en función de la conciencia misma que se tenga del bien. Con lo que la contrapartida de la ascendente gravedad del mal es siempre una mayor presencia del bien (en cuanto conciencia, conocimiento, etc.) que la hace posible.

Leibniz habla en este sentido de la mayor o menor «reflexión» (en cuanto diferente de la mera «percepción») como constitutivo esencial de una mayor o menor sensibilidad respecto del bien o de la felicidad (y, consecuentemente, también respecto del mal o del dolor)[75]. Es decir, una experiencia más intensa del mal presupone siempre una mayor y más elevada experiencia o conciencia del bien.

Schopenhauer analizó detenidamente este punto, poniendo de relieve por su parte que la felicidad o el dolor afectan al hombre tanto más intensamente cuanto mayor sea el grado de conciencia y conocimiento[76]. Respecto de la voluntad hay que decir que Schopenhauer la considera como la causante del deseo, que a su vez provoca el dolor humano. De ahí su

S. Th. I, q.49, a.3, c. En estrecha relación sistemática con la concepción del mal como «privación» del bien está la del odio o de la violencia como dependientes paradójicamente del amor, de un amor del que el que odia o ejerce contra los otros su agresividad «maligna» se siente «privado». Remitimos sobre ello a nuestros análisis en CABADA CASTRO, *La vigencia...,* 240-252; ID., *El problema...,* 149s.

[74] Véase sus *Essais de theodicée...,* en la edición que utilizamos de sus escritos: VI 120ss, 201. En el mismo contexto de la concepción del mal como «privación» alude asimismo Leibniz a la idea agustiniana de la causa «deficiente», no «eficiente», del mal. Cf. VI 122.

[75] Cf. VI, 266.

[76] Cf. CABADA CASTRO, *Querer...,* 35s. Sobre el pensamiento de otros autores en torno a la estrecha relación entre grado de conciencia y de dolor véase JERPHAGNON, *El mal...,* 30ss.

visión de la voluntad como algo irracional o «malo», dado que incluso con anterioridad al dolor provocado por el deseo, éste mismo es ya siempre «dolor» (I 430). Sin embargo, la visión pesimista del filósofo alemán respecto de la voluntad en cuanto suscitadora del deseo parece de hecho quedar en sí misma cuestionada por su consideración del apaciguamiento del deseo (en cuanto satisfacción del mismo) como engendrador de vaciedad y aburrimiento, que se constituye en otra nueva forma del dolor. En efecto, para Schopenhauer sería dolor tanto la búsqueda de felicidad como su pasajera consecución, dado que ésta conduce inevitablemente al hastío. Ahora bien, según hemos analizado en otro lugar, el hecho de que Schopenhauer identifique felicidad con pasividad o quietud y al mismo tiempo venga a considerar, de manera inesperada y aparentemente al menos contradictoria, tal quietud como hastío y dolor, alude ya a las dificultades con las que se encuentra una concepción de la voluntad y del deseo como la de Schopenhauer, que coloca a ambos, en principio al menos, en la dimensión de lo «malo» y doloroso. Quizá por ello el último Schopenhauer haya tendido a ver de manera más positiva o «buena» el deseo, la «ilusión», etc., en cuanto movilizadores del vivir, iniciando así, de hecho en contra de las bases de su propio sistema, un camino que posteriormente recorrería muy decididamente Unamuno. De hecho, la concreta propuesta schopenhaueriana de liberación o salvación del dolor y por el dolor es ya en sí misma un intento *optimista* de dotar a la vida de sentido, por lo que más allá de la descripción schopenhaueriana pesimista del mundo y del hombre está presente y actuante la «buena» y dinámica vitalidad del hombre, ejercida en realidad por el mismo Schopenhauer, directamente orientada a la superación del mal que afecta a la existencia humana[77].

Es comprensible que desde este punto de vista Unamuno, cuya concepción de la felicidad está en los antípodas de la de Schopenhauer, al colocarla justamente en el deseo o querer inacabables, no sólo no considere schopenhauerianamente al deseo sin más como dolor en sentido negativo[78], sino que lo

[77] Cf. CABADA CASTRO, *Querer...*, 36ss, 42s.

[78] Y ello a pesar del reconocido (tanto por el propio Unamuno como por sus intérpretes) influjo de Schopenhauer sobre él. El mismo Unamuno se pregunta en realidad —schopenhauerianamente, como es fácil ver—: «Eso que llamamos voluntad, ¿qué es sino dolor?» (UNAMUNO, *Obras...* XVI, 331).

vea incluso como expresión de vida y positividad, como en definitiva «bueno» o enraizado en el bien. En Unamuno el dolor no sólo es considerado en sí como potenciado, a la manera de Leibniz o Schopenhauer, por el grado de conciencia, sino que a ésta misma «conciencia» no se puede acceder, según Unamuno, sino a través del sufrimiento.

> «El dolor es el camino de la conciencia, y es por él como los seres vivos llegan a tener conciencia de sí. Porque tener conciencia de sí mismo, tener personalidad, es saberse y sentirse distinto de los demás seres, y a sentir esta distinción sólo se llega por el choque, por el dolor más o menos grande, por la sensación del propio límite [...] ¿Y cómo saber que se existe no sufriendo poco o mucho? ¿Cómo volver sobre sí, lograr conciencia refleja, no siendo por el dolor? Cuando se goza olvídase uno de sí mismo, de que existe, pasa a otro, a lo ajeno, se en-ajena. Y sólo se ensimisma, se vuelve a sí mismo, a ser él en el dolor»[79].

De aquí que Unamuno, el siempre ávido de ser y de existir, no pueda menos de postular el dolor en cuanto seguro síntoma de la existencia: «El dolor nos dice que existimos; el dolor nos dice que existen aquellos que amamos; el dolor nos dice que existe el mundo en que vivimos, y el dolor nos dice que existe y que sufre Dios»[80]. Esta insistente valoración del dolor hace que Unamuno venga a interpretar determinados datos fundamentales de la revelación cristiana como comunicación al hombre de que el ser divino mismo no está exento del dolor[81], adelantándose con ello a concretas reflexiones de diversos teólogos modernos sobre la necesidad de superar la tradicional concepción teológica, de cuño griego, de un Dios a-pático e indiferente. Sea de ello lo que fuere, el hecho es que al hilo de esta hermenéutica Unamuno conectará estrecha e íntimamente vida verdadera y dolor, de modo que aquélla no pueda existir sin éste:

> «Sólo no sufre lo muerto, lo inhumano [...] Pero el mundo sufre y el sufrimiento es sentir la carne de la realidad, es sen-

[79] UNAMUNO, *Obras*... XVI, 268.
[80] UNAMUNO, *Obras*... XVI, 334.
[81] «Y esta verdad de que Dios padece, ante la que se sienten aterrados los hombres, es la revelación de las entrañas mismas del Universo y de su misterio, la que nos reveló al enviar a su Hijo a que nos redimiese sufriendo y muriendo. Fue la revelación de lo divino del dolor, pues sólo es divino lo que sufre» (UNAMUNO, *Obras*... XVI, 330s).

tirse de bulto y de tomo el espíritu, es tocarse a sí mismo [...] El dolor es la sustancia de la vida y la raíz de la personalidad, pues sólo sufriendo se es persona. Y es universal, y lo que a los seres todos nos une es el dolor, la sangre universal o divina que por todos circula»[82].

Ya Rousseau había advertido al menos, aun sin ahondar tan explícitamente como lo hace el autor vasco en la necesaria y estrecha relación entre dolor y vitalidad existencial, que tanto la gente normal como los propios filósofos suelen desatender, ante la experiencia del dolor, el hecho de que éste no logra socavar, sino en casos extremos, el vigor y la fuerza con los que la existencia, como «bien» querido y amado, atrae al ser humano. Ante el mal —indica Rousseau— los filósofos «olvidan siempre el dulce placer de existir»; pasan fácilmente por alto el hecho de que se prefiere, a pesar de todo, el ser a la nada. De lo contrario, «el género humano no hubiera podido subsistir por mucho tiempo»[83]. Lo que aquí indica Rousseau en realidad ya había sido puesto de relieve por el propio Leibniz al indicar que es nuestra «deficiencia de atención» la que hace que los bienes, experimentados de hecho normalmente por el hombre, no accedan sino a través de la reflexión y con frecuencia ante la ingrata experiencia del mal a la sensibilidad y conciencia explícitas del hombre[84].

Las precedentes consideraciones, tanto de Leibniz como de Rousseau, respecto de la subyacente o consecuente «bondad» de la experiencia del mal se insertan de hecho en una larga tradición anterior. Así Séneca consideraba los males o contrariedades de la vida en función del surgimiento de un positivo mayor fortalecimiento del propio existir; de tal manera que en este sentido los males «no son males sino para quien malamente los soporta»[85]. De aquí que el Dios de Séneca tenga con los hombres un comportamiento «paternal» cuando los ejercita con el dolor[86]. En Plotino se afianza este modo de pensar al indicar que «el bien se conoce más

[82] UNAMUNO, *Obras...*, XVI, 331.

[83] Ver la carta de 1756 de Rousseau a Voltaire en *Voltaire-Rousseau...*, 188s.

[84] Cf. VI 109. Leibniz sostiene que «nos cura más la naturaleza que la medicina» (VI 110). En diversas ocasiones afirma Leibniz que los bienes son superiores en número a los males (cf. VI 198, 266s, 269s).

[85] Cf. SÉNECA, *De providentia,* 4.

[86] Cf. SÉNECA, *De providentia,* 2. «A los que Dios aprecia y ama, los endurece, los examina atentamente, no los deja tranquilos» (ID., *De providentia,* 4).

claramente en comparación con su contrario», es decir, con el mal; la experiencia, por tanto, de éste contribuye al acercamiento al bien[87]. De aquí que en Plotino surja la idea, de la que se echará mano repetidamente en la tradición posterior, de que los males (pobreza, enfermedad, etc.) estén siempre en función del bien que de ellos puede surgir y concretamente del «orden universal» o de la «perfección del universo»[88]. La reflexión que surge en el ámbito cristiano acepta de hecho básicamente esta concepción plotiniana. Así reiterará Agustín la idea de que Dios muestra su poder y su bondad sacando bienes de los males[89] y a esta idea agustiniana se adherirá explícitamente Tomás de Aquino[90], poniendo de relieve por su parte que el bien quedaría aminorado si no existiera mal alguno, del que determinados y específicos bienes pueden surgir[91].

Las reflexiones leibnizianas sobre la bondad que con frecuencia se sigue del mal[92] están, pues, en perfecta continuidad con los pensamientos tomasianos y anteriores. Algo similar se podría decir de la actitud general de Rousseau ante el mal, aunque hay que señalar que la reflexión rousseauniana sobre el mal —en este contexto, más exactamente, sobre el «mal físico»— adquiere un carácter estrictamente antropológico y ontológico, en función del vivir o del ser mismo del hombre, al actuar la experiencia del dolor, de una forma o de otra y en principio, al servicio de la conservación de la misma existencia individual humana[93].

[87] Cf. PLOTINO, *En.* IV, 8, 7.

[88] Cf. PLOTINO, *En.* III, 2, 5; ID., *En.* II, 3, 18.

[89] Cf. *De libero arbitrio,* III, c.9, 24-28 (PL 32, 1282-1285); *Enchiridion,* c.11 (PL 40, 236); *De civ. Dei,* XXII, c.1 (PL 41, 751).

[90] Cf. *S. Th.* I, q.2, a.3, ad 1.

[91] La conexión ideológica del pensamiento tomasiano no sólo con Agustín sino también con Plotino es fácilmente perceptible en un pasaje como éste: «Si no existiesen males ningunos en las cosas, decrecería mucho el bien del hombre, no sólo en relación con el conocimiento, sino también en relación con el deseo y el amor del bien. Ya que el bien es más conocido desde su comparación con el mal; y al padecer algunos males, deseamos más ardientemente los bienes; de la misma manera que los enfermos conocen en grado máximo la bondad de la salud y la desean más ardientemente que los sanos» *(Sum. contra Gent.* III, c.71). Cf. *S. Th.*, I, q.48, a.2, ad 3.

[92] «Con frecuencia un mal causa un bien, al que no se habría llegado sin este mal» (VI 108). El ejemplo leibniziano de la «salud» (VI 109) es el mismo de Tomás de Aquino. Cf. también VI, 116s.

[93] Cf. PINTOR-RAMOS, *La «teodicea»...,* 129. Si el dolor estuviera totalmente ausente del ámbito de la experiencia humana —viene a decir Rousseau—, el

Posiblemente sean, sin embargo, Schopenhauer y Nietzsche quienes, a pesar del pesimismo de la visión fáctica del mundo del primero y desde la común concepción meramente «mundana», es decir, impermeable a lo teológico o trascendente, del hombre en ambos casos, hayan intentado con más ahínco encontrar un sentido, una «bondad» por tanto, al dolor humano.

Para Schopenhauer el camino para un verdadero comportamiento ético, que se opone al egoísmo y que concede así un sentido o «finalidad» (en relación con la «bondad», por tanto) a la vida humana, es la negación de la «voluntad de vivir», que, junto con la «com-pasión», coloca en primer plano al sufrimiento, que se deriva del ejercicio autonegador de la propia voluntad y de la participación «com-pasiva» en los sufrimientos de los demás. Se puede decir, por tanto, que para Schopenhauer el dolor es «bueno», en cuanto «desengaña», «purifica» y, en definitiva, da «sentido» a la vida humana[94].

En cuanto al discípulo de Schopenhauer que fue Nietzsche, hay que decir que aprendió del primero la integración del dolor en la vida, si no en función de la «negación de la voluntad de vivir» (no aceptada por Nietzsche), sí en cambio en cuanto el dolor actúa a manera de trampolín hacia una vida superior, en consonancia con la nietzscheana «voluntad de poder». Nietzsche no rehúye, pues, el dolor, sino que lo valora en sí mismo. «Sólo queremos —escribe— ser los herederos del sentido cristiano, fino y profundo, en cuanto que no condenamos *en sí* el dolor: quien no sepa ya utilizarlo moralmente, para la 'salvación del alma', debería al menos valorarlo estéticamente, sea como artista, o bien como observador de las cosas. El mundo, si se prescinde del dolor, es de todo punto antiestético [...] Querría decir: quizá es el dolor algo de lo esencial de la existencia» (VII/3, 356). Pero tal esencialidad no es entendida por Nietzsche en el mismo sentido que tiene en Schopenhauer. La relación de Nietzsche

hombre carecería de obstáculos que le pudieran disuadir tanto de su propia destrucción como de la de los demás, con lo que la vida humana dejaría de ser lo que es y se convertiría de ese modo en algo inimaginable e impensable, es decir, en algo sobre lo que, desde la real experiencia del hombre, ni siquiera es posible hablar.

[94] En páginas anteriores hemos analizado ya la valoración concedida por Schopenhauer al sufrimiento en relación con la adquisición de «sentido» para la vida humana. Remitimos a ellas y a lo que decimos en CABADA CASTRO, *Querer...*, 46-50.

con el dolor es, más bien, una relación dinámica y creadora, al descubrir él en el dolor posibilidades de autosuperación del hombre, más allá de una mera y simple relación pasiva. Por eso a Nietzsche no le agrada el lema ético schopenhaueriano de la «compasión». Al «compasivo» ni siquiera se le ha ocurrido pensar —objeta Nietzsche— en la posibilidad de que la gran felicidad esté unida o estrechamente ligada al gran dolor. El compasivo «quiere *ayudar* y no piensa en que existe una necesidad personal de la desdicha, [...] en que, para expresarme místicamente, el sendero para el propio cielo atraviesa siempre por el placer del propio infierno» (V/2, 246). Nietzsche intenta, pues, poner de relieve esta íntima y paradójica conexión entre dolor y felicidad, de tal manera que quien rehúye el primero se incapacita para acceder a la segunda. Y esto es válido tanto en relación con uno mismo como en relación con los demás. Es decir, es «bueno» o saludable el dolor, tanto el experimentado por el propio yo como el que los demás experimentan. De aquí la crítica de Nietzsche a la que denomina «religión de la comodidad» (del rechazo del propio dolor) que se esconde tras la que llama «religión de la compasión» (del celo por evitar el dolor de los demás): «¡Qué poco sabéis de la *felicidad* del hombre, —dice a este respecto Nietzsche— vosotros, cómodos y compasivos!, ¡pues la felicidad y la desdicha son dos hermanas gemelas, que crecen conjuntamente, o, como en vosotros, conjuntamente *se quedan pequeñas!*»[95].

Posiblemente en una época como la nuestra, en la que la globalización de la problemática humana ha puesto al descubierto, en el conjunto de la humanidad, escandalosas desigualdades, flagrantes injusticias o violentas destrucciones de vidas humanas, resulte el precedente modo de abordar reflexivamente la «bondad» del mal no sólo excesivamente individualista o aristocrático, sino incluso cínico y ofensivo.

[95] V/2, 246s. La valoración positiva del dolor por parte de Nietzsche tiene que ver ella misma directamente con su propia biografía. Nietzsche llega a considerar el dolor como el promotor de su propio filosofar: «En lo que se refiere a mi larga y continua enfermedad —escribe el último Nietzsche—, ¿no le debo a ella indeciblemente mucho más que a mi salud? Le debo una salud *más elevada* [...] *Le debo también mi filosofía*... Sólo el gran dolor, aquel largo y lento dolor, en el que somos quemados como con madera verde, el que se toma tiempo, nos fuerza a nosotros, filósofos, a bajar a nuestra última profundidad [...] Dudo si tal dolor 'perfecciona': pero sé que nos *profundiza*... *[dass er uns vertieft...]*» (VI/3, 434s). Cf. CABADA CASTRO, *Querer...*, 365-370.

Como crítica de lo que denomina el «talante semita» respecto del tiempo y del mal escribe, por ejemplo, R. Panikkar: «Aun reconociendo que excepcionalmente el sufrimiento pueda purificar y el mal ser la ocasión de un mayor bien, en la práctica, y para la mayoría de los hombres, éste no es el caso. El dolor embrutece, el sufrimiento endurece, el mal triunfa y la pobreza no es un bien»[96]. Se podría objetar en la misma línea, además, que el sufrimiento no en todos los casos es asimilable reflexivamente de modo que pueda convertirse en fructífero para la propia autocomprensión de quien lo padece, como sería el caso del sufrimiento de los niños (recuérdense las conocidas críticas de Camus en este sentido)[97]. Todo ello contribuye, sin duda, a corroborar la idea de la complejidad de la problemática del mal y de la ineptitud de cualquier supuesta, definitiva y global, solución a la misma. Hay que decir, sin embargo, que también las parciales o particulares hermenéuticas pueden arrojar, pese a todo, algo de luz sobre una problemática, la del mal, que sólo puede ser entendida y explicada de algún modo desde la toma en consideración de muy diversos aspectos.

5. EL MAL Y LA DIVINIDAD

Es evidente que lo dicho hasta aquí repercute, de una forma o de otra, en el planteamiento y concepción de la divinidad, dependiendo todo ello naturalmente, como en parte se ha visto, de los diversos modos como ésta históricamente ha sido pensada (contexto cultural griego, judeo-cristiano, etcétera). Algo, sin embargo, conviene en todo caso tener presente. Por lacerante, desconcertante o absurda que pueda resultar la experiencia, inmediata o reflexivamente elaborada, del mal, éste no constituye ni puede constituir la estructura misma de la realidad (como podría sugerir, por ejemplo, un primer acercamiento a la pesimista descripción schopenhaueriana del mundo). En este sentido sigue teniendo su valor sistemático la antigua concepción del mal como mera

[96] PANIKKAR, *El presente...*, 141.

[97] Aunque se ha de advertir también, por otro lado, que —tal como se ha analizado más arriba— el menor grado de conciencia o reflexión hace disminuir también la experiencia misma del mal (lo que sería también aplicable al caso de los niños). Véase sobre esto JERPHAGNON, *El mal...*, 32.

«privación» (excluyente, por tanto, según hemos visto, del mal «absoluto»). Y si ello es así, entonces el problema del mal no afecta, de una manera que podríamos denominar frontal o directa, al problema de la existencia o no-existencia de la divinidad, sino únicamente de manera meramente indirecta o parcial. Dicho de otro modo, la pregunta por la realidad o existencia de la divinidad está en relación sistemática con la búsqueda de fundamentación de la realidad, una realidad que somos y en la que estamos, si bien tal realidad está secundaria o parcialmente afectada, amenazada, etc., por lo que llamamos el mal. Es perfectamente posible, por tanto, que la reflexión humana no logre alcanzar nunca una explicación englobante y definitivamente satisfactoria de los males del existir; pero este modo limitado, provisional, inserto en la ignorancia, de la explicación del mal no puede aplicarse, en el mismo sentido, a la cuestión de la fundamentación de la realidad cósmico-antropológica en cuanto tal. El cosmos y el hombre necesitan una fundamentación absoluta y definitiva de su propia realidad y modo de ser (tal como se ha analizado en capítulos anteriores de este estudio), independientemente o al margen de los inevitables y desde luego nada despreciables problemas que la experiencia del mal plantea.

Si se atiende a lo dicho, se podrá comprender en toda su fuerza dialéctica el justo desplazamiento lógico efectuado por Boecio y en seguimiento de él por Tomás de Aquino, cuando ante el tradicional cuestionamiento, de origen epicúreo, sobre la dificultosa compatibilidad entre la existencia de Dios y la del mal recolocaron ambos la cuestión de la divinidad en su verdadero lugar, es decir, en la primordial necesidad de fundamentar los «bienes», que quedarían injustificados o infundamentados si la mente llegase ilógicamente a deducir la inexistencia de la divinidad por el hecho de la existencia de los «males»[98]. El propio Rousseau intentó en sentido similar,

[98] «No sin razón, alguno de tus conocidos preguntó: 'si Dios existe —dice—, ¿de dónde provienen los males?; ¿y de dónde los bienes, si él no existe?'» (BOECIO, *De consolat. phil.*, lib. I, 4: PL 63, 625 A). Por su parte, Tomás de Aquino, tras hacer alusión al precedente texto de Boecio, formula, en continuidad lógica con su predecesor, su atrevida y paradójica respuesta: «Habría más bien que efectuar el razonamiento inverso: *Si existe el mal, existe Dios*. Ya que el mal no existiría si no existiese el orden del bien, del cual el mal es privación. Y este orden no existiría si Dios no existiese» (*Sum. contra*

ante el pesimismo de Voltaire y en carta al mismo, subordinar coherentemente la cuestión del mal a la más decisiva del origen del ser y de la existencia humana: «La cuestión no es en absoluto —le indica a Voltaire— por qué el hombre no es perfectamente feliz, sino por qué existe»[99].

Una vez dicho esto, sería necesario sopesar la posibilidad de que la desestabilizante experiencia general humana del mal, en sus diversas formas y con independencia de las explicaciones o justificaciones parciales que respecto de tales modalidades de mal puedan en concreto darse, remita justamente, de manera no meramente racional (como en el caso de Boecio o del Angélico), sino fundamentalmente existencial y vital, a aquello que una racionalidad abstracta pretende poner precisamente en cuestión en relación con el mal, es decir, a la divinidad. Se trataría, pues, de analizar si la secreta y oculta razón de la experiencia del mal podría ser la de que el ser humano, que de una forma o de otra inevitablemente lo padece, se sienta de ese modo internamente remitido o abocado a una realidad, la divina, en cuanto ésta surge siempre e inmediatamente en el interior de la subjetividad humana a la manera de poder incontestable o segura tabla de salvación ante la inexplicable o desconcertante experiencia del mal y la simultánea propia impotencia en relación con el mismo.

Hay que reconocer que este modo de concebir la «función» del mal no es fácilmente aceptable o asimilable en un contexto cultural como el moderno, en el que se apuesta fuertemente por la autonomía del hombre y por su empeño en liberarse de cualquier tipo de limitación. Además y en este mismo contexto, una religión que tenga que ver con el «consuelo» parece exponerse todavía excesivamente a las críticas de Marx, pese a los problemas que los acontecimientos históricos han causado a la ideología marxista. La cuestión es, sin embargo, precisamente hasta qué punto la absoluta liberación del mal, incluido el leibniziano «mal metafísico», le es posible al hombre. ¿No será el «mal», ex-

Gent. III, c.71). Como se ve, las concentradas expresiones del Angélico vienen a constituir un sintético esquema lógico de acceso a la divinidad desde la experiencia «deficiente» del mal, ya que éste, desde su intrínseca dependencia o relación con el bien, remite, de manera necesaria y dialéctica, al fundamento de este último.

[99] Cf. *Voltaire-Rousseau...*, 186.

perimentado de las formas más insospechadas e inesperadas por el ser humano, lo que justamente nos libera de tal ilusión de liberación absoluta y con ello y por ello instruye «prácticamente» al hombre, de manera más eficiente e íntima que cualquier teoría o metafísica, sobre la realidad limitada de nuestro propio ser, que sólo es lo que es por su fundamental y fundamentante relación con la divinidad?

De este modo conectamos una vez más con la necesidad que propugnamos de que la reflexión filosófica sobre la divinidad, despojándose de la aureola aristocratizante de un saber incontaminado —que, como ya indicamos, parece haber recibido su impronta inicial en la crítica filosófica griega a los dioses populares—, conecte más inmediatamente con la experiencia religiosa fundamental de los hombres, tal como ésta es constatada por fenomenólogos o antropólogos del hecho religioso. Ahora bien, es bien sabido que la actitud religiosa humana está en inmediata dependencia de la experiencia concreta del vivir limitado e indigente del hombre. Y tal experiencia sólo ocurre en cuanto que, de una forma o de otra, con intensidad mayor o menor, a tenor del desarrollo de la historia humana, el mal hace repetido acto de presencia en el ámbito de la concreta vida humana. Esto no puede naturalmente convertirse en cómodo pretexto para desentenderse de las urgentes e imprescindibles tareas de erradicación de cuantos males afecten al hombre y sean erradicables por éste. Pero no debe olvidarse, insistimos, que la «limitación» humana en cuanto tal, junto con la del cosmos, no es erradicable en sí misma, y que, por tanto, el ser humano carecerá siempre de la «omnipotencia» (divina) frente al mal, que por otra parte le sería absolutamente imprescindible para poder sentirse perfectamente seguro frente a cualquier eventualidad maligna, sea del orden que fuere.

Si Schopenhauer, pues, intuía ya que la omnímoda presencia del mal en el mundo sólo podía ser adecuadamente justificada desde una paralela e importante «finalidad» inserta en el mismo sufrimiento (prescindiendo ahora aquí de la concreta finalidad que a éste le atribuye el filósofo alemán), otro tanto se podría sospechar también desde un punto de vista no schopenhaueriano y, en nuestro caso concreto, directamente relacionado con la divinidad.

Pues bien, lo que Spinoza afirma al comienzo del Prólogo a su *Tractatus Theologico-Politicus* sobre las «supersticiones»

de la religiosidad popular, que según él sólo son posibles desde la experiencia de la limitación e indigencia humanas[100], parece válido también, en su medida y con las oportunas precisiones, en relación con la inevitable necesidad de lo divino para el hombre. Gilson alude de hecho a este mismo texto de Spinoza, para poner en íntima relación el comportamiento de rechazo del hombre respecto del mal con el advenimiento de la idea de lo divino a la mente humana. Esto no puede menos de parecer extraño, porque en principio podría pensarse que la experiencia del mal convertiría en imposible o impracticable cualquier relación, de signo cognoscitivo o religioso, con un Dios al que se le tiene por bueno y omnipotente, pero que no parece comportarse como tal, un Dios, por tanto, aparentemente al menos en contradicción con la existencia misma fáctica del mal (tal como daba a entender la objeción de Epicuro). «Sin embargo, los hombres —indica Gilson— no solamente piensan en Dios a pesar de la existencia del mal, sino a causa de ella. De manera especial piensan en él cuando sufren, cuando tienen miedo y, de manera particular, cuando les inquieta el temor a la muerte»[101].

Tanto Schopenhauer como Feuerbach insistirán en esta estrecha dependencia entre indigencia humana y religiosidad, lo que coloca a la religiosidad humana —de manera especial en el caso de Schopenhauer— más en relación con el querer humano que con su entender. «Pensad —escribe Schopenhauer de manera semejante a Spinoza— en un hombre sin necesidad, deseos, exigencias, algo similar a un ser meramente intelectual y sin voluntad: tal ser no necesita a Dios ninguno»[102]. O, de manera similar, Feuerbach: «Quien no tiene deseos, no tiene tampoco dioses»[103]. Ahora bien, los deseos están en relación con la carencia de plenitud y de autonomía real del hombre, es decir, con sus necesidades y sus temores.

[100] «Si los hombres pudiesen gobernar todas sus cosas de modo seguro o si el éxito les sonriera siempre, no les afectaría superstición alguna» (SPINOZA, *Opera* III, 5).

[101] GILSON, *L'athéisme...*, 57s. Cf. también GILSON, *The idea...*, 187s.

[102] IV 147. Por eso dirá Schopenhauer que la fe es «inicialmente hija de nuestra indigencia» (IV 245s). Ver CABADA CASTRO, *Querer...*, 79ss.

[103] VII 465. H.-J. Braun caracteriza en este sentido con exactitud la visión feuerbachiana del sentimiento religioso de este modo: «La fe no se basa en razones suficientes, como se podría pensar en una filosofía de la religión de talante racional, sino en deseos suficientes» (BRAUN, *Stadien...*, 110).

Pues bien, se podría decir que la experiencia del mal proporciona simultáneamente a la subjetividad humana dos importantes y decisivos conocimientos, el de los propios límites del ser humano y el de la presencia actuante en la finitud humana de la infinitud divina, es decir, de la divinidad. Son, además, conocimientos que se imponen íntimamente al hombre por esa vía de manera mucho más eficaz y profunda que si fueran el resultado de un razonamiento meramente teórico.

Respecto del conocimiento de la propia realidad limitada, sólo un par de indicaciones. La experiencia de la subjetividad humana en su libertad, en su omnímoda capacidad de progreso en el entender, querer, etc., conduciría lógica y obviamente al hombre a la creencia en una absoluta autonomía propia, si el ser humano no experimentase al mismo tiempo de hecho, y ello quiere decir no sólo abstractamente sino de manera vivencial y práctica, la limitación que impone una u otra forma de mal, ante el que el ser humano se sabe y experimenta, en mayor o menor grado, impotente o ignorante. No cabe duda de que una creencia, coherente y consecuente, en la *absoluta* autosuficiencia propia conduciría a un error o autoengaño fundamental, de perniciosas consecuencias en todos los órdenes. Por eso la vida, que es sabiamente «mala», instruye adecuadamente al hombre sobre su lugar verdadero o real en el mundo[104].

[104] «Podríamos decir —indica J. R. Busto— que el dolor es revelación [...], revela al hombre cuál es su verdadero puesto en la creación y le enseña (más aún, le obliga) a vivirse a sí mismo y a la creación en su pequeñez y en su misterio» (BUSTO, *Cuando...*, 620). A. Tornos ha aludido también, basándose en similares reflexiones de K. Rahner, a esta función del dolor como revelador de la finitud humana, para añadir a continuación: «Tomar únicamente ante el dolor la postura de combatir activamente contra él sin dejar lugar para asumirlo y aceptarlo, incluso despreciando o condenando ese empeño, es pretender conducirnos ante lo doloroso como quien puede afrontar la vida solamente con lo que hay en él de iniciativa y poder, desconociendo lo demás. Como si nos fuera dado mirar hacia un futuro en que no nos afectaran nuestras pasividades e incluso organizarnos ya en función de ese futuro. Desde el punto de vista ético, eso no puede valorarse sino como locura soberbia, y, desde el punto de vista psicológico, es autoengaño últimamente enfermizo» (TORNOS, *El dolor...*, 245s). La justas críticas de Tornos serían perfectamente aplicables (si no lo son ya en la intención del mismo) a determinadas corrientes de pensamiento, en el seno mismo de la teología y espiritualidad cristianas, que abogan por una monotemática o unidimensional actitud ante el dolor, que consistiría en afirmar que el único sentido del sufrimiento es el que se deriva de la lucha contra el mismo.

En cuanto al conocimiento o experiencia íntima de la divinidad, que va ligado a la experiencia de la finitud o limitación humana patentizada en la vivencia del mal, se podría decir que es aquí en cierto modo donde se hace experiencia fundamental y personal lo que en páginas superiores se analizó en torno a la relación entre el conocimiento de lo finito y de lo infinito. Se recordará cómo una importante tradición reflexiva, representada de manera especial por Descartes y Hegel, insistía en que la finitud sólo es conocida desde aquello que esencialmente la supera, es decir, desde la infinitud. Respecto de la experiencia, no teórica (o meramente cognoscitiva) sino práxica, del mal parece ocurrir otro tanto. Como ya sabemos, el mal sólo se entiende desde su comprensión como «privación» («metafísica», «física» o «moral», para utilizar la distinción leibniziana) de un bien que lo sostiene y posibilita. Y por eso el mal *sólo* es mal en la medida en que tal «privación», respecto de una realidad buena, es, de una o de otra forma, consciente a la mente, de la misma manera que lo «finito» o limitado sólo es tal en la medida en que dicha finitud o limitación es, en mayor o menor grado, conocida como tal, y ello sólo puede ocurrir desde una dimensión superior a la finitud o limitación, como bien fue destacado por Hegel[105]. Y ésta es también la razón de la anteriormente analizada relación entre la intensidad de la experiencia del mal y la categoría o calidad ontológica (y subsiguiente «consciencia») de la realidad afectada por él.

Si ello es así, entonces la experiencia o conciencia de la «privación» (que es un modo de «limitación») coloca a quien la experimenta en inmediata relación con aquello a lo que la «privación» hace necesaria referencia. Y cuanto mayor sea la «privación», tanto mayor será el vigor y transparencia con los que el bien posibilitante o sustentante se hace presente a la subjetividad pensante. Como se ve, la experiencia de la finitud y, en ella, del mal posee, al parecer, la extraña capacidad dialéctica de poner en contacto al afectado por ella con su «contrario», es decir, con la infinitud o, en el caso concreto del mal, con el infinito poder y bondad. En este sentido está sin duda Jaspers en lo cierto cuando descubre la

[105] Recuérdese la importante aseveración de Hegel: «Solamente es algo conocido y experimentado como *límite* o deficiencia en cuanto que se está simultáneamente *más allá* de ellos» (HEGEL, *Phänomenologie...*, § 60).

vivencia o experiencia de la «Trascendencia» en las por él denominadas «situaciones-límite», como el sufrimiento, el fracaso, la culpa o la muerte[106].

Respecto de esta última experiencia-límite, la muerte, cabe decir que puede ser considerada como definitiva y terminal expresión del mal, en cuanto que en ella se consuma la máxima «privación», la destrucción del propio ser[107]. De modo que, a tenor de lo precedente, ella podría ser pensada como el lugar del conocimiento, por un lado, de la propia finitud radical en cuanto tal y, al mismo tiempo, por otro, de la infinitud que la hace posible y comprensible. Ello quiere

[106] Cf. JASPERS, *Philosophie* II, 220-233; III, 219-236. Tras sus análisis sociológicos sobre las diversas concepciones del dolor, González-Anleo indica que, mientras «la cultura moderna proclama el dolor como *des-dicha*», cabe una «actitud positivizadora del dolor y de la muerte», que se concretaría, entre otros, en los siguientes aspectos: «el dolor recuerda al hombre su condición caduca» y «abre así el horizonte de lo infinito y trascendente» (GONZÁLEZ-ANLEO, *Sociología...*, 343. Cf. ID., o.c., 341). Son éstos precisamente los conocimientos que, también a nuestro modo de ver, la experiencia del mal y del dolor proporcionan —como acabamos de señalar— al ser humano. Desde *este* punto de vista podría resultar menos factible el análisis del mal «en cuanto estructuralmente previo a toda postura religiosa o atea», tal como propone A. Torres Queiruga, aun concediendo él mismo la estrecha relación existente entre la problemática del mal y la experiencia religiosa (cf. TORRES QUEIRUGA, *Replanteamiento...*, 243-246). Su crítico I. Sotelo insistirá, por el contrario, en la imprescindible mediación religiosa («teológica») en la comprensión del mal (cf. SOTELO, *Notas...*, 232ss). Véase en este mismo sentido la crítica de J. A. ESTRADA *(La imposible...*, 218) a Torres Queiruga.

[107] I. Sotelo, por el contrario, considera que la muerte es «el más natural de los sucesos» y que, en consecuencia, «de ningún modo puede ser asumida en la categoría del mal» (cf. SOTELO, *Notas...*, 237). Difícilmente puede en verdad compaginarse esta supuesta «naturalidad» de la muerte con el complicado entramado de mitologías, rituales, religiones, filosofías, etc., que han intentado y siguen intentando hacer soportable lo que en modo alguno ni los individuos ni los grupos humanos logran considerar espontáneamente como «natural». Esto es válido, aun a sabiendas de las razones que apoyan la visión de la muerte como hecho «natural» humano, dado que resulta difícil, en efecto, pensar una vida finita en el marco de una existencia sin término (a lo que alude el propio Sotelo). Pero el problema consiste justamente en que lo que desde este punto de vista «debería» considerarse «natural» no es considerado en realidad de ese modo. Lo que ocurre es que el hombre desborda en sí mismo lo «natural» humano, en cuanto que es el ser que, aun siendo finito, está siempre más allá de su finitud, al haber irrumpido en él el infinito que le envuelve y atrae, creando en él razón, libertad e irrefrenable deseo de ser y subsistir. En este sentido puede decirse que el deseo de persistencia en el vivir es «natural» o innato al hombre; su contrario, el morir, es, por tanto, «privación» de tal realidad, y, en consecuencia, «mal», a tenor de la clásica concepción del mal. Sobre la no-naturalidad o «anti-naturalidad» de la muerte humana léase BLONDEL, *La pensée* II, 245ss.

decir que ante la inmediatez de la muerte el hombre puede acceder simultáneamente, de manera experiencial e íntima, al más cabal conocimiento de sí mismo, en cuanto ser finito, y al conocimiento y experiencia de la divinidad. ¿Es, desde este punto de vista, calificable como mera casualidad, efecto del adoctrinamiento religioso o simple irracional atavismo el hecho de que ante la conciencia del máximo peligro para la propia existencia, es decir, ante la lúcida inmediatez de la posibilidad de la muerte, surja, desde lo más hondo y personal de la subjetividad que experimenta entonces su radical impotencia y finitud y de manera espontánea y natural, la palabra «¡Dios!», «¡Dios mío!»...? [108]. ¿No será, más bien, que el ser humano, en tal situación-límite, da rienda suelta de ese modo a lo que de hecho está intensamente experimentando de manera dialéctica y conjunta, el mal y el bien, la finitud y la infinitud, su pequeño yo humano y el tú divino sin límites, es decir, aquella indescriptible dualidad unitaria que constituye la íntima relación del hombre con Dios?

Decía G. Krüger al término de su conferencia en Marburgo del año 1940: «Dios no es visible. Él no se manifiesta sino en la oscuridad de la muerte [...] El miedo de la muerte se convierte en el miedo de Dios» [109]. ¿No será, en este sentido, que la tenebrosidad o misteriosidad de la muerte sea así justamente el lugar de la insospechada manifestación de la divinidad al hombre, algo así como del seno mismo de la oscuridad tormentosa surge, inesperado y repentino, el relámpago que ilumina, fugaz pero nítidamente, los cielos y la tierra?

Cuando Schopenhauer hablaba despectivamente de la prueba popular de la existencia de Dios, denominada por él

[108] Como es sabido, Wittgenstein se alistó voluntariamente en el ejército austríaco en la primera guerra mundial. Según indica I. Sánchez Cámara, con esta acción el filósofo vienés «posiblemente intentó descubrir el sentido de la vida en una situación límite, ante el peligro de la muerte» (SÁNCHEZ CÁMARA, *Wittgenstein...*, 136). El hecho es que Wittgenstein durante el año 1916 en sus notas y apuntes de diario escritos en estas circunstancias, ante la inminente posibilidad de la muerte, alude e invoca con una llamativa frecuencia a «Dios», con expresiones como éstas: «Tal vez la cercanía de la muerte me traiga la luz de la vida. ¡Quiera Dios iluminarme!» (cf. SÁNCHEZ CÁMARA, ibid.). «Hoy duermo bajo el fuego de la artillería y probablemente moriré. Que Dios siga conmigo por toda la eternidad. Amén. Que Dios sea alabado eternamente. Amén. Entrego mi alma al Señor» (cf. ALFARO, *Ludwig...*, 706). Cf. también *Filosofía de la religión,* 531s.

[109] KRÜGER, *L'attitude...*, 373.

«keraunológica» (en relación con el «rayo»), entendiendo como tal el modo sentimental y temeroso como la gente vulgar crea sus dioses al sentirse afectada por «el sentimiento de indigencia y necesidad de ayuda, de impotencia y dependencia» frente a las fuerzas de la naturaleza, etc.[110], estaba en realidad reactualizando en la modernidad la crítica «ilustrada» de los primeros filósofos griegos a la religión popular. Es posible, sin embargo, que el Dios sentido y vivido de la religión «popular», no «ilustrada», se aproxime más, pese a todo y a tenor de lo dicho, al Dios «real» que el «Dios», afirmado o negado, de una elucubración meramente abstracta, consciente o inconscientemente divorciada de los sentimientos más profundos y vivos del hombre.

6. EL MAL Y EL HOMBRE

No pocas veces se ha insistido en que, si se prescinde del denominado «mal metafísico» —que sólo en un sentido amplio y analógico (aunque radical) puede denominarse tal, dado que se identifica con nuestro mismo ser limitado o finito, que, si se da en la realidad, no puede diferenciarse sino de ese modo de la infinitud divina—, una buena parte, si no la mayor, de los males «físicos» se derivan, mediata o inmediatamente, del mal «moral», es decir, de las actuaciones indebidas o inmorales procedentes de nuestra propia libertad. De este modo viene a recaer, en definitiva y en gran medida, sobre el hombre mismo la responsabilidad del mal.

Fue el gran propugnador de la visión del mal como «privación», Agustín, quien puso asimismo de relieve el papel decisivo de la libertad humana respecto del mal después de su ruptura con la concepción determinista maniquea, según la cual el hombre carecería de una libertad anulada por uno de los dos contrapuestos principios, el material. El libre albedrío aparece así como la «causa» de nuestras malas acciones[111]. Bien es verdad que la libertad humana —según ya sabemos— tiene, como todo lo que es real, su fundamentación y su radical condición de posibilidad no en sí misma, sino en la divinidad, pero ello no disminuye en nada la inter-

[110] Cf. CABADA CASTRO, *Querer...*, 80s.
[111] Cf. *Confes.*, lib. VII, c.3, 5 (PL 32, 735).

na e insoslayable responsabilidad de la propia libertad humana, según el ya analizado modo dialéctico de surgimiento de la libertad o independencia humana desde el que es en sí mismo independencia o libertad absoluta.

Es verdad también que la «posibilidad» de deficiencia en el ejercicio moral de la libertad no tiene por qué incluir en sí, en principio, el que tal posibilidad se convierta de hecho en acontecimiento concreto o fáctico. Sea de ello, sin embargo, lo que fuere, de libertad sólo se puede hablar en cuanto que el hombre finito actúa respecto de las realidades finitas de modo no «determinado», es decir, de tal manera que una elección contraria o simplemente diferente es siempre posible. La posibilidad, por otra parte, de un mundo perfectamente ordenado, «cósmico», en el que la «variante» de la libertad estuviera ausente o, lo que es lo mismo, absolutamente sometida al devenir ordenado de las cosas, es ciertamente pensable, pero difícilmente se podría decir que se trataría en tal caso de un mundo «mejor» que nuestro mundo, deficiente, sí, pero al fin y al cabo un mundo en el que la vivencia gozosa de la libertad se experimenta como positividad y como abierta posibilidad de una nueva actuación más perfecta, al servicio de la promoción de una realidad mejor[112].

A este respecto E. Romerales ha hecho, recientemente, incluso una personal y sugerente propuesta de explicación de la existencia del mal en el mundo desde una visión general (no meramente circunscrita, por tanto, al hecho humano) de la «indeterminación» de la realidad material, en la cual

[112] En este contexto escribía Rousseau: «Murmurar que Dios no le impida [a la especie humana] hacer el mal, es murmurar que la hizo de una naturaleza excelente, que puso en sus acciones la moralidad que las ennoblece, que le dio derecho a la virtud. El supremo goce está en el contento de sí mismo; es para merecer ese contento por lo que hemos sido puestos en la tierra y dotados de libertad [...] No, Dios de mi alma, nunca te reprocharé haberlo [al hombre] hecho a tu imagen, para que yo pueda ser libre, bueno y dichoso como tú» (ROUSSEAU, *Emilio...*, 379s). El teólogo-filósofo P. Tillich describe en un sentido similar la realidad de un mundo «en el que el mal físico y moral fueran imposibles» de esta forma: «El mundo habría sido entonces un paraíso de inconsciencia soñolienta, un paraíso infantil, pero en el que no habría cobrado realidad ni el amor, ni el poder, ni la justicia [...] Sólo un Dios que fuera como una madre insensata —a quien obsesiona de tal modo el bienestar de su hijo que lo mantiene en un estado de inocencia obligada y de participación forzosa en su propia vida— podría haber encerrado a sus criaturas en la cárcel de semejante paraíso de ensueños. Y esto, como en el caso de la madre, no habría sido amor, sino oculta hostilidad» (TILLICH, *Amor...*, 146s).

participa el hombre a través de su propio cuerpo. Tomando en consideración el hecho evolutivo general desde lo estrictamente material hasta el hombre, el entronque de lo denominado «anímico» con lo corporal del hombre y la moderna visión de las leyes naturales como no «deterministas», Romerales propone la posibilidad de que «una materia no plenamente determinada sea una condición necesaria para que surjan por evolución agentes materiales libres»[113]. Este «indeterminismo» de la materia, necesario para el alumbramiento de la libertad humana, explicaría al mismo tiempo la existencia del mal en el mundo. El mal vendría a ser así el «residuo natural de un mundo no determinado». En otras palabras: «El mal natural, incluyendo el sufrimiento animal, es entonces el precio de la existencia de agentes libres [...] El mal natural, todos los males naturales, son medios para un bien mayor, esto es, la bondad moral y la libertad de la voluntad»[114].

Esta propuesta de «teodicea no-determinista», presentada por Romerales como mera hipótesis provisional, sin ulterior desarrollo detallado[115], tiene al menos la ventaja —prescindiendo aquí también de un análisis más particular de la misma— de poner de relieve la libertad como la finalidad central de la creación, a la cual se subordinaría la concreta explicación del mal existente en el mundo, y de intentar de ese modo al mismo tiempo una respuesta unitaria al problema del mal desde la visión de la libertad como positividad y valor reconocidos[116].

Pero volvamos de nuevo a la reflexión más directamente antropológica que se deriva de la toma en consideración de la libertad humana.

H. R. Schlette describió acertadamente la contraposición y diferencia entre el pensamiento subyacente a la «cosmodicea» griega y a la «teodicea» de componente bíblico. En la primera el «cosmos» era considerado como bello y ordenado

[113] ROMERALES, *El problema...*, 144.

[114] Cf. ROMERALES, o.c., 145.

[115] «Presento esta teodicea no determinista mucho más como un *programa de investigación* que como una doctrina bien desarrollada» (ROMERALES, o.c., 148).

[116] Cf. ROMERALES, o.c., 143ss, 148-151. El que, por otra parte, una concepción menos antropomórfica no se encuentre a gusto con determinados asertos del autor acerca de la divinidad es una cuestión en la que no nos vamos a detener aquí.

y en la segunda era, más bien, la divinidad la que, cuestionada, era «justificada» como buena[117]. Se debería añadir, sin embargo, a estos dos modos de enfrentarse con la problemática del mal, a nuestro modo de ver, un tercero, en el que el hombre, y no ya estrictamente el cosmos o la divinidad misma, ocupara el punto central de referencia.

En efecto, si es verdad que, desde un punto de vista general, es en la época renacentista donde el hombre va a ser colocado en el centro de una reflexión que lo considera revestido de indefinidas posibilidades de bien y de progreso, será más tarde, y de manera especial con el pensador ginebrino Rousseau, donde el hombre va a ser considerado de manera explícita no sólo en su relación con el bien, sino también en relación con el surgimiento del mal. Se podría decir que con Rousseau la «cosmodicea» y la «teodicea» se convierten en «antropodicea», queriendo significar con ello que el hombre se convierte ahora en el punto de mira predominante de la reflexión tradicional sobre el mal.

Rousseau pone de relieve precisamente, por un lado, el contraste entre el orden «natural» de la «cosmodicea» y el desorden generado por el hombre: «¡El cuadro de la naturaleza no me ofrecía sino armonía y proporciones, el del género humano no me ofrece sino confusión y desorden! ¡El concierto reina entre los elementos, y los hombres están en el caos! ¡Los animales son felices, sólo su rey es miserable! [...] Veo el mal sobre la tierra»[118]. Por otro lado, convencido como está el ginebrino del poder y de la bondad de la divinidad que hacen que de tal origen no pueda surgir sino una realidad buena, no se trata ya directamente de «justificar» a Dios frente al mal, labor de la tradicional «teodicea», sino de analizar el porqué de la existencia de un ámbito específico del mal, en el que éste sobreabunda frente al orden del cosmos. Tal ámbito es para Rousseau el del hombre; tiene que ver, pues, con la libertad humana y es, por tanto, el hombre el que ha de «justificarse» ante el mal que de él procede.

El *Emilio* comienza con estas palabras, programáticas para su autor: «Todo está bien al salir de las manos del autor de las cosas: todo degenera en las manos del hombre»[119].

[117] Cf. SCHLETTE, *Kosmodizee...*, 189-193.
[118] ROUSSEAU, *Emilio...*, 376.
[119] ROUSSEAU, *Emilio...*, 33.

Sólo el hombre es, pues, el responsable de un mal que no se encuentra allí donde el hombre no ejerce su acción. «Hombre, no busques al autor del mal, ese autor eres tú mismo [...] Quitad nuestros funestos progresos, quitad nuestros errores y nuestros vicios, quitad la obra del hombre, y todo está bien»[120].

Rousseau no niega la evidente existencia del mal «físico» estrictamente tal. Lo que ocurre es que tal modo de mal no es en sí mismo tan funesto y devastador como el mal «moral», que procede directamente del hombre, aparte de que un buen número de los denominados males «físicos» son ocasionados por el hombre[121] o es éste quien los agranda gratuitamente con su capacidad imaginativa o pensante[122]. En efecto, aun prescindiendo de que el dolor físico está fundamentalmente en función o al servicio de la subsistencia y buen funcionamiento corporal de quien lo padece[123], lo cual no deja de ser en definitiva un «bien», Rousseau sostiene que «los males a los que nos somete la naturaleza son menos crueles que los que nosotros añadimos»[124]. Es este contexto «añadido», procedente de la libre actividad anímica humana, el que deforma y agrava la dimensión «física» del mal. «Es el abuso de nuestras facultades lo que nos hace desdichados y malvados. Nuestros pesares, nuestros cuidados, nuestras penas nos vienen de nosotros. El mal moral es, de modo irrefutable, obra nuestra, y el mal físico no sería nada sin nuestros vicios que nos lo han vuelto sensible»[125].

[120] ROUSSEAU, *Emilio...*, 381.

[121] Para Rousseau «la mayor parte de nuestros males físicos son también obra nuestra» (Carta de Rousseau a Voltaire, 18-8-1756, en *Voltaire-Rousseau...*, 186).

[122] «Nuestros mayores males —indica Rousseau— nos vienen de nosotros» (ROUSSEAU, *Emilio...*, 50). Rousseau ve en el «exceso» de los deseos, que proviene de una «imaginación» que «excita y alimenta los deseos con la esperanza de satisfacerlos», el origen de multitud de sufrimientos humanos (cf. ROUSSEAU, o.c., 94s). De aquí su constatación y propuesta: «El mundo real tiene sus límites, el imaginario es infinito; ya que no podemos ensanchar el primero, recortemos el segundo; porque sólo de su diferencia nacen todas las penas que nos vuelven realmente desgraciados [...]; quitad los dolores del cuerpo y los remordimientos de la conciencia: todos nuestros males son imaginarios» (ID., o.c., 95).

[123] «¿No nos hace la naturaleza sentir nuestras necesidades para conservarnos? El dolor del cuerpo ¿no es un signo de que la máquina se descompone y una advertencia para que la atendamos?» (ROUSSEAU, *Emilio...*, 380).

[124] Carta de Rousseau a Voltaire (18-8-1756). En *Voltaire-Rousseau...*, 188.

[125] ROUSSEAU, *Emilio...*, 380.

Incluso respecto de la muerte es el hombre quien agranda artificialmente con su propia y personal actitud, «atormentándose inútilmente», lo que de por sí no debiera ser afrontado de manera tan trágica y desmesurada[126]. Rousseau no puede menos de conceder que «es duro morir»[127]; sin embargo, si nos despojáramos de nuestros añadidos mentales que agravan e intensifican tal dureza y retornáramos a la «sencillez primitiva», el mal de la muerte perdería gran parte de su particular maldad[128].

El interés de Rousseau por desplazar la problemática de la «teodicea» a la de la «antropodicea» se muestra de manera particular todavía en su actitud ante el terremoto de Lisboa. Voltaire, que considera improcedente por parte de Dios haber permitido que tal acontecimiento ocurriera en un lugar habitado y no en un «desierto»[129], se mueve aún de hecho en el ámbito de la «teodicea». Pero Rousseau, que dirige siempre su mirada hacia el hombre, realiza la hermenéutica del mismo acontecimiento desde una perspectiva bien diferente. Es al hombre, no a Dios, a quien hay que pedirle cuentas de su modo de actuar, y ello también en el caso de las desgraciadas consecuencias del terremoto de Lisboa, dado que no cabe duda de que pertenece al arbitrio del hombre (un hombre que, además, en cuanto «ciudadano», se considera injustificadamente el modelo del modo de ser del hombre), y no a la naturaleza, la forma concreta, adecuada o peligrosa, que él elige para su modo de habitar[130].

[126] Cf. ROUSSEAU, *Emilio...*, 97.

[127] ROUSSEAU, *Emilio...*, 96.

[128] «¡A cuán pocos males está sometido el hombre que vive en la sencillez primitiva! Vive casi sin enfermedades, lo mismo que sin pasiones, y no prevé ni siente la muerte: cuando la siente, sus miserias se la hacen deseable; desde entonces ya no es un mal para él» (ROUSSEAU, *Emilio...*, 380).

[129] «Deseo humildemente, sin ofender a mi Señor,
Que esa sima, inflamada de salitre y azufre,
Hubiera encendido sus fuegos al final del desierto»
(VOLTAIRE, *Poema sobre el desastre de Lisboa,* en *Voltaire-Rousseau...*, 160).

[130] «Volviendo a vuestro asunto de Lisboa, admitid, por ejemplo, que la naturaleza no reunió ahí las veinte mil casas de seis a siete pisos, y que si los habitantes de esa gran ciudad se hubieran distribuido de un modo más uniforme, y se hubieran alojado debidamente, la catástrofe hubiera sido menor, e incluso nula [...] Hubierais querido —¡y quién no!— que el terremoto hubiera tenido lugar en medio de un desierto antes que en Lisboa. ¿Puede dudarse que no se produzca también en los desiertos? Pero no hablamos nada sobre esto, porque los señores de las ciudades, los únicos hombres que tenemos en cuenta, no sufren ningún mal» (ROUSSEAU, Carta de Rousseau a Voltaire, 18-8-1756, en

Como se ve, Rousseau tiene una visión que puede ser calificada como «optimista» en relación con la problemática del mal, aunque en un sentido diferente del de Leibniz. Tal visión se apoya no sólo en su admisión de la realidad de un Dios poderoso y, por ello, bueno, sino también, y sobre todo, en su propia concepción antropológica, que ve al hombre como un ser eminentemente «libre en sus acciones» (éste es el «tercer artículo de fe» rousseauniano)[131]. Es verdad que Rousseau pone el acento en la «degeneración» producida por el hombre («todo degenera en las manos del hombre»), pero ello está dicho por Rousseau con la intención de que el hombre tome conciencia al mismo tiempo de las posibilidades de que dispone, por su libertad, para oponerse al mal «moral», que para él está en la raíz tanto del número como del grado de intensidad de los males «físicos». Rousseau viene a colocar, pues, en manos del hombre la tarea del bien y la capacidad de abolir los males que le afectan.

¿Es tal empresa realizable desde la actuación de una libertad, que se sabe finita, sometida —en terminología leibniziana— al «mal metafísico» consistente en la limitación de todo lo creado?

El teólogo-filósofo A. Torres Queiruga, a través de diversos análisis, ha intentado mostrar que la finitud misma de la creatura implica la imposibilidad de ésta de superar definitivamente el mal, tanto «físico» como «moral». Se puede decir, por tanto, que el uno y el otro devienen «necesarios»: «el mal

Voltaire-Rousseau..., 186s). Cuando recientemente I. Sotelo contrapone el modo de pensar actual respecto de acontecimientos como los del seísmo de Lisboa al modo de pensar de mediados del siglo XVIII, pasa por alto precisamente la concepción central de Rousseau, que a este respecto se adelanta en casi dos siglos y medio a lo que Sotelo considera específico actual modo de pensar. Véase el siguiente texto de Sotelo: «Un terremoto, como el de Lisboa de 1755, que levantó tantos comentarios, como prueba fehaciente de que Dios castiga nuestros pecados, o de su impasibilidad ante los sufrimientos humanos, o de la injusticia divina por tratar con el mismo rasero a justos y pecadores, nadie lo interpretaría hoy en clave teológica. Si pedimos responsabilidad, es exclusivamente a los humanos por no haber construido con las normas antisísmicas pertinentes, o por haber concentrado poblaciones en regiones sísmicas peligrosas» (SOTELO, *Notas...,* 236s). Lo interesante de Rousseau es, además, que él, pudiendo asumir un discurso en «clave teológica» (para utilizar la expresión de Sotelo), dado que admitía explícitamente la existencia de un Dios poderoso y bueno, abandona este modo de abordar la cuestión (típico de la «teodicea»), para centrarla precisamente en lo que Sotelo considera interpretación moderna o actual.

[131] Cf. ROUSSEAU, *Emilio...,* 379.

existe en el mundo porque Dios, aun queriendo, 'no puede' evitarlo. La razón no está en que Dios no sea omnipotente, sino en que la creatura-finita es, por necesidad intrínseca, imperfecta [...] Pudo, desde luego, no haber sido creado el mundo; pero, una vez creado, en él aparece necesariamente el mal: el mal físico en todos los niveles y el mal moral en el de la libertad finita»[132]. Recientemente ha vuelto a reafirmar esta misma idea en un amplio análisis sobre la por él denominada «ponerología»: «*resulta realmente imposible la existencia de un mundo* —cualquiera que sea, pues siempre será finito y limitado— *sin mal tanto físico como moral.* Hasta el punto de que conviene insistir de manera muy expresa en que se trata de una *necesidad estructural:* 'pensar' en un mundo sin mal equivale a 'pensar' un círculo-cuadrado, es decir, a no pensar, sino simplemente a yuxtaponer palabras acaso de sintaxis correcta, pero de nulo sentido semántico»[133]. Como se ve, la razón decisiva de tal «imposibilidad» o «necesidad» radica en la finitud o limitación de la creatura o en el «mal metafísico» leibniziano, que se constituye así en «*condición de posibilidad*» del mal «físico» y «moral»: «*porque* esas realidades [mundanas] son limitadas, resulta inevitable el mal —físico o moral— en ellas. En realidad, son buenas [...]; pero son buenas *limitadamente;* y por tanto en ellas aparece *también* de modo inevitable el mal»[134].

Ahora bien, es fácilmente admisible o asumible que la finitud arrastre consigo determinados modos de mal «físico», que, sin embargo, al menos desde la visión rousseauniana, resultarían notablemente robustecidos desde la afirmada imposibilidad de liberarse absolutamente del mal «moral». Con todo, la propugnada «necesidad» (aun entendida como «estructural») del mal «moral» no deja de plantear determinados problemas en relación con la libertad humana y su responsabilidad moral (admitidas naturalmente también por Torres Queiruga), dado que éstas no parecen fácilmente compaginables con aquélla. El hombre parecería así estar imposibilitado, de una forma o de otra, para superar en definitiva su propia maldad moral. Se ha de admitir naturalmente que sin «limitación» propia no sería posible la maldad «moral» (como tam-

[132] TORRES QUEIRUGA, *Dios...*, 45.
[133] TORRES QUEIRUGA, *Replanteamiento...*, 259.
[134] Ibid., 263.

poco la «física»); pero ¿se sigue de ello que la «limitación» convierte dicha maldad en «necesaria»? Si, además, las cosas fueran así, ¿se podría sostener al mismo tiempo que «el mal es un problema del ente y no del Ser, de la creatura y no del Creador»?[135]. ¿No afectaría, más bien, de hecho tal maldad «moral» —si es que puede ser denominada así una maldad en último término «necesaria»— al Creador de una «finitud» imposibilitada para imponerse totalmente a dicho mal? ¿O es que es el Creador impotente para crear una finitud que, sin dejar de ser finitud, fuera capaz de liberarse de cualquier modo de maldad moral?[136]. En realidad, con este modo de relacionar la finitud con el mal se llega de hecho a conclusiones muy similares a las de Tomás de Aquino, cuando consideraba —como sabemos— que la «perfección del universo» exigía que, junto al bien, existiesen de hecho algunos males[137], sólo que en el caso de Tomás de Aquino la razón residía en la «perfección» del universo creado, y en el caso que nos ocupa, por el contrario, en su imperfección, es decir, en la «finitud» misma de la creación.

Sea lo que fuere de estos planteamientos especulativos, lo cierto es que el hombre se sabe en cualquier caso dueño de su proceder y esta actitud debería influir poderosamente en él, tal como lo espera Rousseau, para que tome con decisión y confianza las riendas de su capacidad moral y de este modo la «degeneración» se torne en regeneración. Si el hombre es el ser que por su conciencia y reflexión es capaz de un sufrimiento mayor, es también por lo mismo, es decir, por su capacidad de crear sentido y de proyectarlo sobre la realidad, el ser capaz de transformar la dureza y adversidades de la vida en elementos promocionadores de la misma, y de hacer, en fin, que el bien que desea y al que íntimamente tiende se instale cada vez más firmemente sobre la tierra.

En cuanto a la relación del «sentido» con el dolor fue Nietzsche un sagaz perceptor de su importancia, al conceder

[135] Ibid., 276.

[136] De hecho, Torres Queiruga reconoce la dificultad que se le presenta a la intrínseca asociación entre «finitud» e «inevitabilidad del mal» al menos desde los presupuestos teológicos de una bienaventuranza ultraterrena, «puesto que los bienaventurados siguen siendo *finitos* y, sin embargo, son por definición inmunes al mal» (cf. TORRES QUEIRUGA, *Replanteamiento...*, 282s). Véase también la crítica de ESTRADA (*La imposible...*, 217s) a la mencionada conexión entre finitud y mal en Torres Queiruga.

[137] Véase, entre otros muchos pasajes, *S. Th.* I, q.48, a.2, c.

incluso a los por él tan criticados «ideales ascéticos» una benéfica función, en cuanto creadora de un determinado sentido para el hombre sufriente. El hombre —indica Nietzsche— «*sufría* por el problema de su sentido. Sufría también por otros capítulos, era en lo esencial un animal *enfermizo;* pero *no* era el dolor mismo su problema, sino el que faltaba la respuesta para el clamor de la pregunta '*¿para qué* sufrir?'. El hombre, el animal más valiente y más habituado al dolor, *no* niega en sí el dolor: lo *quiere*, incluso lo busca, con la condición de que se le indique un *sentido* para él, una *finalidad [Dazu]* del dolor. La falta de sentido del dolor, *no* el dolor, era la maldición extendida hasta ahora sobre la humanidad, *¡y el ideal ascético le ofreció un sentido!*»[138].

Una de las manifestaciones más explícitas de la presencia del sentido en el hombre es el surgimiento en él de la esperanza, que hace que el dolor resulte liberado en cierta medida de su irritante inmediatez. También Rousseau es aquí mentor y testimonio lúcido de su importancia. La esperanza es para él en realidad la secreta razón de su visión «buena» del mundo y la que explica también su diferencia respecto de la actitud de Voltaire, tal como aparece en la carta que le dirige a éste: «Saciado de gloria y desengañado de vanas grandezas, vivís libre en el seno de la abundancia [...] Sin embargo, sólo encontráis mal en la tierra. Y yo, hombre oscuro, pobre, solo y atormentado por un mal sin remedio, medito con placer en mi retiro y encuentro que todo está bien. ¿De dónde vienen esas contradicciones aparentes? Vos mismo lo habéis explicado: vos disfrutáis; pero yo espero, y la esperanza todo lo embellece»[139].

[138] VI/2, 429. Junto con Nietzsche hay que recordar también a V. E. Frankl, quien en sus obras no sólo ha puesto de relieve la importancia del «sentido», sino también su capacidad (al abrir al ser humano al futuro, a la esperanza, etc.) para lograr que éste supere el dolor y la angustia de las situaciones-límite. Cf. GARCÍA ROJO, *La pregunta...*, 58ss. Por otra parte, cuando hay sentido se pone también en movimiento la dinámica de la vida, llegando a convertir en intrascendentes las dificultades o contratiempos que se atraviesan en el camino. «Tomad —dice Teilhard de Chardin— un sufrimiento tan grande como queráis: desaparecerá o incluso se fundirá en una especie de placer, con tal de que sea el precio de un éxito proporcionado. El hambre, la sed, las heridas, son insoportables en la pasividad y la inacción. No cuentan, e incluso no existen, en la fiebre del ataque o del descubrimiento» (TEILHARD DE CHARDIN, *La energía...*, 96).

[139] ROUSSEAU, Carta a Voltaire (18-8-1756), en *Voltaire-Rousseau...*, 204. Cf. ROUSSEAU, *Emilio...*, 96s, 380. Sobre la escasa importancia concedida a la

Rousseau da a entender con ello que la visión «buena» del mundo tiene una relación existencialmente paradójica con la experiencia humana, dado que ella no está necesariamente en relación con el «buen» vivir o el bien-estar, sino que puede estarlo y lo está más a menudo con su contrario, con el malestar o el sufrimiento, dado que en el primer caso el temor a la desaparición del bien anticipa ya el mal posible, mientras que en el segundo la esperanza da impulsos e ilusión al vivir. Rousseau hará en este contexto el elogio de la vida sencilla, ajena al «exceso» de los deseos que agranda artificialmente el mal del hombre, y sospechará al mismo tiempo que el pensamiento de Voltaire se formula desde una experiencia «cómoda», «abstracta», «temerosa» y, por ello, desconectada de la dinámica, esperanzada y austera, del verdadero vivir[140].

En todo caso, no se trata aquí para Rousseau de estrictas «razones» teóricas que avalen su propia postura, sino del «sentimiento» vital mismo del hombre que no puede congraciarse pasiva e inertemente con el sufrimiento, y que se resiste a agrandarlo más todavía con una actitud, más dañina que el mal mismo, como es el «pesimismo»[141].

Desde este punto de vista, de la «sentida» necesidad de superación del mal, están en su «razón» cuantas ideologías, religiones o filosofías se preocupan por ofrecerle al hombre un

esperanza por Voltaire, pese a las apariencias de lo contrario, ver VILLAR, *Voltaire...*, 527s.

[140] «Pensáis con Erasmo —le escribe Rousseau a Voltaire— que poca gente quisiera renacer en las mismas condiciones en las que ha vivido [...] Señor, ¿sabéis a quién creo yo que habéis consultado sobre esto? Puede que a los ricos, saciados de falsos placeres, pero ignorando los verdaderos, siempre aburridos de la vida y siempre temblando ante la idea de perderla; puede que a gentes de letras, que son de todas las clases de hombres los más sedentarios, los más malsanos, los más reflexivos y, en consecuencia, los más desdichados» (cf. *Voltaire-Rousseau...*, 189). Más de un conocedor de la biografía e ideas de Schopenhauer podría ver en estos párrafos rousseaunianos un retrato anticipado del modo de ser y pensar del filósofo alemán.

[141] «Se diría que teméis —indica a Voltaire— que no vea suficientemente lo desdichado que soy, y, según parece, creéis tranquilizarme mucho demostrándome que todo está mal. No os equivoquéis, Señor; sucede todo lo contrario de lo que os proponéis. Ese optimismo, que encontráis tan cruel, sin embargo es capaz de consolarme de esos mismos dolores que me describís como insoportables. El poema de Pope alivia mis males y me invita a la paciencia, y el vuestro agría mis penas, me incita a la murmuración, y despojándome de todo, salvo de una esperanza quebrantada, me reduce a la desesperación. En esta extraña oposición que reina entre lo que vos probáis y lo que yo experimento [...] decidme quién se engaña: el sentimiento o la razón» (ROUSSEAU, Carta a Voltaire, en *Voltaire-Rousseau...*, 184s).

sentido que haga posible su vivir y renueve su esperanza incluso acerca de un más allá de la muerte. Naturalmente no se intenta aquí ningún tipo de fundamentación de tal supervivencia ultraterrena. Se trata únicamente de aludir al hecho de que los hombres han logrado también hacer frente eficaz contra la experiencia del mal, haciéndolo más soportable desde la esperanza en un vivir ulterior al morir. La misma «esperanza» rousseauniana no se limitaba al ámbito de los acontecimientos internos de «esta» vida: «he sufrido demasiado —le dice a Voltaire— en esta vida como para no esperar otra» [142]. En realidad, ¿puede el hombre no recurrir a uno u otro modo de esperanza o supervivencia ultraterrena ante la experiencia de una muerte que es sentida como absoluto despojo o «privación» de sí mismo y, en este sentido, como mal «total»? Si al hombre no le es posible identificarse sin más con el mal, tampoco le será posible aceptar sin compensaciones o esperanzas de algún tipo el morir. La crítica a la religión como «opio del pueblo» pudo haber producido el saludable efecto de que determinados modos de religiosidad dejasen de permitir o mirar con consciente o inconsciente complacencia actitudes evasivas respecto del quehacer en el mundo; pero tal crítica sólo pudo legitimarse fácticamente a sí misma mientras ella misma ofrecía algún tipo de «esperanza», paradisíaca o no, al hombre en sus males. Las religiones ofrecen consuelo y esperanza, y el ser humano necesita de ambos, incluso para que su misma actividad al servicio de la promoción del bien no se debilite ante los fracasos, ante el «mal».

7. MAL Y «TEOLOGÍA NEGATIVA»

Por mucho que la reflexión humana se haya ocupado de la problemática del mal y haya intentado adivinar las razones ocultas de muchas de sus concretas configuraciones —tal como aquí mismo, de manera esquemática, se ha intentado—, no cabe duda de que las explicaciones teóricas que-

[142] Cf. *Voltaire-Rousseau...*, 205. El sentido vital o «pragmático» de la esperanza rousseauniana ante el mal, más allá de la dilucidación teórica de su verdad o falsedad, se advierte en estos párrafos de su carta a J. Vernes: «Me basta con que, al aproximarme al término de mi vida, no vea también el de mis esperanzas, y espero una vida más feliz después de haber sufrido tanto en ésta. Aunque me equivoque al mantener esta esperanza, al menos es por sí misma un bien que me hará soportar todos mis males» (cf. *Voltaire-Rousseau...*, 252).

dan con frecuencia desbordadas por la realidad misma de determinados males concretos, cuya existencia, por otra parte, es demasiado sabida como para ser recordada aquí de manera particular. Se habla en este sentido, con razón, del «misterio» del mal, en cuanto que no pocas veces la actitud más adecuada ante el mismo debiera ser el silencio. El «misterio» no es lo «absurdo». De «absurdo» sólo se podría hablar si, en el contexto de la relación del mal con la divinidad, el bien y el mal fueran realidades de igual entidad y poderío, de tal manera que cualquier deducción desde una de ellas quedara automáticamente deslegitimada por la otra. Ello, sin embargo, no es así. Como sabemos, el mal vive, a modo de parásito, del bien que lo hace posible. Pero no se trata ahora de recordar lo ya dicho, sino de poner de relieve que la afirmada misteriosidad del mal viene a ser, más bien y en definitiva, la misteriosidad misma de la divinidad, inabarcable en sí misma por la mente humana. El mal remite así al misterio mismo de la divinidad, cuyo modo de ser y de proceder sólo es conocido por ella misma, ya que de lo contrario dejaría de ser lo que es. Si ello es así, el mal tendría siempre, en consecuencia, una función, en última instancia, «buena», al obligarnos a tomar conciencia de nuestro no-saber no sólo acerca del mal, sino acerca del Dios que se oculta tras el mal, un ocultamiento que es quizá el modo que él mismo adopta para *manifestarse* como misterio. El mal tiene que ver así, directa e íntimamente, con la «teología negativa», de la que en páginas superiores nos hemos ocupado.

De hecho, el mismo Rousseau, a pesar de sus reiterados intentos de hacer plausible su propia explicación «positiva» del mal, es siempre consciente de la relatividad de sus propias hipótesis al afirmar que, respecto de la «bondad» del mundo en su conjunto, «es muy evidente que ningún hombre sabría dar pruebas directas a favor ni en contra, porque las pruebas dependen de un conocimiento perfecto de la constitución del mundo y del fin de su autor y ese conocimiento está, indudablemente, por encima de la inteligencia humana»[143].

En conclusión. El mal remite al Bien, pero a un Bien que se manifiesta como lo que es, el Misterio mismo.

[143] Carta de Rousseau a Voltaire, en *Voltaire-Rousseau...*, 197 (cf. ibid., 200). Rousseau manifiesta una viva conciencia de la incomprensibilidad de la naturaleza o esencia divina (cf. ROUSSEAU, *Emilio...*, 374s, 386). Ver también PINTOR-RAMOS, *La «teodicea»...*, 120, n.74.

Capítulo VIII

EL DIFÍCIL ATEÍSMO

No se puede pretender aquí un acercamiento analítico y diferenciado a los diversos modos teoréticos de negación de la divinidad. Naturalmente, al intentarse aquí una determinada comprensión del fenómeno del ateísmo, no nos referimos al denominado ateísmo «práctico», entendiendo como tal un concreto comportamiento de rechazo moral respecto de un Dios «teoréticamente» de una forma o de otra admitido. Nuestra atención se dirige más bien a la problemática que se le plantea, desde un punto de vista estrictamente teorético, a un modo de acceso a la divinidad como el desarrollado hasta aquí desde el hecho mismo de la existencia de determinados modos de pensar que se sitúan en el polo opuesto de una admisión o aceptación formal o explícita de la divinidad.

Los análisis realizados hasta aquí sobre la problemática antropológico-filosófica de la divinidad no parecen dejar en realidad, como el atento lector no dejará ya de sospechar, excesivo margen para la *posibilidad* misma del ateísmo. Sin embargo, el hecho mismo de la existencia del ateísmo es innegable, por más que sea un fenómeno ligado a determinadas circunstancias de la modernidad, reducido o minoritario, en consecuencia, tanto desde el punto de vista de su dimensión temporal global como de su extensión espacial en el seno mismo de las creencias personales de la modernidad, como más adelante indicaremos. Pues bien, justamente lo que intentaremos mostrar aquí es la extraña compaginabilidad entre tal «hecho» y su nada fácil «posibilidad». El ateísmo aparecerá, en efecto, en sus formulaciones teóricas más decisivas o influyentes como un fenómeno ambiguo y nada unívoco, si se toman en consideración no sólo sus expresiones formales, sino, sobre todo, sus presupuestos internos más o menos explícita o directamente verbalizados.

El acervo de motivaciones teóricas del ateísmo moderno es ciertamente variado y da pie a modos de clasificación muy

diversos, en los que tampoco nos vamos a detener. Hay, sin embargo, un cierto consenso en admitir que la mayor parte de estas motivaciones tienen un origen concreto, tanto cronológico como ideológico, en el filósofo L. Feuerbach[1], como, entre otros, dan a entender H. Küng[2], W. Kern[3], W. Pannenberg[4], G. Rohrmoser[5], etc. De aquí que parezca conveniente aludir, al menos esquemáticamente, al contenido y significado principales del ateísmo feuerbachiano.

Pues bien, Feuerbach ve su propio ateísmo inmerso en el proceso ideológico y necesario que, según él, comienza con el teísmo y, a través del panteísmo subsiguiente, termina finalmente en el ateísmo: «el 'panteísmo' es —dice— la consecuencia necesaria de la teología (o del teísmo), la teología consecuente; el 'ateísmo' es la consecuencia necesaria del 'panteísmo', el 'panteísmo' consecuente» (II 223). Feuerbach, imbuido inicialmente en el pan*en*teísmo de su maestro Hegel, interpretará posteriormente de hecho el modo de ver hegeliano como estrictamente panteístico, lo que le convenía indudablemente a Feuerbach como presupuesto teórico para su decidida opción por el hombre: «al no estar las cosas o el mundo fuera de Dios, no existe tampoco —piensa Feuer-

[1] Aun habiéndosele adelantado Schopenhauer en su proclamación de ateísmo, el hecho es que el ateísmo schopenhaueriano es, por una parte, menos rico o explícito que el de Feuerbach en la aportación concreta de los razonamientos pertinentes, y, por otra, la obra de Schopenhauer encontró en realidad su divulgación más general después de la de Feuerbach, utilizando aquél, además, no pocas reflexiones sobre el fenómeno religioso que se derivan ya del pensamiento de Feuerbach. Cf. CABADA CASTRO, *Querer...*, 70-87.

[2] «No hay lugar a dudas: Feuerbach es, aún hoy, cualquier cosa menos una figura pasada y anticuada, *passé et dépassé*. Después de él no hay ateísmo (desde el marxismo y el psicoanálisis hasta el positivismo y el racionalismo crítico) que de una u otra manera no se haya nutrido de los argumentos feuerbachianos» (KÜNG, *¿Vida eterna?...*, 62).

[3] «L. Feuerbach ha sido el primero en la historia de la humanidad en desarrollar una concepción ateística sistemática. Todos sus escritos desarrollan esta temática hasta llegar a constituir como un repertorio del ateísmo moderno. Pocas motivaciones nuevas se habrán podido añadir a la crítica del cristianismo y de la religión después de él» (W. KERN, *Grundmodelle...*, 293).

[4] Pannenberg denomina a Feuerbach «padre de la iglesia del ateísmo», al ser considerada por gran parte de la cultura posterior su explicación meramente antropológica de las manifestaciones religiosas como un verdadero «axioma». Cf. MARTÍNEZ CAMINO, *De las guerras...*, 168; ID., *Recibir...*, 96).

[5] «La teología de la muerte de Dios y los intentos de interpretar a Dios como un determinado modo de relación humana han convertido a Feuerbach en uno de los más significativos padres de la iglesia del siglo XX» (ROHRMOSER, *Marxismus...*, 125).

bach— Dios ninguno fuera del mundo [...]; y resulta así, en una palabra, el espinosismo o el panteísmo» (II 263). El panteísmo humanista, que diviniza al hombre, llega a ser, pues, verdadero ateísmo, y de ese modo el primer teísmo se ha convertido, a la postre, en su directo contrario. Este para Feuerbach necesario proceso interno de las ideas tiene de hecho su paralelismo ideológico-biográfico en la propia evolución del pensammiento feuerbachiano: «Dios fue —escribe Feuerbach— mi primer pensamiento, la razón el segundo, y el hombre mi tercero y último pensamiento» (II 388). Es decir, el proceso del teísmo al ateísmo humanista feuerbachiano ha pasado de hecho por la «racionalización» de Dios en la que surge la idea panteísta[6].

Esta divinización del hombre efectuada por Feuerbach hace que el hombre se convierta en un ser que se basta a sí mismo y que no admita, en consecuencia, a su lado ninguna otra realidad pretendidamente absoluta, como lo sería la divinidad, que de este modo viene a ser en él mera proyección de la subjetividad humana. La «plenitud» del hombre exige, pues, en Feuerbach la negación de la divinidad. Por el contrario, la admisión de una divinidad, plena e infinita en sí misma, equivaldría al empobrecimiento y negación del hombre[7].

Ahora bien, de lo dicho se desprende que Feuerbach, para restituirle al hombre su dignidad y plenitud, ha tenido que echar mano de categorías o valores «divinos», lo que le hace distinguir a nuestro filósofo entre el «sujeto» (Dios) y las cualidades o «predicados» divinos. En este sentido la negación del «sujeto» divino, por la que se deviene ateo, no arrastra consigo necesariamente la negación de tales predicados. Si se atiende a esta diferenciación, Feuerbach no se entenderá a sí mismo «radicalmente» como ateo, ya que para él un ateo radical sería «únicamente aquel que no solamente niega el sujeto, sino también los predicados del ser divino, como, por ejemplo, el amor, la sabiduría, la justicia. La negación del sujeto no implica en modo alguno, de manera necesaria y al mismo tiempo, la negación de los predicados en sí mismos»[8]. No carecía en este sentido totalmente de

[6] Cf. CABADA CASTRO, *El humanismo...*, 101ss.
[7] Cf. CABADA CASTRO, *El humanismo...*, 55s.
[8] VI 26. Cf. CABADA CASTRO, *El humanismo...*, 104s.

razón el individualista radical y adversario de toda «esencia» supraindividual humana o divina M. Stirner, cuando, en su polémica con Feuerbach, consideraba su ateísmo como todavía «piadoso»[9]. En efecto: «¿Cómo puede lisonjearse [Feuerbach] —objeta Stirner— de apartar a los hombres de Dios si les deja lo divino? Y si, como dice, lo esencial para ellos no ha sido nunca Dios, sino sólo sus predicados, ¿para qué quitarles la palabra si se les deja la cosa?»[10].

Pero al ateo Feuerbach no le preocupaba en realidad su calificación como ateo, no-ateo o «ateo piadoso», dado que lo que en definitiva decide sobre el ateísmo o no-ateísmo es su contenido o significado concreto:

> «No se debe olvidar —anota Feuerbach— que con este nombre ['ateísmo'] no se dice nada, como tampoco con su opuesto, el teísmo. Theos, *Dios*, no es más que un nombre que encierra en sí todo lo posible, cuyo contenido es tan diverso como diversos son los tiempos y los hombres; lo decisivo es lo que uno entiende bajo Dios [...] Cambian los tiempos y con ellos los dioses de los hombres. Si, pues, no significa nada decir 'existe Dios' o 'creo en Dios', tampoco indica nada decir 'no existe Dios o no creo en Dios'. Todo depende únicamente del contenido, del fundamento y del espíritu, tanto del teísmo como del ateísmo» (VIII 29s).

Lo decisivo es, en consecuencia, analizar o examinar cuidadosamente lo que bajo una u otra expresión se esconde. De ahí el interés de Feuerbach no por el «sujeto», sino por las cualidades o «predicados» con los que el sujeto está de hecho revestido. Los predicados «divinos» son los únicos que el hombre puede y debe aceptar, aunque con ello sea necesario polemizar contra un «sujeto» presuntamente divino, pero que está en contradicción con los predicados de los que aparece de hecho dotado. De aquí la crítica feuerbachiana a un Dios «egoísta, susceptible e irritable» (V 229), «apasionado, caprichoso, en contradicción con el mismo concepto de divinidad;

[9] Cf. STIRNER, *El Único...*, I, 56s.

[10] STIRNER, *El Único...*, I, 82. Feuerbach en su respuesta a Stirner calificará también a éste con el mismo epíteto de ateo «piadoso» (cf. VII 295). Cf. CABADA CASTRO, *El humanismo...*, 105ss. Se adivina ya en esta polémica —según veremos todavía posteriormente— lo difícil que le resulta a la mente humana mantener sus propios asertos básicos, incluso contra el absoluto de la divinidad, sin que de una forma inmediata o mediata estén envueltos del mismo carácter absoluto negado, a tenor de lo dicho ya en relación con la temática de la «verdad».

un dios, por tanto, no-divino *[gottloser Gott],* contradictorio, astuto, embustero y taimado, etc.»[11]. Un entendimiento crítico e ilustrado debería hacer frente a un tipo de concepciones de la divinidad en las que, como señala Feuerbach, «el dios había desplazado a lo divino»[12].

Pero no es la divinidad ni su adecuada concepción lo que a Feuerbach en realidad le interesa, sino el hombre y sólo el hombre. Se trata, pues, de un ateísmo esencialmente antropológico o humanista. O, dicho todavía con más exactitud, se trata propiamente no de un ateísmo, sino de una resuelta opción por el hombre, de un decidido humanismo, tal como se expresó Feuerbach al respecto de manera bien inequívoca en el prólogo a la primera edición de sus *Obras Completas:*

> «Quien no sabe decir de mí sino que soy ateo, no sabe nada de mí. La cuestión sobre si Dios existe o no existe, la contraposición entre teísmo y ateísmo, pertenecen al siglo XVII y XVIII, pero no al XIX. Yo niego a Dios. Esto, en mi caso, quiere decir: yo niego la negación del hombre [...] La cuestión sobre el ser o no ser de Dios es en mi caso únicamente la cuestión sobre el ser o no ser del hombre» (II 410s).

De aquí que Feuerbach prefiera calificar incluso su propio ateísmo no como ateísmo, sino como «antropoteísmo» (XIII 393), puesto que lo que únicamente se pretende es la dignificación o magnificación del hombre.

Ahora bien, si Feuerbach resulta ser el mentor y guía del pensamiento ateo posterior, ya podemos en principio prever que sus presupuestos y motivaciones estarán de una u otra forma presentes en dicho pensamiento. Dada, sin embargo, la imposibilidad de hacer un análisis, ni siquiera somero, del mismo en su conjunto, nos limitaremos a hacer algunas breves indicaciones en torno a dos modos de pensamiento, que han conformado o conforman todavía, aunque de manera diversa, la sociedad e ideología actuales. El uno arranca con el pensamiento de Marx y el otro con el de Nietzsche. El primero recogerá de Feuerbach la dimensión comunitaria o

[11] V 234. Véase todavía el siguiente comentario crítico de Feuerbach a un tipo de teísmo que se exhibe de manera bien poco teística: «Si tú crees en Dios, si crees sin más que Dios existe, estás salvado. Si te representas bajo ese Dios un ser bueno o un monstruo, un Nerón o un Calígula, un reflejo de tu pasión, de tu rencor o de tu ambición, eso es lo mismo: lo importante es que *tú no seas ateo.* La historia de la religión ha dado suficientes pruebas de ello» (VI 243).

[12] V 148. Cf. CABADA CASTRO, *El humanismo...,* 109ss.

social de su pensamiento humanista y el segundo radicalizará el conflicto interno del hombre en relación con un Dios alienante u opresor del libre despliegue individual. Ambas formas de ateísmo humanista estarán presentes, de manera aislada o unitaria, en posteriores propugnadores de similar concepción, como Freud, Sartre, etc.

En cuanto a Marx (y Engels), es bien sabido que su modo fundamental de pensar se inscribe en las coordenadas feuerbachianas, al concebir a la divinidad como entidad «concurrente» con el hombre, que le priva a éste de su verdadera sustantividad, obligándole a vivir de ilusorias proyecciones supraterrenas, con lo que todo el esfuerzo del hombre se habrá de dirigir hacia el establecimiento de unas relaciones sociales justas y humanas, que conviertan en superflua e innecesaria cualquier búsqueda de consuelo supletorio suprahumano. La preocupación central de los fundadores del marxismo es, pues, también el hombre, entendiendo como tal al ser humano en sus relaciones sociales, económicas y políticas. Desde este punto de mira básico, Marx «odia» a «todos los dioses celestiales y terrenos» que no respetan la dignidad y libertad del hombre[13]. Con ello Marx se ve a sí mismo en continuidad con la crítica griega a los dioses populares y, más concretamente, con la de Epicuro, cuya formulación asume él mismo en el prólogo a su tesis doctoral: «no es impío el que destruye los dioses de la plebe, sino el que atribuye a los dioses las opiniones de la plebe»[14]. Todo ello coloca también, como se ve, al ateísmo de Marx en una dimensión intencionada y primordialmente antropológica, que explica el que Marx se opusiera explícitamente a que su propia visión de la realidad social se entendiera como mediatizada por un previo «ateísmo», entendido éste como referencia *directa* (aunque negativa) a la divinidad: «el ateísmo es —dice— *negación de Dios* y afirma por medio de esta negación *el ser del hombre;* pero el socialismo en cuanto tal no necesita ya de semejante mediación [...] El socialismo es *autoconciencia positiva,* no mediatizada ya por la supresión de la religión»[15]. De aquí que las discusiones en torno a la

[13] Cf. MARX; ENGELS, *Werke,* Ergänzungsband, 1. Teil, 262.

[14] Ibid. Ver el pasaje de Epicuro, aludido por Marx, en su *Carta a Meneceo,* 123-124.

[15] MARX; ENGELS, *Werke,* Ergänzungsband, 1. Teil, 546.

esencialidad o no-esencialidad del «ateísmo» en el marxismo se hayan referido la mayor parte de las veces no tanto al pensamiento mismo de Marx cuanto al modo de estrategia política del marxismo real en su relación con las religiones concretas[16].

Si la visión marxista de la divinidad o de la religión puede haber perdido no poco de su impulso inicial en virtud de las profundas alteraciones ocurridas en su concreción política real, ello no ha afectado al pensamiento nietzscheano, cuya presencia es perceptible en muy diversos planteamientos del modo de pensar actual.

Pues bien, en Nietzsche, que ya desde joven recibió un decisivo influjo de sus lecturas de la obra feuerbachiana[17], es determinante la exaltación de la «vida», que se convierte en él en concepto central. Ahora bien, el Dios tradicional es para Nietzsche justamente lo opuesto a la vida[18]. La postura nietzscheana respecto de un Dios semejante no puede ser otra: «¡Lejos de un Dios así! ¡Mejor ningún Dios, mejor hacer fortuna por cuenta propia, mejor ser loco, mejor ser uno mismo Dios!» (VI/1, 320s).

El rechazo nietzscheano de un determinado tipo de Dios se ejerce, pues, de hecho desde una diferente y opuesta concepción del mismo, a algunas de cuyas características el propio Nietzsche no ha dejado de aludir[19]. El Dios rechazado por Nietzsche es así el por él denominado «Dios moral», es decir, el que actúa en contradicción con el sentir y querer más íntimos del hombre. Tal como escribe Nietzsche en una de sus anotaciones de 1885: «la *refutación* de Dios, propiamente se refuta únicamente al Dios moral» (VII/3, 354). Es más, el propio Nietzsche, transfigurado al efecto, al menos por un momento, en el «anciano papa» que dialoga con el Zaratustra debelador de los falsos e inicuos dioses, dará inequívocas muestras —según hemos ya indicado— de caer en la cuenta de la paradójica «religiosidad» del ateísmo de Zaratustra, a través del cual se expresa también el propio ateís-

[16] Puede consultarse a este respecto *Journal of Ecumenical Studies* XXII (1985) 435-593. Para un más amplio análisis del contenido y sentido del ateísmo marxista ver CABADA CASTRO, *El ateísmo...*, 385-405; ID., *El humanismo...*, 163-177.

[17] Cf. CABADA CASTRO, *Querer...*, 297-323.

[18] Cf. VI/1, 327; VI/3: 183, 223.

[19] Cf. CABADA CASTRO, *Querer...*, 320s.

mo de Nietzsche: «¡Qué es lo que oigo!, exclamó el anciano papa, aguzando el oído; ¡oh Zaratustra, eres más piadoso de lo que crees, con tal increencia! Algún Dios en ti te convirtió a tu ateísmo. ¿No es tu misma religiosidad la que no te deja creer ya en un Dios?» (VI/1, 321).

¿No sigue de este modo presente también en el ateísmo nietzscheano la anterior fundamental —difícilmente eliminable o rebatible, según todavía veremos— objeción stirneriana a Feuerbach del «piadoso ateísmo» o del implícito teísmo de todo ateísmo?

Ciertamente el complejo, paradójico y no pocas veces ambiguo pensamiento nietzscheano se resiste a ser reducido a hermenéuticas simples o unilineales, tanto más cuanto que el propio Nietzsche ofrece apoyaturas, también en su relación con la temática religiosa, para diferentes, incluso opuestas, interpretaciones. Concretamente, a modo de ejemplo, Nietzsche viene a indicar, por un lado, que su ateísmo es desapasionado y «frío»[20], mientras que, por otro, no son nada esporádicas en él las expresiones de búsqueda, más o menos directa pero apasionada, de lo divino «muerto» o desaparecido como paradigma del sentido del vivir humano. El «hombre loco», la luminosa encarnación del propio Nietzsche en *La gaya ciencia,* exclama así, de manera apasionada, ante la general indiferencia y despreocupación: «¡Yo busco a Dios! ¡Busco a Dios!» (V/2, 158).

Incluso por la misma época en que alude a la mencionada «frialdad» de su actitud respecto de lo divino reformula y repite Nietzsche una y otra vez su emotivo diálogo con la divinidad, tal como aparece por primera vez en *Así habló Zaratustra.* El ser «solitario» (VI/1, 312) que es el hombre, «agitado por fiebres desconocidas», busca calor y cariño: «¿Quién me da calor, quién me ama todavía? ¡Dadme manos calientes!» (VI/1, 309). Y es así como asciende el deseo del encuentro con el Dios «desconocido», el Dios enemigo y amigo, al que se le teme y añora a un tiempo: «habla, por fin, ¿qué quieres de mí?» (VI/1, 311).

[20] He aquí lo que anota Nietzsche en uno de sus fragmentos póstumos de 1885-86: «¡No-creyentes y ateos, sí! Pero sin aquella amargura y pasión del arrancado a la fuerza *[des Losgerissenen],* que convierte la increencia en creencia, en finalidad, con frecuencia en un martirio: nosotros nos hemos desapasionado y enfriado al entender que en el mundo no hay absolutamente nada de divino» (VIII/1, 161).

«¡Y he aquí que huyó él mismo,
mi último único compañero,
mi gran enemigo,
mi Dios-verdugo!
¡No! ¡Vuelve,
con todos tus tormentos!
Al último de todos los solitarios,
¡oh!, ¡vuelve!
¡Todos mis arroyos de lágrimas corren
hacia Ti!
¡Y mi postrera llama del corazón
se enciende para Ti!
¡Oh!, ¡vuelve,
mi Dios desconocido! ¡Mi dolor!
¡Mi última felicidad!»[21].

De aquí que Heidegger esté en lo cierto cuando, respecto del ateísmo de Nietzsche, subraya su distancia del ateísmo «superficial» de aquellos que ni siquiera son «a-teos» *(Gottlosen)* «porque nunca han hecho esfuerzos ni los han podido hacer en relación con Dios», aunque la hermenéutica heideggeriana no parezca ser igualmente acertada en su paralelo rechazo en Nietzsche de una determinada manera de «búsqueda de Dios»[22], que es, a nuesto modo de ver, justamente uno de los rasgos que más distinguen su ateísmo del de Feuerbach. Lou Andreas-Salomé, la confidente que fue de Nietzsche en más de un momento de su solitaria historia biográfica, parece ser más exacta en su interpretación de la atormentada interioridad del filósofo alemán, cuando respecto del mismo habla de «la *supervivencia del instinto religioso* en un librepensador, instinto que permanece muy poderoso, incluso después de haberse hundido el dios al que se dirigía»[23]. Un «instinto religioso», que, según ella, guía constantemente la vida y el pensamiento de Nietzsche y determina el «conflicto trágico entre su sed ardiente de Dios y su necesidad no menos imperiosa de negarlo»[24].

[21] VI/1, 312s. Este diálogo nietzscheano con el Dios «desconocido» de 1883 aparece también, casi de forma igual, entre los escritos póstumos de finales de 1884 y comienzos de 1885 (cf. VII/3, 83s). Nietzsche lo había dejado preparado, además, a comienzos de enero de 1889 para su publicación en este mismo año, entre los «Ditirambos dionisíacos», con el título de «Queja de Ariadna» (cf. VI/3, 396-399).

[22] Cf. HEIDEGGER, *Nietzsche,* I, 322.

[23] ANDREAS-SALOMÉ, *Nietzsche,* 58s.

[24] Cf. ANDREAS-SALOMÉ, *Nietzsche,* 139. Cf. ID., o.c., 59s, 187s.

En fin, por grande que sea la distancia tanto cronológica como ideológica que separa el ateísmo moderno de los siglos que preceden o siguen inmediatamente al inicio de la era cristiana, existe una innegable constante —aun a sabiendas de la diversidad de los respectivos contextos históricos— en la estructura misma de la actitud de la negación de Dios y de la interpretación de la misma. Todo parece depender, en efecto, como ya lo advirtió Feuerbach, del contenido o significado del «Dios» negado y, simultáneamente, de la dimensión «positiva» experiencial desde la que se realiza tal negación, dado que no está excluido en principio que el «verdadero» Dios esté incluso del lado de quien lo niega. De aquí naturalmente la importancia del acercamiento, reflexivo y experiencial, a una concepción de la divinidad que, sin poder «adecuarse» jamás perfectamente a ella, no esté al menos en evidente contradicción con la misma. Tarea ésta, por lo demás, pese a las apariencias, nada fácil, dado que los concretos contextos históricos no son mera adherencia externa a la reflexión, sino que la condicionan íntimamente.

El hecho es, pues, que la denominación de «ateísmo» o «ateo» aparece históricamente en contextos que, desde la consideración actual, no pueden menos, en determinados casos, de resultar sorprendentes. En el sigo II de nuestra era Sexto Empírico se refería a «los llamados ateos (ἄθεοι)», como Evemero, Pródico de Ceos, Teodoro, etc.[25], varios siglos anteriores al comienzo de la era cristiana. Lo que, sin embargo, resulta especialmente llamativo es que el propio Sócrates haya tenido que defenderse de la acusación de ateísmo esgrimida contra él[26].

Posteriormente, en los primeros siglos de nuestra era, son los cristianos quienes son tenidos asimismo como «ateos», bien sea de manera directa o independiente o juntamente con otros colectivos de disidentes respecto de la religión oficial. En el siglo II el sacerdote de Asclepio, Alejandro, inicia las ceremonias religiosas de los misterios eleusinos invitando a ausentarse del ámbito sacro a «todo ateo, cristia-

[25] Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* IX, 51 (Diels B 5). Cf. PRÓDICO e HIPPIAS, *Fragmentos y testimonios* (Aguilar, Buenos Aires 1973), 69s.

[26] «Yo pienso —responde Sócrates— que existen los dioses y no soy en modo alguno ateo (ἄθεος)» (PLATÓN, *Apol. Socr.*, 26 c).

no o epicúreo»[27]. Por la misma época, en el año 156, los reunidos en el circo de Esmirna gritan unánimemente contra los cristianos: «¡Fuera los ateos (ἀθέους)!»[28]. El procónsul Statius Quadratus conmina entonces al anciano obispo de Esmirna, Policarpo: «Conviértete y di: ¡fuera los ateos!». El acta martirial refiere seguidamente lo acaecido de este modo: «Entonces Policarpo, tras recorrer con la mirada la apasionada multitud pagana que llenaba el circo y extender hacia ella sus manos, suspirando y elevando los ojos al cielo, exclamó: ¡fuera los ateos!»[29]. El gesto de Policarpo mostraba claramente la ambivalencia de la referencia «atea», dado que mientras que para la multitud era él el «ateo», para Policarpo, por el contrario, los verdaderos «ateos» eran precisamente aquellos que le acusaban de «ateísmo». No de diferente manera, según el testimonio de Orígenes, su adversario Celso comparaba en el año 178 a los cristianos con los «chinos ateos (Σῆρες οἱ ἄθεοι) y los pueblos más irreligiosos e inicuos»[30].

Obviamente, este tipo de «ateísmo» no podía constituir un baldón para los cristianos, como admitirá, ya en el mismo siglo II, el filósofo cristiano Justino: «Se nos llama ateos. Y reconocemos ser ateos (ἄθεοι) respecto de esos supuestos dioses, pero no respecto del Dios verdaderísimo»[31]. Es más, el mismo Justino extenderá incluso el nombre de «cristianos» y de creyentes, por tanto, en el «verdaderísimo» Dios a determinadas personajes de la historia precristiana, como Heráclito o Sócrates, «aunque hayan sido —dice— considerados ateos (ἄθεοι)», dado que «vivieron conforme a la razón»[32].

[27] Cf. LUCIANO DE SAMOSATA, *El pseudoadivino Alejandro*, 38.

[28] Cf. *Martyrium S. Polycarpi* III, 2. En *Florilegium Patristicum* (ed. G. Rauschen [Bonn 1914], Fasc. I, p.43).

[29] Cf. *Martyrium S. Policarpi* IX, 2. En *Florilegium Patristicum*, o.c., p.48.

[30] ORÍGENES, *Contra Celso* VII, 62 (PG 11, 1508). Cf. *Dios-Ateísmo...*, p.42.

[31] JUSTINO, *Apol.* I, 6 (PG 6, 336).

[32] JUSTINO, *Apol.* I, 46 (PG 6, 397). En la misma línea de Justino, a finales del siglo III o comienzos del IV, escribirá Eusebio de Cesarea: «Si, remontándose desde Abrahán hasta el primer hombre, alguien añadiera que todos estos varones, cuya justicia está bien atestiguada, fueron cristianos, si no de nombre, sí por sus obras, no andaría equivocado» (EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica* I, 4 C: PG 20, 78). Por su parte, Agustín exceptuaba de su inclusión en el «pueblo carnal», opuesto a Cristo y anterior al advenimiento del mismo, a «algunos santos ocultos» («exceptis [...] nonnullis latentibus sanctis»). Cf. AGUSTÍN, *De catechizandis rudibus*, c.XXII, 40 (PL 40, 339).

Lo que, en conclusión, de esta visión paralela y conjunta de los denominados «ateísmos» de la época moderna y de la historia antigua, ya sea griega o cristiana, se puede deducir es que la denominación «atea» se hace siempre desde una autocomprensión o heterocomprensión que precisan ser analizadas con detención en su supuesta verdad. Dado que aquí no se pretende hacer una hermenéutica concreta de los particulares ateísmos históricos, cabe, sin embargo, ofrecer algunas consideraciones de tipo general, que puedan servir de base de comprensión del fenómeno del ateísmo en su conjunto. Ahora bien, en nuestro caso este tipo de consideraciones no pueden ser ajenas al modo como hasta aquí hemos ido estructurando y desarrollando las reflexiones sobre el problema y el sentido específico de la divinidad, sobre los modos de acceso cognoscitivo, experiencial, etc., a la misma y sobre las posibilidades y limitaciones de tal empeño. Algo, sobre todo, es preciso rememorar en este momento, dada su capital importancia para la comprensión de lo que seguidamente indicaremos. Nos referimos a que una de las ideas básicas de nuestro particular enfoque sistemático de la actividad pensante, queriente, etc., de la interioridad humana en relación con la divinidad ha sido —como, casi al final de este estudio, cabe presumir que será ya bien conocido— la de que ella sólo es posible, en definitiva, desde la previa «vivencia», experimentable o expresable de muy diversas formas, de la presencia —misteriosa y no «objetivable», pero bien real— de la misma realidad suprahumana a la que se pretende acceder.

Si se tiene en cuenta lo dicho, entonces se comprenderá la dificultad, por no decir ya imposibilidad, de la admisión de la existencia de un «verdadero» ateísmo, entendiendo como tal la ausencia absoluta en la interioridad humana de cualquier rastro o huella de lo absoluto, lo incondicionado, lo infinito, etc., en última instancia, de lo «divino». Ya sabemos que, si ello fuera así, el «infinito» habría dejado de ser el que es, al existir en tal supuesto parcelas de la realidad «exteriores» a su ámbito, inmunes o ajenas a su presencia posibilitante, con lo que ni la divinidad sería lo que es ni el hombre tampoco.

Habrá que buscar, en consecuencia, un modo diferente de explicación del fenómeno del ateísmo que, por una parte, no esté en contradicción con lo anterior, y, por otra, haga

suficiente justicia al «hecho» mismo de la existencia de autointerpretaciones o sistemas que se entienden a sí mismos como pertenecientes al ámbito del denominado ateísmo. Tal explicación debería atender, además, tanto a la diferencia entre la dimensión, «teórica» o «práctica», a la que hace referencia la afirmación atea, como al nivel, bien sea profundo o «trascendental» o bien únicamente interpretativo o «categorial», en el que de hecho se sitúa la misma.

En cuanto a lo primero, hemos indicado ya que aquí sólo nos referiremos a la dimensión «teórica» o pensante, no a la correspondencia o respuesta «práctica» o moral de tipo negativo frente a la afirmación o aceptación «teórica» de la divinidad. Respecto de lo segundo, es bien sabido lo difícil que le resulta al ser humano conocerse a sí mismo hasta lograr penetrar cognoscitivamente en los niveles más profundos de su ser. La identificación anímica o interior del hombre consigo mismo posibilita, por un lado, su autoconciencia, pero, por el otro, le priva de la suficiente distancia respecto de su propio ser más íntimo, que sería necesaria para un adecuado y «ob-jetivo» conocimiento del mismo. De aquí que las autointerpretaciones formales o explícitas, «categoriales» (en la terminología de K. Rahner), de uno mismo —y de manera especial en relación con la última y definitiva «profundidad» o fundamentación del propio ser, que sería la divinidad— no siempre tengan necesariamente que corresponderse con la vivencia real de fondo, implícita, que se oculta tras las formulaciones o creencias explícitas.

No es necesario añadir que la mencionada no-coincidencia o inadecuación entre lo explícito y lo implícito no tiene nada que ver con una supuesta falacia moral o con una particular incapacidad o incompetencia, de tipo mental o cognoscitivo, de la concreta persona humana, dado que tal desajuste se deriva inmediatamente de la misma realidad o estructuración básica del ser humano. Tanto más cuanto que éste es un ser esencialmente histórico y, en consecuencia, los modos de entenderse a sí mismo y de formular su personal enjuiciamiento acerca de la existencia o no existencia de una realidad fundamentante y posibilitante están íntima y estrechamente ligados con la «historia», es decir, con los presupuestos explícitos o implícitos del propio ser, de los que al hombre en modo alguno le resulta fácil liberarse.

Ya Descartes había adquirido clara conciencia de esta estructuración humana, al distinguir él mismo entre lo «explícito» y lo «implícito» del conocimiento de Dios. Indica, en efecto, el filósofo francés en relación con la «idea de Dios» que es posible el «disenso» entre lo que explícitamente se «juzga» y lo que en el fondo se «entiende»; no por ello deja, sin embargo, de estar presente la «idea de Dios» «implícitamente» en todos los hombres[33]. De manera paralela, aunque desde presupuestos diferentes, Rousseau opinaba que toda persona «ilustrada» y con suficiente autocrítica no podría menos de acceder a la concepción de la divinidad. En este sentido, para Roussseau, yendo en este punto más allá de Descartes, «todo filósofo ateo es un razonador de mala fe o su orgullo lo ciega», dado que, debiendo ser «ilustrado», «se niega a serlo»[34]. En todo caso, para Rousseau lo decisivo no es la fe o el conocimiento explícitos, sino el «corazón», es decir, el fondo real de la persona que se manifiesta en su comportamiento y que crea la posibilidad de que el «incrédulo virtuoso» aventaje, a la hora de la verdad, al ilustrado o conociente, pero carente, en cambio, de «virtud»[35].

Estas ideas de Descartes o Rousseau quedan en realidad soterradas bajo el aluvión que se produce con el advenimiento de los iniciadores del ateísmo moderno en el siglo XIX,

[33] «No recuerdo haberme admirado nunca de que no todos sientan en sí la idea de Dios; he observado, en efecto, tantas veces la divergencia entre lo que los hombres juzgaban y lo que entendían, que, aunque no dude de que todos tengan en sí la idea de Dios, al menos implícita, es decir, la capacidad para percibir la misma explícitamente, no me extrañe, sin embargo, de que no sientan o adviertan que la tienen, ni de que quizá no lo adviertan aun después de haber leído mil veces mis 'Meditaciones'» (Carta de Descartes a Mersenne de agosto de 1641: AT, III, 430).

[34] Cf. ROUSSEAU, *Escritos...*, 249.

[35] «Ignoro si ese Ser justo castigará un día toda la tiranía ejercida en nombre suyo, pero de lo que estoy bien seguro, cuando menos, es de que no la compartirá y no rehusará la dicha eterna a ningún incrédulo virtuoso y de buena fe. ¿Acaso puedo sin ofender su bondad, incluso su justicia, dudar que un corazón recto no pueda caer en un error involuntario y que unas constumbres irreprochables no valen bien lo que mil cultos extraños, prescritos por los hombres y rechazados por la razón? Diré aún más: si pudiese a mi arbitrio elegir las obras a expensas de mi fe y compensar a fuerza de virtud mi supuesta incredulidad, no dudaría en hacerlo ni por un momento. Preferiría poder decir a Dios: Hice el bien que te agrada sin pensar en ti y mi corazón siguió tu voluntd sin conocerla, en lugar de decirle, como tendré que hacer un día: ¡Ay de mí! Te amaba y no he dejado de ofenderte, te conocía y no he hecho nada para agradarte» (ROUSSEAU, *Escritos...*, 97).

pero será sobre todo a finales de este mismo siglo y durante la primera mitad del XX cuando se hará un meritorio intento de reflexionar sobre los presupuestos teóricos y existenciales del ateísmo, poniendo de hecho en cuestión su misma posibilidad de fondo.

La filosofía francesa, con Lagneau y Blondel a la cabeza, ha sido especialmente explícita al respecto.

En efecto, Lagneau, en su obra *Célèbres Leçons et Fragments,* editada póstumamente en 1926 con un retraso de más de tres décadas después de su muerte, se enfrenta ya directamente con la problemática de la posibilidad del ateísmo, llegando a la conclusión de que un «verdadero» ateísmo resulta en realidad imposible, subsistiendo únicamente la posibilidad del ateísmo «práctico», en la dimensión moral. Ocurre, según Lagneau, que con frecuencia los ateos «niegan a Dios porque se hacen de él una idea más elevada que la de sus contemporáneos», lo cual naturalmente es correcto y legítimo. Por otra parte, el evidente «ateísmo práctico» o «mal moral» «no implica la negación del valor absoluto de la ley moral, sino simplemente la rebelión contra esta ley». Presupone, por tanto, la realidad absoluta, la divinidad, negada sólo «prácticamente». El «pensar» la «negación de la existencia de Dios» resulta ser, en cambio, «una opinión que implica en sí misma su propia negación». La razón de esta «implicación» tiene que ver directamente con la estructura misma del pensamiento en su inevitable relación, en cualquiera de sus formas, con la verdad absoluta de la que depende. De aquí la constatación de Lagneau: «Dondequiera que un pensamiento es capaz de discutir consigo mismo las razones de creer en la existencia de Dios, se encuentra la afirmación de una verdad absoluta, que actúa como medida de referencia de todas las creencias particulares. Semejante afirmación implica, más o menos confusamente, la afirmación de Dios»[36]. Se trata aquí, si se prefiere, más que de «existencia» —dada la ambigüedad y polisemia de tal vocablo— de «realidad», y, en este sentido, la conclusión de Lagneau es bien neta: «El verdadero ateísmo consistiría en negar no la existencia, sino la realidad del absoluto. Este ateísmo es imposible; el absoluto es siempre afirmado como

[36] Cf. LAGNEAU, *Célèbres...,* 229.
[37] LAGNEAU, *Célèbres...,* 231.

la meta a la que tiende la naturaleza y como el objeto de la inteligencia y de la voluntad»[37].

Blondel será todavía más explícito y, sobre todo, más amplio que Lagneau en sus declaraciones y análisis de la imposibilidad de un ateísmo verdadero y real, no meramente verbal o formal.

La universal «creencia espontánea en un poder, en una presencia actuante íntima de un Ser exterior y superior a la humanidad»[38] es un hecho que ha de ser valorado en su justa medida. Y es aquí donde aludirá Blondel a la diferencia entre el haber logrado o no acceder a la conciencia explícita de los presupuestos de dicha creencia espontánea. No todos llegan, en efecto, a desvelar «expresamente el sentido y las consecuencias» de tal hecho. Sin embargo, desde un punto de vista objetivo y fundamental, es preciso constatar lo siguiente:

> «Espontáneamente y con anterioridad a toda reflexión crítica surge un sentimiento, al menos oscuramente religioso, que, expuesto a revestirse de las formas más aberrantes, no es menos normal por lo que tiene de primitivo y esencial. Muchos no saben nombrar a Dios, pero, si se va al fondo de las oscuridades mismas de la conciencia, es necesario decir que no existen ateos; ya que, bajo las ignorancias, bajo las negaciones, subsiste siempre la secreta afirmación de algo diferente de todo el orden visible, de toda nuestra realidad humana: certeza inexpugnable que no llegan a destruir totalmente los rechazos más explícitos ni los argumentos del pensamiento discursivo»[39].

El lugar del inexistente ateísmo será ocupado, según Blondel, tanto por el «idólatra» como por el «iconoclasta», que no son en realidad sino naturales transfiguraciones, «desfiguraciones» o formas diferentes de un teísmo implícitamente afirmado[40]. En este sentido hará Blondel una, meramente

[38] BLONDEL, *L'action* II, 343.

[39] BLONDEL, *L'action* II, 344.

[40] Cf. BLONDEL, *La pensée* I, 175. Cf. ID., o.c. I, 183. Blondel analizará detenidamente los diversos modos de «superstición» o «idolatría» de la modernidad, como la ciencia, la ética o la propia metafísica, que son desprovistas de su finitud para ser revestidas de un carácter absoluto que no les es propio. Cf. ID., *L'action* II, 332-338. En realidad, al ser humano no le es posible escapar del ámbito de lo absoluto o divino: «El hombre —dice Blondel— aspira a ser como Dios *[faire le dieu]:* ser dios sin Dios y contra Dios, ser dios por Dios y con Dios, éste es el dilema» (ID., *L'action [1893],* 356). Si, por tanto, el filósofo francés se mantiene firme en su repetida afirmación de la no

indicativa, clasificación de diversos modos de explícito «ateísmo», que ocultan en realidad, de una forma o de otra, un implícito teísmo: unos son «los que no saben discernir y denominar» al Dios oculto y «desconocido» que se hace presente en ellos a través de la moralidad de su comportamiento; en este caso, para Blondel, «la etiqueta de ateo no es más que una etiqueta»; otros son aquellos que «ante la presencia de las ideas defectuosas de Dios que les son presentadas o ante los abusos a veces monstruosos que provienen de las falsas concepciones de Dios, rechazan los ídolos y las supersticiones». El enjuiciamiento que de éstos formula Blondel hace recordar el «piadoso ateísmo» de Feuerbach o quizá también de Nietzsche. «Su ateísmo —indica Blondel— es un homenaje inconsciente a un ideal más elevado, una aspiración que puede ser piadosa bajo los colores de la impiedad». El tercero y último modo de supuesto ateísmo teórico es en realidad el de un ateísmo «práctico», que presupone siempre un saber, al menos implícito, sobre el Dios negado en el ámbito moral. Se trata del ateísmo de aquellos que «tienen suficiente conocimiento acerca del verdadero Dios y de sus propias pasiones para no querer que él sea como es». También aquí se realiza de hecho «un homenaje involuntario a aquel a quien odian, creyendo negarlo»[41].

Blondel lleva a cabo así, de hecho, una reflexión de tipo «trascendental», es decir, en relación con la búsqueda de las *condiciones de posibilidad* de unos determinados hechos de conciencia, como son en este caso los relativos a un cierto modo de religiosidad presente en el hombre. De hecho, en su correspondencia del año 1897 había aludido ya a que lo que él pretendía era «analizar», en relación con «nuestra necesaria concepción de Dios como real», «el verdadero contenido de nuesta conciencia». El resultado de ello sería lo siguiente: «yo muestro, en todos, el valor de las pruebas implícitas o explícitas de la afirmación, espontánea o culta, de Dios. Muestro en este sentido que Dios es implícitamente afirmado por el ateo»[42]. Lo «trascendental» o implícito es lo

existencia del «ateo» estricto, no por ello dejará de añadir que «existe una infinidad de maneras de desfigurar, de negar a Dios y de hacerse deicida» (ID., *La pensée* II, 270). L. Laberthonnière, el amigo y confidente de Blondel, pensaba en relación con la posibilidad del ateísmo lo mismo que éste.

[41] Cf. BLONDEL, *La pensée* I, 393.

[42] BLONDEL, *Lettres...*, 125s. Cf. también ID., o.c., 123s; ID., *L'action*, II, 506.

«previo» y posibilitante de cualquier modo de dinámica intelectual. «Con anterioridad a cualquier movimiento de una reflexión dialéctica —indica en este sentido Blondel en relación con el implícito teísmo del denominado 'ateo'— existen unas premisas básicas que, aunque sean ignoradas o desconocidas, constituyen una especie de atmósfera en la que respira nuestro pensamiento, aun sin saberlo, pero no sin aprovecharse de ella y sin tener que hacer uso de este aire vitalizador»[43].

En el caso del descubridor y analizador de la «acción» que es Blondel, toda la reflexión al respecto se hace aquí unitaria, atenta a lo pensado y a lo vivido, a lo abstracto y a lo concreto. En este sentido se entremezclan y conjuntan continuamente la dimensión intelectual y volitiva del hombre en su puesta de relieve del implícito «absoluto» que invade el ser y el comportamiento enteros del hombre. Se trata de un absoluto que se manifiesta incluso en la afirmación de lo relativo y que está presente en la «entraña» misma de cuanto somos y hacemos[44]. Por eso la «conciencia moral» no está ausente tampoco de los análisis de Blondel, sino que aplica a ella el mismo modo de reflexión «trascendental» que en el caso del conocimiento teórico o intelectual. «La conciencia moral —indica en este sentido nuestro filósofo—, por obtusa que ella sea, implica, en todo ser humano llegado a la edad de la razón, una apreciación de los fines pretendidos, de las resoluciones a tomar, de los actos a realizar, en función de un término de referencia que no es sino una afirmación anónima de un absoluto, de un Dios»[45].

Se puede decir, en definitiva, que la aportación de Blondel a la reflexión sobre el ateísmo ha sido original y determinante de posteriores planteamientos, que de hecho no llega-

[43] BLONDEL, *La pensée* I, 183.

[44] «Categóricamente, la afirmación de un absoluto está contenida en toda conciencia (incluso de lo relativo) no por un simple juego dialéctico y puramente formal, sino por la eficiencia indispensable y reconocida de un acto puro, a la vez superior a todos nuestros estados pasivos y activos e inviscerado *[inviscéré]*, si se puede decir así, en lo que tenemos, nosotros y todos los demás seres, de fuerza y de claridad» (BLONDEL, *La pensée* I, 174s). Para Blondel el Dios trascendente es el que está «inviscerado» en todas las realidades (ibid.); en consecuencia, también «el Dios vivo» y no «el Dios de los sabios y de los filósofos», criticado ya por Pascal, que no es sino «simple objeto de conocimiento» o mero «principio abstracto de explicación» (cf. ID., o.c., I, 392s).

[45] BLONDEL, *L'action* II, 506.

rán a superar esencialmente lo ya apuntado por el filósofo francés. Su visión unitaria teórico-práctica de la «necesaria concepción de Dios» y, al mismo tiempo, su clara conciencia, por lo demás, de la «inadecuación» de la mente humana para llegar a un conocimiento comprehensivo de la divinidad, se muestran con meridiana claridad ya en su correspondencia de 1897, al comentar lo tratado en su primera *Acción* (de 1893) sobre «El único necesario»[46]. Blondel indica aquí, en su carta a J. Bricout de 4 de abril de 1897, que su intento es el de

> «establecer y unir entre sí estas tres teorías: — todo pensamiento humano admite implícitamente (sépalo o no nombrar) a Dios como presente a su conciencia y a su voluntad; — esta noción, por velada que esté, actúa inevitablemente sobre el sistema total de nuestras ideas y de nuestros actos, creando en nosotros nuevas obligaciones, ya que jamás es lícito hacer abstracción de esta luz y de este ideal que, en la medida en que mejor se los conoce, contribuyen a exigir más de nosotros y a transformar nuestra vida; — únicamente hay que combatir la ilusión de creer que conocer es ya *poseer* e *igualarse con* lo real: sobre todo en lo que se refiere a Dios, es necesario desconfiar de la pretensión abusiva de este intelectualismo para el que, de manera ingenua, el conocimiento es sin más adecuado a la realidad absoluta, considerándose suficiente en relación consigo mismo y respecto de todo»[47].

Toda esta declaración de Blondel viene a encerrar en sí también, a modo de síntesis, cuanto hasta aquí hemos querido poner de relieve sobre la cercanía y lejanía respecto del hombre del Dios que moviliza su ser y su actuar, haciendo inviable de este modo la supuesta desconexión fundamental del hombre con Dios, tal como lo exigiría una coherente actitud ateística básica.

El enfoque blondeliano del problema de Dios y su correspondiente hermenéutica del ateísmo encontró sus continuadores en pensadores contemporáneos o posteriores. El mismo Le Roy, pese a sus desavenencias con Blondel, piensa respecto de la posibilidad del ateísmo de la misma manera que él. Para Le Roy «no existen ateos» tampoco, dado que «no existe nadie que no admita, al menos prácticamente, como principio movilizador de su vida un ideal», etc., que se

[46] Cf. BLONDEL, *L'action (1893)*, 339s.
[47] BLONDEL, *Lettres...*, 124.

traducen en «persistente inquietud, infinita aspiración», etc. En esto consiste precisamente para Le Roy, «esencial y originariamente», la creencia en Dios. Ésta «se oculta, pero palpita como alma vivificante, en el seno de toda acción dirigida hacia cualquier estado mejor». La consecuencia de todo ello es la no existencia de un ateísmo básico o de fondo, porque «el único ateo absoluto sería aquel que no aspirase a nada, que no deseara acrecentamiento ninguno, aquel, en resumidas cuentas, que no viviese»[48].

La amplia relación personal del jesuita Teilhard de Chardin con personas de distintas concepciones y creencias le hizo reflexionar también sobre esta temática, para llegar a la conclusión de que con frecuencia se trata entre los denominados ateos o de una inexacta correspondencia entre lo explícito y lo implícito[49] o bien de una deformación o desfiguración de la imagen de la divinidad[50]. En un mundo en rápido proceso de transformación técnica y cultural es comprensible que se produzcan importantes desajustes en relación también con la conceptualización de lo divino. Teilhard llama la atención sobre ello: «Indudablemente, por alguna oscura razón, hay algo que 'no marcha' en nuestro tiempo entre el hombre y Dios, *tal como Dios se le presenta al hombre de hoy*. Todo acontece hoy día como si el hombre no tuviera ante sí la figura del Dios que desea adorar»[51]. Ésta es la razón por la que Teilhard prefiere hablar, en lugar de «ateísmo», de «teísmo insatisfecho»[52], poniendo así de

[48] Cf. LE ROY, *Le problème...*, 122.

[49] «Los materialistas actuales no son en definitiva (como tan frecuentemente he tenido la impresión al escucharles o al leerles) sino 'espiritualistas' que se ignoran» (TEILHARD, *La activación...*, 379).

[50] Así lo indica Teilhard, por ejemplo, respecto del ateísmo marxista: «por todas las conversaciones que he podido sostener a lo largo de mi vida con intelectuales comunistas, tengo la impresión de que el ateísmo marxista no es absoluto, sino que rechaza tan sólo una forma de Dios, 'tipo extrínseco', rechaza a un Dios *ex-machina,* cuya existencia rebajaría la dignidad del universo y distendería los resortes del esfuerzo humano: un 'pseudo Dios', en definitiva, que nadie desea (empezando por los cristianos) en el día de hoy» (TEILHARD, *El porvenir...*, 329).

[51] TEILHARD, *El porvenir...*, 321s.

[52] «A nuestro alrededor un cierto pesimismo va repitiendo que nuestro mundo va a caer en el ateísmo. ¿No estaría mejor decir que de lo que sufre es de *teísmo insatisfecho?* Los hombres, decís, ya no quieren a Dios. Pero ¿estás suficientemente seguro de que lo que rechazan no es simplemente la imagen de un Dios demasiado pequeño para alimentar en nosotros ese interés de sobrevivir y de supervivir al que se reduce, a fin de cuentas, la necesidad de

relieve la necesidad de una nueva reformulación de la concepción de la divinidad que esté en consonancia con los nuevos paradigmas e inquietudes del hombre de la modernidad.

De aquí el que el también jesuita y teólogo H. de Lubac haya recurrido a las ideas blondelianas para hacer una similar interpretación del fenómeno del ateísmo. Para él, «Dios está ya presente, con una presencia íntima, tanto a quien lo demuestra como a quien lo niega»[53]. Y, haciendo explícita referencia a Blondel, pondrá agudamente de relieve la interna, si bien latente, contradicción de la declaración atea, dado que precisa, para validarse a sí misma, de los presupuestos que deniega:

> «Todo acto humano, conocimiento o querer [...] se apoya secretamente sobre Dios. Porque Dios es el Absoluto; y no se puede pensar nada sin presuponer el Absoluto, relacionándolo con este Absoluto; no se puede querer nada sin tender al Absoluto, ni juzgar nada sin pesarlo con el peso del Absoluto [...]; descartar por el pensamiento a aquel sin el cual el pensamiento no sería sino psiquismo; apoyarse sobre él en el acto mismo por el cual se lo niega: ésta es la contradicción suprema [...] Contradicción sin duda no advertida, porque ocurre no entre dos afirmaciones objetivas, sino entre la afirmación objetiva y la afirmación trascendental; entre la aserción emitida y la aserción vivida por el pensamiento. En consecuencia, contradicción no particular y puramente lógica —y por eso siempre posible—, sino contradicción total, contradicción vital y espiritual [...] Para tener derecho a negar a Dios sin contradecirse, sería necesario al mismo tiempo poder cesar de querer y de pensar. Sería necesario cesar de hablar»[54].

adorar?» (TEILHARD, *Ser...*, 210). El 6 de diciembre de 1950 comunica esta misma idea a P. Monod: «No es de ateísmo de lo que sufre (a mi modo de ver) en este momento la Tierra; sufre, más bien, de 'teísmo insatisfecho'» (TEILHARD, *Toujours...*, 54).

[53] LUBAC, *Sur les chemins...*, 94s.

[54] LUBAC, *Sur les chemins...*, 46s. Desde el punto de vista de los presupuestos de la inteligibilidad racional, E. Weil sostenía también la imposibilidad de un verdadero ateísmo en la dimensión de la reflexión estrictamente filosófica. Cf. VANCOURT, *Quelques...*, 489. De manera análoga piensa también el filósofo de la Universidad de Estrasburgo, G. Gusdorf, aunque sus consideraciones están más bien en continuidad con la problemática de la inevitabilidad y primordialidad del infinito en todo conocimiento de la finitud (en la línea de Descartes o Hegel). «Un ateísmo estricto —escribe en este sentido Gusdorf— no puede existir sino en la renuncia a toda trascendencia bajo cualquier forma que sea; la finitud ha de aceptarse y bastarse a sí misma. Tal actitud es difícil

Como el propio Blondel cuidó de poner de relieve, sus ideas básicas, por novedosas y originales que puedan parecer, conectan de hecho con soterrados u olvidados pensamientos de la tradición. No es nada extraño por ello que un autor como E. Gilson, eminente estudioso de la época medieval y concretamente del tomismo, haya llegado también por su cuenta a conclusiones similares a las de Blondel o H. de Lubac. También, en efecto, para Gilson «el ateo verdadero, si existe, no niega la existencia de Dios, no piensa en ella»[55], porque el pensamiento vive siempre de hecho de unos presupuestos que están en contradicción con la misma aserción atea. Para Gilson un supuesto ateísmo «es una negación que implica precisamente la presencia en la mente de la noción denegada»[56]. De aquí el consecuente rechazo por parte de Gilson de la posibilidad misma de un verdadero ateísmo:

> «No se ha de decir que los verdaderos ateos son escasos; no existen, porque un verdadero ateísmo, es decir, una ausencia completa y definitiva de la noción de Dios en el espíritu, no es solamente de hecho inexistente, sino imposible [...] Lo que existe ciertamente, por el contrario, es una inmensa multitud de personas que no piensan en Dios salvo en los momentos de angustia o adoradores de falsos dioses, pero esto es algo distinto de la aceptación del mundo y del hombre sin explicación alguna, como si la razón suficiente de su existencia y de su propio fin estuviese en ellos mismos»[57].

de definir, porque la conciencia misma de la finitud supone un sobrepasamiento de esta finitud, al menos en proyecto o en esperanza» (GUSDORF, *Traité...*, 417).

[55] GILSON, *L'athéisme...*, 48. Cf. ID., o.c., 52, 66s.

[56] GILSON, *The idea...*, 199.

[57] GILSON, *L'athéisme...*, 73. Cf. ID., *The idea...*, 201. En la línea de un neotomismo renovado, en no pocos puntos similar a Gilson, aludió también Maritain, aunque desde el punto de vista de la reflexión sobre los presupuestos de la moralidad, a que ésta presupone necesariamente el teísmo, por oculto o implícito que éste pueda ser. Como consecuencia lógica de sus consideraciones sobre lo que él denomina «la elección del bien en el primer acto de libertad» (cf. MARITAIN, *Approches...*, 103ss), indica Maritain: «es posible que una persona en la que el conocimiento del que acabamos de hablar ['la elección...'] esté en el estado inconsciente, no solamente ignore a Dios en su razón consciente, sino incluso tome partido en su razón consciente contra la existencia de Dios, en virtud de un determinado error conceptual o de razonamiento, y haga profesión de ateísmo. Cree que es un ateo. En realidad no puede serlo si y en cuanto que ha elegido la vía del bien por el bien en su opción moral de base. Es un pseudo-ateo» (ID., o.c., 111). «Al negar un Dios que no es Dios, esta persona cree realmente en Dios» (ID., o.c., 113).

Ante la sospecha, sin embargo, de que esta visión del ateísmo pudiera estar supuestamente condicionada por un inconsciente rechazo de una actitud que se enfrenta, al menos formalmente, con los propios presupuestos o adquisiciones teóricas, convendría no olvidar lo ya mencionado acerca de las autointerpretaciones de los mismos Feuerbach y Nietzsche, al aludir de algún modo ellos mismos al carácter «antropológico», no directamente antiteológico («piadoso» en el lenguaje de Stirner), o incluso «religioso», de sus respectivos «ateísmos». El propio R. Garaudy, en el proceso de su evolución interior desde el ateísmo marxista hasta la declaración explícita de su propia religiosidad, ha dado muestras de la posibilidad real de esta simultánea conjunción de un teísmo de fondo con modos formales de aparente rechazo del mismo. En su diálogo de 1968 en Nueva York con Q. Lauer decía: «No está excluido que Dios esté del lado de aquellos mismos que lo niegan, de los que contribuyen a realizar en el mundo la revolución de Dios [...] ¿No está Dios dondequiera que un grupo de personas pugna por hacer de cada persona un centro de iniciativa y de responsabilidad, un creador a la imagen de Dios?»[58]. Por otro lado, Garaudy viene a constatar de hecho, en lo que a sí mismo se refiere, la indicada simultaneidad real de «ateísmo» y teísmo («cristianismo»): «Es —dice— una crisis temible en la vida de un hombre el que, después de haber profesado el ateísmo durante años, se descubra al cristiano que se lleva dentro y que no se ha dejado nunca de llevar»[59].

Si hasta aquí hemos dirigido nuestra atención a las elaboraciones reflexivas que proceden especialmente de Lagneau y Blondel en el ámbito de la filosofía francesa, algo similar podría hacerse en el contexto de la filosofía de lengua alemana, aunque aquí al influjo de Blondel habría que añadirle también el de Max Scheler.

En efecto, Scheler puso de relieve perspicazmente la inevitabilidad de la relación estructural del hombre con el Absoluto, con la divinidad, al hablar de la «necesaria realización» por parte del hombre del por él denominado «acto religioso». El único problema consiste en saber o determinar si dicho acto religioso se refiere o no de hecho a su «objeto»

[58] GARAUDY; LAUER, *Marxistes...*, 75.
[59] GARAUDY, *La alternativa*, 245.

adecuado o propio, Porque, según Scheler, «hay una ley esencial: Todo espíritu finito cree en Dios o en un ídolo»[60]. De esta ley se derivan, desde un punto de vista de «pedagogía religiosa», una serie de consecuencias que están también en relación con una correcta hermenéutica del denominado «ateísmo». La principal de ellas consiste en saber conducir al «ateo» al *desengaño* respecto de su propio engaño básico, que consiste en haber «idolatrado» un bien «finito» (Scheler alude aquí a la «idolatración» del Estado, del dinero, del saber, etc.). Si esta «destrucción de los ídolos» se lleva a cabo, entonces «el acto religioso retorna 'por sí mismo' al objeto adecuado de la idea de Dios»[61].

Si Blondel y Scheler partieron en sus reflexiones respectivamente de la espontaneidad de la conciencia religiosa o de la necesidad del acto religioso, K. Rahner condensará ambos aspectos en su idea de la inevitabilidad de la relación del hombre con Dios o de la «experiencia» del mismo. Una experiencia o relación que Rahner fundamenta de muy diversas maneras, pero que todas ellas convergen en la visión rahneriana del espíritu del hombre como estructuralmente abierto a lo absoluto o infinito, que de este modo se convierte en necesario ámbito de lo humano. Por eso la «idea de Dios» es inevitable en el hombre, al menos, añade Rahner, «si se considera también como pertenecientes a esta idea los modos no-temáticos y anónimos de encuentro con Dios, que se dan de manera trascendental y necesaria mientras el hombre exista como espíritu y no se retrotraiga a la situación de mero animal inteligente»[62].

Surge ya en este texto la importante distinción rahneriana entre lo «no-temático», «trascendental», «implícito», «anónimo», etc., por un lado, y lo «temático», «categorial», «explícito», etc., por otro[63], distinción que con expresiones

[60] SCHELER, *Vom Ewigen...*, 261.

[61] Cf. SCHELER, *Vom Ewigen...*, 261ss. Scheler vuelve sobre esta idea más adelante en esta misma obra: «Mantengo que es perfectamente demostrable esta proposición de la filosofía de la religión y de su psicología, la de que la conciencia finita *no* puede *escoger* entre creer o no creer en algo [...] *En consecuencia, el hombre o cree en Dios o cree en un ídolo. ¡No hay otra alternativa!*» (ID., o.c., 398s). Ver también SCHELER, *Absolutsphäre...*, 226.

[62] RAHNER, *Schriften...* IX, 184. Cf. RAHNER, *Grundkurs...*, 57s.

[63] Ver, por ejemplo, RAHNER, *Schriften...* VIII, 201s, donde se habla en este contexo de la «diferencia entre la transcendentalidad subjetiva y la objetivación categorial»

más o menos similares estaba ya presente en Lagneau, Blondel, etc. Para la cuestión de la relación del hombre con Dios (o de su «experiencia») y de la de ahí derivada problemática de la hermenéutica del ateísmo, esta distinción es fundamental, porque el verdadero problema se centrará justamente en el nivel profundo, íntimo o «trascendental» de tal experiencia y no en el de las manifestaciones «categoriales», formales, «conceptualmente objetivizadas», respecto de la misma[64].

Pues bien, Rahner atenderá tanto a la dimensión teórica o cognoscitiva como a la práctica o moral de la relación con la divinidad, haciendo derivar de ahí su visión respecto del ateísmo, que, como en los pensadores que le preceden, choca, en su formal o explícita actitud negativa respecto de la divinidad, con los datos básicos fundamentales del existir humano, en el que se da siempre «una relación con Dios no-temática, no-refleja, pero, sin embargo, consciente [...], aunque esta relación no se tematice en cuanto tal haciendo uso de la expresión 'Dios' o similares»[65]. Existe, pues, en el hombre una «experiencia de Dios», «inevitable» y «presente en toda persona»[66], si bien Rahner no dejará de señalar, para evitar malentendidos, que tal tipo de experiencia nada tiene que ver con los presupuestos del denominado «ontologismo».

Las consecuencias de esta necesaria e inevitable experiencia o relación fundamental son, respecto del ateísmo, las siguientes:

> «También aquel que en su conciencia objetivizante verbal no piensa explícitamente en Dios o cree incluso que debe rechazar tal concepto como contradictorio, tiene que ver siempre e inevitablemente en su conciencia profana con Dios. Lo acepta en

[64] Esta distinción es aplicable, por lo demás, tanto en relación con el ateísmo como con el mismo teísmo, como el propio Rahner indica: «Un ateísmo categorial puede coexistir con un teísmo transcendental, afirmado en libertad. Puede existir también un teísmo categorial, coexistente con un teísmo transcendental, libremente rechazado y convertido así en ateísmo transcendental, a pesar de la subsistente experiencia de la referencia a Dios» (RAHNER, *Schriften*... VIII, 203). El por Rahner aquí denominado «ateísmo transcendental» del segundo caso tiene que ver directamente ya con la dimensión moral y, por tanto, con el ateísmo «práctico», si bien en su dimensión más profunda, del que aquí —como queda dicho— no nos ocupamos. Cf. RAHNER, o.c. VIII, 203s.

[65] RAHNER, *Schriften* XII, 80.

[66] Cf. RAHNER, *Schriften*... IX, 162ss; ID., o.c. X, 133ss; ID., o.c. XII, 589.

cuanto tal de manera no-temática al aceptarse en libertad a sí mismo junto con su ilimitada trascendentalidad. Actúa de este modo siempre que obedece realmente a su conciencia en libertad, porque en tal acción siempre es co-afirmada de manera no-temática la condición de posibilidad, unida atemáticamente a ella, de semejante radical decisión. Un ateo 'explícito' siempre tiene que ver con Dios. No puede evitar en modo alguno esta relación con Dios, porque es trascendentalmente necesaria. Puede ser al mismo tiempo un teísta anónimo si, en su decisión moral positiva, reconoce la incondicionalidad de la llamada de la conciencia, en la que la relación con lo que llamamos Dios es la más íntima condición de posibilidad»[67].

En el precedente texto rahneriano se atiende especialmente al aspecto práctico-moral del espíritu humano en su relación con la divinidad. Pero Rahner no dejará de aludir también explícita y directamente al aspecto teórico o cognoscitivo. Rahner reflexionará, a este respecto, en el contexto ideológico de la absolutez de la verdad, afirmada siempre de una forma o de otra por la razón humana, tal como esta temática fue analizada sobre todo por Agustín. En tal contexto es necesario admitir que todo ser humano, también por tanto el denominado «ateo», ejerce su dinámica racional sobre la base de tal verdad «absoluta», si bien no podemos rememorar en detalle aquí lo dicho ya más arriba en torno a este modo de acceso a la divinidad. En este sentido indicará, pues, Rahner: «dondequiera que una verdad es afirmada absolutamente, se hace presente Dios con necesidad trascendental, si bien quizá de manera totalmente anónima, incluso en el caso de que la concreta persona no logre tematizar y verbalizar esta implicación trascendental o se niege y cierre, de manera libre y culpable, a este misterio radical de su existencia»[68]. Se comprende desde este punto de vista la consecuente afirmación rahneriana de que «el ateísmo, en la medida en que se comprende a sí mismo, es un ateísmo que se autodestruye»[69], dado que el ateo viene a negar en su rechazo formal de la divinidad la base misma, positiva y

[67] RAHNER, *Schriften*... XII, 80. En otro lugar formula Rahner la conjetura de que este tipo de ateísmo, «categorial» o «explícito», pero «coexistente con un teísmo implícito, anónimo», podrá en el futuro adquirir amplio alcance, si bien en formas y grados muy diversos. Cf. RAHNER, *Schriften*... IX, 189.

[68] RAHNER, *Schriften*... IX, 187.

[69] Cf. RAHNER, *Atheismus*, 373s. En el mismo sentido que Rahner ver BRUGGER, *Summe*..., 249.

absoluta, en la que necesariamente ha de apoyarse su propio juicio al respecto.

Como resultado de todo ello es obvio que Rahner, en la misma línea de sus predecesores, venga a rechazar también la posibilidad del ateísmo, entendido éste naturalmente como ateísmo «trascendental» en la dimensión «teórica». Un ateísmo «tranquilo» *(beruhigter Atheismus),* es decir, de ningún modo desasosegado por la oculta presencia de lo divino en el hombre, es para Rahner imposible. «No puede existir un ateísmo tranquilo en sí mismo, puesto que vive él también de un teísmo implícito»[70]. Y esto es más fácilmente comprensible si se atiende a la dimensión de la experiencia moral, donde las connotaciones de orden absoluto de la misma implican, aunque ello sea de manera implícita, la afirmación de la divinidad[71]. Lo que sí puede existir y existe de hecho, por el contrario, es un modo de ateísmo que Rahner denomina «ateísmo preocupado» *(bekümmerter Atheismus).* Este modo de ateísmo, subjetivamente o de manera «categorial» interpretado como ateísmo sin más, puede ser, en cambio, según Rahner, «verdadera experiencia de la dimensión profunda de la existencia» en su relación con el Dios desconocido y trascendentemente elevado sobre el ámbito meramente cósico de las realidades finitas. En este sentido «la experiencia del ateísmo preocupado no es en el fondo sino el crecimiento de Dios en el espíritu de la humanidad»[72].

Si en la filosofía de lengua francesa o alemana la hermenéutica del ateísmo ocupó, según acabamos de ver, un lugar relevante, no ha estado tampoco totalmente ajena de otros ámbitos filosóficos. Prueba de ello son, por ejemplo, las reflexiones de Sciacca sobre el «teísmo embrionario» existente en todo pensamiento que hace que la filosofía sea básicamente «siempre teística»[73] o sobre el «sinsentido» del ateísmo al

[70] RAHNER, *Atheismus*, 379.

[71] «De manera *especial* se podrá mostrar la imposibilidad de un ateísmo tranquilo en la dimensión de la experiencia moral: allí donde se afirma una obligación moral *absoluta*, está presente una afirmación implícita de Dios, aunque el correspondiente sujeto no llegue a convertir formalmente tal afirmación en un teísmo conceptualmente explícito. Dado que la afirmación existencialmente absoluta de una obligación absoluta y, de este modo, de la existencia de una fundamentación objetiva de la misma *es* (aunque ello sea de manera implícita) la afirmación de Dios» (RAHNER, *Atheismus*, 380). Cf. RAHNER, *Schriften*... VIII, 197s.

[72] Cf. RAHNER, *Schriften*... III, 461s; ID., o.c. XII, 216.

[73] Cf. SCIACCA, *Filosofia...*, 167s.

negar éste la verdad (en cuanto «presentimiento» de Dios) basándose en ella misma[74]. Como ya lo había expresado Blondel, también para Sciacca «pensar» es, en definitiva, «pensar que Dios existe»[75].

Desde el punto de vista cronológico merece ocupar, sin embargo, un lugar destacado a este respecto Unamuno, dado que ya en 1913, fecha de la publicación de su obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos,* reflexionó sobre la oculta e inherente dialéctica de la actitud atea, que hace que ésta venga a ser sólo aparentemente negativa respecto de la divinidad. Para Unamuno, en efecto, «los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarlo»[76]. Y en esta desesperación y en su concomitante negación se revela en realidad una más profunda afirmación del Dios negado: «¿No es, acaso, una manera de creer en él esa furia con que le niegan y hasta le insultan los que no quieren que le haya, ya que no logran creer en él? Quieren que exista como lo quieren los creyentes; pero [...] se desesperan y niegan por desesperación, y al negar, afirman y crean lo que niegan, y Dios se revela en ellos, afirmándose por la negación de sí mismo»[77].

Si Unamuno puso el acento en la interna contradicción entre la negación explícita de Dios y el implícito impulso

[74] Cf. SCIACCA, o.c., 177s.

[75] SCIACCA, o.c., 179. «El ateo es el que, pensando que Dios no existe, en realidad no piensa: hace uso de los principios de la verdad sólo formalmente, sin conciencia alguna de su profundidad metafísica» (ID., o.c., 178). De manera similar a Sciacca, también V. La Via. Cf. LA VIA, *L'impossibilità...,* 68. Ya en 1946 se había expresado G. Papini en su carta «A los sin Dios» de este modo: «En verdad, vosotros buscáis a Dios sin saberlo, lo buscáis por senderos desviados, porque el camino real os apareció quizá obstruido y ensuciado por fieles demasiado infieles [...] Llamáis a Dios con el acto mismo de volverle la espalda [...] Dios está en vosotros [...] y no tendréis más remedio que volverlo a encontrar cuando penetréis más profundamente hasta lo más vivo de vuestras almas. Está presente, en muchos de vosotros, en el amor que sentís por vuestros hermanos, en vuestra oposición a la injusticia, en vuestro deseo de libertad y de redención, en vuestro mismo odio hacia el mal que ensucia y tuerce las vidas. Si hay en vosotros un impulso generoso, en ese movimiento está Dios [...] Si amáis a los pobres, Lo amáis; si deseáis el bien, Lo deseáis; si adoráis al hombre, adoráis su obra maestra, una sombra de su imagen. Creéis negar a Dios y no negáis sino un concepto inadecuado de él [...] No podéis pasaros sin la verdad, y la verdad está en Dios; no podéis pasaros sin el amor, y Dios es vena y desembocadura de todo amor» (G. PAPINI, *Cartas del Papa Celestino VI a los hombres* [Aguilar, Madrid 1952], p.218s).

[76] UNAMUNO, *Obras...* XVI, 312.

[77] UNAMUNO, *Obras...* XVI, 320.

afirmativo del querer «crear» a Dios, el también vasco Zubiri se fijará en el carácter de oculta «divinización» o «endiosamiento» de la vida que implica la postura atea. Es decir, el ateo cree en Dios, sólo que ese «Dios» viene a ser él mismo. «El ateo —indica Zubiri—, en una u otra forma, hace de sí un Dios. El ateísmo no es posible sin un Dios». Respecto de lo cual no puede menos de comentar Zubiri: «Pero entonces no se trata propiamente de negar a Dios, sino de ponerse de acuerdo sobre quién es el que es Dios»[78]. Con lo que Zubiri ve, merced a esta interna paradoja de la postura atea, la posibilidad de superación del ateísmo en el ahondamiento en su, aunque velado, propio carácter «teísta»: «el ateísmo verdadero sólo puede dejar de serlo dejándole que sea verdadero, pero obligándole a serlo hasta sus últimas consecuencias. Sin más, el ateísmo se descubrirá a sí propio siendo ateo en y con Dios. El fracaso que constitutivamente nos acecha asegura siempre la posibilidad de un redescubrimiento de Dios»[79]. Desde esta su primera visión del ateísmo centrada en la «divinización» del sujeto, Zubiri avanzará posteriormente hacia una hermenéutica del ateísmo próxima a la de Rahner, al insistir también Zubiri después en la inevitable, si bien posiblemente oculta, «experiencia de Dios» existente en todo hombre: «sépalo o no lo sepa, todo hombre tiene experiencia de Dios»[80]. Con lo que el denominado ateo no puede menos de participar también, de una forma o de otra, de esa experiencia, aunque la posibilidad de reducción de Dios a «objeto» o de su conversión en un Dios meramente «ocioso» hace que el ateísmo, como forma errónea de interpretación de la realidad y de su fundamento, siga siendo siempre posible[81], si bien ello sólo ha de ser entendido, en terminología rahneriana, como posibilidad no de un ateísmo «trascendental» (dada la universal «experiencia de Dios»), sino meramente «categorial».

La hasta aquí expuesta interpretación de la posibilidad del ateísmo podría parecer a más de uno excesivamente apriórica o abstracta. Ello no es así, sin embargo, dado que

[78] Cf. ZUBIRI, *Naturaleza...*, 392s.

[79] ZUBIRI, o.c., 393s. Sobre la evolución ocurrida en Zubiri en su hermenéutica del ateísmo puede verse TORRES QUEIRUGA, *Noción...*, 203s; ID., *El hombre...*, 181s.

[80] ZUBIRI, *El hombre...*, 204. Cf. ID., o.c., 130.

[81] Cf. ZUBIRI, *El hombre...*, 256s, 260s.

se apoya no en un mero juego conceptual, sino en la reflexión misma sobre la experiencia fundamental humana, que a lo largo de este estudio se ha ido analizando paso a paso. Una visión diferente u opuesta, si se prescinde de aspectos menores, entraría en realidad en directo conflicto con lo en ella establecido.

De todos modos, si se quiere hacer referencia a «datos» más directos o empíricos —de los que en principio e inmediatamente la filosofía no se ocupa— acerca de creencias u opiniones relativas a la divinidad, la sociología tiene aquí la palabra. Pues bien, los estudios sociológicos al respecto no han dejado de poner unánimemente de relieve el muy alto porcentaje de quienes de hecho confiesan admitir la existencia de la divinidad[82]. Y, aunque ya estamos al tanto de la no necesaria coincidencia entre las interpretaciones, «categoriales», de las propias experiencias y éstas en sí mismas, la en tal alto grado mayoritaria admisión de la propia creencia en «Dios» parece que debería ser considerada en cualquier caso como un índice de por sí muy significativo de la latente e íntima experiencia de la divinidad presente en el hombre, de la que venimos hablando.

No se debe olvidar, por otra parte, que también desde la sociología misma de la religión se ha apuntado, en la línea de Durkheim, Luckmann, etc., y en consonancia de hecho con las mencionadas reflexiones filosóficas de Lagneau, Blondel, Scheler, etc., a que más que de «irreligión» o «increencia» estrictamente tales habría que hablar de «transformación» (no desaparición) de lo religioso, de «religión invisible», etc.[83], una idea de hecho muy afín a la que le sirve de guía en muchos de sus planteamientos al gran historiador de las

[82] Comentando los datos ofrecidos por Jean Stoetzel sobre el ateísmo europeo (el 5% se declaraba ateo) escribía en 1985 A. Juncosa que la religiosidad europea «es sorprendente por lo elevada, contra la impresión generalizada de que es muy baja» (JUNCOSA, *Ante una sociedad...*, 494). Cf. KÜNG, *Existiert...*, 633. Respecto de la religiosidad española, los últimos datos ofrecidos por la Fundación Foessa en su *V Informe Sociológico* indican que el porcentaje de españoles que se declaran «ateos» en 1993 es solamente el 3% (cf. *V Informe...*, 755). Adviértase, además, que aun en este porcentaje del 3% de «ateos» hay un variado y estimable número de ellos que declaran creer «en algo sagrado en el hombre» o sentir «con mucha o bastante frecuencia» el sentimiento de la «presencia de un ser misterioso e inefable», de la «dependencia total de una realidad que me supera totalmente», de la «necesidad de algo o alguien que dé sentido pleno a mi vida», etc. Cf. *V Informe...*, 765.

[83] Cf. ESTRUCH, *Análisis...*, 321-326.

religiones, M. Eliade, cuando descubre en las más inesperadas dimensiones de la «profanidad» moderna lo «sagrado», sólo aparentemente superado, de las religiones primitivas[84]. ¿No es, a la vista de ello, comprensible que tras el camuflaje fáctico, «categorial» o explícito, de la profanidad e irrreligiosidad «atea» se pueda ocultar una «trascendental» o implícita, pero real y actuante, sacralidad o religiosidad «teísta»?

Digamos finalmente que —debido no sólo al impacto sobre las sociedades modernas de la metodología de las ciencias experimentales, sino quizá también a las mismas ocultas implicaciones lógicas autodestructivas de la actitud «atea», que entre nosotros el propio E. Tierno Galván no dejó de advertir[85]— la postura «agnóstica» parece haber tomado en buena parte el relevo de la tradicional «atea»[86]. Sin tener que recordar aquí una vez más lo ya analizado, respecto a la temática de la «verdad» en su relación con la divinidad, sobre los necesarios presupuestos *absolutos* incluso de la, aparentemente no comprometida, actitud agnóstica, hay que decir, en efecto, que, contra lo que opina Tierno Galván sobre la esencial diferencia a este respecto entre «ateísmo» y «agnosticismo», este último no se libera tampoco, pese a las apariencias, de los implícitos compromisos o presupuestos religiosos en su actitud al parecer ni afirmativa ni negativa respecto de la

[84] «La mayoría de los hombres 'sin-religión' siguen comportándose religiosamente, sin saberlo [...] Hay más: el hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de toda una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados» (ELIADE, *Lo sagrado...*, 172). Cf. ID, o.c., 172-177.

[85] «El ateo, cuando dice: 'No existe Dios', también niega y rechaza. La presencia de esta negación repudiadora da un contenido dialéctico a la negación del ateo, pues repudiando, hasta cierto punto, se acepta lo que se repudia» (TIERNO, *¿Qué es...*, 11). Idea que aplica Tierno Galván a la misma postura del «insensato» del denominado argumento ontológico anselmiano: «Este punto de vista —dice— permitiría interpretar existencialmente la prueba de san Anselmo, pues el insensato sería insensato por negar el compromiso dialéctico con la existencia de Dios que en cierto modo asume cuando dice 'no existe Dios', siempre que el 'no existe Dios' equivalga a 'yo soy ateo'. Parece que el insensato, pues lo era al no darse cuenta del compromiso implícito en su afirmación, quería decir precisamente lo último, aunque no era la fórmula que en su tiempo podría emplear san Anselmo» (ID., o.c., 14).

[86] «Parece que la noción de ateo tiende a desaparecer. No sólo se emplea cada día menos la palabra, sino que la misma actitud va resultando innecesaria [...] Cada vez hay menos cristianos y menos ateos. Cada vez aumenta más el número de agnósticos» (TIERNO, *Qué es...*, 65s). Frente al 3% de los españoles que en 1993 se declaran «ateos», un 4% dicen ser «agnósticos» (cf. *V Informe...*, 755).

religión o de la divinidad. Decía agudamente Max Scheler a este propósito:

> «El denominado *agnosticismo* religioso [...] es una ilusión. El agnóstico opina que es posible abstenerse del acto de creencia, opina que no cree. Ahora bien, si analizase más exactamente su estado de conciencia, advertiría que se equivoca. También él *tiene* una dimensión absoluta de su conciencia colmada de un fenómeno positivo; ni está él desprovisto de tal dimensión ni es ésta algo totalmente vacío»[87].

Huelga afirmar —sea dicho una vez más— que la hermenéutica del ateísmo aquí presentada no pretende en modo alguno presumir de haberse adentrado, mejor de lo que lo pueden hacer el propio ateo o agnóstico, en la secreta cámara de su propio interior. Sólo quiere aludir a la existencia de tales ámbitos, en los que se esconde no sólo el misterio de Dios, sino también el del hombre mismo. Si ello no fuera así, ni Dios sería Dios ni el hombre sería el que es.

Concluimos así con las palabras de E. Schillebeeckx, con las que, en este contexto, nos identificamos plenamente:

> «La auto-conciencia religiosa pre-reflexiva nunca puede ser 're-a-sumida' por la reflexión: sigue rehuyendo toda autoclarificación reflexiva humana. Esto equivale a decir: la existencia humana no puede ser 'radiografiada' plenamente por el pensamiento; no puede ser totalmente objetivizada. Así el hombre permanece como un misterio absoluto para sí mismo, esto es, no simplemente un misterio provisional que, con el tiempo, podría esclarecerse plenamente. El misterio absoluto de Dios reverbera sobre y se instila en el mismo ser del hombre, que, como participación de Dios, sólo podría ser plenamente explicado si uno pudiese basarse en el misterio de Dios. Por tanto, el hombre no puede explicar adecuadamente su propia existencia; ella es recóndita a sus mismos ojos. La referencia al miste-

[87] SCHELER, *Vom Ewigen...*, 263. «El relativista es siempre, siempre —insiste Scheler en un contexto similar—, un absolutista de lo relativo» (ID., o.c., 96). El último Zubiri piensa de manera análoga a Scheler cuando en detallados análisis intenta poner de relieve los presupuestos que sostienen tanto a la actitud agnóstica como a la indiferente o despreocupada en relación con la divinidad. «El agnosticismo —indica Zubiri— no es del todo ajeno ni a la realidad de Dios ni a su intelección [...] Pues bien, la ignorancia del agnóstico no es ininteligencia de Dios, sino intelección más o menos indeterminada de él, esto es, sin conocimiento estricto [...] Se busca a Dios, porque Dios, aunque incógnito, es algo en el que el agnóstico vive como palpando su nuda realidad» (ZUBIRI, *El hombre...*, 273s). Ver también ID., o.c., 278s, 294.

rio de Dios pertenece al mismo ser del hombre. El estar presente a sí mismo, la auto-conciencia, es por consiguiente, en último análisis, algo religioso, es ineludiblemente un acto religioso. La existencia humana no deja al hombre la elección de ser *no*-religioso: está forzado por su mismo ser a ser religioso o irreligioso, a amar o repudiar su propio ser: y en ambos casos se trata de una acción religiosamente relevante. El mantenerse ante uno mismo es mantenerse ante Dios»[88].

[88] SCHILLEBEECKX, *Función...*, 77.

EPÍLOGO

El recorrido histórico-sistemático sobre la temática de la divinidad ha intentado clarificar y pensar una dimensión límite del hombre, que le afecta y le sobrepasa a un tiempo. Este difícilmente expresable «lugar» de la divinidad es el que está en la raíz de todo decir, mejor o peor logrado, acerca de la misma. Se trate de la realidad cósmica, de su expresión consciente, el ser humano, o de ambas en unitaria conjunción, la divinidad aparece en cualquier caso como la clave no cósmica, no humana, de cuanto es cósmico o humano, de cuanto es real y limitado. Las estructuras profundas del cosmos y del hombre viven de esa oculta presencia de lo divino que las posibilita. Este estudio ha intentado, al menos, mostrar dicha presencia. En qué grado se ha conseguido corresponde naturalmente al lector juzgarlo.

No podemos pretender resumir aquí los concretos análisis realizados, pero sí indicar una vez más que en todos ellos se intenta desvelar la divinidad como la secreta condición de posibilidad de cuanto es, vive, piensa, quiere, desea, busca, ama, etc., etc. Esta casi imposible cercanía de Dios al hombre es precisamente, sin embargo, la que agiganta ante el ser humano la inefable realidad de lo divino. Utilizar, por tanto, de manera mutuamente excluyente las analizadas inmediatez y lejanía de Dios respecto del hombre no tendría sentido alguno, porque justamente de su mutua afirmación dialéctica surge una visión del hombre que hace comprensible su pequeñez y grandeza, su interna e íntima problemática, su misterio. El misterio del hombre sólo puede ser visto como tal, en efecto, desde el ámbito del que surge y en el que habita: la divinidad.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Adler, A. 194.
Adorno, Th. W. 55 149-150 154 178.
Agaësse, P. 301.
Agustín, San 4 13 20-26 50 112 116 123-127 130 137 140 143 146 152-155 157 185 189 239-242 244 281 288 297-304 309 311-313 317 350 382 390 423-425 451-454 456-458 463-465 478-481 486 495 513-515 520 532 555 570.
Ajuriaguerra, J. de 326.
Albert, H. 228-231 234.
Alberto Magno, San 449.
Alejandro de Hales 25 26.
Alfaro, J. 117 196 222 531.
Alquié, F. 297.
Althaus, P. 107.
Álvarez-Gómez, M. 249.
Amor Ruibal, A. 136-137 389 397 439.
Anaxágoras 16 17.
Anaximandro 347-348.
Anaxímenes 348.
Andreas-Salomé, L. 553.
Andrés Orizo, F. 187 194.
Anscombe, G. E. M. 105.
Anselmo, San 383-384 423-428 435-436 439 458 466 575.
Arato 450.
Arias Azpiazu, J. M.ª 135.
Aristóteles 15 16 19 50 53 55 96-97 100 109-110 122-123 128-129 145 152 346 348-349 351 385 449.
Arranz, M. 69-70.
Arvon, H. 270-271.
Atanasio, San 239.
Averroes 359.
Ayala, F. J. 295.
Ayer, A. J. 224-226.

Bacon, F. 31.
Bakunin, M. 267-271 273 411.
Balint, M. 293.
Balmes, J. 381.
Balthasar, H. U. von 304 329 340.
Báñez, D. 488-489.
Barth, K. 38-40 44 73.
Basilio, San 477.
Battiffol, P. 23.
Baumgarten, A. G. 32 447.
Bayle, P. 174 505.
Beauvoir, S. de 175.
Beck, H. 4.
Beierwaltes, W. 251.
Beorlegui, C. 179 322.
Berger, P. L. 165.
Bernardo, San 384 390 419 452 486.
Biser, E. 190.
Bloch, E. 79 149 190 197 272.
Blondel, M. 10 47 135 166 248 389-391 433-434 484 530 559-563 565-569 572 574.
Boecio 425 524-525.
Bogliolo, L. 123.
Borghi, C. 87.
Borrego, E. M.ª 99.
Bośnjak, B. 99 101.
Bouillard, H. 42.
Bovet, P. 338 340 343.
Brann, H. W. 188.
Brantschen, J. B. 38 42.
Braun, H.-J. 148 409 527.
Bricout, J. 563.
Brito, A. J. de 423.
Brito, E. 113 261-263.
Brosses, Ch. de 422.
Brugger, W. 19 31 82 91 248 423 438 570.
Brunner, E. 38.
Brunner, F. 404.
Bruno, G. 443-444.
Buber, M. 6 7 181-182 317-318.
Büchner, L. 109.
Buenaventura, San 53 111-112 127-128 154-155 243-244 350 359 427-429 430 434-435 452 480-481.
Bueno, G. 421-422.
Buffon, Conde de (Leclerc, G.-L.) 8.
Bultmann, R. 40-41 44.
Busto, J. R. 528.

Caffarra, C. 91-92.
Camozzi, R. 301.
Camp, J. van 109.
Camus, A. 187-188 191-192 202 213-214 218.
Canart, P. 109.
Cantón Alonso, J. L. 112 243 350.
Carnap, R. 221 224-225 229 234.
Casiodoro 251.
Caterus 430-431.
Cazeneuve, J. 12.
Celso 555.
Cerezo, P. 182-183.
Cerra Suárez, S. 8.
Chauchard, P. 297.
Chavannes, H. 39.
Chédin, J.-L. 365.
Cicerón 13.
Cirilo de Jerusalén, San 477-478.
Cioran, É. M. 191 193 198 496.
Clarke, S. 62-70 72.
Clemente de Alejandría 116 461-462.
Cloeren, H. J. 98-99 222.
Cohn, J. 347.
Colomer, E. 133 180 386.
Copleston, F. 179.
Coreth, E. 30 139 281 459.
Cox, H. 115.
Cramer, W. 42.
Crombie, I. 232.
Cudworth, R. 148.

Dalberg, Th. von 8.
Daniélou, J. 462-463 466 477.
Dante 303.
Dawkins, R. 295.
Decloux, S. 110.
Demócrito 17 18.
Descartes 4 36 69-70 113-114 126 255-256 353 359-366 368 373 377-380 396 399 405 411 428-431 435 439 470 485 529 558 565.
Descoqs, P. 439.
Devaux, A.-A. 384.
Díaz, C. 321 423.
Dienelt, K. 172.
Diógenes de Apolonia 17 348.
Diógenes el Cínico 190.
Diógenes Laercio 190.
Donceel, J. 446.
Döring, H. 381-382.
Dou, A. 381.
Dreyer, O. 20.
Du Hamel, J. B. 31.
Duns Escoto, J. 14.
Durkheim, É. 172 422 574.

East, B. 214.
Eckhart 112 156-160 249 446 449 454-455 469.
Efrén, San 280.
Eibl-Eibesfeldt, I. 327.
Einstein, A. 233-234.
Eliade, M. 207-209 211-213 447 575.
Elton Bulnes, M.ª 368.
Empédocles 289.
Engels, F. 74-75 99 550.
Epicteto 441 499.
Epicuro 19 20 22 145 498-500 513 527 550.
Erasmo de Rotterdam 542.
Escámez Sánchez, J. 110.
Escoto Eriúgena, J. 112 243 247 350 465-466 480.
Estrada, J. A. 43 420-421 510 530 540.
Estruch, J. 574.
Eusebio de Cesarea 555.
Evagrio Póntico 462-463.
Evdokimov, P. 239 382-383 436-437.
Evemero 554.

Fabro, C. 248 489.
Feiereis, K. 26 29 30.
Fénelon 110 112 366-368.
Feuerbach, L. 4 8 14 70-74 76 78 98 135 147-149 163-165 174 184 195 262-265 267-268 270-271 273 308-312 315-317 374-377 406-412 414 421 443 527 546-549 553-554 561 567.
Fichte, J. G. 260 327 407-408.
Filón de Alejandría 349 450 460-461 476-477.
Finance, J. de 489.
Finkielkraut, A. 318.
Fischer-Barnikol, H. A. 322.
Flew, A. 230-231 234 236-237.
Flitner, W. 60.
Frankfort, H. 422.
Frankl, V. E. 172 193-195 198 201 216-217 541.
Freud, A. 337.
Freud, S. 194 293-295 331-337 408 550.
Fries, H. 218 342.
Fromm, E. 335.
Fuchs, J. 91-92.
Fueyo Suárez, B. 342.

Galindo Rodrigo, J. A. 240 242.
Gandillac, M. de 441.
Garagorri, P. 274.

Garaudy, R. 149-150 154 197 205-206 311 313-314 567.
García Bacca, J. D. 8 9.
García Rioboo, M.ª A. 295.
García Rojo, J. 194-195 217 541.
Gassendi, P. 363 431.
Gatzemeier, M. 19.
Gaunilo 426-428 430.
Gehlen, A. 329.
Geiger, L.-B. 113.
Gelabert, M. 419.
Gestrich, C. 45.
Gevaert, J. 511.
Ghisalberti, A. 346.
Gilson, É. 468 527 566.
Girardi, G. 89-90.
Goclenio 30 31.
Goetz, J. 109 342.
Gómez Caffarena, J. 122-123 150-151 401-404.
González, A. L. 423.
González-Anleo, J. 530.
Gorki, M. 272.
Gracián, B. 199.
Granado, D. 504.
Gregorio Magno, San 244 457.
Gregorio Nacianceno, San 462 465 468.
Gregorio Niseno, San 462-463 477-478.
Grimaldi, N. 256.
Grom, B. 96 99 331 343-344.
Grube, G. M. A. 19 291.
Gruppe, O. F. 99 222.
Guisán, E. 176.
Gusdorf, G. 384 565-566.
Guthrie, W. K. C. 16.
Guzmán, M. de 381.

Haeckel, E. 109.
Hager, F. P. 345-346 349.
Hammer, F. 68.
Happ, H. 123 130 346.
Hare, R. M. 237.
Hartmann, N. 241-242.
Hartshorne, Ch. 423.
Hawking, S. W. 99.
Hegel, G. W. F. 5 14 15 53-57 73 76 107 133-135 137 163 251 255-263 268-269 274 277 322 350 355 358 363 368-374 376-378 388-389 394 405-406 409 411 432-433 439 442 445-446 487 510 529 546 565.
Heidegger, M. 32-33 59-60 82-84 96-97 100 103-104 113 136 137 180-184 186 209-210 322 358 365 380 393-394 553.
Heine, H. 190.
Heinekamp, A. 505.
Heiss, A. 60.
Hellín, J. 254.
Hemelman, J. 505.
Heráclito 22 555.
Herbert de Cherbury, E. 447.
Herder, J. G. 329.
Hermes Trismegisto 250.
Herrmann, W. 419.
Hesíodo 15 18.
Hick, J. 232-233.
Hilario, San 350 382-383 451 456-457 477.
Hildeberto de Lavardin 457.
Hinrichs, H. F. W. 260-261.
Hirschberger, J. 20 30 35 112.
Holbach, P.-H. 109 238 278.
Hölderlin, F. 59 393.
Homero 15 18.
Horkheimer, M. 137 178-179 205-206 311-313 342-344.
Hösle, V. 53.
Huizing, K. 319.
Hume, D. 222.
Huonder, Q. 107.
Husserl, E. 380 393.

Iammarrone, L. 429.
Ikor, R. 276.
Iljin, I. 55 510.
Ireneo, San 239 242 249 382.
Isasi, J. M.ª 435.
Izquieta Etulain, J. L. 295.

Jacobi, F. H. 260.
Jaeger, W. 16 23.
Janke, W. 260.
Jaspers, K. 530.
Jenófanes 15 16 18.
Jenofonte 476 484.
Jerphagnon, L. 516 523.
Jouhaud, M. 390 435.
Juan Crisóstomo, San 463 477-478.
Juan de la Cruz, San 54.
Juan Evangelista 300 311.
Juan Pablo II 117-118.
Juncosa Carbonell, A. 574.
Jung, C. G. 197 338-339.
Jüngel, E. 19 23 100.
Just, W.-D. 222-224 230-231 233-235.
Justino, San 555.

Kant, I. 3 8 32 56 82 106 112 146-147 173 175-176 179 184 213 238 260 355-359 371 374 376 380 401 405-406 412 414 421 423 425-426 431-432 437.
Keller, A. 139.
Kelly, W. L. 61.
Kern, A. 60-61 513.
Kern, W. 82 546.
Kierkegaard, S. 14 171-172 185 283-287.
Kircher, A. 422.
Knebel, S. K. 505.
Koch, T. 446.
Koyré, A. 62 458.
Krause, K. C. F. 389 455.
Kreitler, H. 344.
Kremer, K. 112 124 248 430 437 439 442 448-450 454 461-462 465.
Krueger, F. 60-61.
Krüger, G. 531.
Küng, H. 10 173-174 179 198 277-278 446 510 546 574.

La Via, V. 572.
Laberthonnière, L. 391 561.
Lactancio 13 14 500.
Lagneau, J. 81 135 559 567 569 574.
Laín Entralgo, P. 342.
Laplace, P. S. 68.
Laso González, J. M.ª 110.
Lauer, Q. 567.
Le Roy, É. 563-564.
Leibniz, G. W. 62-70 72 82 100-102 108 112 256 493 503-507 510 516 518-519 538.
Lenin 272.
Lessing, G. E. 447.
Levinas, E. 183 275-276 316-319 322 358 364 373 379-380.
Liebrucks, B. 55.
Lobkowicz, N. 236.
Locke, J. 447.
López Quintás, A. 287.
López Salgado, C. 15.
Lorenz, K. 343.
Lorite Mena, J. 16 19.
Lotz, J. B. 88-89.
Lubac, H. de 7 87 383 394-396 457 565-566.
Luciano de Samosata 555.
Luckmann, T. 574.
Lucrecio 20 499.
Luis Ferreras, A. de 472-474.
Lutero 14 45 264.

Maas, W. 18 491.
Machovec, M. 197.
Madariaga, S. de 384.
Malcolm, N. 104-105 423.
Malebranche, N. 366-367 396 411.
Malévez, L. 47.
Manzana Martínez de Marañón, J. 115 140-143 319-321 365-366 399-400 403.
Marcel, G. 14 182 322.
Marción 513.
Marco Aurelio 441.
Maréchal, J. 378.
Maritain, J. 566.
Martín Descalzo, J. L. 323.
Martín Velasco, J. 92-93 341-342 402-404 420.
Martínez Camino, J. 45 546.
Martínez Gordo, J. 359.
Martínez Lorca, A. 20.
Marx, K. 73-75 98-99 149 271-272 411 525 549-551.
Masset, P. 219 437.
Mate, R. 42.
Máximo Confesor, San 382-383 386 393 396.
May, R. 198.
McDermott, J. M. 345 347 349.
Meliso 348-349 351.
Mendiola, J. M.ª 11.
Mensching, G. 342.
Merleau-Ponty, M. 79.
Mersenne, M. 256 485 558.
Meslin, M. 342.
Metzger, W. 60.
Mill, J. St. 99 145.
Minozzi, B. 446.
Miranda, J. P. 190 197.
Moeller, C. 79 175.
Molina, L. de 488.
Moltmann, J. 45 79.
Mondolfo, R. 347.
Monod, P. 565.
Montagu, A. 328.
Mucio Escévola 20-22 24.

Nabert, J. 377.
Nédoncelle, M. 296-297.
Nelson, L. 135.
Neumann, E. 184.
Neurath, O. 221 235.
Newman, J. H. 170-171.
Newton, I. 62-63 65 67-70 74 447.
Nicolás de Cusa 112 131-134 160 248-252 276 351-352 355 385-388,

416 439 442-443 455-456 458-459 469-470 478 480 482-484 507-508.
Nicolás Marín, J. A. 102.
Nicolin, G. 261 445.
Nietzsche, F. 10 14 55 57 59 76-78 83 140 149 176-178 190-191 195-196 198-202 206 209-211 217 219 272-274 292-293 384 411 471 497 521-522 540-541 549 551-553 561 567.
Nygren, A. 295-297.

Ogiermann, H. 175.
Orden Jiménez, R. V. 389 455.
Orígenes XI 555.
Orringer, N. R. 419.
Ortega y Gasset, J. 79-80 274-276.
Otto, R. 14 92 402.
Overhage, P. 85 489.
Oyarzabal Aguinagalde, M. 367.

Pablo, San 450 452.
Paliard, J. 437.
Panecio 20.
Panikkar, R. 9 10 90 118 277 404 437 523.
Pannenberg, W. 20 45 365 407 546.
Papini, G. 572.
Parménides 289 346-347 349.
Pascal, B. 14 16 35-37 353-355 384 390 562.
Pegueroles, J. 285.
Pemán, J. M.ª 9.
Pera, M. 87.
Pererio, B. 29-31.
Pettazzoni, R. 109 167-168.
Petter, D. de 87-88 139.
Piaget, J. 96 338 340 343.
Pintor Ramos, A. 8 297 509 520 544.
Pitágoras 22 346-347.
Places, É. des 450.
Plantinga, A. 423.
Platón 18 19 96 109 122 124 128-129 151-152 169 207 288-291 298-299 347 419 476 497.
Plotino 124 348-349 437 442 449-450 461-462 497 512 519-520.
Plutarco 329.
Pohlenz, M. 20.
Policarpo, San 555.
Polo, T. 318-319.
Pöltner, G. 139.
Pontifex, M. 437.
Pope, A. 508 542.
Popper, K. R. 226-228 230 233-234.
Porfirio 450.
Portmann, A. 330.
Pottmeyer, H. J. 43.
Pró, D. F. 348.
Proclo 134 154 437 449.
Pródico 554.
Protágoras 3 18 122.
Pseudo-Dionisio 88 465-466 480-481 515.

Rahner, K. 41-43 46-50 84-87 92 117-120 138-139 142 172-173 185 219 235-236 282-283 304-308 340 377-379 394 396 446 456 468-469 472-475 489 528 557 568-571.
Ramsey, I. T. 236.
Ratzinger, J. 23.
Reik, T. 185.
Ricoeur, P. 341 377.
Rintelen, F.-J. von 278.
Rivera de Ventosa, E. 291.
Rocamora, P. 402.
Rof Carballo, J. 184.
Rohrmoser, G. 546.
Romerales, E. 230 490 533-534.
Rosenkranz, K. 57 261.
Rotter, H. 328.
Rousseau, J.-J. 8 169-170 268 337 508-509 519-520 524-525 533 535-538 540-544 558.
Rubio Gardiel, J. 295.
Ruiz de Montoya, D. 504.
Russell, A. 60.
Russell, B. 99 101 179 221.

Saame, O. 504.
Sabatier, A. 419.
Sack, K. H. 261.
Saint-Exupéry, A. de 196 204 384.
San Martín, J. 12.
Sanabria, J. R. 123.
Sánchez Cámara, I. 105 196 531.
Sánchez Nogales, J. L. 26 29.
Sander, F. 60-61.
Sanz Criado, L. 87.
Sartre, J.-P. 79 186-187 191-193 214-216 266 273-274 550.
Savater, F. 55.
Sayés, J. A. 437.
Scheler, M. 8 102-103 105 115 297 389 391-395 567-568 574 576.
Schelling, E. W. J. 102 389.
Schillebeeckx, E. 44-45 87 139 394 397 576-577.
Schleiermacher, F. 14 73 260-263 269.

Schlette, H. R. 534-535.
Schlick, M. 222.
Schmidt, A. 266.
Schmucker, J. 89.
Schoonenberg, P. 491.
Schopenhauer, A. 14 75-76 97-98 140 145-147 162-163 175-177 188-190 195-196 198-200 202 238 265-267 272 274 292-293 408-409 413 444 494-496 507 516-518 521 526-527 531 542 546.
Schulz, M. 113.
Schulz, W. 365.
Sciacca, M. 138 377 571-572.
Seifert, J. 92.
Séneca 23 425 441 450 499-500 519.
Sertillanges, A.-D. 89 112 489 491.
Sexto Empírico 498 554.
Sibiuda (Sabundus), R. 26-29 116 185 297.
Siewerth, G. 113 137 139 183 278-281 304-305 329 339-341 394 448 481 489.
Siguán, M. 296.
Sócrates 96 168-169 285 290 298 475-476 482 484 554-555.
Sonnemans, H. 149.
Sotelo, I. 530 538.
Spaemann, R. 179.
Spinoza, B. 160-163 166 366 444-445 526-527.
Steenberghen, F. van 112 490.
Stein, L. 419.
Stipičić, I. 51.
Stirner, M. 268 548 567.
Stoetzel, J. 574.
Storr, A. 343.
Straaten, M. van 20.
Struve, W. 389.
Suárez, F. 30 31 112 252-254 438.
Sweeney, L. 346-351.

Te Velde, H. 422.
Teilhard de Chardin, P. 58-59 106 303-304 489 510-512 541 564-565.
Teodoro 554.
Tertuliano 21-22 35.
Tierno Galván, E. 358-359 575.
Tillich, P. 87-88 137 217-218 533.
Tomás de Aquino, Santo 26 29-31 41 45 50-54 88 92 97 102 107 110-113 128-131 139 144-145 154-156 159 172 244-249 251 253-254 261 275 279 283 303 330 350-351 384-385 394 426-427 430 438-439 442 449 453-454 458 466-469 480-482 487 489 500-503 506-507 515-516 521 524-525 540.
Tornos, A. 528.
Torres Queiruga, A. 13 136 251 260 281 365 389 397-398 402 530 538-540 573.
Tourpe, E. 113.
Tresmontant, C. 278.
Trías, E. 328.

Ulrich, F. 329.
Ulrici, H. 107.
Unamuno, M. de 4 5 14 123 162 190 203-204 411-420 460 470-471 517-519 572.
Usener, H. 498.

Valéry, P. 79.
Valevičius, A. 317-319 322.
Valls, R. 389.
Vancourt, R. 565.
Varillon, F. 404.
Varrón 21-24.
Verd, G. M.ª 386 443.
Veres, T. 51.
Vernes, J. 543.
Villar Ezcurra, A. 494.
Vinet, A. 384.
Volke, G. W. 248.
Volkelt, H. 60-61.
Voltaire 447 494 508-509 519 525 537 541-544.
Vorgrimler, H. 43.

Ward, W. G. 170-171.
Weil, E. 565.
Weischedel, W. 18 39 168 469.
Weissmahr, B. 90-91.
Wellek, A. 60-61.
Welte, B. 218.
Wenck, J. 443.
Wette, W. de 261.
Wiedmann, F. 18.
Wilson, E. O. 295.
Wisdom, J. 230-231.
Wittgenstein, L. 104-105 170 196 203 210 219 221-224 227-228 234-235 531.
Wolff, Ch. 31-32.

Zakopoulos, A. N. 19 152.
Zubiri, X. 5 6 45 88 118 139-140 276 397-399 455-456 458-459 573 576.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN DE «EL DIOS QUE DA QUE PENSAR», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 7 DE ABRIL DE 1999, FESTIVIDAD DE SAN JUAN BAUTISTA DE LA SALLE, PRESBÍTERO, EN LOS TALLERES DE LA IMPRENTA FARESO, S. A. PASEO DE LA DIRECCIÓN, 5.
M A D R I D

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

Ex BIbliotheca LOrdavas