Dios en la historia de la filosofía

Nos encaminamos hacia una época totalmente irreligiosa. Simplemente, los hombres, tal como ahora son, ya no pueden seguir siendo religiosos. Incluso aquellos que sinceramente se califican de "religiosos", ya no practican en modo alguno su religión; sin duda la palabra religioso significa, pues, para ellos, algo completamente distinto".

Gracias al logro de la emancipación humana, sigue diciendo Bonhoeffer, "El hombre ha aprendido a componérselas solo en todas las cuestiones importantes sin recurrir a Dios como "hipótesis de trabajo". Eso es evidente en las cuestiones científicas, artísticas, e incluso éticas y ya nadie osaría ponerlo en duda; pero de un centenar de años a esta parte, ha ido haciéndose así mismo cada vez más válido en las cuestiones religiosas. Hoy en día resulta obvio que, sin "Dios" todo marcha también como antes. Al igual que en el campo científico, también en el dominio Dios va siendo rechazado cada vez más lejos y más fuera de la vida: en ella está perdiendo terreno". «¿Como hablar de Dios sin religión, esto es, sin las premisas temporalmente condicionadas de la metafísica, de la interioridad...? ¿Cómo hablar "mundanamente de Dios?»

La emancipación humana constituye el horizonte de la modernidad, cuyo logro tiene lugar por el camino de la razón. Estamos ante el problema de la subjetividad, del sujeto con identidad propia, ante el despertar de una conciencia histórico-crítica y científica. En el camino hacia la emancipación humana, la modernidad tiene que habérselas con la religión, y más en concreto con Dios. Estamos en el corazón mismo de la reflexión filosófica moderna: las relaciones entre la modernidad y la religión, entre Dios y la subjetividad. No es este o aquel punto de la religión, no es este o aquel atributo de Dios el que se discute; es el propio concepto de la experiencia de Dios el que está en juego.

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

En ese clima de armonía Dios-razón hay que ubicar a Leibniz con su optimismo cosmológico y religioso. El mundo creado por Dios, aun contando con la existencia del mal en sus diferentes formas, es el mejor de los posibles.

Al racionalismo cartesiano responde Pascal con un mensaje de otra índole, que le es revelado la noche de su conversión: "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob. No Dios de los filósofos y de los sabios. Sabiduría. Sentimiento. Alegría. Paz". Pascal rebaja las pretensiones de la razón y descubre su falibilidad. Enfatizada la lógica del corazón, sin por ello renunciar a la lógica de la razón.

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

La ruptura de la cuerda se produce también con el empirismo de Hume y con las tendencias deístas y ateas de la ilustración francesa. Hume, más allá de sus creencias personales (difícilmente verificables), lleva a cabo una rigurosa reflexión escéptica sobre Dios y la religión. El filósofo empirista inglés expone las dificultades sobre el carácter razonable de la fé tanto en la verdad de la "religión revelada", como en la de la "religión natural". Hace un análisis crítico de dos de los argumentos fuertes a favor de la existencia de Dios: el del proyecto y el a priori, y los declara inválidos.

La armonía se reestablece posteriormente bien por la vía de la razón práctica (Kant), bien por la de la razón especulativa (Hegel). Para Kant, el uso de la razón pura más allá de las fronteras de la experiencia sensible resulta filosóficamente ilegítimo. "Todo nuestro conocimiento – asegura en un texto clave de su Crítica de la razón pura- empieza por los sentidos, de aquí pasa al entendimiento y termina en la razón. Sobre ésta no hay nada más allá para nosotros elaborar la materia de la intuición y ponerla bajo la suprema unidad del pensamiento".

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

En la configuración del pensamiento kantiano tiene especial relevancia la obra *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, publicada en 1763. En ella defiende el “razonamiento trascendental” como única prueba válida de la existencia de Dios. Se trata de una prueba que no se sustenta en los datos de la experiencia, sino en las ideas puras de la razón. La base del mismo es el concepto de posibilidad interna o absoluta, en cuanto supone una existencia.

En la “Dialéctica trascendental” de su *Crítica de la razón pura*, se ocupa de estudiar en profundidad el uso del pensamiento puro, que trasciende toda experiencia posible. Allí se muestra iconoclasta de la metafísica dogmática, a la que califica de “ilusión trascendental”, muy distinta de las ilusiones físicas o de las ilusiones lógicas. Se trata, con todo, de una ilusión natural e inevitable en cuanto inherente a la razón humana. Es tan inevitable como inevitable es que el mar se nos presente más alto cuando lo contemplamos en el horizonte lejano que cuando le vemos en la playa.

En la respuesta a la pregunta “¿Qué es la ilustración?”, observa que la minoría de edad en los asuntos religiosos es “la más perjudicial y humillante”. Por eso se aplica a fondo, sobre todo durante el periodo crítico, a la crítica de las ilusiones de la teología especulativa, centrándose en las pruebas de la existencia de Dios, que apenas eran objeto de crítica por parte de teólogos de filósofos.

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

Del análisis crítico de estos tres argumentos, concluye la imposibilidad de toda prueba teórica (metafísica) de la existencia de Dios. Con ello declarando la imposibilidad de toda teología natural. Ahora bien, si la razón humana se siente impotente para demostrar la realidad objetiva del concepto del Ser supremo, similar impotencia siente a la hora de demostrar dicha realidad objetiva. Según esto el concepto de un ser absolutamente necesario es, para Kant. Más aún, Dios es “el ideal de la razón pura” o “el ideal trascendental” en cuanto implica además de la consumación de un conjunto infinito de predicados, la individualidad personal.

La libertad, la inmortalidad y Dios, que eran temas fundamentales de la metafísica, pasan a convertirse en postulados de la razón práctica, es decir, de la razón en su uso moral, que amplían el conocimiento en su uso práctico.

Finalmente, en los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Kant escribe: “todos los metafísicos... están solemne y legítimamente suspendidos de sus funciones”. Y ello por el hecho de que no tienen licencia para jugar con

conjeturas, sino que deben proponer sus afirmaciones en forma de ciencia o ser condenados a callar. Para Kant, como más tarde para los vieneses (del Círculo de Viena), la metafísica no es informativa. No es posible una Metafísica como ciencia...

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

Al sistema de Hegel y al intento de los hegelianos de explicar racionalmente las verdades teológicas del cristianismo responde el filósofo danés Kierkegaard, apelando a la subjetividad como principio de realidad y de verdad, y remitiendo a la existencia individual, a la “interioridad apasionada”, como un ámbito auténtico de experiencia religiosa y de encuentro con Dios. La filosofía de Hegel, argumenta el filósofo danés, pretende ofrecer un sistema totalizador y universal, pero es incapaz de dar cuenta del estado de soledad angustiosa del individuo: “Expresar existiendo lo que sea comprendido por sí mismo nada tiene de cómico”

La ruptura definitiva de la armonía se produce con Feuerbach, miembro cualificado de la izquierda hegeliana, y con los “maestros de la sospecha” Marx, Nietzsche y Freud. Decididamente, Dios se convierte en un estorbo para la realización de la subjetividad, en enemigo de la emancipación humana, en un obstáculo para la liberación del ser humano de las diferentes opresiones: religiosas (Feuerbach), filosófico-culturales (Nietzsche), Socioeconómico-culturales (Marx), psicológico-mentales (Freud), Lingüísticas (filosofía analítica), antropológico-morales (ateísmo moral).

Como certeramente observó Paul Ricoeur, Feuerbach fue el primero que poniendo a Hegel sobre los pies, dijo que el absoluto es como especie pérdida de sustancia y que la tarea del ser humano consiste en reapropiarse de toda su sustancia y en detener la hemorragia de sustancia en lo sagrado.

Nuestra reflexión continúa y nos lleva a una posición que ya había sido enunciada por Kant: La Metafísica no es posible como una ciencia positiva pues sus enunciados carecen de un correlato en la realidad. Todo parece comenzar con el *Tractatus lógico-philosophicus*, de L. Wittgenstein (1889-1951) o, por mejor decir, con la interpretación positivista dada al *Tractatus* por los filósofos del “Círculo de Viena”. El cual trata en primer lugar, de la estructura lógica de las proposiciones y de la naturaleza de la inferencia lógica. De aquí pasamos sucesivamente a la teoría del conocimiento, a los principios de la física, a la ética y finalmente, a la mística (das Mystische).

El Tractatus subraya la correspondencia entre el lenguaje y la realidad. El lenguaje como conjunto de todas las proposiciones es invocado como correlato del mundo real. El mundo se compone de hechos, no de sustancias: "El mundo es todo lo que acontece. El mundo es la totalidad de los hechos" (1;1.1). El lenguaje es la representación del mundo. Para evitar las ambigüedades del lenguaje ordinario, hay que recurrir al lenguaje formalizado. A los objetos les corresponden los nombres y a los hechos las proposiciones. De igual forma que los objetos aparecen en el mundo en sus nexos, los hombres ocupan su puesto en el lenguaje en la medida que figuran en las proposiciones.

"Sólo la proposición tiene sentido; sólo en el contexto de la proposición el nombre tiene significado" (3.3). La totalidad de los hechos constituye el mundo, y la totalidad de las proposiciones constituye el lenguaje. Según esto, las proposiciones moleculares pueden analizarse descomponiéndolas en proposiciones atómicas, lo mismo que los hechos complejos se analizan descomponiéndolos en elementales. A diferencia del empirismo y positivismo antiguos, Wittgenstein ya no considera que una palabra concreta o un solo concepto sea imagen de la realidad; lo es la proposición.

Pero el Tractatus no termina aquí ni se reduce solo a esto. En él existen aspectos importantes nuevos que escapan al planteamiento precedente y no son asumidos por el "Círculo de Viena", sobre todo en lo referente al mundo religioso y de la ética. Wittgenstein piensa que la falta de sentido (lógico) se produce cuando se piensa fuera de los límites del lenguaje y cuando se dice algo que no puede decirse por medio del lenguaje. Caemos aquí en una profunda oscuridad.

La ética se sitúa en este horizonte, en el horizonte de lo místico; es parte de aquello que es indecible, ella por lo tanto no puede decirse. "La ética no se puede expresar. La ética es trascendental" (6.421). En consecuencia no puede haber proposiciones de ética. La religión bajo la referencia a lo "místico" está muy presente en la parte final del Tractatus y es tratada con finura y profundidad, dentro de la oscuridad a la que nos referíamos más arriba. Wittgenstein afirma la existencia de lo inexpresable que identifica con lo "místico": (5.522).

Al encontrarse Dios en el terreno de lo indecible, no es posible plantear cuestión alguna sobre Él, pues una pregunta sólo existe cuando hay una respuesta, y la condición de existencia de una respuesta es que puede decirse algo (6.51). Lo religioso cae en el lado inefable, de lo indecible, se encuentran fuera de los límites del lenguaje. No pueden ser objeto de investigación filosófica. Wittgenstein tiene sin duda en mente a Dios y lo místico cuando afirma el último aforismo del Tractatus: "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse" (7).

Un giro espectacular en el análisis del lenguaje religioso tiene a lugar con la teoría de Wittgenstein sobre los "juegos de lenguaje", que expone en su obra Investigaciones Filosóficas, perteneciente a su segunda época. Buena parte de

los intérpretes de Wittgenstein cree que las Investigaciones Filosóficas, supone un giro radical en relación con el Tractatus.

Para el segundo Wittgenstein, el lenguaje funciona como los juegos. Cada juego tiene sus propias reglas, al tiempo que todos los juegos tienen un cierto "aire de familia". Cada juego lingüístico tiene su propia gramática. No existe una propiedad común que convenga a los diferentes juegos del lenguaje. La teoría de los juegos de lenguaje proporciona a la religión y al lenguaje religioso posibilidades nuevas que no les ofrecían ni el criterio de verificación empírica del neopositivismo lógico ni el criterio de falsabilidad de K. Popper.

Ser creyente de una religión es participar en un universo del discurso del lenguaje. La aceptación de la creencia teísta comporta participar en experiencias y actividades religiosas y en un universo de discurso sobre Dios. La teología ejerce en la creencia religiosa la misma función que la gramática en el lenguaje, la teología tiene como función mostrar lo que tiene sentido o no tiene sentido decir en religión. *"Creer en Dios quiere decir comprender la cuestión del sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir ver que la vida tiene un sentido... Orar significa ver que los hechos del mundo no lo son todo"*.

La última crítica que tendremos en cuenta en nuestra reflexión será la procedente del llamado "ateísmo moral": . Se trata de escuchar la voz, o mejor el grito de las víctimas, de las personas inocentes. Grito muchas veces blasfemo, irreverente, irritado, herido, que interpela a Dios y le pregunta por su amor y su justicia y le echa en cara el que no actúe ante tanto mal. Son los viejos problemas de la teodicea que nosotros retomamos a la luz de las nuevas experiencias de sufrimiento en el mundo y de las nuevas reflexiones éticas y filosóficas.

La primera y más incisiva del argumento en torno a Dios y el mal se encuentra en el conocido razonamiento de Epicuro sobre la bondad y la omnipotencia de Dios: O Dios quiere eliminar el mal, pero no puede, en cuyo caso no es todopoderoso y deja de ser Dios. O puede eliminarlo y no quiere, y entonces no es bueno y deja de ser Dios. O puede eliminarlo y no quiere, y entonces no es bueno y deja de ser Dios para convertirse en un demonio. O ni quiere ni puede, y entonces no es todopoderoso ni bueno. O puede y quiere, en cuyo caso la pregunta obligada es ¿De dónde procede el mal?.

El segundo asalto, en esta línea, lo proporciona el novelista ruso Fiodor M. Dostoievski (1821-1881) del cual dijo Nietzsche que había sido la única persona que le había enseñado algo de psicología. Dicha valoración es compartida por los expertos en el novelista y por los lectores de sus obras. Los personajes de Dostoievski se rebelan, más aún, se sublevan contra un mundo inhumano, injusto, insolidario como el que les ha tocado vivir. Pero su rebelión es individual, se queda en el plano interior, se produce en la soledad anímica de la persona, y no tiene proyección exterior. No es una rebelión colectiva, organizada. El resultado no puede ser más desolador: el fracaso, la derrota, el castigo y la soledad se ciernen por doquier.

Pero Dostoievski no deja las cosas así; reacciona y muestra una actitud humanitaria en dos direcciones. Por una parte, es sensible ante el dolor, el sufrimiento y la injusticia y expresa una profunda compasión por las víctimas. Por otra, busca la rehabilitación del ser humano hundido y sin esperanza de poder levantarse. Las “causas morales”, que constituyen el centro de su atención y de preocupación demandan “respuestas morales” y éstas son las que intenta ofrecer en sus obras.

El siguiente asalto lo encontramos en la reflexión de Albert Camus, uno de los más fieles intérpretes de Nietzsche y de Dostoievski. Camus establece una cierta distinción entre la mentalidad clásica y la moderna. La primera se centra en los problemas metafísicos; la segunda, en los morales. Él constituye una buena síntesis de ambas mentalidades y logra descubrir la implicación de los problemas metafísicos en los morales y de estos en aquellos.

El veredicto de la inteligencia humana sobre el mundo es: “¡absurdo!” Por mucho que se empeñe la razón en dar un sentido al mundo, éste no es razonable. Lo irracional circunda al ser humano y lo acompaña hasta el final: El absurdo es como una especie de lazo que une al ser humano con el mundo y viceversa. Si el absurdo rige las relaciones con la vida, hay que ser consecuente y ajustar la conducta a él. Pero, matiza Camus, “*quiero saber antes si el pensamiento puede vivir en estos desiertos*”. Y ciertamente, lo que el escritor descubre es que, una vez reconocido, el absurdo se convierte en la pasión más desgarradora.

LA INEVITABLE NOCHE METAFÍSICA

Bien hasta aquí el pequeño resumen sobre la crisis de Dios en la historia de la filosofía. Por mi parte solo resta intentar explicar, un poco, lo que pienso al respecto, e incluso justificar el porque de mi especial atención hacia algunos puntos de este gran problema. Pues bien, el presente artículo será una breve reflexión sobre el problema de Dios en esta historia y su actual situación. Y aunque dicha palabra no vuelva a aparecer en el presente, ciertamente su ausencia deja una clara huella de él.

En un primer instante, según El Filósofo, el hombre por deseo de conocer, se ha arrojado hacia aquello que no comprende. Su curiosidad lo ha llevado a preguntarse por esa oscuridad que se encuentra a su alrededor y que no conoce. Aparece así el primer momento de la historia de la metafísica. El segundo vendrá marcado por un alto en el camino, y es que después de haberse arrojado a la profundidad, el hombre llega a formular tres postulados que en su momento parecieron el culmen y la plena satisfacción de este vertiginoso salto. Es el espíritu crítico de un individuo el que pondrá de manifiesto que la razón se ha pasado, que ha traspasado sus propios límites.

Una vez el hombre ha pasado por el tribunal, se impulsa de “nuevo” y reorientado vuelve a buscar su presunto objetivo. Búsqueda que lo llevará a los horizontes que hay en él mismo. Y en ellos encontrará una triple indicación señalada por tres maestros: Él no solo es razón, depende de un ambiente cultural, que lo demarca, lo estructura y lo delinea. Igualmente aprende que dentro de él mismo hay un interior en el que otro habita. Y por último, que es un ser finito y que como tal tiene una condición física.

Después de haber visto estas indicaciones, su vértigo aumenta. El problema que aparecerá ahora será el de la propia vía que está utilizando para realizar este viaje, su lenguaje (?????) Y es que es ilícito el uso que está haciendo de él, pues, de aquello que se está hablando es algo que lo trasciende, es un relato cuyas proposiciones no tienen fundamento en lo que existe, por lo tanto, de ello sería mejor no hablar. Así una vez más el límite ha sido cruzado. Pero en un segundo momento se abre la posibilidad de seguir, de continuar en los juegos, pues, todo depende del espacio (contexto) en el que nos estemos moviendo; en últimas, de las reglas con que juguemos.

El último límite trasgredido será el de la vida misma. El teatro, la poesía, la novela y la mitología serán quienes nos den a conocer, que ella misma (la vida), es la última línea violentada. La voz del dolor, la tristeza y el absurdo nos dirán hasta donde hemos llegado.

Según todo esto lo que el hombre desde un principio ha hecho es ir siempre en búsqueda de aquello que le invita a alzar su mirada y a ir hacia el horizonte oscuro. Lo curioso es que siempre ha logrado llegar, más allá de lo que se ha propuesto. Pero ¿cómo lo ha hecho? Bueno habría que volver a empezar de nuevo. Lo cierto es que siempre ha encontrado la posibilidad de seguir cayendo.

Hoy en día continuamos indagando, preguntando. Y aún intentamos comprender el grito de la existencia, un grito que nos deja angustiados, pues nuevamente nos recuerda que somos seres arrojados a un todo o a una absoluta nada, a un eterno vacío. Un grito que nos hace vivir; absurdo que se nos ha convertido en pasión desgarradora; silencio ante un algo superior a nuestra vida. Grito, absurdo, silencio que nos hacen sentir como si camináramos, con los ojos vendados en la noche más oscura.