

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



Cecilia Alfarrina
Biblioteca Universitaria

17



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1976

DIOS Y LAS PRUEBAS DE SU EXISTENCIA EN LA FILOSOFÍA

LIC. CARLOS GONZÁLEZ SALAS

EL TEMA de Dios apasionará siempre al hombre. Se le puede orillar en el olvido o en la inconsciencia, pero tarde o temprano apremiará la pregunta: ¿existe o no existe ese ser llamado Dios?

En el centro de toda filosofía está la filosofía del ser, la metafísica; y en el centro de toda Metafísica está la metafísica del Ser —no sólo del ser—, la investigación de la existencia o no existencia del que ES simplemente o infinitamente, de su naturaleza y de sus atributos. Toda filosofía que prescindiera de Dios es necesariamente una filosofía incompleta y absurda, porque se limita al campo de lo fenoménico y contingente, de lo relativo y de lo temporal. Ella misma restringe sus horizontes y sus posibilidades y deliberadamente se encasilla en las dimensiones puramente humanas y mundanas.

Del mismo modo la persona que no admite a Dios o lo soslaya en la indiferencia se encuentra mutilada y su cosmovisión es incompleta porque queda limitada a lo relativo y temporal, a lo efímero y apariencial, a lo fenoménico y contingente. Todo ser racional tiene que proponerse racionalmente el problema de la existencia o inexistencia de Dios.

En estos artículos que periódicamente escribimos tratamos de acercarnos primero a una enumeración de las pruebas válidas y de las no válidas de la existencia de Dios, desentrañaremos algunas de las menos conocidas, daremos a conocer un argumento elaborado desde el punto de vista existencial brotado de la misma angustia y limitación humanas y luego iremos exponiendo los caminos, o mejor dicho, desviaciones y tentaciones del moderno teísmo a que se ha venido refiriendo de un tiempo a esta parte el Pontífice actual en su predicación catequística de los miércoles.

Son conocidas las pruebas de la existencia de Dios llamadas CINCO VÍAS TOMISTAS, por haber sido concebidas y formuladas por Santo Tomás de Aquino. Demostraciones de alcance universal fundadas en la observación razonada de todos los seres que integran este mundo, orgánicos e inorgánicos, vegetales y animales. Se apoya la primera en el movimiento o cambio, tanto cualitativo como cuantitativo de los seres que precisa un motor inmóvil; la segunda en la actividad o casualidad de los seres que como causas subordinadas a otras requieren una causa no subordinada ni causada a su vez, sino Incausada, o sea, un Ser por sí mismo; la tercera se apoya en la condición contingente de las creaturas igualmente dispuestas a ser o a no ser y que postulan un Ser necesario no contingente; la cuarta está basada en los grados de perfección existentes en el mundo que precisan una suma perfección o Ser infinitamente perfecto que tenga las perfecciones en grado sumo; la quinta cimentada en el orden del cosmos que precisa el Ordenador para ser explicable.

Todos estos argumentos se apoyan en el principio de casualidad en una u otra forma, principio que podemos enunciar: Todo lo que contingentemente existe necesita forzosamente una causa, o, lo que equivale a decir Todo cuanto empieza existir debe tener una causa real y adecuadamente distinta. De este principio se puede hacer varias ilaciones cuyos predicados son distintos dando pie a las diversas pruebas.

Además de estos argumentos se han elaborado otros como el del unánime consentimiento de todos los hombres en todos los tiempos; el que se apoya en el deseo universal de la felicidad; el que postula una sanción perfecta que sólo puede darse en otra vida; el argumento tomado del origen de la vida, de las especies y del hombre; el argumento de la entropía o conversión de la energía en calor y por lo tanto una energía que siempre decrece y comenzó en el tiempo, tuvo que haber alguien que la produjo.

Debemos hablar también del argumento de San Anselmo que ha sido rechazado como válido. Consiste en substancia en decir que la mente humana puede concebir un Ser mayor que en el cual ningún otro puede ser concebido; ahora bien, dentro de las cualidades de ese Ser sobresale principalmente la existencia: o sea, tal Ser debe existir no solamente en la mente, sino también en la realidad (porque es mayor lo que existe en la mente y en la realidad, que lo que existe solamente en la mente). Luego tal Ser existe, es Dios. Se advierte de inmediato que tal demostración da un salto inexplicable del orden ideal al orden real, no se toma de la intuición o de la experiencia sensible ni se elabora por la deducción de los efectos, sino que es convencional y arbitraria. Sin embargo, en algún tiempo —por el año 1763— Emmanuel Kant, el gran filósofo

alemán, la aceptaba como el único principio o camino para demostrar la existencia de Dios aunque luego la rechazó. También la esgrimieron con anterioridad a Kant, Descartes en la Meditación III y V de sus "*Meditaciones Metafísicas*" y el pensador Leibnitz en su "*Monadología*". Lleno de fama ha pasado a la historia el argumento llamado "de la Apuesta", de Blas Pascal.

Decía Descartes: "Y en lo que se refiere a Dios, ciertamente que si mi espíritu no fuese presa de ningún prejuicio, y mi pensamiento no estuviese distraído por la presencia continua de las imágenes de las cosas sensibles, no habrá cosa alguna que yo no conociese antes ni más fácilmente que a él. Pues, hay algo más claro y manifiesto que pensar que hay un Dios, es decir, un ser soberano y perfecto, el único en cuya idea está incluida la existencia necesaria y eterna y que, por lo tanto, existe. Y aunque para concebir bien esta verdad he necesitado gran aplicación de espíritu, sin embargo, ahora, no sólo estoy seguro de ella como de lo que tengo por más cierto, sino que además advierto que la certidumbre de todas las demás cosas depende de Dios tan absolutamente, que sin ese conocimiento fuera imposible saber nunca nada perfectamente".¹

Modernamente se han ideado nuevas formas y caminos, así para probar la existencia de Dios como para probar su no existencia. No sólo impera el ateísmo, sino el antiteísmo, el combate o la pretendida destrucción del concepto humano de Dios.

Lo que nos importa en este primer artículo es llamar la atención acerca de este problema vital en el cual muchas mentes andan todavía a la deriva y en las tinieblas de la duda; otras en la indiferencia más glacial o el menosprecio de su importancia, entregados al placer o a los bienes materiales. Queremos despertar la curiosidad y el apetito de acercarnos a la reflexión, al razonamiento y al estudio de las pruebas de los diferentes pensadores y filósofos que han venido formulando para probar la existencia de Dios, tema siempre nuevo que jamás perderá actualidad y vigencia.

PASCAL Y KANT

Sincero enemigo de Descartes, defensor del error jansenista, duro atacante de los jesuitas en sus "*Provinciales*", piadoso y creyente, pero radicalmente pesimista, Blas Pascal (1623-1662) dejó en sus "*Pensées*" (Pensamientos) el

¹ DESCARTES, Meditación V, *Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas*, novena edición, Col. Austral, Trad. y prólogo de Manuel García Morente, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1951, p. 130.

bosquejo de una extensa Apología del Cristianismo con fundamentos teológicos-filosóficos, históricos, exegéticos, sociológicos. Rico en matices como vástago de un sabio, su pensamiento se encuentra más saturado de sentimiento que de razones, según su célebre frase: "El corazón tiene razones que la razón no puede comprender".² Refiriéndonos al asunto que nos ocupa, podría decirse que todo su pensamiento está profundamente teñido del axioma: "*El corazón es el que siente a Dios, no la razón*".³ Ese axioma parece haber sido adoptado por todos los que prefieren las vías "arracionales" para llegar a convencerse de la existencia de Dios. Más que obra de reflexión, su argumento llamado "de la apuesta" se propone remover todos los influjos perniciosos que puede encontrar la voluntad para aceptar a Dios. Queda limpio el camino para que Dios acepte la existencia de Dios. En el pensamiento número 233 expone su argumento.

Suponte a un hombre que por fuerza deba escoger dos números de lotería. Hay dos montones solamente: El primero contiene muchos números; el otro, muy pocos. Si es prudente, elegirá el primer acervo. Ahora bien: Hay Dios o no hay Dios. Debes elegir por dos razones: la primera, porque de tu elección depende la solución de un problema para ti muy necesario: Tu felicidad; como náufrago no puedes quedar indiferente entre querer o no querer tu salvación; si no eliges, de hecho eliges que Dios no existe. Compara los dos montones. Si supones que Dios existe, tendrás en la tierra la paz de la conciencia y el cielo después de la muerte, pierdes los torpes y pecaminosos deleites; si supones que Dios no existe ocurre lo contrario. Me explico: En el primer caso, pierdes lo finito y ganas lo infinito; en el segundo caso acontece lo contrario. Pero lo finito es nada ante lo infinito. Luego debes elegir lo infinito. Y no puedes objetar que pierdes lo cierto, por la esperanza de lo incierto, lo cual es imprudente. Porque obrar así es prudente, aun cuando sea cierto lo finito e incierto lo infinito. Obra, pues, como si creyeras, ora y humíllate delante de Dios.⁴

Más que como argumento, este proceso mental ha sido considerado como método para preparar el alma a creer. Está destinado sobre todo a un ateo escéptico, es decir, a un dudoso de su ateísmo debido principalmente al atractivo de las pasiones.

Entre los caminos "arracionales" —que excluyen todo influjo del principio de casualidad— se mencionan el de Manuel Kant, cuyo criticismo lo apoya

² PASCAL, Blas, *Pensamientos*, No. 277, séptima edic. Colección Austral, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1967, p. 58.

³ PASCAL, Blas, *op. cit.*, No. 278, p. 58.

⁴ PASCAL, Blas, *op. cit.*, No. 233, pp. 49-53.

en la voluntad, en completo rechazo de la validez de la especulación el Pragmatismo, tanto el inglés de Arthur James Balfour (1848-1930), el francés de Fernando Brunetière (1906), Renouvier (1903) y Henry Poincaré (1912), como el del norteamericano William James (1919), cuyos libros *A pluralistic Univer*, *The will to believe*, *The varieties of religious experience* analizan el fenómeno religioso de la creencia en Dios.

A Dios, según Kant, no se le puede demostrar por la razón pura. El filósofo de Königsberg impugna todas las pruebas racionales de la existencia de Dios. Siendo nulo el valor de la Metafísica no fundamenta la Ética en la Metafísica, sino al revés. La Ética presta sus bases a las verdades de orden metafísico como es la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad humana. Su argumento podría sintetizarse del modo siguiente: Existe un imperativo categórico que proviene de la misma voluntad, que ordena observar el orden moral, principalmente por la veneración de la ley; ahora bien, este imperativo categórico requiere como requisito previo la existencia de Dios, luego por la fe me adhiero firmemente a creer en la existencia de Dios. En su CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA,⁵ Kant se introduce así, al hablar de este punto: "En el análisis que precede, nos ha conducido la ley moral a un problema práctico, que sólo nos es prescrito por la razón pura, independientemente de todo concurso de los móviles sensibles, a saber, el problema de la perfección necesaria de la primera y principal parte del soberano bien, de la moralidad, y no pudiendo este problema ser completamente resuelto si no es en una eternidad, en el postulado de la inmortalidad. Esta misma ley debe conducirnos también de una manera enteramente desinteresada, según el juicio de la razón imparcial, a la posibilidad de un segundo elemento del soberano bien, o de una felicidad proporcionada a la moralidad, a saber, a la suposición de la existencia de una causa adecuada a este efecto; esto es que debe exigir la existencia de Dios, como condición necesaria para la posibilidad del soberano bien (objeto de nuestra voluntad necesariamente unido a la legislación moral de la razón pura). Vamos a mostrar esta relación".⁶

Para Kant existe este imperativo como lo prueba el testimonio universal de la conciencia, una voz venerable que no puede ser reducida al silencio y que dice "Debes cumplir tu deber". Proviene de la voluntad porque ésta es autónoma, ya que si proviniera del exterior esto sería en contra de su dignidad. Y pide la observancia de la ley por amor. Pero este imperativo requiere tres

⁵ KANT, Manuel, *Crítica de la Razón Práctica*, precedida de los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Trad. de A. García Moreno, Editora Nacional, S. A., México, D. F., 1955.

⁶ KANT, Manuel, *op. cit.*, pp. 323-324.

postulados: a) La libertad, porque sin ella no es posible concebir obligación; b) La inmortalidad, porque por el imperativo categórico estamos obligados a la santidad que aquí sólo adquirimos gradualmente y la perfeccionamos en la vida eterna; y c) La existencia de Dios, porque la santidad reclama como premio el sumo bien, el cual debe ser posible y existir, omnisabio, eterno, omnipotente (Dios). A todo esto me adhiero por la fe y a mayor firmeza de mi adhesión mayor santidad de mi vida. No puede renunciar a aceptarlo porque de otro modo peligrarían los principios morales

¿Qué decir de este modo de pensar? Si realmente a estas tres verdades me debo adherir por la fe, no hay prueba racional, objetiva; y esa fe solamente es firme dentro de mi subjetividad. Así como parece repugnar que el ser no siendo libre sea ligado moralmente, repugna también que el mismo ser libre se ligue a sí mismo moralmente. Si la santidad no puede obtenerse en esta vida, ¿por qué precisamente en una inmortal y no en otra mortal? ¿En virtud de qué debe ser obtenida esa santidad? ¿Por qué la santidad de la voluntad autónoma que obra sólo por amor de la ley, merece premio? Se necesita una razón suficiente; luego Kant se apoya de hecho en un principio especulativo.

ENRIQUE BERGSON (1859-1941)

Hijo de familia judía de origen polaco, parisino de nacimiento, ha sido Bergson uno de los filósofos más importantes en los últimos lustros. Su obra se caracteriza por un espiritualismo delicado que tuvo reflejos en México a través de Antonio Caso y José Vasconcelos e, indirectamente, influyó en el rescate de la filosofía y la educación de la hegemonía del más empecinado positivismo. Su obra es parca pero fundamental. El filósofo español José Ferrater Mora ha escrito que Bergson practicó lo que según Ortega y Gasset constituye una de las obras de misericordia más urgentes de nuestro tiempo: No publicar libros inútiles.⁷ Su filosofía cultivó cierto misticismo del que no escapó su concepción de Dios y el camino propuesto para conocerlo. En *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión*, uno de sus libros más plenos y quizá el que mejor condensa su pensamiento, desliza una frase que parece ser divisa y objetivo de su filosofía: "Alegría sería realmente la simplicidad de vida que una intuición mística difundida propagaría por el mundo; alegría

⁷ FERRATER MORA, José, *Introducción a Bergson*, en *Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión*, de Henri Bergson, Trad. de Miguel González Fernández, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962, p. 7.

también la que seguiría automáticamente a una visión del más allá en una experiencia científica ampliada".⁸

Entre aquellas vías para descubrir la divina realidad se podría catalogar la suya como "experiencia mística".

Por una carta de su esposa a Emmanuel Mounier se sospecha de su conversión al catolicismo poco después de la publicación de *Las Dos Fuentes*, en 1932 y parece confirmarlo una cláusula de su testamento: "Mis reflexiones me condujeron más y más al catolicismo... Me hubiera convertido si por esos años no hubiera sentido la gravísima persecución antisemita. Por eso decidí vivir entre ellos". Pide sepultura cristiana, la cual, si es negada, ruega se revele "y a nadie se oculte su adhesión moral al catolicismo". La esposa del filósofo Jacques Maritain, Raissa y el P. Sertilanges, O. P., distinguido intelectual, la confirman. Posiblemente recibió secretamente el bautismo. ¿Por cuál camino llegó a la religión cristiana? Por su acercamiento a los místicos, lo cual lo llevó a elaborar un argumento.

Debemos tomar en cuenta que para Bergson la realidad es fluente y que el único instrumento posible para captarla no es la razón sino "la intuición". Se opone ésta al conocimiento abstractivo. Según el propio filósofo francés "llamamos intuición aquella especie de simpatía intelectual, por la cual nos trasladamos al interior de un objeto, para coincidir con lo que en él es único y por lo tanto inexpresable". (*Revue de métaphisique*, enero 1903). Usando la intuición cree salvar tanto el idealismo kantiano como el positivismo materialista, ya que se puede captar la realidad objetiva. Esa realidad no es estática, sino fluente, dinámica: no es pasiva sino movida por el *L'elan vital*, el ímpetu vital. Otros lo traducen por el "impulso vital". A través del método intuitivo se capta la realidad. El impulso bergsoniano es totalmente diverso a cualquier otro impulso. El ser de las cosas es devenir. Y ése es el objeto propio del filosofar. "Para Bergson —explica Ferrater Mora— no solamente es ininteligible el devenir, sino que solamente a partir de él puede adquirirse el ser identificado asimismo con el reposo algún sentido. El ser sería únicamente un corte, una fotografía, una detención, un momento del devenir, y este devenir solamente podría ser definido, en una forma altamente paradójica como aquello que propiamente no es, o, mejor dicho, como aquello que "es devenir".⁹

Fiel a su radical anti-intelectualismo que tanto influyó en Vasconcelos, en lo que se refiere a la existencia de Dios, Bergson empieza por negar el valor a las pruebas clásicas. Según él todo el valor de verdad de Dios de los

⁸ BERGSON, Henri, *Las Dos Fuentes de la Moral y de la Religión*, op. cit., p. 302.

⁹ FERRATER MORA, José, *Introducción a Bergson*, op. cit., p. 35.

filósofos intelectuales, el Bien ideal de Platón o el Acto Puro de Aristóteles deducido por raciocinio, es únicamente lógico, suprema abstracción a quien no se adora ni se ama. El Dios que todas las religiones adoran es un Dios personal, comunicativo con sus criaturas, real y viviente entre nosotros, y como tal sólo perceptible por la experiencia. A Dios se le capta por la intuición como lo captan los grandes místicos; en menor escala y de modo semejante lo hemos de captar los que no somos místicos. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión* nos dice: "Si misticismo es lo que acabamos de decir, debe proporcionar el medio de abordar experimentalmente, de alguna manera, el problema de la existencia de Dios y de la naturaleza de Dios. Por otra parte, no vemos cómo podría abordarlo de otro modo la filosofía. De un modo general estimamos que es un objeto que percibimos o podemos percibir. Es, pues, dado en una experiencia, real o posible; uno es libre de elaborar una idea de un objeto o de un ser, como hace el geómetra para una figura geométrica, pero sólo la experiencia establecerá que tal objeto o ser, existe efectivamente fuera de la idea elaborada".¹⁰

La experiencia de los místicos engendra en nosotros, el resto de los hombres, un eco, excepto en los anormales, como aquéllos que no gustan de la música.

Todos los místicos captan la realidad divina por los mismos medios, usan las mismas imágenes, descontadas las diferencias accidentales. Luego se da "una identidad de intuición cuya obvia explicación se obtiene por la real existencia del Ser con el que juzgan comunicarse: "El místico capta a Dios como 'amor', no se preocupa por los atributos metafísicos ni de las objeciones formuladas por la filosofía contra esos atributos". "Cree ver lo que es Dios y no tiene ninguna visión de lo que no es." "Es pues, sobre la naturaleza de Dios inmediatamente captada en lo que tiene positivo, es decir, de perceptible a los ojos del alma, sobre lo que debe interrogarle el filósofo. Éste tendrá dificultad en definir tal naturaleza en fórmulas.

Dios es amor y objeto de amor: Toda la aportación del misticismo es ésa."¹¹

Directamente el argumento sólo es probable, porque el resto de los hombres ignoramos la posibilidad de la intuición mística. Pero indirectamente se obtiene la certeza por la convergencia del doble testimonio: El de la intuición precedente que augura a Dios y el de la mística que mira a Dios.

Tal como la plantea, la intuición bergsoniana no es camino cierto para llegar a Dios, ya que la intuición mística sería sobrenatural. Para las fuerzas

¹⁰ BERGSON, Henri, *op. cit.*, p. 239.

¹¹ BERGSON, Henri, *op. cit.*, p. 248.

de la mente sería imposible. Máxime si se niega la posibilidad de tocar por el concepto la realidad.

WILLIAM JAMES Y LA EXISTENCIA DE DIOS:

Dentro de la corriente pragmatista emerge la personalidad del filósofo norteamericano, profesor de la Universidad de Harvard, William James (1842-1910), y más que filósofo, psicólogo experimental. Divulgó el artículo "*Cómo hacer claras nuestras ideas*" de Charles S. Peirce donde no aparece el nombre de pragmatismo que había de dar nombre a esta doctrina filosófica. Se le conoce al pragmatismo por su solución utilitarista frente al problema del conocimiento de la verdad: Es verdadero sólo lo útil; de donde se sigue que la verdad es relativa y mudable. ¿Cómo se ha llegado a esa afirmación?

Según James, resume con clarividencia Michele Federico Sciacca: "El valor de los hechos representa el valor de la idea. Y así como los hechos son en cuanto nosotros los experimentamos, de la misma manera la idea adquiere su valor en el momento que se realiza en la experiencia. Para nosotros 'vale' todo lo que podemos experimentar: el resto, el 'quid' metaempírico es prácticamente indiferente. Esta finalidad práctica lleva al pragmatismo ecléctico a los diversos sistemas a los cuales les interroga acerca de su valor práctico. Por consiguiente el pragmatismo niega el valor teórico al conocimiento y, en particular, del conocimiento científico, que se convierte en instrumento de acción con un significado aproximativo y relativo".¹²

En el pragmatismo de James la realidad en cuanto que es tomada por nuestra actividad constructora y creadora adquiere valor. Las relaciones que establecemos entre los elementos sobre los que previamente aplicamos nuestra atención y nuestra propia ciencia valoran la realidad y así la verdad es elaborada por el hombre.

A Dios no se le admite porque es real sino porque nuestra mente lo percibe como útil. A Dios no hay que afirmarlo como Acto Puro (sin ninguna mezcla de potencia, de posibilidad) a la manera de Aristóteles, ni como existente por sí mismo, sino como santo, justo, bueno; en cuanto que produce en nosotros sentimientos de esperanza y temor y nos induce con ello a la acción; finito, sin embargo, o mejor indefinido e impersonal, porque si fuera infinito no pudiera permitir la existencia del mal físico y moral, y por otra parte favorecernos con su intervención en el régimen del universo.

¹² SCIACCA, Michele Federico, *Historia de la Filosofía*, Luis Miracle Editor, Barcelona, 1954, p. 584.

Existe en nosotros, asevera James, en nuestra subconsciencia, un deseo de felicidad y de ahí una doble tendencia a la plenitud de la vida y a la unidad. Estas cosas no son objeto de la observación, pueden ser llamadas algo divino y suponerse que provienen de Dios. Para el asunto esto no interesa. Es entonces cuando por un proceso necesario, ya sea grato, ya sea doloroso, se experimenta en la conciencia de una manera misteriosa la necesidad personal de crear su propio Dios. Debemos advertir que para el origen de la religión y de la mística no puede encontrarse en la sexualidad como lo concibió Freud, como tampoco en las equiparaciones entre la mística y la neurosis. Según las doctrinas de James la idea de Dios se origina por la consideración de las experiencias religiosas, tanto normales como extraordinarias en los místicos y en los convertidos. En todas las conversiones, por ejemplo, late en la subconsciencia la necesidad de Dios y se vive en la inquietud. Cuando aflora la idea de Dios en la conciencia, esa idea aparece como liberadora y engendra la paz, la quietud y la felicidad. Ésa es la conversión.

“La creencia, pues, no responde a una verdad objetiva sino que ella misma —a pesar del control científico— viene determinada por la ‘voluntad de crear’. En la alternativa, la elección se realiza según nuestras necesidades. Así por ejemplo, el problema de Dios se resuelve en esto otro: ¿Qué consecuencias prácticas tiene para nosotros la hipótesis de que la materia produce todas las cosas, o, por el contrario, el admitir la otra de que Dios existe y que el orden del mundo es debido a su Providencia? En primer caso, dice James, un terrible frío de muerte descendería sobre el mundo; en el segundo, las cosas se teñirían de vivos colores mostrándose jugosas, cálidas y llenas de significaciones reales. Es necesario, pues, optar por la segunda hipótesis.”¹³

En el fondo, se acepta a Dios por utilidad, no porque la razón nos lo demuestre.

Por este proceso misterioso de que nos habla William James, creamos y fingimos nuestro Dios; si ese proceso viene desde nuestra subconsciencia y en esa misma subconsciencia laten también las intuiciones del arte lo mismo que los delirios de la locura. ¿Por qué no todos los hombres son religiosos y no todos locos ni tampoco todos creadores? Hay que calificar como muy discutibles todas las comparaciones que el mismo sicólogo norteamericano establece entre las conversiones de los alcohólicos, toxicómanos y de todos vicios, a una vida sana por medio de la sugestión hipnótica de las virtudes contrarias y las conversiones naturales de algunas personas del ateísmo al teísmo. En las primeras precede la maduración subconsciente, de la lucha posteriormente viene

¹³ SCIACCA, *op. cit.*, p. 585.

la liberación; lo que era subconsciente, se hace presente de modo dominante en la conciencia; el foco de la energía cambia de lo vicioso a la virtud. En las conversiones religiosas no se puede suponer que no intervenga el auxilio sobrenatural.

DIOS Y EL PRAGMATISMO.

El pragmatismo viene a ser una de las formas del relativismo. Ésta enseña que no hay verdades absolutas, eternas. Cada época tiene su moral, su derecho así como sus costumbres. No existe una ley natural invariable en lo esencial, tampoco un derecho natural. Solamente se admite como verdadero aquello que produce éxito en la práctica. Praxis, práctica. De ahí deriva el nombre de pragmatismo. Esta corriente viene fluyendo desde el siglo pasado y principios de éste y se abre en tres vertientes: El pragmatismo inglés, el francés y el norteamericano. Si la verdad se admite según el éxito que pueda producir, la misma existencia de Dios —que no puede comprobarse de manera especulativa— se debe aceptar en cuanto produce en los hombres un deseo de mejoramiento. Según las tres corrientes de pensamiento utilitario —representadas principalmente por Arthur James Balfour, Ferdinand Brunetière, Carlos Renovier, Henri Poincaré, William James y más recientemente John Dewey—, el hombre no puede adquirir certeza acerca de la esencia de las cosas. El bien mismo, como la verdad, funcionan en torno al éxito.

Según Balfour (1848-1930) —autor entre otras obras de *Defensio dubii philosophici*, (*Defensa de la duda filosófica*), *Fundamentos de la Fe* y *The Foundations of belief, being notes introductory to the study of theology*—, debe rechazarse el naturalista que sostiene que no existen o por lo menos no conocemos sino los cuerpos, que la obligación no es sino “un cálido invento de la naturaleza”, que la libertad es absurdo e ilusión, que la percepción estética de la belleza no es sino juego y alucinación miserable. El argumento teleológico —el del orden del cosmos— no es capaz de remover el enorme obstáculo del naturalismo, ya que para un naturalista la existencia de Dios permanece en el terreno de la duda. Las otras pruebas prácticamente son insuficientes aunque formalmente no sean tan malas. Balfour no tiene en cuenta que considerado especulativamente el materialismo es falso y que, puesta aparte la física de Aristóteles, la metafísica vale para las mentes desprovistas de prejuicios. (No se puede vivir solamente con confianza en la autoridad; la educación y la misma fe propuesta por Kant se distingue por lo insuficiente.) Acepta solamente por utilidad de la voluntad las verdades metafísicas, entre ellas, como quiere Kant, la existencia de Dios, la existencia

del alma y la libertad, solamente por una necesidad moral de responder ciertos interrogantes como de dónde venimos, a dónde vamos, qué causa nos produjo, qué somos y cuál sea la razón de nuestra existencia, no satisface aquel afán de transparencia y el legítimo deseo de indagar de nuestra mente. Necesitamos certezas en que apoyarnos.

Según Brunetière (1906), la razón sólo produce ruinas y no puede producir algo más. Del mismo modo que experimentó la necesidad, irracionalmente, de una regla de costumbres y de la existencia de Dios, afirmó con certeza racional espontánea que dos más dos son cuatro. Primero se concibe a Dios con la mente y después se admite y se ama con el corazón. Solamente así tienen valor los argumentos especulativos. "Tengo el derecho de errar con Pascal y Kant", afirma en el prefacio a la obra de Balfour *Fundamentos de la Fe* y en su propio libro *La science et la religion*. Fernando Brunetière, al principio demasiado incrédulo, estuvo cerca del catolicismo, pero nunca dentro de él. Escribió muchos artículos para la "Revue de deux Mondes" que existe todavía en nuestros días.

Charles Renouvier (1903) trató de completar en no pocas obras a Kant. El principio del filosofar equivale a una "petición de principio". La lógica enseña que ésta se comete cuando la proposición que va ser demostrada se toma como principio de demostración. Certeza necesaria solamente se obtiene del fenómeno presente; tienen vigencia por lo tanto, así el relativismo, el subjetivismo, el fenomenismo, ante la razón especulativa. Pero también es posible una certeza libre mediante la cual el entendimiento propone, se inclina el corazón y la mente elige. Se dan certezas libres universales acerca de la existencia del yo y del mundo; y no universales acerca de la existencia de la libertad y de Dios.

La criteriología demuestra que la mente puede llegar al conocimiento de la objetividad de las cosas, no solamente del fenómeno presente, sino de las mismas esencias y causas de las cosas. Y esto mediante un juicio interno propio del sujeto que piensa. Según eso se llega al convencimiento de la capacidad de la mente para llegar a la verdad. Luego, al contrario de lo que afirma Brunetière, no parte el filosofar aceptando o dando por válido lo que primero debe probar. No hay tampoco por qué restringir al campo de las certezas no universales la existencia de la propia libertad y de Dios ya que la razón existe en todos los hombres y mediante ella el hombre es persuadido, por vías racionales, de la existencia de la Causa inacusada.

¿DIOS HA MUERTO?

Dentro de las corrientes negadoras de la existencia de Dios hemos de situar el pensamiento que Nietzsche expone en su libro *Así hablaba Zaratustra* donde por primera vez comienza el certero y acerado ataque no solamente contra la existencia de Dios sino contra la misma idea de Dios entre los hombres. Célebre se ha hecho el grito zaratustriano, cuando el héroe epónimo del pensador alemán se encuentra en lo más cerrado y solitario de una montaña a un santo ermitaño orando en la soledad: "¿será posible que este viejo santo no haya oído decir todavía en su bosque que Dios ha muerto?".

¿A qué muerte se refería Nietzsche? No a la muerte de la misteriosa existencia del ser supremo, sino a la idea que los hombres han creado de Él. Porque es evidente que quien no le concede objetividad personal actual, simplemente lo considera destruido con la efímera facilidad de un ídolo de piedra de cualquiera de las religiones antiguas. Nietzsche fue el primero en vanagloriarse de que la idea de Dios creada por el hombre, el hombre mismo la había abolido por fin con la propia fuerza de su entendimiento. Con lo cual caía en dos errores y en dos falsas suposiciones que nunca probó. Más que filósofo, Nietzsche se nos presenta como un gran pensador intoxicado de hidrofobia anticristiana y anti-religiosa. No solamente ateo, sino antiteísta. Inaugura la actitud del hombre rebelde que no solamente niega la existencia de Dios sino combate y trata de destruir la idea de Dios en la humanidad. Toda la mejor potencia de su demoleadora crítica la endereza a destruir los valores morales del cristianismo. Sócrates y Jesús aparecen como los más grandes enemigos de la humanidad porque predicaban las virtudes morales del hombre, el propio conocimiento y aquellos rasgos de su personalidad que, como la humanidad, lejos de hincharlo en el desmedido aprecio de sí mismo, lo colocan en la luz exacta y en la estatura limitada que le pertenece en la creación. Nietzsche aparece como un destructor de valores, pero no ofrece en cambio sino valores destructivos que por sí mismos llevaron a la humanidad a la catástrofe en las dos conflagraciones mundiales gobernadas por una infernal y ansiosa "voluntad de poderío". De hecho sus ideas dan lugar a esa corriente de pensamiento antiteísta que en el siglo XX ha sido caracterizado por Alberto Camus y Jean Paul Sartre, pero que se nutrió también en las ideas de Fauerbach, Carlos Marx y Federico Engels. De todas esas fuentes arrancan las corrientes del ateísmo y del antiteísmo modernos. Todos aquellos pensadores sustituyeron al Dios de las religiones por el hombre. Es un humanismo antropocéntrico el que construyen. Tal es el concepto a que se ha referido el Papa Paulo VI al decir que ellos "proclaman que el hombre es el ser supremo para el hombre".

En efecto, en un discurso vibrante y encendido, el Papa Paulo VI desde su retiro veraniego de Castelgandolfo lanzó ataques a las modernas formas de ateísmo resultantes de aquellas ideas de los pensadores mencionados y condenó a los que proclaman que Dios ha muerto enjuiciándolos como “un fracaso de hombres que caminan en la oscuridad”. Esbozó enseguida un pensamiento vigoroso como todo el tono de su discurso: Los hombres han creado un concepto de Dios que ha dado lugar a dejar pensar que Dios ha muerto. Es lo mismo que a nuestro juicio consideró Marx o el mismo Camus, cuando combatieron la idea de Dios. La idea que los burgueses y los falsos hombres religiosos han creado de Dios. “Dios no es el espíritu que el ignorante y el hombre emocionado se crea para sí mismo. Dios no es anticuado... Sólo la idea de su existencia ha de ser regenerada en nuestros espíritus contra los que la deforman, la profanan, la empequeñecen, la expulsan y la olvidan.”

Paralelamente, como es sabido, existe una caudalosa corriente de opinión teológica moderna que arranca de las ideas expuestas por talentosos teólogos protestantes contemporáneos como Karl Barth y sobre todo, en el asunto que nos ocupa, Gabriel Vahanian, William Hamilton, Paul Van Buren y Thomas J.J. Alitler sobre “la muerte de Dios”. Opinión a la que no pocos pensadores, escritores y teólogos católicos de recio y vigoroso pensamiento se han adherido. Pero debe siempre entenderse que ellos combaten la idea del Dios que ha creado la moderna sociedad tecnológica que ha aceptado en nombre de ese concepto de Dios las más desastrosas condiciones humanas para muchos hombres, discriminados por su miseria, por su raza, o por sus creencias. Hablan por ello de una muerte de ese concepto puro del Dios revelado, del Dios de Abraham, de Moisés y de Jacob, del Dios paternal revelado por Cristo al que la humanidad debe retornar, ya que se ha perdido en los andurriales del mundo fascinada por las conquistas materiales. La humanidad ha querido en una palabra conciliar a Dios y al Diablo, de hecho, con sus actos y sus actitudes en múltiples problemas, atropellando la dignidad del hombre y sobre todo destruyendo y “matando” la pura y verdadera imagen del Dios verdadero. A eso no hace alusión el Papa en su reciente discurso. Seguramente se ha dirigido a quienes fascinados por los valores materiales y las brillantes conquistas de la inteligencia humana han creído por eso “anticuada” la creencia en Dios.

Paulo VI se refiere por ello a que “un hombre religioso es considerado reaccionario, persona simple, que no sigue la moda, aún no emancipado de las raíces de una mentalidad anticuada”. Y ésta la considera una de las muchas y más serias tentaciones del hombre moderno. También alude que tales interpretaciones —se refiere a las opiniones de los teólogos y pensadores de

“la muerte de Dios”— en estos últimos años han sido fuertes y amplias, alcanzando aún el campo teológico con incursiones aisladas en el campo católico”. Sería interesante y desde luego definitivo si el Papa se enfrentara a estos núcleos de pensamientos avanzados así en el campo protestante como en el católico, como parece deducirse de este discurso. Ante todo, es menester conocer mejor el pensamiento de tales teólogos sobre lo que ellos llaman “la muerte de Dios” para poder así fijar nuestra postura. Pero este tema rebasa los límites de un ensayo filosófico.

Dios desde una dimensión existencial

Hemos ensayado exponer algunos de los argumentos presentados por insignes filósofos para probar la existencia de Dios. Sin que hayamos agotado la materia, ya que para nada hemos hablado de los argumentos de la exigencia moral e idealista de Eduardo le Roy ni del proceso intuitivo natural del Padre Alfonso Graty (1872), ni de la intuición eidética de Max Scheler —véase *De lo eterno en el hombre*, donde construye Scheler una verdadera Fenomenología de la Religión— y otros exponentes de la fenomenología religiosa, ni de la filosofía de la acción de Mauricio Blondel (1939), mediante la cual por un dinamismo del entendimiento y de la voluntad, por medio del pensamiento fecundo, noético y pneumático, buscamos la existencia de Dios tal como la buscan los sabios, los cristianos y los santos, nos referimos ahora a las nuevas vías que desde la misma dimensión existencial, desde el desamparo ontológico del hombre, tratan de demostrar la existencia del Absoluto y Necesario.

Estas vías han sido propuestas por el filósofo español Xavier Zubiri y los filósofos mexicanos Agustín Basave Fernández del Valle y José Rubén Sanabria. De ellos hemos de decir una palabra, aunque fuera de estos caminos existen otros modernos como la demostración gnoseológica de Ettore Caruccio; el argumento de Charles Eugene Guye perfeccionado por Lecompte de Noüy, argumento que parte de la disimetría de la molécula orgánica y algunos otros que difieren más o menos esencialmente de las tradicionales *cinco vías tomistas*.

El argumento del filósofo de Monterrey, Agustín Basave, lo hemos expuesto y comentado en otra parte más ampliamente y allá nos remitimos mientras no emprendemos un estudio más profundo sobre el mismo así como de todo su pensamiento filosófico.¹⁴

¹⁴ GONZÁLEZ SALAS, Carlos, *La Filosofía del Hombre*, de Agustín Basave Fernández del Valle, *Humanitas*, No. 14, Sobretiro, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1973, pp. 78-79.

Tócanos referirnos ahora, casi sin comentario sino sólo transcribiéndolo, al argumento presentado por el P. José Rubén Sanabria, Doctor en Filosofía y Maestro de la Universidad Iberoamericana, que podría condensarse en el entimema: *Existo, luego Dios existe*. ¿Será posible de la pura y nula existencia propia, de la mera existencia del hombre tal cual, una prueba de la existencia de Dios? Vamos a concederle al filósofo mexicano todo el debido campo para la exposición amplia y personal de su discurrir. Puede consultarse también su obra *Filosofía del Absoluto*.

Oigámoslo. En realidad, aparecen varios argumentos.

Existo; luego Dios existe. *Sum, ergo Deus est*.

Existo y esto es de evidencia más que meridiana. Existo y me doy cuenta de mi contingencia, de mi finitud, de mi temporalidad, de mi insignificancia radical y ontológica. Soy un ser que vive de muerte en muerte porque cada instante muere algo de mí hasta que me acaezca la última muerte, la definitiva.

Soy un ser en el que el dolor clava despiadadamente sus garras; soy un ser en el que la angustia destroza las ilusiones; soy un desierto con ansias de eternidad; soy un abismo con sed de Dios.

Y al darme cuenta de mi finitud, me doy cuenta de que no soy por mí mismo, de que no tengo en mí mismo la razón de mi ser. Me doy cuenta de que la temporalidad es de mi esencia y de que mi pobre ser es una fuga inexorable hacia la nada. Y porque la fenomenología de mi ser es tan triste, y tan trágica a veces, surge inevitablemente en el límite de mis posibilidades y de mis proyectos un Ser que no es ni puede ser como mi ser, porque si fuera como mi ser, no existiría mi ser ni habrían existido mis padres ni mis antecesores ni nadie ni nada. Soy; luego es el Ser. Soy un ser limitado en el tiempo y en el espacio y en las posibilidades; y esta condición mía exige ontológicamente un Ser ilimitado en duración y en perfección.

Entonces mi ser contingente exige necesariamente un Trascendente que sea causa de mi ser y de todo lo contingente.

La Ciencia me dice que yo, como viviente, no puedo venir sino de otro viviente: *omne vivam ex vivo*; con el mismo derecho puedo decir: *omnis persona a persona*. Y como la conciencia me dice que soy angustiosamente contingente, entonces debe existir un Ser Personal que no sea contingente y por ende que sea causa última de mi persona y de las demás personas, por-

que si no existiera esa Causa Perfecta no existiría mi persona ni las demás personas.

Pero esta exigencia me hace más patente mi condición de criatura y más acerba mi angustia de contingente. Y me doy cuenta de que mi contingencia es precariedad, soledad, inquietud y fuga al no-ser; y aunque quiera, no puedo distinguir entre mi ser y mi nada; pues mi ser y mi nada están íntimamente unidos y yo, todo yo, soy ser y nada.

Soy un ser que está cayendo inexorablemente en la nada; mi dimensión finita exige el no-ser: mi vida, mi ser, se van acabando momento a momento. La criatura —escribe Zubiri— es una nada que pretende ser.

En mi vivencia concreta de ser me conozco como una nada que hace esfuerzos por ser. De acuerdo con el pensamiento de Santo Tomás de Aquino podríamos decir que lo que primordialmente le compete al ser finito es la nada. Al ser finito el ser le adviene, le es dado. Luego si la nada es lo propio de mi ser y si mi ser continúa siendo a pesar de la nada que trata de aniquilarme, es porque mi ser se apoya en el Ser que es simplemente y al cual la nada no puede llegar. Pues si la nada amenazara al Ser, el Ser no sería y reinaría la Nada.

Luego la nada es ajena al Ser y no limita al Ser, sino al que tiene ser. Luego la nada que angustia, sólo hace presa de un ser limitado; y el ser limitado, por serlo, no es el Ser sino que tiene ser. En este verbo *tiene* va implicada la finitud, la indigencia, la dimensión precaria de ser por otro, de ser y nada.

Entonces mi vivencia experimental está profundamente enraizada en la metafísica y me dice que si existo, existe el Ser, pues si yo tengo ser no lo tengo por mí mismo sino por otro y este otro le debe tener "a se", o mejor, este otro simplemente ES, sin límites de ninguna especie.

No se crea que mi vivencia, la experiencia inmediata de mi contingencia, es algo meramente subjetivo, meramente psicológico; esta experiencia inmediata es apenas el principio, porque de la experiencia surge necesariamente la reflexión trascendente que no es puramente psicológica sino vital y ontológica.

Así trasciendo mi ser y me conecto ontológicamente con el Ser, porque conozco y deduzco mi relación necesaria con el Absoluto que me sostiene en el ser y mantiene con su Ser la relación de mi ser.

Luego soy la relación que exige otro término y este término no puede menos que ser el Absoluto.

Luego soy un contingente que pide necesariamente un Necesario.

Luego mi ser, mezcla extraña de ser y no-ser, implica la existencia del Ser.

Luego mi ser finito y angustiado, desde un plano óntico y desde una dimensión existencial, humana, reclama la existencia del Ser en un plano metafísico y absoluto.

Luego aunque soy un ser-para-la-muerte, *porque cada minuto que pasa me va royendo el ser*, mi ser se apoya en el Ser y mi ser es porque el Ser es.

Luego existe Dios.

Y Dios es el consuelo que da sentido a mi angustia ontológica; es el que da significación a mi contingencia radical; es el que confiere valor a mi limitación esencial.

Sin Dios, mi ser sería una angustia suspendida entre dos nada, como han soñado algunos existencialistas.

Sin Dios, mi ser será absurdo y contradictorio.

Sin Dios, mi ser sería simplemente nada, es decir, no sería.

Existo; luego Dios existe.

Así se demuestra la existencia de Dios desde una dimensión existencial. Y así entramos de lleno, concluye Sanabria, en las profundidades fecundas de la metafísica donde viven el Ser y el ser.¹⁵

El problema de Dios según Xavier Zubiri

Singular planteamiento encontramos en la filosofía del hispano Xavier Zubiri en su obra fundamental "*Naturaleza, Historia, Dios*".¹⁶ Digo singular porque más que proponerse *demostrar* la existencia de Dios, Zubiri plantea a Dios como problema que surge en la dimensión misma en que ya está planteado desde la misma noción de *la religación* del ser. En vano tratamos de mirar en sus palabras una *demonstración racional*, más bien es un análisis en la constitutiva y ontológica *religación* de la misma existencia. Así lo expresa desde el principio en la "Introducción" de su ensayo "*En torno al problema de Dios*" al que trataremos de exponer:

"La expresión 'problema de Dios' es ambigua. Puede significar los pro-

¹⁵ SANABRIA, José Rubén, *La Existencia de Dios desde una dimensión existencial*, *Abside*, revista de cultura mexicana, Año XV, No. 2, México, 1951, pp. 267-272.

¹⁶ ZUBIRI, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editorial Poblet, Buenos Aires, 1948.

blemas de toda suerte que la divinidad plantea al hombre. Pero puede significar también algo más previo y radical: ¿existe un problema de Dios para la filosofía? Voy a tratar de esto último; por tanto no de Dios en sí mismo, sino de la posibilidad filosófica del *problema* de Dios."¹⁷

Más tarde va a confesar que este problema quizás rebasa los límites de la filosofía, como es en efecto.

El camino, discurso o reflexión fenomenológica —él prefiere llamarlo "análisis ontológico"— que adopta, parte primero de la existencia evidente del hecho del mundo exterior y, segundo, de que es un hecho "añadido" a los hechos de la conciencia. Zubiri va a probar que así como el hombre se encuentra con las cosas, se encuentra también con Dios aunque de distinto modo. Pero, ¿es la existencia un simple y nulo encontrarse con las cosas? El hombre está arrojado, se dice, entre las cosas. Contra esto, el filósofo hispano esboza el plan existencialista heideggeriano de la existencia. Dice: "La existencia humana, se nos dice hoy, es una realidad que consiste en *encontrarse* con las cosas y *hacerse* a sí misma, *cuidándose* de ellas y *arrastrada* por ellas. En este su hacerse, la existencia humana adquiere su mismidad y su ser, es decir, en este hacerse es ella lo que es y como es. La existencia humana esta *arrojada* entre las cosas, y en este arrojamiento cobra ella el *arroyo* de existir. La constitutiva indigencia del hombre, ese su no ser nada sin, con y por las cosas, es consecuencia de estar arrojado, de esa su nihilidad ontológica radical".¹⁸

Pero en el siguiente párrafo, con lucidez espléndida, cuestiona tal postura y profundiza aún más:

"Pero con esto no hemos hecho sino comenzar: ¿cuál es la relación del hombre con la totalidad de su existencia? ¿Cuál es el carácter de ese su estar arrojado entre las cosas? ¿No es sino un 'encontrarse' existiendo o es algo más? ¿No será más honda y radical aún su constitutiva nihilidad ontológica?"¹⁹

En el análisis mismo de la existencia hemos de encontrar el auténtico esclarecimiento de estos cuestionamientos. Zubiri comienza por rectificar el "arrojamiento" del hombre entre las cosas sustituyéndolo por el de *implantación*. "Yo preferiría decir que el hombre se encuentra de algún modo implantado en el ser. Pues la palabra existencia es, en efecto, harto equívoca."²⁰ Y se

¹⁷ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 363.

¹⁸ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.* II, *Existencia y Religación: el problema de Dios*, p. 368.

¹⁹ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 368.

²⁰ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 368-9.

pregunta cuestionando aun la palabra existencia: "¿Qué se quiere decir con ello? ¿La manera como el hombre es?". Explica entonces el significado de existencia que, según él, equivale a *vivir*. Porque existencia "significa tanto como el modo como el hombre existe, *sistit extra causas*, está fuera de las causas, que son aquí las cosas".²¹

A nuestro modo de ver Zubiri sigue un hilo directo a su objetivo que es el señalado anteriormente: que el hombre se "encuentra" con Dios, aunque para ello deba marchar con pie seguro. Señala de paso lo que podría ser la base de su análisis: "¿es el hombre en su existencia?".²² Y prosigue incisivo: "Aquí se cruza otro posible sentido del existir, que tal vez haga ambigua esta pregunta. Pues existir puede designar, además, el ser que el hombre ha conquistado trascendiendo y viviendo. Entonces habría que decir que el hombre no es su vida, sino que vive para ser. Pero él, su ser, está en algún modo, hallando su existencia en el sentido de 'vida'".²³

La persona es el ser del hombre, nos recuerda Zubiri. "La persona se encuentra implantada en el ser 'para realizarse'".²⁴ Se realiza en su hacer en la complejidad del vivir. "Y vivir es vivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos."²⁵ Pero el hombre tiene que vivir, tiene que hacerse entre y con las cosas. El estarse haciendo (de donde recibe su fuerza) lo realiza; se realiza haciendo algo con las cosas, "es decir, el hombre, al existir no sólo se encuentra con las cosas que 'hay' y con las que tiene que hacerse sino que se encuentra con que 'hay' que hacerse y 'ha' de estar haciéndose".²⁶ Pero he aquí que se encuentra con otra cosa: que "hay" también lo que hace que haya.²⁷ Esto último lo subrayamos nosotros que vamos siguiendo el hilo directo de su discurso para dar con la "religación". Con ella nos encontramos, como decimos de modo popular, a querer o no. *Velis, nolis*. Quieras o no quieras. Entonces entendemos bien que la existencia no se nos revela sólo como *obligación de ser*, sino que ésta es consecuencia de algo más radical: "estamos obligados a existir porque previamente estamos *religados*".²⁸ Y esta "religación es la *fundamentalidad* de la existencia humana. También las cosas, todo está *religado*, pero sólo en el hombre se actualiza, se han consiente, actual, viva, la religación formalmente. Luego no cabe sino pensar

²¹ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 369.

²² ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 369.

²³ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 369.

²⁴ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 370.

²⁵ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 370.

²⁶ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 372.

²⁷ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 372.

²⁸ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 372.

que la misma existencia humana, que es el vivir mismo del hombre, está *religado*. ¿Religado a quién? Es lo que pasaremos a ver.

"La existencia humana, pues, no solamente está arrojada entre las cosas, sino *religada* por su raíz. La religación —*religatum esse, religio*, religión— en sentido primario es una dimensión constitutiva de la existencia. Por lo tanto, la religación 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."²⁹ Ha llegado Xavier Zubiri en su filosofar a uno de los puntos de apoyo esenciales para encontrar al hombre con Dios. Porque el hombre siente en la religión no simplemente una ayuda para obrar, sino un fundamento para ser. Al estar abierto a las cosas encuentra que "hay cosas", así también el estar *religado* nos descubre que "hay lo que le religa", o sea, que hay quién religa, y "esto se constituye en raíz fundamental de la existencia".³⁰ Así llegamos a Dios, o Deidad como prefiere llamarlo Zubiri, "Sin compromiso ulterior, es, por tanto, lo que designamos todos con el vocablo Dios, aquello a que estamos *religados* en nuestro ser entero."³¹

Prefiere llamarlo Deidad porque Dios no nos es patente; la razón tendrá que precisar su naturaleza y sus atributos posteriormente ya que por simple intuición no sabe lo que es ni si tiene existencia efectiva como ente. En ese ámbito de la Deidad, Zubiri prefiere llamar a Dios más que infinito, necesario, perfecto, etc., "atributos ontológicos excesivamente complejos todavía". *ens fundamentale o fundamentante*, ente fundamental o fundamentante. O sea que quedaría como atributo primario, *quoad nos*, de la divinidad: la fundamentalidad.

Así como paralelamente la exterioridad de las cosas pertenece al mismo ser del hombre, sin que las cosas formen parte de él, "así también, concluye Zubiri a quien sólo hemos procurado seguir en su esencial razonar o analizar, la fundamentalidad de Dios pertenece al ser del hombre, no porque fundamentalmente forme parte de nuestro ser, sino porque constituye *parte formal de él* el ser fundamentado, el ser *religado*."³²

Finalmente, el hombre no se encuentra con Dios como se encuentra entre las cosas y con ellas y va hacia ellas "bosquejando un mundo de posibilidades de hacer algo con esas cosas", porque Dios no es cosa en ese sentido. "Al estar *religado* el hombre no *está* con Dios, está más bien *en Dios*."³³ Y daremos

²⁹ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, pp. 273-74.

³⁰ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 375.

³¹ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 375.

³² ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 376.

³³ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 376.

entera en este punto la cita para dar lugar a tener todos los elementos indispensables para entender el razonar o analizar del pensamiento del filósofo español. "Tampoco *va hacia* Dios bosquejando algo que hacer con Él, sino que está viniendo desde Dios, 'teniendo que' hacer y hacerse. Por esto, todo ulterior *ir hacia* Dios es un *ser llevado* por Él. En la apertura ante las cosas, el hombre *se encuentra* con las cosas y *se pone* ante ellas. En la apertura que es la religación, el hombre *está puesto* en la existencia, implantado en el ser como decía al principio, y puesto en él como viniendo 'desde Dios'." ³⁴ Remacha sus ideas con esta frase aclaratoria: "Como dimensión ontológica, la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es, ni puede ser entendido en su mismidad, sino desde fuera de sí mismo" ³⁵.

Y concluye felizmente: "Nos movemos, vivimos y somos en Él. Y este 'en' significa: 1o. estar religado; 2o. estarlo constitutivamente. Como problema, el problema de Dios es el problema de la religación".

Xavier Zubiri declara que esta prueba no es una demostración ni nada semejante sino el intento de indicar el *análisis ontológico* (nosotros subrayamos) de una de nuestras dimensiones. Y con las palabras finales que el propio autor inserta, cerramos este apartado en que hemos tratado de sintetizar su pensamiento en donde él mismo trata de sintetizar lo expuesto:

"El problema de Dios no es una cuestión que el hombre se plantea como puede plantearse un problema científico o vital, es decir, como algo que, en definitiva, podría o no ser planteado, según las agudezas de la vida o según 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." ³⁶

El antiteísmo de Nietzsche

La corriente antiteísta va más allá del ateísmo; no sólo se contenta con negar o no aceptar la idea de Dios sino que trata de eliminarla de la mente y el corazón de los hombres. En el caso de Nietzsche el drama toma tintes de tragedia, de fobia y de arrebatada neurosis. Le enferma a Nietzsche la idea de Dios y por ello se declara su abierto enemigo aunque tratan de paliar y de interpretar su postura de un modo más benigno. Frente a Cristo su postura raya en locura lo mismo que ante el Cristianismo. Con él comienza la fobia antiteísta. Ciertamente hay un importante antecedente en el poeta

³⁴ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 376.

³⁵ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 377.

³⁶ ZUBIRI, Xavier, *op. cit.*, p. 377.

alemán Jean Paul y su impresionante *Discurso del Cristo muerto desde el edificio del universo sobre el hecho de que no hay ningún Dios*, pronunciado en 1796 en pleno auge de la Revolución Francesa. Se puede decir que con este que ha sido llamado "el apocalipsis del teísmo" se inicia la génesis de ciertas tendencias de los movimientos teológicos de "la muerte de Dios", aunque también se nutre poderosamente en Nietzsche, Enrique Heine, en cierto modo en el extraño Versilov de *El Adolescente*, de Fedor M. Dostoiewsky y en el *Gauchen und Wissen* de Jorge Federico Guillermo Hegel en donde su "viernes santo *histórico* se convierte en *especulativo*". ³⁷

En todo esto vemos nosotros un avance peligroso, procaz y aventurero, susceptible de arrastrar a muchas mentes en el abismo de la nada. O sea, aquello que comenzó por proponer a Dios como una hipótesis inútil (el "Dios no es necesario para explicar al mundo", "Dios no es necesario para salvar al mundo") del viejo positivismo de cuño compeano ha rendido sus frutos venenosos y deletéreos.

¿Acaso tiene aquí lugar discutir o proponer siquiera los problemas del ateísmo y del antiteísmo?

Queremos referirnos brevemente a este último por contener acentos filosóficos en muchos pensadores y algunos de mucho peso.

Sin embargo hay que confesar que ambos temas precisarían de una amplia y documentada exposición para lo cual fuera preciso un estudio especial. Contentémonos con esbozar el tema del antiteísmo, por lo menos en dos pensadores: Nietzsche y Sartre.

El loco de Nietzsche tiene conciencia del "asesinato" de Dios. Los hombres le han dado muerte. Entre los aforismos y pensamientos de *Gaya ciencia* hay un texto donde, como dice Eusebi Colomer, "se dan cita los más diversos y encontrados sentimientos, el horror por el deicidio consumado y la alegría por la libertad conseguida, una angustia cósmica, metafísica, por un mundo que ha perdido su fundamento trascendente y la voluntad humana de ocupar el lugar que Aquel ha dejado vacío, el miedo de la noche y el presentimiento de un nuevo día, de una nueva y más alta historia, lejos ya de todos los soles, por fin en camino hacia el nuevo reino del hombre" ³⁸.

La cita que vamos a hacer es larga; pero precisa transcribirla porque nos parece una de las claves primordiales para comprender el pensamiento nietzscheano respecto de Dios. Hela aquí.

³⁷ COLOMER, Eusebi, *Dios no puede morir*, una aproximación histórico-crítica a la teología radical, Nova Terra, Barcelona, 1970, p. 42.

³⁸ COLOMER, Eusebi, *op. cit.*, p. 49.

“¿No habéis oído hablar de *ese hombre loco*, que, en pleno día, encendía una linterna y echaba a correr por la plaza pública, gritando sin cesar: ¡Busco a Dios, busco a Dios! Como allí había muchos que no creían en Dios, su grito provocó una gran carcajada. Qué, ¿se ha perdido Dios?, decía uno. ¿Se ha perdido como un niño pequeño?, preguntaba otro. ¿O es que está escondido? ¿Tiene miedo de nosotros? ¿Se ha embarcado? ¿Ha emigrado? Así gritaban y reían en confusión. El loco se precipitó en medio de ellos y los traspasó con su mirada. ¿Dónde se ha ido Dios? Yo os lo voy a decir —les gritó—. ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! Pero, ¿cómo hemos podido hacer eso? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hemos hecho al cortar la cadena que unía esta tierra al sol? ¿Hacia dónde se dirige ahora? ¿A dónde nos dirigimos nosotros? ¿No es necesario encender lámparas en pleno mediodía? ¿No oímos todavía el ruido de los sepultureros que entierran a Dios?

¿No sentimos aún el olor de la descomposición divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Y somos nosotros los que le hemos dado muerte! ¿Cómo nos consolaremos, nosotros, asesinos entre los asesinos? Lo que el mundo poseía de más sagrado y más poderoso ha perdido su sangre bajo nuestro cuchillo. ¿Quién borrará de nosotros esa sangre? ¿Con qué agua podremos purificarnos? ¿Qué expiaciones nos veremos forzados a inventar? ¿La grandeza de este acto no es demasiado grande para nosotros? ¿No estamos forzados a convertirnos en dioses al menos para parecer dignos de los dioses? No hubo en el mundo acto más grandioso y todos los que en adelante vean la luz después de nosotros, pertenecerán, por virtud de este acto, a una historia más alta de lo que fue hasta el presente toda historia.”³⁹

¿Qué decir? Bella literatura si queréis, pero ¿filosofía? ¿Es en verdad Nietzsche filósofo o no pasa de literato y a lo sumo pensador? ¿En dónde están sus pruebas, su razonar? ¿Dónde la reflexión, discurso o pensamiento que prueben sus palabras? Aquí como en muchos pasajes y en casi todo *Así Hablaba Zarathustra*, Nietzsche no pasa de *hacer literatura*. Hermoso decir, pero literatura, imaginación al fin. No se contenta sino con afirmaciones más o menos brillantes, con pensamientos purísimos, finos y brillantes como perlas, ¿pero dónde y cuándo aparecen sus razonamientos? Muy pocos valores que destruye con sus bellas frases, “Os conjuro, hermanos míos, dice

³⁹ NIETZSCHE, Federico, cit. por Colomer, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, No. 125 (Werke, ed. A. Baemler, v. 3. 140). La literatura sobre este texto es inmensa. Para una profundización teológica véase B. Welte, *El Ateísmo de Nietzsche y el Cristianismo*, Madrid, 1962. Cfr. también E. Colomer, *Nietzsche y la Muerte de Dios*, en *Orbis Catholicus* (1963), 193-214.

Zarathustra, a que seáis fieles a la tierra y a que no creáis a quienes os hablen de ultraterrenas esperanzas. Conscientes o inconscientes, son unos envenenadores. Y unos despreciadores de la vida, unos moribundos que se han envenenado, de los que se han cansado de la tierra: ¡Queden, pues, abandonados a su destino! Antes era blasfemia contra Dios el mayor sacrilegio, pero Dios ha muerto y con él estos blasfemadores. Lo más terrible es blasfemar de la tierra y estimar más las entrañas de lo inescrutable que el sentido de la tierra.”⁴⁰ Bien, que Nietzsche se encargue de explicar que el sentido de la tierra es el Superhombre y que el hombre, por tanto, debe ser superado. ¿No os parece este un programa demasiado vago? ¿O descomunal?

Ateísmo y antiteísmo de Jean Paul Sartre

El ateísmo es parte fundamental del pensamiento sartriano, aunque ya ha advertido Mournier que en Sartre se manifiesta una carencia total de inquietud religiosa. Su postura se viene a definir como un humanismo sin Dios, y en ulteriores avances, en un humanismo antiteísta o combatiente de la idea de Dios.

Tales son los dos aspectos que aquí planteamos.

La sumisión a Dios viene tomándose en algunas corrientes como una “alienación del hombre” (Feuerbach, Marx), una merma de su personalidad. José de Finance, S. J., así lo ha destacado: “Es una forma de humanismo ateo muy difundida desde el pasado siglo en ciertas corrientes revolucionarias, hasta llegar a comprometerse a veces y hacer sospechosas las mismas ideas de democracia y libertad. Se expresa en el lema: *Ni Dios ni señor*. Se expresa en la famosa declaración de Jaurés a la Cámara francesa: “Si la idea de Dios tomase forma palpable, si Dios mismo surgiera sobre las multitudes, el primer deber del hombre sería negarle la obediencia y tratarle como a un igual con quien se discute, no como a un amo a quien se está sujeto”.

Se expresa más metafísicamente en esta afirmación de Sartre: “si existiese un Dios creador, el ser creado no podría existir verdaderamente en sí —ser verdaderamente sí mismo— más que oponiéndose a Dios, volviéndose contra Él.”⁴¹

⁴⁰ NIETZSCHE, F., *Así Hablaba Zarathustra* (un libro para todos y para ninguno), Ediciones Ibéricas, Madrid, 1964, Precedido de un estudio sobre el origen de la obra por la hermana del autor Doctora Isabel Förster-Nietzsche, tercera edición, pp. 22-23.

⁴¹ DE FINANCE, José, S. J., *Dos Raíces del ateísmo actual*, en *Psicología del Ateísmo*, Ediciones Paulinas, Col. Temas Candentes, (De Finance, Lotz, Korinec, Prini), Madrid, 1967, p. 108.

Se esboza desde el principio, en su raíz psicológica, ese ateísmo sartriano fundado más en elecciones emotivas y sentimentales que en motivos racionales.

Hay un pasaje en su obra *Las Palabras*, especie de autobiografía psicológica, en donde el filósofo parisiense narra sus relaciones con Dios y su ruptura muy temprana con Él. Creo yo que en ese pasaje encontramos la génesis de su ateísmo y aun cierta explicación del mismo. Habría que seguirlo en su narración para comprender el origen y la razón de su excesivo amor a la libertad del hombre, uno de sus argumentos decisivos para rechazar la existencia de Dios. Él no pudo soportar desde niño la intromisión —“la mirada”— de Dios en sus asuntos. Tomemos un poco antes el hilo de su relato: “Un día entregué al maestro una composición sobre la *Pasión*; había encantado a toda la familia y mi madre la había copiado de su puño y letra. Sólo obtuvo la medalla de plata. *Esta decepción me hundió en la impiedad*. Una enfermedad y las vacaciones impidieron que volviera a la Institución Dibildos; a la vuelta de las vacaciones exigí que no me llevaran más. Aún mantuve, durante varios años, relaciones públicas con el Todopoderoso, pero en privado dejé de visitarle. Sólo una vez tuve el sentimiento de que existía. Había jugado con unos fósforos y quemado una alfombrita. Estaba tratando de arreglar mi destrozo cuando de pronto, Dios me vio, sentí su mirada en el interior de mi cabeza y en las manos; estuvo dando vueltas por el cuarto de baño, horriblemente visible, como un blanco vivo. Me salvó la indignación; me puse furioso con tan grosera indiscreción, blasfemé, murmuré como abuelo: ‘Maldito Dios, maldito Dios, maldito Dios’. *No me volvió a mirar nunca más*.”⁴²

Este párrafo me parece sumamente importante, casi esencial y digno de estudio en la trayectoria del pensamiento sartriano. Ya se ve que el origen de su ruptura con Dios, por lo menos, en estos principios, tuvo naturaleza emotiva, sentimental o imaginaria. Porque lo primero es que si lo vio en forma visible, ¿cómo es posible que después dude de su existencia? Si solamente lo sintió, por puro sentimiento de orgullo también lo rechaza ya que no puede soportar la intromisión de Dios en sus asuntos. Desde aquí empieza a discurrir que “si Dios existe es la mirada absoluta, jamás estamos solos con nosotros mismos, jamás somos plenamente libres. Estamos vigilados. Esclavos. La libertad o es total o no existe. Por tanto, Dios no debe existir. Aquí el amor a la libertad se ha hipertrofiado; la libertad se ha hecho idólatra de sí misma, olvidando las propias condiciones de posibilidad y de valor —subrayadas por el profesor Sciacca en un buen libro reciente: *La libertad e il tem-*

⁴² SARTRE, Jean Paul, *Las Palabras*, Traducción de Manuel Lamana, Novena Edición, Editorial Losada, Buenos Aires, 1968, p. 68.

po.”⁴³ (José de Finance, s.j. *Dos raíces del ateísmo*, en *Psicología del ateísmo* [De Finance, Lotz, Korinec-Prini], Ed. Paulinas, p. 109).

De ahí al salto que debe darse a *El Ser y la Nada* y a los otros argumentos disfrazados a través de los parlamentos de sus personajes, especialmente el Roquentin de *La Náusea*, Orestes de *Las Moscas*, Goetz de *Le Diable et le bon Dieu*. Los tres motivos del ateísmo de Sartre, como hace notar Charles Moeller, se encadenan y se implican; no es posible, pues, tratar uno sin tratar el otro. Esos cuatro argumentos se pueden reducir así: a) las nociones mismas del “para-sí” y el “en-sí”; b) la noción de Dios sería contradictoria; c) la noción de la creación (creacionismo); d) la libertad del hombre vs. la existencia de Dios.

Aunque sin considerarles con el espacio que merecen, diremos en síntesis una palabra sobre cada uno de esos argumentos y también, siguiendo el pensamiento de Charles Moeller, del porqué de su endeblez.

La noción de Dios es contradictoria

Esta afirmación surge a menudo en la obra sartriana. Para comprender el sentido en que la usa hay que recurrir a las nociones del “en-sí” y del “para-sí”.

a) Parte Sartre del principio clásico de Husserl: “Toda conciencia es conciencia de...”; es la intencionalidad. La conciencia está proyectada fuera de sí; nos orienta hacia lo real. Hasta aquí todo lo admitiría el más puro realismo. Pero, según Sartre, si la conciencia es como “casa de cristal” y “plano inclinado” hacia el exterior, se deduce de ello que la conciencia está *vacía*. No hay nada dentro de ella; es una “intencionalidad” hacia lo real; es un absoluto cuya característica consiste en *no ser lo que es* (objeto conocido) y *ser lo que no es* (el objeto conocido por el hecho de que se distingue de él, lo rechaza fuera de sí). A esto es lo que llama Sartre “el para-sí”. Esta conciencia caracteriza a la realidad humana. Conocer es “nihilizar” el objeto; conocer el objeto es saber que uno está fuera de él; la conciencia, pues, se agota en la imposible tentativa de coincidir consigo misma y con los objetos. Y esta conciencia es la que caracteriza al ser humano; es trascendente a todos los objetos que nihiliza; pero es sólo “intencionalidad”. No está ligada a nada ni a Dios porque no existe, ni a las cosas a las que conoce desligándose de ellas, ni a sí misma, puesto que está vacía.

La conciencia no puede quedarse en sí misma, hemos visto, ya que está

⁴³ DE FINANCE, José, S. J., *op. cit.*, p. 109.

vacía; debe salir de sí misma hacia "el en-sí", viscoso, obsceno que es una tentación de la conciencia. Y en este salir hacia las cosas corre peligro de perderse continuamente en ellas. El proyecto del "para-sí" está en "situación", esto es, se halla enviscado en la facticidad, por ejemplo, por su propio cuerpo: está ordenado hacia el "en-sí", del que es reflejo, y al mismo tiempo, debe afirmarse como distinto del "en-sí", como anihilizador del "en-sí", envolviéndolo en una abrazadera de nada.

Sartre deforma la noción de conciencia de Husserl; ciertamente en la mentalidad del filósofo alemán "toda conciencia es conciencia de..."; pero este "de" no es en Husserl el "en-sí" bruto, ciego, sino un "noema", presente a la conciencia, "noesis", que hay que distinguir de la "existencia", la cual, en la "Wessensschau" o intuición de las esencias debe ponerse entre paréntesis (Ein-klammerung). Pormenor de suma importancia porque, derrumbada la clave, cae por tierra todo el argumento.

Este "pro-yecto" del para-sí de desligarse siempre del "en-sí", esta retirada, este despegue es como "una descomprensión", "na vacío", y la facultad de desligarse del "en-sí" es la libertad. La conciencia, pues, es la creadora de los valores. Éstos no son objetivos porque "el ser del fenómeno" es inaccesible y el "para-sí" al desligarse del "en-sí" no encuentra sino vacío. El hombre realmente libre renuncia a toda verdad objetiva; el hombre ha de elegir a cada instante, hacerse libre, sin tareas ni compromisos prefijados por nada ni por nadie. El hombre es completamente libre.

b) La noción de Dios sería contradictoria: segundo motivo para su no existencia.

El "para-sí" padece continua nostalgia de coincidir consigo mismo; sueña con ser un "en-sí-para-sí". O sea, que la conciencia quiere a la vez estar identificada con ella misma, como lo está el "en-sí" y al mismo tiempo seguir siendo "para-sí", es decir, conservar conciencia de. Esta voluntad de devenir un "en-sí-para-sí" lo llama Sartre el Todo (to hollen) que opone al Kosmos (o dominio del "en-sí"). Esta síntesis del "en-sí-para-sí", por definición imposible, sería Dios. El mundo (to holon) y la conciencia están ambos obsesionados por Dios, un Dios impensable, contradictorio en su misma idea. Sin embargo, esta idea se ha posesionado de la conducta humana y se cierne sobre el conjunto del ser.

Charles Moeller, cuyo pensamiento seguimos en toda esta exposición muy de cerca, expone el argumento sartriano con lucidez magnífica.

"Esta noción, dice Sartre, es contradictoria. En efecto, si Dios existiera, sería un 'para-sí', esto es, un *ens causa sui*, causándose a sí mismo, hacién-

dose existir; éste sería un ser en que la existencia precede a la esencia. Sólo que, como Dios, sería un 'para-sí-absoluto' o, lo que viene a ser lo mismo, una subjetividad absoluta. Esta noción es impensable, pues no hay 'para-sí en estado puro', ya que la conciencia es esencialmente proyección fuera de sí misma hacia el 'en-sí'; siendo toda conciencia 'conciencia de', Dios no puede ser conciencia absoluta. Si existiese, se hallaría continuamente orientado a otra cosa distinta de sí, hacia el 'en-sí'.

Por otra parte, si Dios existiese, debería ser asimismo un 'en-sí'; y entonces sería un 'plenum', una totalidad bruta, despojada de significación, de toda relación a otra cosa que no fuera él. Sería una especie de bloque de hielo perdido en la soledad abismal de una inconsciencia cósmica; coincidiría consigo misma, pero lo ignoraría en lo absoluto.

Si existiera Dios, por fuerza tendría que ser al mismo tiempo conciencia pura, absoluta, y conciencia *de* un 'en-sí', del que se distinguiría y no se distinguiría, que sería y no sería, idénticamente y bajo el mismo respecto. Esta noción del 'en-sí-para-sí' debe ser rechazada por contradictoria. La hipótesis de Dios es impensable. Dios no existe." ⁴⁴

Hacemos notar que las nociones de conciencia las deforma Sartre y que, además, el dilema del "en-sí-para-sí" es falso porque se escuda en una teoría del conocimiento de cuño eminentemente materialista y positivista. Sus comparaciones —de las que echa mano para ilustrar este tema—, sobre todo la de la "cosa-en-sí", bruta, viscosa, no son tan filosóficas. Reduce "el ser del fenómeno" a un simple soporte lógico para que las cosas a partir de él puedan perfilarse, lo que valdría identificar la realidad con un mero juego de apariencias.

Además, como hace notar Gabriel Marcel, "al limitarse a la descripción fenomenológica de las relaciones del 'para-sí' y del 'en-sí', sin explicar la causa de su aparición, de su oposición, Sartre revela crudamente que describe no la manera como la realidad aparece al *espíritu*, sino sólo las apariencias que reviste ante la mirada del *conocimiento sensible*". ^{44 bis}

La noción de creación rechaza a Dios.

Hay que rechazar la existencia de Dios porque descansa sobre el prejuicio del "creacionismo".

⁴⁴ MOELLER, Charles, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo*, II, La Fe en Jesucristo, Jean Paul Sartre, Henry James, Roger Martin du Gard y Joseph Melegue, Editorial Gredos, Madrid, 1955, pp. 90.

^{44 bis} MARCEL, Gabriel, *Homo Viator*, París, pp. 250-254.

En varios textos trata el tema de la creación la obra sartriana. Los más serios se leen en *El Ser y la Nada*. En ciertos textos se revela más su anti-teísmo que su ateísmo. Veamos primero los referentes al ateísmo.

En el capítulo "La Existencia del prójimo" de la tercera parte —El para Otro—, de *El Ser y la Nada* trata el asunto de la creación con esa terminología un tanto confusa que parece ser su característica. En este tratamiento del tema parece sólo intentar demostrar que "una teoría positiva de la existencia del prójimo debiera a la vez poder evitar el solipsismo y prescindir del recurso a Dios, si encarara mi relación originaria con el prójimo como una negación de interioridad, es decir como una negación que pone la distinción originaria entre el prójimo y yo en la exacta medida en que ella me determina por medio del prójimo y determina al, prójimo por medio de mí. ¿Es posible encarar la cuestión en este aspecto?"⁴⁵

El prójimo sólo puede presentarse ante mí como objeto; así únicamente parece a mi conocimiento. El prójimo no podría ser entonces sino una *imagen*. Nada más contrario a la teoría del conocimiento sartriano según propia afirmación. "Sólo un testigo exterior a la vez a mí mismo y al prójimo podría comparar la imagen con el modelo y decidir si es verdadera."⁴⁶

Y prosigue implacable en su reflexión: "Sería necesario que, en la unidad ek-stática de su ser, estuviera a la vez *aquí*, sobre mí, como negación *interna* de mí mismo, y *allá*, sobre el otro como negación *interna* de él". Este recurso a Dios como este testigo se lo atribuye Sartre a Leibnitz y lo niega porque sería negación de interioridad. Y subraya: "Esto es lo que la noción de creación disimula: Dios es a la vez y no es yo mismo y el prójimo, puesto que nos crea. Conviene, en efecto, que Dios *sea* yo mismo para captar mi realidad sin intermediario y en una evidencia apodíctica, y que no sea yo, para mantener su imparcialidad de testigo para poder allá ser y no ser el prójimo. La imagen de la creación es aquí la más adecuada, pues en el acto creador veo hasta el fondo aquello que estoy creando —pues lo que estoy creando soy yo— y, empero, lo que he creado se opone a mí encerrándose en sí mismo en una afirmación de objetividad. Así, la presuposición especializadora no nos deja opción: ha de recurrirse a Dios o caerse en un probabilismo, que deja la puerta abierta al solipsismo. Pero esa concepción de un Dios que *es* sus criaturas nos hace caer en una nueva dificultad: la que manifiesta el problema de las sustancias en el pensamiento postcartesiano. Si Dios es yo y es el prójimo, ¿qué garantiza, entonces, mi propia existen-

⁴⁵ SARTRE, Jean Paul, *El Ser y la Nada*, op. cit., p. 304.

⁴⁶ SARTRE, Jean Paul, op. cit., p. 303.

cia? Si la creación ha de ser continua permanezco siempre en suspenso entre una existencia distinta y una fusión panteísta en el Ser Creador. Si la creación es un acto original y si me he encerrado contra Dios, nada garantiza ya a Dios mi existencia, pues ya no está unido a mí sino por una relación de exterioridad como el escultor a la estatua terminada y una vez más no puede conocerme sino por imágenes. En tales condiciones la noción de Dios, a la vez que nos revela la negación de inferioridad como el único nexo posible entre conciencias, patentiza toda su insuficiencia: Dios no es necesario ni suficiente como garante de la existencia del otro; además la existencia de Dios, como intermediario entre yo y el prójimo supone ya la presencia en conexión de interioridad, de un prójimo a mí mismo, puesto que Dios, estando dotado de las cualidades esenciales de un Espíritu, aparece como la quintaesencia del prójimo, y debe poder estar ya en conexión de interioridad conmigo mismo para que un fundamento real de la existencia del prójimo sea válido para mí".⁴⁷ Enseguida el filósofo parisino concluye con las frases con que hemos abierto este apartado. Por lo demás, aquí deja planteada sólo la cuestión de su refutación de la existencia de Dios por el concepto de creación en relación con la existencia del yo y del prójimo: la noción de Dios como único nexo posible entre conciencia se presenta como no necesaria e insuficiente, rechazada por razón de la interioridad mía y del prójimo.

¿Qué tan válido aparece tal planteamiento? Nos parece surgir de una concepción un tanto débil y demasiado subjetiva.

Más claramente aparece su rechazo de Dios por el concepto de creación en un texto de *El Existencialismo es un Humanismo*, o sea, en su concepto de Dios como "artesano superior" y del hombre como "plegadera" que en sí misma es demasiado simplista por privar al hombre de toda libertad.

"Cualquiera que sea la doctrina que consideramos, ya se trate de una doctrina como la de Descartes o la doctrina de Leibnitz, admitimos siempre que la voluntad sigue más o menos al entendimiento, o cuando menos lo acompaña, y que Dios, cuando crea sabe exactamente lo que crea. Así, el concepto del hombre, en el espíritu de Dios, es asimilable al concepto de plegadera en el espíritu del industrial y Dios produce al hombre siguiendo unas técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica una plegadera siguiendo una definición y una técnica. Así el hombre individual realiza un cierto concepto que está en el entendimiento divino."⁴⁸

⁴⁷ SARTRE, Jean Paul, op. cit., pp. 304-5.

⁴⁸ SARTRE, Jean Paul, *L'Existencialisme est un Humanisme*, París, 1946.

El hombre en esta concepción no tendría un átomo de libertad ni de iniciativa, sería manejado a la manera como la plegadera es enteramente pasiva en manos del que la fabrica y utiliza. Si el mundo fuera creado, argumenta Sartre, sería un mundo meramente pasivo. Por otra parte ninguna subjetividad, aunque fuera divina, podría crear algo objetivo, sino únicamente una representación de la objetividad. Esto ya lo exponía desde las primeras páginas de *El Ser y la Nada*: "Puede concebirse una creación, a condición de que el ser creado se retome, se arranque del creador para encerrarse inmediatamente en sí y asumir su ser: en este sentido cabe decir que un libro existe *contra* su autor. Pero si el acto de creación debe continuarse indefinidamente, si el ser creado está sostenido hasta sus ínfimas partes, si carece de toda independencia propia, si no es "en-sí-mismo" sino pura nada, entonces la criatura no se distingue en modo alguno de su creador y se reabsorbe en él; se trata de una falsa trascendencia, y el creador no puede tener ni aun la ilusión de salir de su subjetividad".⁴⁹

Creo que Sartre confunde los conceptos de "creación" continua y "curso divino". Éste es necesario para sostener al ente en su ser humano libre. Y tratándose del ser en general, todos los seres contingentes esencialmente necesitan *ser conservados* por Dios positiva y directamente. Así, escogiendo uno de los flancos de la posible alternativa, conservar no es crear indefinidamente; la conservación es la perseverancia del ser en la existencia, pero con una independencia tal que lo distingue del Creador. Tampoco vemos por qué el ser creado deba volverse *contra* el Creador si constituye una entidad aparte, lo suficientemente independiente, sin necesidad de que "se arranque" del Creador para cerrarse en sí mismo y asumir su ser; queremos decir: que puede asumir su ser, sin arrancarse del Creador en el sentido de volverse *contra* él. Los planteamientos sartrianos son perfectos pero fallan como planteamientos.

La libertad del hombre contradice la existencia de Dios

Embriagado de ansia de libertad absoluta pinta Sartre al hombre. Él crea sus valores, su hacer; él es su libertad como dice Orestes en *Las Moscas*. La existencia de los valores objetivos, excusaría al hombre, si Dios existiera, de la responsabilidad de la elección. Pero el hombre está condenado a ser libre; no tiene libertad de no ser libre, debe crear sus propios valores. El hombre está totalmente abandonado a sí mismo; no hay valores "inscritos

⁴⁹ SARTRE, Jean Paul, *El Ser y la Nada*, pp. 26-7.

en un cielo metafísico", ni "naturaleza humana" concebida por Dios. El destino del hombre es siempre elegir y crear valores. Es, pues, responsable total, absolutamente de su elección, ya que apoyándose en "la cómoda almohada de las certezas dadas: nunca más conocería la "preocupación", que es la característica del hombre libre".

Lo que quiere significar Sartre es que si no somos libres no podemos cargar con la responsabilidad de nuestro ser. Nuestra libertad sólo tiene por límite nuestra libertad misma.

El argumento es sólo una variante del anterior. Apoyarse en Dios sería conformismo cobarde como el del creyente.

Del ateísmo al antiteísmo

La lucha a banderas desplegadas y tambor batiente contra la idea de Dios, contra su existencia y su intromisión en los asuntos humanos, se declara abiertamente en determinado momento de la obra del filósofo de París.

Quiere deshacerse del "cadáver" de Dios. Mas primero debió convertir a Dios en "cadáver".

Varios textos ponen de manifiesto su decidido y combativo antiteísmo. En gracia de la brevedad nos contentaremos casi con citarlos. En su manifiesto *L'Existencialisme est un Humanisme*, declara:

"El existencialismo no es propiamente un ateísmo en el sentido que se agote en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: *Aun cuando Dios existiese, nada cambiaría*; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que existe Dios; pero pensamos que el problema no es el de su existencia; es preciso que el hombre se encuentre a sí propio y se persuada de que *nada puede salvarle de sí mismo, ni siquiera una prueba valedera de la existencia de Dios*."⁵⁰

En otras palabras, como nada cambiaría para el hombre en caso de que Dios existiera, o sea, tendría que seguir fabricando sus propios valores, nada ni nadie podrá salvarlo de sí mismo, la existencia de Dios es inútil; esta postura equivale a una muerte civil de Dios, un Dios que en nada tiene que ver con los asuntos del hombre.

Pero Sartre debe recordar que Dios respeta en grado sumo la libertad de

⁵⁰ SARTRE, Jean Paul, *L'Existencialisme est un Humanisme*, p. 95.

las criaturas; el hombre, cualquier hombre, sabe que debe responsabilizarse de sus actos pese a su fe o entrega a Dios. Cualquier cristiano duda en determinados momentos y circunstancias de su caminar terreno cuál sea esa voluntad divina que debe seguir y obedecer porque no se le ofrece clara y patente; ha de dar "el salto" en lo que su fe le dice ser la voluntad de Dios; en todo caso el hombre sabe que quien se autodetermina es él mismo; inclinarse y decidirse por esto o aquello lo ejecuta bajo su responsabilidad. Esto se dice por los ejemplos con que Sartre desea iluminar este punto al joven que le pedía consejo durante la ocupación de Francia, para marcharse a Inglaterra o si debía permanecer al lado de su madre; nada podía aconsejarle, en última instancia era el joven quien debía decidir. En el caso de Abraham que debía sacrificar a su hijo, dudaba el patriarca que Dios le hubiese hablado; él había decidido estar seguro y por eso procedía al sacrificio. Pero, como hace notar Moeller, "el simplismo de Sartre una vez más es asombroso. Cualquier cristiano sabe que, en último análisis, es él responsable y que, por ejemplo, la fe en Dios no deviene totalmente 'verdadera' más que en acto mismo en cuya virtud se entrega a Dios: sólo entonces, en el gesto mismo con que la acoge, le aparecen los motivos de credibilidad (que son objetivos) con todo su valor probativo; mas ello no significa que 'Dios haya hablado'. Precisamente el hombre se vuelve a Dios porque presta oído a un llamamiento divino; este llamamiento se convierte en certeza para él cuando, al acoger la gracia, el hombre la hace suya".⁵¹

El otro texto, ya lo hemos citado. Volvemos sobre él. Está en *El Ser y la Nada*:

"En una palabra, aunque hubiese sido creado, el ser-en-sí sería inexplicable por la creación, pues reasume su ser por encima de ésta. Esto equivale a decir que *el ser es increado*, no que se crea a sí mismo."⁵²

"Este pasaje —volvemos a Moeller— viene a decir que el ser creado, no pudiendo 'existir' más que fuera de la 'pasividad' impuesta por el creador, no puede sino 'reasumir' su ser, por encima de la creación. El término 'existir' significa en Sartre estar solo, decidir continuamente, estar condenado a la libertad. Es evidente, en ese supuesto, que, incluso si ha sido creado por Dios el hombre no puede ser él mismo más que silenciando esta existencia de Dios y eligiéndose continuamente, refiriéndose a sí mismo y nada más que a sí mismo. Por lo demás, la palabra 'reasumir' (su ser) dice bien claro que, según Sartre, el hombre no puede llegar a su estatura de hombre, más que alzándose contra Dios.

⁵¹ MOELLER, Charles, *Literatura del S. XX y Cristianismo*, pp. 108-9.

⁵² SARTRE, Jean Paul, *El Ser y la Nada*, p. 33.

A los ojos de Sartre, el problema de Dios es secundario, inútil, ya que nada cambia el desarrollo de la vida humana. Diríase que sólo alienta en él la pretensión de demostrar que se puede prescindir de Dios, *exista o no*. Podría dudarse antes de que hubiera en esto antiteísmo real; pero desde la aparición de *Le Diable et le bon Dieu* no es posible ya seguir dudando."⁵³

El diablo y el buen Dios

Orestes se atrevió a ponerse al tú por tú con Júpiter; lo culpó de haberlo hecho libre y al hacerlo le achaca que dejó de pertenecerle. Varios pasajes de la obra dramática *Las Moscas* lo atestiguan. Pero esto dejaría suponer a Sartre tratándose de liberarse de la presencia, de la intromisión de Dios en los dominios donde no se pone sino el sol de su libertad. Parecería sólo una rebelión, la rebelión de la insumisión. Veámoslo en algunas expresiones de su héroe:

Orestes.—Deja que las rocas me injurien, y las flores se marchiten a mi paso. Todo tu universo no es suficiente para demostrarme que estoy equivocado. Eres el rey de los dioses, rey de las piedras y las estrellas, rey de las olas del mar. Pero no eres el rey de los hombres.

Zeus.—"¡Pecesillo imprudente! ¿Así que no soy tu rey? ¿Quién te hizo entonces?"

Orestes.—"Tú, pero te equivocaste; no debiste hacerme libre".⁵⁴

Pero lo que podría ser sólo rebeldía empieza a cobrar otros tintes más sombríos. *Orestes* llega a la ciudad y la encuentra sumida en desgracia; las moscas la enseñorean. Júpiter y Egisto la mantienen en la servidumbre. Los habitantes de Argos viven convencidos de que deben venerar a los dioses y respetar a su rey. No saben que son libres, aunque lo sean. *Orestes* tiene plena conciencia de su libertad. Desafía la autoridad de su padrastro y la de su madre y mata a Egisto y a su propia madre, coludidos con Júpiter para la servidumbre. Realizado el crimen, resiste todas las invitaciones de Júpiter renunciando incluso al reinado que él le ofrece bajo condición de seguir manteniendo la ciudad en estado de remordimiento. Pero el remordimiento no existe. *Orestes*, anhelando ser hombre libre, desafía a Zeus y se burla con cinismo de él. Júpiter se encuentra vencido ante el hombre que ha recobrado

⁵³ MOELLER, Charles, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁵⁴ SARTRE, Jean Paul, *Las Moscas*, Editorial Losada, Buenos Aires.

su libertad. A buen entendedor, el hombre consciente de su libertad nada debe aceptar de dar cuentas ante alguien; es completamente libre.

“Orestes. No soy ni el amo, ni el esclavo, Júpiter, ¡Soy mi libertad! Apenas me creaste, dejé de pertenecerte!...”⁵⁵

Cada hombre debe inventar su camino, ser su camino, estar condenado a no tener otra ley más que la propia. ¿Rebelión o libertad absoluta? Una y otra cosa. Irreligión, negación de Dios: ateísmo práctico en todos sentidos. Abandono y soledad total la del hombre, pero con libertad absoluta. No debe haber escrúpulos de conciencia.

En *El Diablo y el buen Dios* pasa radicalmente el filósofo parisino del ateísmo declarado y combativo al antiteísmo declarado. La obra es ruda. Goetz es ahora el personaje de Sartre, su intérprete y marioneta.

Moeller nos da los datos más importantes de la obra. “Después de haber apostado a ser un ‘superhombre’ en el mal, para hacer sufrir a Dios con su provocación, Goetz apuesta a ser en adelante hombre de bien. Como, según le ha dicho Heinrich, el bien es imposible, decide hacerlo. Él invita a Dios a colaborar a sus buenas obras, igual que le había provocado con sus crímenes. Naturalmente, las cosas no van ahora mejor; al contrario, van de mal en peor. Goetz descubre entonces que se ha equivocado, tanto cuando creía provocar a Dios con el mal como ahora que le intima a ponerse de su lado en sus buenas obras. Y concluye entonces que *no existen ni el Diablo ni ‘el buen Dios’; el hombre está solo*. Al descubrirse responsable, bajo un cielo vacío, Goetz se siente en comunicación con los otros hombres; solamente entonces emprende la tarea de construir la ciudad humana.

Resulta evidente que Goetz comienza con el antiteísmo; más tarde, después de su “conversión”, al comprobar que Dios permanece mudo, opta por el ateísmo.”⁵⁶

Pero no resulta menos evidente que si el personaje pasa del antiteísmo, al ateísmo el autor de la obra, en cambio, pasa del ateísmo al antiteísmo.

Pero resulta que el ateo Sartre, el antiteísta Sartre, aquel a quien no preocupa que haya Dios, pasa cuatro horas en una obra hablando de él. ¿En qué quedamos? ¿Cuál es su intención?

Sartre y su personaje Goetz caen en la trampa del silencio o mudez del hom-

⁵⁵ SARTRE, Jean Paul, *Las Moscas*, Editorial Losada, Buenos Aires.

⁵⁶ MOELLER, Charles, *op. cit.*, p. 111, nota 51.

bre ante impiedades, crímenes y malas obras de los hombres. Un salmo lo expresa: “Hice el mal y nada me ha sucedido, ¿dónde está, pues, vuestro Dios?”, cito al sentido. Por lo demás, también ese mismo silencio y mudez de Dios se manifiesta o contesta a muchas buenas obras de los hombres. “La virtud no siempre es recompensada automáticamente, *visiblemente*, ni el vicio fulminado, pues Dios es trascendente y respeta la libertad humana”, aclara Moeller.⁵⁷ Ni va estar lanzando sanciones —de premio y castigo— a cada momento que el hombre se decide y actúa. Sería infantil exigirselo. Nos da la brújula de la conciencia para que sea el juez de nuestras acciones. Su juicio inmediato, nos torna conscientes. Y ya con esto basta. Su intervención directa sería catastrófica. Se reserva su juicio para mejor y más oportuna hora. “¡Dios nos agarre confesados!”, hemos de decirnos a menudo en este espinoso caminar humano, con el mismo sentimiento que lo dice el pueblo.

No es la hora de hacer un análisis profundo de esta obra, sus múltiples expresiones antropomórficas sobre Dios que castiga y que es provocado de hecho al castigo son exageradas; las literaturas piadosas abundan en expresiones donde comprometen demasiado la providencia de Dios. Ciertamente en no pocos cristianos existe una desvitalización de la fe —un divorcio entre fe y vida—. Sartre sólo se fija en ello.

El cristiano debe acercarse a Dios con sus obras buscando más bien una interioridad que, aunque sufra la prueba del desierto, está consciente de que Jesús también la sufrió y seguir poniendo su esperanza en esta recompensa interior.

⁵⁷ MOELLER, Charles, *op. cit.*, p. 12, Nota. 51.