

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN II

1	TEMA 12. M. de Unamuno: tensión y duda ante lo religioso	3
1.1	RESUMEN	3
1.2	UNAMUNO, DEL ENSAYO A LA NOVELA FILOSOFICA: La agonía del cristianismo y San Manuel Bueno, mártir. CARLOS MATA	4
1.2.1	San Manuel Bueno, Mártir O la agonía de la fe	4
2	TEMA 14. L. Kolakowski: una difusa filosofía de la religión.....	7
2.1	LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE LESZEK KOLAKOWSKI, RESUMEN FRAIJÓ FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.....	7
2.1.1	LOS PRIMEROS ESCRITOS DE CRITICA MARXISTA.....	7
2.1.2	ARRANQUE DE LA POSICIÓN REVISIONISTA	7
2.1.3	ESTUDIO DE LA SEGUNDA REFORMA	7
2.1.4	LA PRESENCIA DEL CRISTIANISMO	8
2.1.5	REIVINDICACIÓN DEL DIABLO: POR UN CRISTIANISMO MANIQUEO.....	9
2.1.6	LA IDENTIDAD CRISTIANA DE EUROPA.....	9
2.1.7	EL CRISTIANISMO, ENTRE LA TOLERANCIA Y EL ABSOLUTISMO	9
2.1.8	¿UNA POLÍTICA (RELIGIOSA) SACADA DE LAS ESCRITURAS?.....	10
2.1.9	SI DIOS NO EXISTE.....	10
3	TEMA 16. Grandes críticos de la religión.....	12
3.1	L. Feuerbach	12
3.1.1	ANÁLISIS DE LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO DE FEUERBACH COMO PASO PREVIO PARA RESUMIR LAS TESIS BÁSICAS QUE HAN CONFIGURADO LA CRÍTICA AL CRISTIANISMO	12
3.2	K. Marx.....	19
3.2.1	CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL.....	19
4	TEMA 17. LA ESPERANZA INCUMPLIDA DE LAS VÍCTIMAS. RELIGIÓN EN LA TEORÍA CRÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN. M. FRAIJÓ.....	22
4.1	INTRODUCCIÓN	22
4.1.1	EL DERECHO PENDIENTE DE LA HISTORIA: TEORÍA CRÍTICA Y RELIGIÓN.....	22
4.1.2	ILUSTRACIÓN Y RELIGIÓN BAJO EL SIGNO DEL DOMINIO.....	24
4.1.3	ILUSTRACIÓN CONTRA LA RELIGIÓN: EL TRIUNFO DEL DOMINIO	24
4.1.4	ILUSTRACIÓN Y RELIGIÓN: DIALÉCTICA Y APORÍAS	24
4.1.5	CONTRA LA LÓGICA DE LA HISTORIA: RELIGIÓN COMO ANHELO DE JUSTICIA....	25
4.1.6	LA LÓGICA DE LA HISTORIA: FIN DEL INDIVIDUO-FIN DE LA RELIGIÓN.....	25
4.1.7	CAPITULACIÓN DE LA RELIGIÓN ANTE LA LÓGICA DE LA HISTORIA	25
4.1.8	CONTRA LA LÓGICA DE LA HISTORIA: RELIGIÓN MÁS ALLÁ DE TEÍSMO Y ATEÍSMO	25
4.1.9	RESISTIR EN LA FINITUD: TRISTEZA METAFÍSICA Y SOLIDARIDAD.....	26
4.1.10	LA RAZÓN, SOLA, ANTE LA IDENTIDAD HUMANA.....	27
5	TEMA 18. Religión y ética: de la sobriedad ética a la esperanza religiosa	28
5.1	RESUMEN A VUELTAS CON LA RELIGIÓN. RELIGIÓN Y ÉTICA. DE LA SOBRIEDAD ÉTICA A LA ESPERANZA RELIGIOSA	28
5.1.1	UNA PRIMERA APROXIMACIÓN AL TEMA	28
5.1.2	HITOS DE UNA RELACIÓN.....	28
5.1.3	LA ESPERANZA, UN RETO PARA LA ÉTICA Y LA RELIGIÓN.....	30
6	TEMA 19. Religión y mística.....	33
6.1	RESUMEN DE A VUELTAS CON LA RELIGIÓN	33

6.1.1	INTRODUCCIÓN.....	33
6.1.2	LA MÍSTICA, ORIGEN DE LA RELIGIÓN:.....	33
6.1.3	MÍSTICA Y RELIGIÓN.....	35
6.1.4	HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA MÍSTICA	36
6.1.5	ORTEGA: DEFENSA DEL TEÓLOGO FRENTE AL MÍSTICO	37
7	TEMA 20. Religión y mal.....	38
7.1	INTRODUCCIÓN	38
7.2	EN FAVOR DE LA TEODICEA	38
7.3	DOS TRADICIONES SOBRE EL MAL	38
7.4	HACIA LA RESPUESTA CRISTIANA	39
7.4.1	EL MAL ASUMIDO.....	39
7.4.2	EL MAL VENCIDO	40
8	TEMA 21. El cristianismo ante el enigma del mal.....	42
8.1	ESTUDIO Y SIMPATIA	42
8.2	LA FRONTERA ENTRE CREENCIA E INCREENCIA.....	42
8.3	EL MAL EN EL CRISTIANISMO	43
8.4	ADIOS A LA OMNIPOTENCIA	44
8.5	LA ÚLTIMA CARTA	45
9	TEMA 23. Dios: ¿problema o misterio?.....	46
9.1	CAPÍTULO V: REALIDAD DE DIOS Y DRAMA DEL HOMBRE	46
9.1.1	UN ACONTECIMIENTO INTRACRISTIANO EN EL ORIGEN DEL ATEÍSMO.....	46
9.1.2	LA PROVOCACIÓN HEGELIANA.....	47
9.1.3	LA REACCIÓN ATEA	47
9.1.4	RESPUESTA DE LA TEOLOGÍA.....	49
9.2	CAPÍTULO V: DIOS PROBLEMA O MISTERIO	50
9.2.1	INTRODUCCIÓN.....	50
9.2.2	LA PUGNA ENTRE EL PROBLEMA Y EL MISTERIO.....	51
9.2.3	APUNTANDO RAZONES	51
9.2.4	APUNTE FINAL	52

1 TEMA 12. M. de Unamuno: tensión y duda ante lo religioso

1.1 RESUMEN

La divagación filosófica ocupó las páginas más brillantes de sus ensayos; y, como el propio Don Miguel confesó, su filosofía, lo mismo que su poesía, giraron como una noria alrededor de la religión. Religiosos son los problemas que abordó: ante todo, la inmortalidad del alma, y, por deducción de ésta, y no al revés, la existencia de Dios. Y religiosa es la dialéctica que confronta las dos vías de acceso a la verdad, la cabeza y el corazón, enemigos irreconciliables, que se batan, a la vez que se necesitan, en una lucha interminable: la razón que no encuentra pruebas para afirmar ni la inmortalidad del alma ni la existencia de Dios (un Dios abstracto, inmóvil y, en fin, contradictorio); y la fe que necesita la supervivencia eterna en el regazo del Dios cordial y sentimental, incluso del Padre con barbas, de las religiones. Pues la esencia de la persona consiste en el anhelo de no morir nunca. «No digo que merecemos un más allá, ni que la lógica nos lo muestre -escribía a un amigo-, digo que lo necesito, merézcalo o no, que lo que pasa no me satisface, que tengo sed de eternidad, y que sin ella me es todo igual».

Tal apetito insaciable de divinidad rebasa las evidencias zafias de la razón, que sólo aspira a la identidad, luego a la muerte, incapaz de atrapar la singularidad y la movilidad de la vida. Verdad no es lo que deduce la lógica, sino lo que se cree de corazón y con toda el alma; verdad es lo que hace vivir, no lo que hace pensar. Y una afirmación arbitraria no quiere decir que carezca de fundamento, y menos que sea falsa, porque a la verdad no se llega a través de las pruebas de la razón, sino con el método de la pasión, de la congoja y del dolor. Así, creer en Dios es crear a Dios, creer porque se quiere que exista y porque se revela, por vía cordial, a través de Cristo y de la Historia.

Pero semejante repudio de la razón tampoco es sinónimo de fideísmo: la fe no es capaz de aportar certezas, y es soberbia e impía cuando no duda. Cualquiera de las dos certezas, la racional o la revelada en la fe, haría la vida insoportable, ya que el acto primordial de la existencia es la incertidumbre. Se trata, pues, no de creer, sino de querer creer. Y así como su 'hermano' Kierkegaard se abandonó a la fe, una vez descartada la razón, Unamuno se entregó a su nueva religión: luchar. «Tal vez no pueda saber nunca, pero quiero saber. Lo quiero y basta. Y me pasaré la vida luchando con el misterio y aun sin esperanza de penetrarlo, porque esa lucha es mi alimento y mi consuelo»; también angustia y congoja, formas supremas de conocimiento y de vida.

El pensamiento religioso de Unamuno ha sido calificado de 'soteriología existencial', etiqueta culta para identificar una patología religiosa, expresión exacerbada del utilitarismo que impregna la fe de numerosos creyentes y que sintetiza la divisa 'sálvame yo aunque perezca el mundo'. Tras la famosa crisis de una noche de marzo de 1897, en que se sintió morir por una angina de pecho que no padeció, el bilbaíno convirtió la religión en neurosis, tanto la versión carboneril que a veces practicó, como la aristocrática y quijotesca que vivió con desgarró. Lamentablemente, fue poco sensible a otras formas de religiosidad menos individualistas, pero más atractivas y saludables: las que se esfuerzan por alcanzar la comunión con lo numinoso, lo sagrado, lo inaprensible, «lo radicalmente Otro»; o, con un perfil más ético, las que traducen los imperativos de amor y fraternidad en una praxis de liberación personal y colectiva.

La religión es una forma de respuesta que el ser humano da a esa brecha turbadora, que la consciencia detecta, entre aquello que desea y lo que modestamente puede. Como hombre religioso, el ejemplo de Unamuno es desazonador, pues, lejos de sosegar el desajuste, lo tensionó hasta el infinito, convirtiéndolo en una «perpetua lucha sin victoria ni esperanza de ella». Y como filósofo de la religión no supo hacer la crítica de la crítica de la religión (Moeller). ¿Qué queda hoy del Unamuno de 'Mi religión'? Su tragedia personal, expresada en las páginas de 1907: la religión es «buscar la verdad en la vida y la vida en la verdad, aun a sabiendas de que no he de encontrarlas mientras viva (...); luchar incesante e

incansablemente con el misterio; luchar con Dios desde el romper del alba hasta el caer de la noche, como dicen que con Él luchó Jacob».

1.2 UNAMUNO, DEL ENSAYO A LA NOVELA FILOSOFICA: La agonía del cristianismo y San Manuel Bueno, mártir. CARLOS MATA

1.2.1 San Manuel Bueno, Mártir O la agonía de la fe

En el breve prólogo que Unamuno antepuso a San Manuel Bueno Mártir comentaba que había puesto en ella todo su sentimiento trágico de la vida cotidiana. Se trata de una obra de madurez y de síntesis, en la que el escritor vasco resume algunas de sus más hondas inquietudes.

2.1. Los protagonistas

Como es bien sabido, San Manuel Bueno, mártir refiere la tragedia de un sacerdote, el párroco de Valverde de Lucerna, que no cree en la vida eterna, pero que finge tener fe - y vive "como si" la tuviera - para no perjudicar la salud espiritual de todos los creyentes que le han sido confiados a su cura de almas. Junto a este personaje agónico, don Manuel, cuyas luchas son trasunto de las que sostuvo el propio Unamuno, Ángela y Lázaro, una pareja de hermanos, creyente ella, descreído él, forman el triángulo principal de personajes. Los tres abordan el problema de la fe desde tres actitudes o perspectivas distintas: la del "profesional" de la religión al que la fe "se le supone"; la de la mujer educada en un colegio religioso y que cree sinceramente, según ella misma confiesa; y la del espíritu escéptico que vuelve del Nuevo Mundo imbuido de ideas progresistas y modernizadoras, y que acaba convertido por el sacerdote, no a la fe (que no la tiene), sino a la religiosidad. El autobiografismo de la novela es total y complejo, y en ella están en síntesis los tres yos de Unamuno, retratados en la tríada de personajes principales: don Manuel es el Unamuno de la intrahistoria y encarna los aspectos fundamentales y agónicos de su vivir; Ángela es el Unamuno de la adolescencia, el más auténtico; y Lázaro, el Unamuno de la historia, el Unamuno de la vida política y social. La figura del bobo Blasillo, especie de contrapunto o alter ego del sacerdote - al tiempo que símbolo de su imposible fe, encarnación de una idea de Blas Pascal -, y el lago y la montaña, cuya continua y simbólica presencia los eleva a la categoría de personajes, completan la nómina de los protagonistas principales.

2.2. Don Manuel y su agonía del cristianismo

El sentimiento de agonía interior que sufre don Manuel, el torcedor de la duda y la lucha por recuperar una fe que no llega a consolidarse, es el mismo que sintió el escritor y el que impregna de forma angustiosa su ensayo escrito a raíz del destierro parisino del año 1924. Recuérdese que La agonía del cristianismo es, a su vez, una especie de compendio quintaesenciado de Del sentimiento trágico de la vida, donde Unamuno expone su idea de que el agonismo es inherente al cristianismo en la modernidad, esto es, de que existe un "abrazo trágico entre la fe cristiana y la cultura" (Cerezo Galán, p. 651).

Mucho se ha escrito sobre la autenticidad de las distintas crisis religiosas de Unamuno, desde la primera de 1897, y de todas sus reflexiones subsiguientes sobre el problema de la fe; sobre si "descreía" sinceramente o si estuvo instalado retóricamente en la duda, en una especie de ejercicio de pose intelectual de cara a la galería. El citado Cerezo Galán adopta una postura equidistante de ambos extremos: "Ni un Unamuno jugando al cristianismo y escribiendo su falta de fe en literatura, como cree Sánchez Barbudo, ni un Unamuno heterodoxo a priori, sin razones últimas, como sostiene J. Marías, complaciéndose en una duda en la que de veras y radicalmente no se está". En un caso, se trataría de un simulacro de fe; en otro, de un simulacro de duda. Cabría recordar aquí también la opinión de Fernández González, expuesta en distintos trabajos, para quien Unamuno fue sincero dentro de su inautenticidad: fue un personaje inauténtico en el que sus pensamientos se contradecían con sus sentimientos, de forma que lo que afirmaba con el corazón lo negaba con la inteligencia, y viceversa. Fue la suya una personalidad en la que razón y fe no eran solo aspectos contrarios, sino incluso contradictorios.

Y, aunque heterodoxo, fue hombre de una profundísima religiosidad, que anduvo siempre a vueltas con su necesidad de salvarse, de vivir una vida eterna, y de ahí su voluntarismo religioso y su defensa del actuar "como si" realmente se creyera.

Lo que sí está claro es que Unamuno se identifica con aquellos que sufren queriendo creer pero sin llegar a creer, los que sienten anhelo -"hambre"- de Dios, y buscan, y se preguntan, aunque no terminen de encontrar la luz que les ilumine definitivamente, bien porque Dios calla, bien porque ellos no saben o no pueden escucharle; en suma, se identifica con aquellos - como Pascal, como su don Manuel - que vivieron una fe agónica o una agonía de la fe.

Unamuno sentía la necesidad de creer, necesidad de Dios, y de ahí nace su voluntad de creer, su querer creer. Ese momento volitivo, o virilidad de la fe, como puro querer creer, no es todavía la fe verdadera, explica Cerezo Galán, aunque ese querer creer puede acabar en ganas de cree. "¿Creía Pascal? - se pregunta Unamuno - Quería creer. Y la voluntad de creer, la will to believe, como ha dicho William James, [. ..] es la única fe posible en un hombre que tiene la inteligencia de las matemáticas, una razón clara y el sentido de la objetividad".

Don Manuel, el protagonista de su novela, es un héroe trágico que se debate entre su increencia y su voluntad y necesidad de creer; y la tragedia de don Manuel es la misma tragedia de don Miguel. Su idea es que hay que mantener la ilusión, porque la religión es la única solución contra el sinsentido de la existencia, y la fe la única salvación posible frente a la muerte, el Único medio de sobrevivir y sobrevivirse. Don Manuel conoce la falta de sentido de la existencia, cree en la nada, se siente atraído por la eterna quietud del lago (el suicidio, la noluntad o voluntad de no ser). Necesita y quiere creer, pero no puede creer; sin embargo, opina Cerezo Galán, no se trata de un impostor porque no persigue sacar una ventaja o ganancia personal de esa situación; es la suya "una duda que escapa a su voluntad y lo envuelve como un destino trágico": "Querer y no poder creer es el martirio quijotesco del protagonista de San Manuel Bueno, mártir, tal vez como Unarnuno, o como tantos espíritus tocados por el mal del siglo". Su martirio es sentir el abandono de Dios, la agonía de un alma a la que Dios se oculta, y acaba siendo un mártir de esa lucha por la fe.

Reflexionemos un momento sobre esa palabra, mártir, que figura en el título -San Manuel Bueno, mártir - , y también en el texto de la novela. ¿Por qué se aplica el calificativo de mártir a don Manuel? Stricto sensu, acudiendo a la definición académica, mártir es la "Persona que padece muerte por amor de Jesucristo y en defensa de la religión cristiana" (DRAE). Don Manuel muere defendiendo, si no su fe, que no la tiene, su anhelo de fe y la fe de los demás. Su - ¿cómo denominarlo? - engaño o autoengaño, su ficción, sirve para mantener la ilusión de todos sus feligreses, a los que ha querido siempre transmitir el "contento de vivir". Sin embargo, él mismo no tiene esa fe, y su voz calla, en el momento de rezar el Credo, justo al llegar a la frase "creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable", dejando que sea el pueblo quien la recite.

No olvidemos que Unarnuno perdió la fe precisamente razonando el Símbolo de la fe. La razón y la inteligencia son causa de la agonía religiosa, pues no constituyen medios válidos para alcanzar la deseada fe; y recordemos, por otra parte, que en La agonía del cristianismo dejó escrito: "Fe que no duda es fe muerta". Don Manuel finge creer para dar alegría a los demás; pero para Lázaro, conocedor de su secreto, no es un hipócrita; es el suyo un bienintencionado fraude para que los demás se sueñen inmortales: "que crean lo que yo no he podido creer".El sacerdote responde con evasivas a la pregunta directa de Angela sobre si cree en la otra vida, confiesa taxativamente a Lázaro que no hay más vida eterna que la de este mundo y manifiesta su convencimiento de que muchos grandes santos murieron sin creer en la otra vida. Angela tiene su propia teoría sobre el santo párroco de Valverde de Lucerna: "Y ahora, al escribir esta memoria, esta confesión íntima de mi experiencia de la santidad ajena, creo que don Manuel Bueno, que mi San Manuel y que mi hermano Lázaro se murieron creyendo no creer lo que más nos interesa, pero sin creer creerlo, creyéndolo en una desolación activa y resignada. [. . .] Y es que creía y creo que Dios nuestro Señor, por no sé qué sagrados y no escudriñados designios, les hizo creerse incrédulos. Y que acaso en el acabamiento de su tránsito se les cayó la venda". También se

afirma luego del sacerdote que "sin esperar la inmortalidad los mantuvo en la esperanza de ella". Y ese fue su "secreto trágico", su "tragedia", en eso precisamente consistió su "martirio".

2.3. La identificación entre don Manuel y Cristo agonizante

Según Unamuno el cristianismo es agonía. Para él, el cristianismo es la religión del Hijo, de Cristo, y sobre todo la religión del Cristo que lucha con la muerte y agoniza en la Cruz. El Cristo al que se adora en la cruz es el Cristo agonizante. Y a este Cristo, al de "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", es al que rinden culto los creyentes agónicos. Entre los que se cuentan muchos que creen no dudar, que creen que creen'.

Unamuno, en efecto, se interesa sobre todo por ese Cristo agónico y agonizante: "Y todo es luchar contra la muerte, o sea agonizar". Pues bien, en la novela un aspecto importante es la identificación de don Manuel con ese Cristo sufriente - luchador, agonista - en la Cruz: la lucha interior del cura, a la que asistimos a lo largo de la novela, es la misma que la de Jesús en el Huerto de los Olivos

Pero hay además otros pasajes en los que se opera esa identificación: don Manuel cura a varios endemoniados y poseídos que acuden la noche de San Juan al lago, convirtiéndose él mismo en lago y piscina probática, con tal éxito que las gentes le piden milagros; igual que el Buen Pastor, presta más atención "a los desgraciados y a los que aparecían como más díscolos"; en cierta boda, manifiesta su deseo de poder convertir el agua del lago en un vino que "alegrara siempre, sin emborrachar nunca", en clara reminiscencia del primer milagro de Jesús, el de las bodas de Caná; ya enfermo, don Manuel pide a sus cuidadores que permitan se le acerque Blasillo, de la misma forma que Cristo indicó a sus discípulos "Dejad que los niños se acerquen a mí". Y, en fin, por si quedara algún tipo de duda, la identificación se hace explícita en las propias palabras de Angela, cuando habla de 'nuestros dos Cristos, el de esta Tierra y el de esta aldea'.

2.4. Otras ideas

Además del problema de fondo de la fe, de la agonía del protagonista (valga la redundancia) consistente en querer creer y no poder creer, que acabo de resumir, existen otras ideas más concretas. Veamos:

2.4.1. La paternidad carnal y la paternidad espiritual

Una línea de pensamiento fundamental en La agonía del cristianismo es la tensión entre la esperanza escatológica de la resurrección de la carne y el dogma filosófico de la inmortalidad del alma. Una vez desarrollada esa dicotomía, Unamuno afirma que una manera de eternizarse estriba en la paternidad, no tanto carnal como espiritual. Existe la posibilidad de buscar la fe en la resurrección de la carne.

2.4.2. La vida solitaria, ideal para la santidad

Es una idea relacionada con el punto anterior, afirma que el solitario está más cerca de la santidad

2.4.3. El nacimiento, pecado original del hombre

En La agonía del cristianismo exponía Unamuno la idea de que el verdadero pecado original del hombre consistía en haber nacido.

2.4.4. La negación del cristianismo social

El ataque al cristianismo social es idea plasmada igualmente en ambas obras, la ensayística y la novelesca, en reflexiones que parten de la frase de Jesús: "Mi reino no es de este mundo". En La agonía del cristianismo, se lanzan duras críticas contra el cristianismo social y el político: Unamuno se opone al cristianismo como poder político temporal, "el catolicismo del decreto, la inquisición y la cruzada", la religión defendida a golpe de cruz y espada. También critica el cristianismo como religión institucionalizada, en especial el jesuitismo, al que aplica acerbos epítetos. Ni cristianismo conservador ni cristianismo progresista, sino cristianismo agónico, tal es el ideal propugnado por Unamuno.

2 TEMA 14. L. Kolakowski: una difusa filosofía de la religión

2.1 LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE LESZEK KOLAKOWSKI, RESUMEN FRAIJÓ FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Quizás el tema central de la obra de Kolakowski sea la reflexión sobre el núcleo simbólico estructural común entre filosofía y religión, sobre la convergencia del esfuerzo de ambas tradiciones por encontrar el principio y sentido último de la realidad a fin de superar la contingencia de la vida humana, de manera que para Kolakowski, si la aspiración de la filosofía fue y es comprender el Ser en general, su estímulo inicial deriva de la consciencia de la imperfección humana. Se anudan en la reflexión filosófica y filosófico-religiosa en una comprensión unitaria sustancialmente deudora de la tradición existencialista.

Kolakowski es un laico que no profesa ninguna confesión determinada de la fe cristiana y no reconoce dogma ni comunidad eclesíástica algunos, pero sí la tradición de la que el cristianismo forma parte inextricable. Su orientación en filosofía de la religión es de inicial inspiración marxista, luego estructuralista, fenomenológica y con una fuerte impronta existencialista. Todas estas tendencias, que señalan una trayectoria evolutiva, se han sucedido en el pensamiento kolakowskiano sobre la religión, dejando una concepción final que rechaza una única filiación doctrinal pero se nutre de sus elementos de perspectivas muy dispares.

2.1.1 LOS PRIMEROS ESCRITOS DE CRITICA MARXISTA

Entre los primeros escritos de Kolakowski sobre la religión destacan sus trabajos en clave de crítica marxista a la religión, la teología y la filosofía católica.

Kolakowski estudia la cuestión del sentido de la vida, cuestión indisociable del sentido de la muerte. Reafirma la profunda corrupción moral que surge como consecuencia de creer en la inmortalidad individual y la infinita superioridad de una actitud moral que renuncia a las ilusiones de una vida ultraterrena. La religión embrutece al hombre y además es la muerte de la ciencia.

2.1.2 ARRANQUE DE LA POSICIÓN REVISIONISTA

Los trabajos de Kolakowski de esta época sobre historia de la filosofía y crítica religiosa se enmarcan en la vulgata marxista de posguerra. El marxismo es la cosmovisión del progreso y la vanguardia cultural, y todo lo demás es idealismo, o sea, una reacción oscurantista, supersticiosa y religiosa, al servicio del statu quo. Pero el trienio 1955-57 marca un cambio de ritmo del pensamiento kolakowskiano. La denuncia de la filosofía idealista y de la religión, mediante los teoremas marxistas al uso, estuvo movida por un impulso crítico racionalista que ahora va a volverse contra las mismas premisas de la crítica y sobre todo contra su regimentación institucional.

En 1956 el partido empieza a aplicar el bisturí para liquidar cualquier desviación de la línea oficial, y a medida que aumentan los encarcelamientos y la represión se extiende el desencanto entre muchos de los intelectuales inicialmente comprometidos con el régimen. En esta tesitura se esbozan los contornos de la posición disidente de Kolakowski, todavía desde dentro, que habrá de llevarle diez años después a su expulsión del partido comunista y a la destitución de su cátedra de historia de la filosofía. Este proceso atañe a la filosofía kolakowskiana de la religión porque en él se fragua la denuncia del marxismo institucionalizado como Iglesia, de los mecanismos de adhesión formal a la autoridad y del resultante conformismo y supresión de la libertad intelectual.

2.1.3 ESTUDIO DE LA SEGUNDA REFORMA

La (o)posición política e intelectual del Kolakowski revisionista de los años sesenta, al hilo de la citada denuncia de la simetría entre marxismo institucionalizado e Iglesia, le lleva a profundizar el estudio de la historia y sociología de las creencias religiosas. Se embarca en un impresionante estudio

histórico de la llamada Segunda Reforma del siglo XVII. El estudio versa sustancialmente sobre las vicisitudes doctrinales de diversos movimientos de cristianismo no confesional, para los cuales existe un antagonismo constante entre los valores fundamentales del cristianismo y la colectividad eclesiástica.

Se trata de reconducir la multiplicidad de manifestaciones de un mismo fenómeno histórico e ideológico a una dinámica social y a un núcleo conceptual comunes.

Para construir semejante modelo ideal recurre a dos principios teológicos: uno es el principio *ex opere operato*, de la teología católica, el otro, el dogma calvinista de la gracia irresistible. Estos principios parecen al comienzo ideológicos pero remiten, desde el punto de vista genético, a estructuras institucionales: el primero está destinado a preservar al aparato eclesiástico de toda crítica donatista, justificando una especie de automatismo en la administración de las gracias.

Los diversos grupos y sectas, críticos a las Iglesias reformadas, elevan contra dos teorías muy diferentes una protesta con un único sentido pues tiende a negar toda justificación teórica a la existencia, en el seno de la comunidad religiosa, de un clero como estamento separado.

Kolakowski señala que el fracaso histórico de movimientos disidentes contrasta con su interés filosófico, pues, entre otras cosas, se trata de explicar las razones del diverso destino de posiciones doctrinalmente idénticas y de explicar una dialéctica individuo-institución en la historia social de las creencias.

Es la paradoja general del individualismo religioso, que surge en oposición al aparato eclesiástico, pero que no puede combatirlo más que agrupándose.

La década de los 60 conoce en Kolakowski un progresivo desencanto hacia el socialismo real que se consume con su expulsión del partido comunista y su destitución de la universidad, prácticamente una invitación al exilio. En los próximos años, la condición de emigré le anima a profundizar en la simetría simbólica e idéntico origen troncal de los proyectos de salvación en una única tradición soteriológica europea que arranca en Plotino. Este punto de vista se encuentra ya en los ensayos de los años cincuenta, por lo que puede considerarse una de las líneas de fuerza del pensamiento de Kolakowski: la primera cuestión que la filosofía moderna ha tomado de la tradición teológica es la de la posibilidad de una escatología.

2.1.4 LA PRESENCIA DEL CRISTIANISMO

Aquel trabajo sobre la segunda Reforma va rodeado de artículos y conferencias a lo largo de toda la década de los sesenta, que abundan en la significación general del cristianismo desde la perspectiva de la filosofía de la cultura. Estos artículos reflejan el interés del Kolakowski historiador por rastrear, desde una óptica humanista algunos de los temas dominantes en la tradición cristiana. Su objetivo es elaborar una concepción laica del mundo, de la historia, de la Iglesia; mostrar los fundamentos mundanos de la vida religiosa, la historia profana que se esconde en las sagradas Escrituras. Integrar la historia de la religión y del cristianismo así como de la Iglesia en la historia universal y probar que aquellas son factores immanentes de ésta.

Kolakowski resumen en cinco aspectos la aportación de Jesucristo a nuestro legado:

- La abolición de la ley en beneficio del amor
- El punto de vista de la supresión de la violencia en las relaciones entre los hombres
- El principio de la insuficiencia de una vida orientada al ámbito material: no sólo de pan vive el hombre
- La abolición de la idea de pueblo elegido y la difusión de un mensaje y una ética universalista
- El reconocimiento de la incompletitud, contingencia y miseria del orden temporal

Todas estas ideas no son específica ni exclusivamente cristianas y pueden rastrearse en otros ámbitos culturales o religiosos, pero sin duda fue su canalización y difusión a través del legado cristiano lo que las soldó inseparablemente a una tradición que reconocemos como propia.

El interés de Kolakowski por las raíces y la difusión del legado cristiano se afianza progresivamente en su pensamiento, en el marco de una reflexión más amplia sobre la naturaleza y funciones de la

simbología religiosa. El centro de este interés está en una comprensión autónoma, no reduccionista, del símbolo y del discurso religioso, en lo que concuerda con la perspectiva de los fenomenólogos.

2.1.5 REIVINDICACIÓN DEL DIABLO: POR UN CRISTIANISMO MANIQUEO

El problema del mal, las diversas posiciones frente a él y las implicaciones culturales resultantes constituyen otro de los temas favoritos de Kolakowski. No se trata tan sólo de justificar su existencia desde el punto de vista metafísico o de ensayar una teogonía que integre la realidad del mal, sino más bien de rastrear los correlatos culturales de las diversas posturas al efecto, que pueden reconducirse a dos:

- Doctrina del pecado original, del mal radical y variantes
- Doctrina de la ilimitada perfectibilidad del ser humano y de su marcha en la historia.

Según Kolakowski, el cristianismo insemna en la cultura europea una tensión y una perspectiva falibilista, aporética y escéptica que van a constituir para siempre sus señas de identidad. Para ello fue preciso descartar la tendencia que proporciona argumentos a favor de la tesis de que el mal es en principio erradicable. Kolakowski denuncia el peligroso potencial de todas las utopías que aspiran a una perfecta reconciliación del ser humano.

Kolakowski defiende la perspectiva maniquea centrada en la afirmación cultural de la simbología del mal. La religión es la manera que tiene el hombre de aceptar la vida como una derrota inevitable. La cultura, cuando pierde su sentido sagrado, pierde todo su sentido, pues lo sagrado impone límites a la perfección alcanzable: Rechazar lo sagrado es rechazar nuestros límites y también la idea del mal.

Es necesario el demonio, como personificación del mal, en la medida en que es culturalmente indispensable la conciencia del mal. Lo mejor es tener presente la sombra del diablo, para no caer en nuevas tentaciones prometeicas. El demonio, las nociones del mal y del pecado original tienen así función heurística guía y límite, ejercen una útil función de escolta para disuadirnos de toda tentación totalitaria y además nos dan una idea penetrante del destino humano.

Kolakowski se sirve del diablo como recurso para apuntalar sus especulaciones a favor no sólo del racionalismo crítico sino de la cultura cristiana. Su razonamiento falaz es como sigue: es así que dudamos, nos equivocamos, somos falibles y tenemos obvias limitaciones y carencias, éste es precisamente el nervio de la cultura religiosa dominante en nuestro ámbito, la cultura cristiana, ergo atacar esta posición nuclear del cristianismo no es sólo un error de hecho sino una mixtificación de la identidad esencial de nuestra tradición cultural. Se suelda así la necesidad del racionalismo crítico con la del fideísmo típico en el marco de una antropología de la contingencia y una epistemología de la incertidumbre.

2.1.6 LA IDENTIDAD CRISTIANA DE EUROPA

La identidad cultural de Europa es inseparable del cristianismo, que le sirvió de inspiración y de motor intelectual.

La ideología fundacional de la Europa moderna es cristiana por partida doble: el derecho natural y racionalista y cristiano inspirará la concepción moral de la persona subyacente a las declaraciones de los derechos humanos y a las teorías contractualistas liberales; por otro lado, el espíritu de incompletitud, finitud, incertidumbre, duda de la ideología cristiana instila en el Occidente europeo un talante propicio al racionalismo crítico. De ahí que la crítica a la religión sea una peligrosa crítica a los cimientos intelectuales y morales de nuestra cultura.

2.1.7 EL CRISTIANISMO, ENTRE LA TOLERANCIA Y EL ABSOLUTISMO

En 1980 Kolakowski ensaya el "más difícil todavía": cómo compatibilizar la pretensión absoluta de la religión cristiana con la tolerancia hacia los que piensan de otro modo. Kolakowski no trata de negar la existencia de la guerra santa, la Inquisición, la persecución y la intolerancia en nombre de las Escrituras,

sino de hallar en éstas argumentos en contra de semejantes prácticas. Se trata de saber "si es posible y racional negar su justificación con razones cristianas", y la respuesta es que sí, "es posible rechazar totalmente tanto la idea de guerra santa como la de intolerancia hacia las doctrinas consideradas falsas y heréticas, la persecución de quienes piensan de otro modo, la censura y la compulsión en asuntos religiosos sin negar la pretensión absoluta de la revelación cristiana". Un cristiano puede afirmar la verdad (exclusiva) de su fe y ejercer sin contradicción la tolerancia, ¿cómo?

Los argumentos en favor de la intolerancia parecen irrefutables. El principal argumento del cristiano intolerante es de salud pública: igual que las autoridades no podrían permitir que se envenenasen los pozos, tampoco pueden tolerar la intoxicación de los espíritus con credos falsos. La salvación no admite grados; la alternativa es la salvación o la condena. Kolakowski prosigue construyendo un modelo argumental de las razones a favor de la intolerancia: la polaridad *sacrum* y *profanum*. En él perfila un espectro de las relaciones entre *sacrum* y *profanum* a lo largo del cual se extiende la historia espiritual del cristianismo, entre dos extremos: el expansionismo teocrático, por un lado y la perfecta separación entre sagrado y profano por otro.

Los argumentos en favor de la intolerancia no derivan del núcleo dogmático de las Escrituras, sino de una tradición antigua. Se resumen en

- La intolerancia sería contraria al ejemplo de Jesús
- La fe no puede imponerse, pues es materia de conciencia
- El uso de la espada va contra la tradición

Lo esencial para el cristianismo es el origen divino de las Escrituras. Kolakowski pretende delimitar un núcleo esencial de la fe cristiana y encuentra ese núcleo en dos nociones: una fundamental y otra derivada. La primera es la creencia de que Dios se hizo carne para redimir a la humanidad. La fe en Jesús atestiguaría que no tenemos la suficiente fuerza para liberarnos del mal y necesitamos una ayuda exterior. Se confirma la crítica de Nietzsche, que supo ver en el núcleo de la fe cristiana una conciencia de la debilidad y de la miseria. Kolakowski extrae de la conciencia de nuestra menesterosidad el núcleo moral del cristianismo. El cristianismo es una religión del amor y el mal moral sólo atañe a los individuos. La consecuencia adicional es que no existe un programa político o una forma de gobierno cristianos.

2.1.8 ¿UNA POLÍTICA (RELIGIOSA) SACADA DE LAS ESCRITURAS?

Esto plantea una obvia dificultad que Kolakowski no apunta más que como el problema de los irenistas, a saber, que esta concepción vuelve imposible la noción de Iglesia, institución dotada de una cosustancial función de intérprete normativa de las Escrituras y de una firme estructura organizativa. Kolakowski habrá de reconocer no sólo la necesidad de la Iglesia, sino además la pertinencia de una política religiosa.

Como conclusión sobre la cuestión de la tolerancia y la pretensión absoluta Kolakowski vuelve a anar los postulados del racionalismo crítico con los del falibilismo epistemológico cristiano (la inevitable inseguridad del conocimiento despoja de todo fundamento a la intolerancia), lo cual no deja de ser un ejercicio filosófico estimable -por paradójico-. La pretensión absoluta es lógica y psicológicamente compatible con la tolerancia, aunque difícil; la pretensión absoluta es más peligrosa en las ideologías seculares que cuando se apoyan en la Revelación divina.

2.1.9 SI DIOS NO EXISTE...

En 1982 Kolakowski publica un ensayo de profundización y sistematización de sus ideas sobre el particular, en un breve tratado de filosofía de la religión, *Si Dios no existe*, su título recoge la conocida expresión de Dostoievski: "Si Dios no existe, todo está permitido". Kolakowski arguye que tal proposición no sólo es válida como norma moral sino también como principio epistemológico.

Comienza con una formulación definitoria de la religión como culto socialmente establecido de la realidad eterna, para proseguir con una breve revista a diversas teorías funcionales de la religión: la de Frazer, que concibe la religión como tecnología primitiva; la epicúrea, que subraya la funcionalidad

emocional de los mitos; la interpretación societaria de Durkheim, que percibe la religión como forma de garantizar la cohesión social; la estructuralista de Lévi-Strauss, etc. Concluye este repaso con una primera observación crítica: Todos los enfoques funcionales de la investigación de los mitos tienen un fundamento epistemológico común. Todas las explicaciones funcionales suponen que los mitos tienen un significado latente y otro manifiesto.

No es de extrañar que afirme que, aun en el caso de que fuera plausible una prueba racional de Dios, no sería el Dios de Abraham e Isaac. Sería un Dios ante el que nadie podría postrarse y rezar. Tras examinar sucesivamente el Dios de los Fracazos (Teodicea), el Dios de los Razonadores y el Dios de los Místicos, pasa Kolakowski a formular una teoría de la especificidad epistemológica de la creencia religiosa, nunca reductible a una mera teoría de las necesidades.

La desconfianza de Kolakowski hacia las explicaciones biológico-adaptativas y funcionales corre pareja con su rechazo de los criterios de racionalidad de las ciencias formales y naturales en un sentido distinto al pragmático. Kolakowski acepta que las creencias religiosas están vacías desde el punto de vista empírico; pero de ahí no puede inferirse que carezcan de significado.

Existe un tipo especial de percepción característico de lo sagrado. En éste ámbito se funden los aspectos morales y cognitivos...sólo un análisis desde fuera genera esta distinción...la religión no es un ámbito de proposiciones, sino el ámbito de culto en el que la comprensión, el conocimiento, el sentido de participar en la realidad final y el compromiso moral constituyen un único acto.

La existencia de un orden normativo de tabúes y su correlato subjetivo en el sentimiento de culpa, es el único fundamento posible de la moral: la culpa es todo lo que tiene la humanidad, aparte de la pura fuerza física, para imponer reglas de conducta a sus miembros, tema nuclear en la filosofía moral de Kolakowski y de la cultura: la presencia y fuerza normativa del tabú.

Su principal razón para aceptar las creencias religiosas es su facultad inductora de valores: hemos de apostar por Dios porque sólo él puede garantizarnos la verdad, el bien y el sentido.

La concepción resultante es una razón que no puede fundarse a sí misma y necesita el salto a la fe como único fundamento posible del conocimiento y de la acción.

Veinte siglos después seguimos enfrascados en la batalla de la razón y la fe, la búsqueda de un fundamento absoluto y el problema de la certeza: parece que la religión tiene sus razones, que la razón no entiende. Kolakowski, el pionero paladín del racionalismo como ideología parece haber jugado la suprema chanza a sus antiguos correligionarios racionalistas, probando racionalmente la imposibilidad de prueba alguna. Es la invitación a sucumbir en el horro metafísico del supremo dilema: Si no existe verdaderamente nada excepto el Absoluto, el Absoluto no es nada; si verdaderamente no existe nada a excepción de mí mismo, no soy nada. La angustiada razón, cuando habla con fundamento, sólo se expresa en paradojas, que sólo puede acallar la Suprema Paradoja: que Dios existe.

3 TEMA 16. Grandes críticos de la religión

3.1 L. Feuerbach

3.1.1 ANÁLISIS DE LA ESENCIA DEL CRISTIANISMO DE FEUERBACH COMO PASO PREVIO PARA RESUMIR LAS TESIS BÁSICAS QUE HAN CONFIGURADO LA CRÍTICA AL CRISTIANISMO

3.1.1.1 INTRODUCCIÓN

El pensamiento de Ludwig Feuerbach ha estado en suspenso durante bastante tiempo a causa de la hegemonía de los sistemas de pensadores coetáneos como Hegel y Marx. Las labores hermenéuticas de principios de siglo la rescataron del olvido, haciendo ver que el pensamiento de Feuerbach, por sí mismo e independientemente de las influencias que ha supuesto en otros pensadores, supone un aporte original, novedoso y coherente. Influencia sobre Marx, Engels y Nietzsche.

Hoy en día el calado que posee la obra de Feuerbach se concentra casi exclusivamente en La esencia del Cristianismo. Aún inscribiéndose como señala Cabada Castro, "en el largo proceso ideológico que tiene su inicio occidental en la crítica de la primera filosofía griega a los dioses antropomórficos de la religión popular", supone una brecha importante con la exégesis de textos religiosos que operaba por entonces en la Alemania del siglo XIX, donde las restantes interpretaciones de la escritura evangélica iban de la mano de la ortodoxia institucionalizada. Feuerbach con esta obra asienta una actitud con la que, por un lado, prosigue el giro subjetivista de la modernidad, consistente en la ubicación céntrica del individuo, pero obviando con ello algunos de los inconvenientes propios de esta postura, pues esta plasmación, sorprendentemente, se envuelve de un humanismo panteísta que deja intacta, en principio, la puerta hacia el otro, hacia el tu que es considerado como fundamento insoslayable del acto moral; por otro lado, esta misma actitud plasmada en La esencia del Cristianismo posibilita el surgimiento de una línea de interpretación crítica que tendrá entre sus continuadores más destacados a Kierkegaard, Nietzsche, M. Buber, etc., que utilizan el camino ya trillado por este pensador para o bien desarrollar más aún las consecuencias que se desprenden de su obra o bien dar salida a sus propios planteamientos.

Feuerbach, en sus orígenes filosóficos, se enmarca dentro de la perspectiva inaugurada por los planteamientos hegelianos; es a través de la influencia de éste último por lo que Feuerbach opta por continuar los estudios de Filosofía dejando de lado los ya iniciados de Teología, así lo señala cuando afirma que "se había decidido a pensar, no a creer". Estando inmerso ya en la vorágine de la filosofía académica, Feuerbach se tropieza en sus clases con un profesor, contrario a Hegel en sus planteamientos en torno a la religión y su fundamento, que provocará en el joven estudiante una brecha que lo distancia de lo que hasta el momento consideraba como una explicación certera. Este profesor es Schleiermacher, que afirmaba que la religión se caracterizaba por el sentimiento de absoluta dependencia, a lo cual Hegel se oponía manifestando que en tal caso se rebaja el estatus del hombre al del animal, pues tal sentimiento de dependencia absoluta encierra una concepción irracional del sentimiento religioso. Como hemos mencionado ya, Feuerbach se siente atraído por la concepción de Schleiermacher y por ello se decanta del lado de este último, llevando, posteriormente, esta elección mucho más allá que su maestro.

El tema clave y básico de la obra es reducir la Teología a Antropología" o que "el hombre es principio, centro y fin de la religión". Para Feuerbach, el hombre en sí mismo es la fuente de la divinidad, en él encuentra la causa que origina la religión, y que en la plasmación occidental de este fenómeno se concreta en el cristianismo, el cual, con el transcurso de los años, ha moldeado esta necesidad humana, nacida de su propio interior, del interior del hombre, de sus deseos, afectos, esperanzas, carencias, etc., de tal forma que acaba constituyéndola en una entidad presuntamente autónoma, elevada falsamente sobre la esencia del hombre de la que en realidad proviene. No obstante, el cristianismo no origina la

existencia autónoma de este ser sobrenatural, que en realidad es obra del propio hombre, sino que se limita a potenciarla y legitimizarla. Sobre esta base, claramente antropológica, inicia Feuerbach el análisis del fenómeno religioso que ofrece en *La esencia del Cristianismo*.

La estructura temática que presenta la obra está dividida en dos grandes secciones, a las cuales les anteceden dos breves apartados dedicados, cada uno de ellos, a la esencia del hombre y de la religión respectivamente. Estos dos apartados son fundamentales en cuanto a la comprensión del resto de la obra, pues con ellos se asientan los pilares sobre los que descansan los planteamientos posteriores. Feuerbach desarrolla las dos líneas fundamentales de su argumentación, dedicando la primera de ellas a la exposición de la esencia verdadera de la religión, es decir, la esencia antropológica, y la segunda a la esencia falsa de la religión, es decir, la esencia teológica; en ambos casos fundamenta sus análisis y conclusiones sobre la base de la interpretación de los textos evangélicos, estos es, remitiéndose a las fuentes escritas originarias de la tradición religiosa, ya sean textos bíblicos, escritos de los padres de la Iglesia (San Agustín, etc.), o obras clásicas del protestantismo básicamente luterano.

3.1.1.2 LA ESENCIA DEL HOMBRE

La importancia de este apartado es fundamental, pues en él Feuerbach no solo especifica cuál es la esencia del hombre, lo cual, por otra parte, sería lo propio según indica su título, sino que inicia el proceso de reducción de la teología a la antropología, esto es, ubica la génesis del fenómeno religioso en la esencia misma del hombre.

La estrategia argumentativa que sigue consiste en la búsqueda del fundamento sobre el que se sostiene el fenómeno religioso. Primeramente, manifiesta que tal fundamento lo encontramos en la diferencia existente entre el hombre y el animal, preguntándose, a continuación, en qué consiste tal diferencia; la respuesta que ofrece sitúa la diferencia en la conciencia, pero en la conciencia entendida, según Feuerbach, en sentido estricto, esto es, no la conciencia propia también de los animales, consistente en la capacidad de discernimiento y juicio sobre lo que nos rodea, sino en la conciencia que tiene como objeto de sí misma su género, que se concentra sobre su propia esencia. En este sentido, lo que sea la esencia del hombre es a su vez tanto el fundamento como el objeto propio de la religión; es fundamento en tanto la religión descansa sobre la conciencia entendida como ha sido descrita, y si esta conciencia es conciencia de la esencia misma del hombre, ésta a su vez, la esencia del hombre, se constituye como fundamento de la religión; por otro lado, es también el objeto de la religión, pues si la religión es, según Feuerbach, la conciencia de lo infinito, el objeto de esta conciencia no puede ser otro que la conciencia que tiene el hombre de su esencia, no finita y limitada, sino infinita. Ahora bien, si ha quedado claro sobre que se apoya la religión, sobre la conciencia que es conciencia de la esencia propia del hombre, lo queda por determinar es en qué cualidades se asienta propiamente la religión. Feuerbach sostiene que la esencia del hombre, que él describe como lo que constituye en el hombre el género de la humanidad propiamente dicha, es la razón, la voluntad y el corazón, en tanto que cualidades o facultades necesarias para la conformación del hombre perfecto, entendido éste de modo genérico como aquel que es infinito e ilimitado en su esencia. La constatación de que tales cualidades son como han sido descritas viene dada porque cada una de ellas, en tanto que componentes esenciales de la esencia del hombre, son infinitas y perfectas en sí mismas, en suma, absolutas. Aunque más adelante se detenga propiamente en lo que es el misterio de la trinidad, lo utiliza en este apartado, es decir, hace uso de la metáfora para explicar simbólicamente de que manera estas tres facultades supremas son los elementos que fundamentan el ser del hombre, afirmando que "la trinidad divina en el hombre, por encima del hombre individual, es la unidad de razón, amor y voluntad". Así, siendo la conciencia el elemento distinto del hombre y a su vez la condición de posibilidad de la religión, y, por otro lado, siendo la religión la conciencia de lo infinito, esto es, la conciencia de la esencia del hombre, pues es lo único que puede ser adjetivado de este modo, el objeto propio de la religión, Dios, no puede ser, según Feuerbach, otra cosa que la esencia objetivada del hombre, el ser absoluto tras el que se esconde objetivamente la esencia de la humanidad. Feuerbach constata este hecho señalando que sólo lo que es similar a nuestra conciencia, lo que comparte con ella cualidades, puede ser aprehendido por ésta, pues la representación de un ser

superior a nosotros se la debemos principalmente a la imaginación, pero este supuesto ser no tendría entidad real, como ocurre cuando imaginamos a cualquiera de los que llamamos extraterrestres; por tanto, el individuo que aparece a nuestra conciencia como objeto infinito e ilimitado, del cual podemos afirmar una entidad real, debe ser, según lo expuesto, una objetivación oculta de nuestra propia esencia. Es preciso señalar también respecto de la conciencia del hombre que el objetivo perseguido por ésta en cualquier caso, independientemente del objeto que maneje, incluso si se trata de un objeto sensible, es, según Feuerbach, el de profundizar en la esencia del hombre, pues hasta cuando nos representamos un objeto sensible se produce una actualización de la esencia que constituye al hombre, esto es, la representación se concreta acompañada de lo que podríamos llamar una autoconciencia de nosotros mismos.

Con esto Feuerbach da inicio a la reducción de la teología a la antropología. El resto del apartado esta dedicado a mostrar a través de ejemplos que lo expuesto hasta ahora se corresponde con la verdad del asunto.

3.1.1.3 2- LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

Al igual que en el apartado anterior, en éste, a la par que se esclarece la esencia de la religión, se continua con el proceso de reducción de la teología a la antropología. Quizás sea este el lugar preciso para señalar un aspecto de la crítica de Feuerbach a la religión al que todavía no nos hemos referido; es algo que se desprende inevitablemente de la obra, que de manera no explícita en algunos casos, si en otros, esta presente en todo el texto, se trata del ataque frontal que representa el análisis crítico de Feuerbach contra la teología y la filosofía especulativa. A la primera la acusa, en términos generales, de haber emprendido una senda que la aleja con creces de lo que los escritos primitivos señalan que es la actitud cristiana, viéndose esto reflejado en las interpretaciones erróneas que de ellos hace la teología actual; a la segunda, la filosofía especulativa, de fabricar un sistema conceptual altamente abstracto en el que pretender ubicar el fenómeno religioso, consiguiendo de esta forma no más que ocultar lo que pueda ser la verdadera esencia de la religión.

Dicho lo anterior, llega el momento de concentrarse en el propio apartado. Independientemente de las estratagemas argumentativas que desarrolla Feuerbach, guiadas por la intención de mostrar de que forma la religión, tanto la de antes como la de ahora, de un signo u otro, amolda la experiencia vivida por el hombre a sus propias necesidades e instauro otras nuevas que condicionan la existencia de éste, lo fundamental es alcanzar la caracterización que atribuye a la religión. Para el hombre, ubicado sobre su conciencia, la religión es un objeto más pero a la vez distinto entre el resto. Como señalaba en el apartado anterior, el hombre a través de los objetos que representa en su conciencia adquiere un conocimiento mayor de su propia esencia, pero en el caso de los objetos sensibles, por ejemplo, la conciencia del objeto es paralela a la conciencia de sí, lo cual no ocurre, según Feuerbach, con el objeto religioso, donde la conciencia de éste coincide inmediatamente con la conciencia de sí del hombre. Siendo así, pues, el hombre objetiva a través del objeto representado en su conciencia su propia esencia, y en el caso del objeto religioso, circundado todo él sobre la idea de Dios, a su autoconciencia, debido, como decimos, a la coincidencia en la representación entre la conciencia de sí y la conciencia del objeto religioso. De este modo, si la conciencia del objeto religioso se escenifica por medio de Dios y con ello se objetiva propiamente la esencia del hombre, siendo la conciencia de Dios la autoconciencia del hombre, se ha de concluir necesariamente que "los dos son una misma cosa", Dios y el hombre, y también, por tanto, que la religión no es más que la autoconciencia objetivada del hombre. Ahora bien, Feuerbach señala que esto no ha de entenderse de manera que se crea al hombre como poseedor de este conocimiento, es decir, el hombre no es consciente de que la conciencia de Dios es la autoconciencia de su esencia, pues precisamente este hecho, la carencia de este conocimiento, "constituye justamente la esencia de la religión". Éste hecho es fácilmente apreciable si, como hace Feuerbach, dirigimos nuestra mirada hacia el proceso histórico de las religiones, donde la constitución de cada una de ellas, en sus distintas fases y periodos, se asienta sobre este fundamento, haciéndolo de forma evolutiva, es decir, manteniéndolo pero sobre la base de una reforma o evolución en cuanto a la actualización anterior. El

paso de la religión clásica de los griegos al cristianismo, pasando por su mediatización romana, es ejemplar. Los griegos configuran los dioses olímpicos a partir de las cualidades humanas, dando cabida a todas ellas, tanto la bondad como la ira, la fuerza como la inteligencia confluían en la amalgama final, con lo que fabrican imágenes totalmente antropomórficas. En cambio el cristianismo, una religión posterior, limita esta posibilidad, dando cabida sólo a aquellas cualidades que sean dignas de la divinidad, tales como la bondad, la inteligencia, el amor, etc. Ambas mantienen esa no-conciencia con respecto a que "la conciencia de Dios es la autoconciencia de la esencia del hombre", pero de un modo diferente, pues el cristianismo, al ser posterior y supuestamente una religión más evolucionada, considera a la religión olímpica griega y a sus predecesoras como "idólatras"; sostiene que el hombre que las profesaba adoró su propia esencia sin saberlo, mientras que ellos, el cristianismo, tienen un objeto diferente, un objeto sobrehumano. Según Feuerbach, "la religión posterior da este paso: cada progreso de la religión representa, por tanto, un autoconocimiento de sí mismo más profundo, pero toda religión determinada, la cristiana, por ejemplo, que define a sus hermanos mayores como idólatras se exceptuaría a sí misma del destino, de la esencia general de la religión". Así, la religión posterior, aún participando de la misma esencia que constituye el fenómeno religioso, considera que no lo hace, pues cree que su objeto, al ser sobrenatural, dista mucho de lo que es la esencia humana; Feuerbach, al situar la esencia de la religión en este hecho, la no-conciencia acerca de la esencia de la religión, considera que este proceder, por tanto, es una constante ineluctable para cualquier configuración religiosa.

Para acabar, creemos que es idóneo citar unas frases de Feuerbach que encierran de forma sintetizada la totalidad del contenido de este apartado: "(...) en la esencia y conciencia de la religión no hay sino lo que se encuentra en general en la esencia y en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y del mundo. La religión no tiene ningún contenido propio y especial".

3.1.1.4 3- LA ESENCIA VERDADERA, ES DECIR, ANTROPOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

Con este apartado entramos en una de las secciones de la obra anteriormente mencionadas, quizás la más importante. En ella, Feuerbach consolida la intención perseguida: Nuestra tarea es precisamente demostrar que la contradicción entre lo divino y lo humano es ilusoria, es decir, que no hay más contradicción que la que existe entre la esencia y el individuo humanos, y que, por consiguiente, el objeto y el contenido de la religión cristiana son absolutamente humanos. Para ello analiza distintos aspectos de la religión que aportan conclusiones definitivas en cuanto a su procedencia de la esencia misma del ser humano. Nosotros atenderemos a los más importantes de ellos, relatando en que consiste la reducción antropológica que sobre ellos opera Feuerbach.

Recordemos ahora en que se concretaba, según Feuerbach, la esencia del hombre: entendimiento, voluntad y amor, todas ellas facultades de carácter divinas, pues no conocían limitación alguna ni finitud; será sobre estas tres facultades, principalmente, sobre las que se ceñirá nuestro interés. Para Feuerbach, si atendemos a las cualidades con las que solemos engalantar a Dios, la infinitud, la perfección, la eternidad, omnipotencia, la santidad, etc., que en comparación con el hombre crean un abismo insalvable entre ambos, Dios y el hombre, nos percataremos que este Dios sin límites no es otra cosa que la inteligencia, la razón o el entendimiento, esto es, la esencia objetivada del entendimiento. Sólo el entendimiento posee estas características que, en la esencia divina, aparecen como propias de un ser que nos es extraño, diferente o autónomo. El entendimiento es el ser originario, primitivo; es para sí mismo el criterio de todas las cosas reales y verdaderas; es el ser independiente y autónomo; en su unidad reproduce la unidad de Dios; es la esencia infinita; y, finalmente, es el ser necesario. Por tanto, este Dios (...) no es más que la esencia propia y objetivada del entendimiento.

Ahora bien, un Dios que sólo expresa la esencia del entendimiento no satisface, señala Feuerbach, la religión, esto es, no representa al Dios de la religión. Para que los hombres encuentren satisfacción en la religión deben contar con que ésta porte un objeto diferente del entendimiento, y que este algo sea la fuerza primigenia de la religión. Dios, en cuanto ser del entendimiento, representa la

perfección de la ley moral, la perfección de la moral, pero esta imagen, la del Dios como perfección moral, nos avasalla y sobrepasa debido a la imposibilidad humana para asimilarla; la encontramos como algo vacío e insensible. Para Feuerbach, esta distancia que se erige entre el Dios del entendimiento, abanderado de la perfección moral, y el hombre sólo es salvable si se toma conciencia del corazón y del amor, porque considera el ser divino no sólo como ley, como ser moral, como ser del entendimiento, sino más bien como ser subjetivamente humano, que ama y es cordial. Ello es posible porque, como sostiene Feuerbach, el amor es el vínculo de mediación entre lo perfecto y lo imperfecto, entre ese ser puro del entendimiento y nuestra imperfección en cuanto individuos concretos y sensibles; en esta obra otorga Feuerbach al Amor una importancia fundamental, pues es éste la auténtica divinidad, aquello que esta por encima incluso de Dios: el amor no es Dios, sino que Dios es el amor.

Este vínculo que acabamos de relatar entre Dios, entendido como objetivación del entendimiento y, por tanto, como perfección moral, y el hombre, representa para la religión el misterio de la encarnación. Al atribuirle a Dios la cualidad del amor, del amor hacia los hombres, se rebaja, según la religión, la esencia propia e ilimitada de Dios; Dios desciende hasta los hombres humillándose para acerca a estos a él. El medio para evitar la limitación que para Dios representa este descenso es, según la doctrina eclesíástica, la introducción de una segunda persona en la divinidad, la cual, en representación de los hombres, desciende hasta estos como portador del amor; esta segunda persona representa el aspecto humano de la divinidad. Para Feuerbach, esta segunda persona de la divinidad es la verdadera, total y primera de la religión. Así, esta segunda persona recrea el concepto de mediación entre el Dios del entendimiento y el hombre, sin el cual aparecería, como sucede para la teología que lo obvia, como algo misterioso, incomprensible, etc. Según Feuerbach, la teología que persevera en las determinaciones metafísicas del entendimiento respecto de la eternidad, la indeterminabilidad, la invariabilidad y otras abstracciones semejantes que expresan la esencia del entendimiento, esa teología niega la capacidad de sufrimiento de Dios y niega, por lo tanto, la verdad de la religión. La encarnación, entendida de esta forma, a través del concepto de mediación, pone a la luz, según Feuerbach, lo que la teología se obceca en negar: que la naturaleza de Dios es enteramente humana. La prueba más palpable y clara de que en la religión el hombre se considera como objeto y fin divino esta, según Feuerbach, en el amor de Dios por el hombre, que constituye el fundamento y centro de la religión.

La concepción de la religión que se desprende de estos análisis se centra en la figura del hombre, del hombre general; Feuerbach enfatiza la reducción de la teología a antropología, la actualiza. Para esto reduce todo los componentes de la religión entendida como lo hace la teología y la filosofía especulativa a elementos de significación humana, los desviste del halo misterioso con que las disciplinas anteriores los han arropado; por ejemplo, el Dios que sufre explicita que el sufrimiento es un elemento enteramente humano y que, por tanto, sufrir por nuestros hermanos, el resto de hombres, es una faceta divina del hombre; el misterio de la trinidad alude, sin más, a la vida comunitaria, expone que el hombre es un hombre cuando esta entre hombres; en suma, que los contenidos de los misterios de la revelación divina son de origen enteramente humano.

Hay aún un punto del planteamiento de Feuerbach que es preciso mencionar. La religión concebida al modo usual representa una enajenación del hombre; le hace creer a éste que existe un ser superior a él y, por ello, lo limita. Algunos de los lectores de la obra han mencionado que Feuerbach no consigue eliminar la religión, que sólo la reduce a la antropología, y que, por tanto, el elemento de enajenación sigue presente.

Para ello han manifestado que Feuerbach elimina la figura de Dios situando al hombre genérico en su lugar. En cierto sentido esto se puede entender como una crítica, pero lo cierto es que no lo es totalmente por varios motivos. Feuerbach, desde el inicio, señaló que el hombre, aunque inconscientemente, con la religión, al igual que con la representación de muchos otros objetos, pero en especial con la religión, persigue conocerse a sí mismo, a su esencia. Este proceso de conocimiento de sí mismo, y por tanto de autoafirmación, se produce de forma enajenada, precisamente, debido al elemento inconsciente que acompaña al hombre cuando lo hace a través de la religión (ya vimos que la religión, en cierto sentido, se apoya sobre el no-conocimiento por parte del hombre a cerca de que la representación

que maneja en la religión es la de su propia esencia). Pues bien, lo que Feuerbach pretende, creo, al reducir la teología a antropología es precisamente deshacerse de este factor, esto es, el hombre continuará siempre con la necesidad de aumentar el conocimiento que tiene de sí mismo, y lo hará siempre persiguiendo, de una forma u otra, una profundización mayor en lo que sea su esencia, pero, para Feuerbach, el hombre se conocerá ciertamente cuando sea consciente de que el elemento que representa en su conciencia, el objeto que en ésta aparece, no es más que su propia esencia, y esto es posible si antes eliminamos la enajenación con la que el hombre se encamina en el proceso religioso.

Así, Feuerbach libera al hombre de la religión, pero no lo puede liberar de una necesidad elemental de su propia naturaleza, esto es, el hombre nunca dejara de aumentar el conocimiento que tiene de sí mismo y en todo momento seguirá persiguiendo lo que sea su esencia. Por tanto, al situar al hombre genérico en el lugar de la divinidad, Feuerbach sólo quita el manto que impedía ver claramente a los hombres lo que es su esencia.

3.1.1.5 LA ESENCIA FALSA, ES DECIR, TEOLÓGICA DE LA RELIGIÓN

Como señala el propio autor, esta parte constituye el elemento más negativo de la obra, pero lo es en tanto refiere a la esencia inhumana de la religión. Aún así, el objetivo perseguido en esta sección sigue siendo el mismo que perseguía anteriormente: demostrar que el contenido y el objeto de la religión es totalmente humano, que el misterio de la teología es la antropología, que el misterio del ser divino es la esencia humana. La diferencia esencial con la línea argumentativa anterior consiste en que ahora se trata de probar la misma tesis en una dirección diferente; si antes se constataba que los principales elementos y misterios que configuran a la religión cristiana tienen su origen en la misma esencia humana, ahora se muestra que la religión, concebida al modo usual, está edificada sobre una variedad de contradicciones que, a poco que se indague en ellas, se destapan como irracionales y vacuas. Así, es cierto que el tono de esta sección es más negativo, lo debe a su propio fin, es negadora en cuanto a todo lo que confiere al espectro religioso, pero, por otro lado, esta negación presenta el carácter de la crítica, esto es, no niega sin más por el puro divertimento de desestabilizar los elementos de la doctrina cristiana, sino que se apoya en argumentos firmes cuando realiza la acción negadora. Ciertamente, la primera parte está dedicada a la religión mientras que la segunda se ocupa de la teología y también en algunos aspectos de la filosofía especulativa.

La argumentación de esta segunda parte está construida sobre la certeza de que la supuesta diferencia entre los predicados teológicos y los predicados antropológicos es falsa, que tal diferencia, que la teología y la filosofía especulativa se empeñan en mantener, es contradictoria y vacua. Para Feuerbach, los misterios de la teología no son tales, se reducen a misterios que habitan en el interior del hombre, que se cobijan al fuego de su esencia más íntima. La religión aprehende el exterior y la apariencia de la naturaleza y de la humanidad y los trasmuta en su esencia verdadera, y así representa su esencia verdadera y esotérica confinada en un ser totalmente diferente, extraño y particular. Pero esto es posible invertirlo: Nosotros podemos, como hemos demostrado, invertir las relaciones religiosas; lo que la religión establece como medio, lo concebimos como fin, lo que para ella es algo subordinado, secundario, condición, lo elevamos al rango de lo principal y causal, de este modo destruimos la ilusión y restablecemos la luz trasparente de la verdad ante nuestros ojos. Dentro de este proceso de destrucción de la ilusión cegadora se ubican constataciones que dan legitimidad a la conclusión mencionada. Feuerbach desenmascara algunos de los misterios y contradicciones de la religión, conduciéndolos inevitablemente hacia su absurdo desenlace. Tal es el caso cuando se hace referencia al hijo de Dios o a los sacramentos del bautismo y de la comunión. El hijo de Dios es, según Feuerbach, un hijo real, en un mismo sentido que cuando el hombre tiene a sus hijos, y en esta relación se percibe el elemento de la divinidad precisamente porque es un acto divino el tener descendencia, la procreación humana.

Otro caso bien distinto es cuando se intenta concebir al hijo de Dios tal y como lo representa la teología o la filosofía especulativa; aquí el hijo de Dios aparece como un ser deslindado de las características humanas, como un ser totalmente diferente a lo humano, y por tanto como un evento

ininteligible e irracional, sobre el que se concentra el dictamen de la contradicción. Algo parecido sucede cuando intentamos reflexionar sobre los sacramentos del bautismo y de la comunión, ambos pilares esenciales de la ortodoxia cristiana. Si atendemos a ellos tal y como nos los muestran la teología y la filosofía especulativa, engalanados por atributos misteriosos que resultan incomprensibles, aparecen como misterios insalvables. En cambio, si nos adentramos en su comprensión a través de una reflexión recta y guiada por la razón, pronto caeremos en la cuenta de cuál es su significado, mucho más simple y más humano. El sacramento del bautismo santifica al agua como un elemento donde el hombre encuentra, además de la satisfacción de una necesidad vital, el efecto curativo y tranquilizador de ésta, pues purifica tanto la parte física como espiritual del ser humano. Para la religión, por el contrario, el bautismo representa la manera con la que el espíritu santo se comunica con el hombre a través del agua. En realidad, dice Feuerbach, con la acción del bautismo el hombre se hermana nuevamente con la naturaleza. Algo parecido ocurre con el sacramento de la comunión. La teología ha querido cargarlo con un significado que a todas luces escapa de su significación verdadera. Los elementos del sacramento de la comunión son el pan y el vino, y con ella se alude directamente a la santificación de algo que, aunque tan común para todos, constituye uno de los pilares fundamentales de la vida. Al igual que con el sacramento del bautismo el hombre celebra la recuperación de la relación con la naturaleza, en este caso sucede lo mismo, pero incluyendo en esta celebración el elemento diferenciador que hace del hombre un ser natural pero a la vez distinto del resto de los seres naturales. El pan y el vino proceden de la naturaleza, tienen su origen en ella, pero llegan a ser lo que son sólo por obra de la mano humana, es decir, es esta quien les confiere su forma, y por ello con este sacramento el hombre se hermana también con la naturaleza pero reivindicando su elemento diferenciador. En ambos casos, tanto el sacramento del bautismo como el de la comunión hacen referencia, siendo bien mirados, a la proclamación del carácter divino de las acciones de los individuos, del hombre.

De esta forma, Feuerbach consigue demostrar que la religión al modo de la teología está destinada a un camino sin salida, pues son sus propias contradicciones constitutivas las que la conducen a tan fatal consecuencia.

3.2 K. Marx

3.2.1 CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO DE HEGEL

Para Alemania, la crítica de la religión está terminada y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.

El fundamento de la crítica religiosa es: el hombre hace la religión, y no la religión hace al hombre. La religión es la conciencia y el sentimiento que de sí posee el hombre. Pero el hombre no es algo abstracto, un ser alejado del mundo. Quien dice: "el hombre", dice el mundo del hombre: Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad produce la religión, una conciencia subvertida del mundo, porque ella es un mundo subvertido. La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su sanción moral, su consuelo y justificación universal. Es la realización fantástica del ser humano, porque el ser humano no tiene una verdadera realidad.

La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real del mundo sin corazón. Es el opio del pueblo.

La eliminación de la religión como ilusoria felicidad del pueblo, es la condición para su felicidad real. Es el impulso que ha de eliminar un estado que tiene necesidad de las invasiones.

La crítica de la religión desengaña al hombre, el cual piensa, compone su ser real como hombre despojado de ilusiones, que ha abierto los ojos de la mente. La religión es meramente el sol ilusorio que gira alrededor del hombre hasta que éste no gire en torno de sí mismo.

La tarea de la historia es establecer la verdad del acá, después que haya sido disipada la verdad del allá. El deber de la filosofía, que está al servicio de la historia, es el de desenmascarar la aniquilación de la persona humana en su aspecto profano, luego de haber sido desenmascarada la forma sagrada de la negación de la persona humana. La crítica del cielo se cambia así en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.

La historia alemana ha participado de las restauraciones de los pueblos modernos sin haber compartido sus revoluciones. En primer término, tenemos la restauración porque otros pueblos osaron una revolución, y en segundo lugar, porque otros pueblos padecieron una contrarrevolución; una vez porque nuestros amos tuvieron pavor y otra porque nuestros señores no tuvieron miedo.

Entusiastas alemanes y liberales buscan nuestra historia de la libertad más allá de nuestra historia en las primitivas selvas teutónicas. Las presentes condiciones germánicas están por debajo del nivel de la historia, por debajo de toda crítica, pero siguen siendo objeto de la crítica.

La crítica para sí no tiene necesidad de adquirir la conciencia de este objeto, puesto que no ha de sacar nada. Ella no se considera a sí misma sólo como medio. Su pathos sustancial es la indignación y su obra esencial la denuncia.

Todo se reduce a una recíproca, sorda presión de todas las esferas sociales, entre ellas, un general mal humor inactivo, de una segunda angustia mental que se confiesa y se desconoce; todo encuadrado en un sistema de gobierno que es la mezquindad gobernante.

La subdivisión progresiva al infinito de la sociedad en las más variadas razas, una frente a la otra con pequeñas antipatías, mala conciencia y mediocridad brutal, y que son tratadas todas ellas por sus amos como entes que existen por concesión.

¡Cosa muy distinta es la de aquellos mismos señores cuya grandeza está en proporción inversa a su número!

La crítica que se ocupa de este contenido es la crítica de la muchedumbre, no se trata de ver si el adversario es noble; se trata de golpearlo. Se trata de no dejar a los alemanes un solo momento para ilusionarse o resignarse. Es preciso enseñar al pueblo a asustarse de sí mismo, para darle coraje. Se satisface con esto una infalible necesidad del pueblo alemán y las necesidades de los pueblos son las supremas razones de su contentamiento.

La lucha contra el presente político de Alemania es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos. Cuando l'ancien régime, como orden social existente, luchaba con un mundo que se venía formando, existía de parte suya un error de la historia mundial, pero no un error personal. Por eso su ruina era trágica. En cambio, el actual régimen alemán, un anacronismo, una flagrante contradicción contra un axioma reconocido universalmente, que mostraba a los ojos de todo el mundo la nulidad de l'ancien régime, se figura que puede aún creer en sí mismo y quiere que el mundo comparta esta supersticiosa idea.

La historia es radical y atraviesa muchas fases cuando sepulta a una forma vieja. La última fase de una forma histórica mundial es su comedia. Para que el género humano se separe alegremente de su pasado. Esta alegre tarea histórica es la que nosotros reivindicamos a los poderes políticos de Alemania.

La relación industrial en general del mundo de la riqueza con el mundo político, es un problema predominante en la época moderna. ¿Bajo qué forma este problema comienza a preocupar a los alemanes? Bajo la forma de impuestos protectores, del sistema prohibitivo, de la economía nacional. Se comienza a reconocer en Alemania la soberanía del monopolio en el interior, porque aquel concede la soberanía al exterior.

El problema en Francia y en Inglaterra se plantea así: Economía o dominio de la sociedad sobre la riqueza, en Alemania suena así: Economía nacional o imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad. Esto significa suprimir en Francia y en Inglaterra el monopolio; y, en Alemania, significa ir hasta las últimas consecuencias del monopolio.

Los alemanes, hemos vivido nuestra historia póstuma en el pensamiento, en la filosofía. Somos filósofos contemporáneos del presente sin ser contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia alemana.

La Filosofía alemana del Derecho y del Estado es la única historia alemana que está a la par con el tiempo oficial moderno. El pueblo alemán debe por eso ajustar éste su sueño de historia a sus actuales condiciones y someter a la crítica no sólo estas condiciones presentes sino también su abstracta continuación.

De derecho, la parte político-práctica en Alemán exige la negación de la filosofía. En el mismo error incurre la parte política teórica que extraía movimientos de la filosofía.

La crítica de la filosofía del Derecho y del Estado es tanto el análisis crítico del Estado y de la realidad vinculada a él, cuanto la decidida negación de toda forma seguida hasta nosotros de la conciencia política y jurídica alemana, cuya expresión más noble, más universal, elevada a ciencia, es precisamente la filosofía del derecho especulativo.

Los alemanes han pensado lo que los otros pueblos han hecho. Alemania ha sido su conciencia teórica.

El arma de la crítica no puede soportar evidentemente la crítica de las armas; la fuerza material debe ser superada por la fuerza material; pero también la teoría llega a ser fuerza material apenas se enseorea de las masas. La teoría es capaz de adueñarse de las masas apenas se muestra ad hominem, y se muestra ad hominem apenas se convierte en radical. Ser radical significa atacar las cuestiones en la raíz. La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana y, por lo tanto, de su energía práctica, es hacer que tome como punto de partida la cortante, positiva eliminación de la religión.

La crítica de la religión culmina en la doctrina de que el hombre sea lo más alto para el hombre; en consecuencia, en el imperativo categórico de subvenir a todas las relaciones en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado, despreciado.

Desde el punto de vista histórico la emancipación teórica tiene una importancia específica práctica para Alemania. El pasado revolucionario de Alemania es justamente teórico: es la Reforma. Como entonces el monje, ahora el filósofo en cuyo cerebro se inicia la revolución.

Pero si al protestantismo no le importaba verdaderamente desligar, le interesaba poner en su justo punto al problema. Si la transformación protestante emancipó a los papas laicos, a los príncipes junto a su cortejo, la transformación filosófica de sectarios alemanes en hombres emancipará al pueblo. Pero como la emancipación no prendió entre los príncipes, no pudo durar la secularización de bienes

cumplida con la expoliación de las iglesias. La guerra de campesinos, el acontecimiento más radical de la historia alemana, fue a romperse contra la teología. El acontecimiento más servil de la historia alemana, en el cual la misma teología ha naufragado, nuestro statu quo irá a destrozarse contra la filosofía.

Las revoluciones tienen necesidad especialmente de un elemento receptivo, de una base material. La teoría en un pueblo alcanza a realizarse, en tanto cuanto se trata de la realización de sus necesidades. Ahora, a la enorme disidencia entre las preguntas del pensamiento alemán y las respuestas de la realidad alemana, ¿corresponde una igual disidencia de la sociedad burguesa con el Estado y consigo mismo? No basta que el pensamiento impulse hacia la realización; la misma realidad debe acercarse al pensamiento. Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales de las cuales parecen fallar igualmente las premisas y las sedes propicias a su resurgimiento.

El fondo de Alemania no puede hacer una revolución sin cumplirla por la base. La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. El cerebro de esta emancipación es la filosofía y su corazón es el proletariado: el proletariado no puede ser eliminado sin la realización de la filosofía.

4 TEMA 17. LA ESPERANZA INCUMPLIDA DE LAS VÍCTIMAS. RELIGIÓN EN LA TEORÍA CRÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT. FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN. M. FRAIJÓ

4.1 INTRODUCCIÓN

La cuestión religiosa aparece en la Teoría Crítica (TC) estrechamente ligada a la cuestión de la identidad humana, individual y colectiva, y por tanto a la cuestión del sentido de la historia en cuanto horizonte abierto de la esperanza una y otra vez truncada de sus víctimas. Por eso se ha planteado la cuestión religiosa en todo momento en la TC con absoluta seriedad, pues en ella estaba en juego el sentido de la historia, de la existencia de todos y cada uno de los individuos y el sentido del pensamiento.

La TC se distancia por igual de la razón teologizada y afirmativa de Hegel como de la razón atea, pero no menos afirmativa de Marx.

No es fácil sintetizar la posición de la TC de la Escuela de Frankfurt respecto a la cuestión religiosa. El concepto de TC responde sólo, como ha mostrado Habermas, principal representante de la segunda generación de la EF, al proyecto ideado y puesto en marcha por Horkheimer en el Instituto de Investigación Social en Frankfurt y después en la emigración. Era el proyecto de llevar a cabo, en las nuevas condiciones socio-históricas, el objetivo de Marx de realizar una filosofía en la praxis revolucionaria capaz de alumbrar una nueva sociedad. Tomaron parte científicos, sociólogos y filósofos, entre ellos Adorno, Marcuse, Benjamin y Tillich. Los proyectos teóricos de cada uno de ellos divergían notablemente entre sí y del de Horkheimer. Pero había en ellos una presencia de los grandes interrogantes que atraviesan la historia del mesianismo judío, especialmente el anhelo de justicia universal. La pasión que suscita la cuestión religiosa es la que impulsaba y determinaba sus pensamientos.

4.1.1 EL DERECHO PENDIENTE DE LA HISTORIA: TEORÍA CRÍTICA Y RELIGIÓN

Horkheimer transforma la filosofía en una teoría materialista-dialéctica de la sociedad burguesa en orden a su transformación en una sociedad humana que cumpla el derecho pendiente de la historia y dé respuesta a los interrogantes que comprometen de raíz su sentido. Porque de eso, en definitiva, se trata para él; de llevar a cumplimiento las esperanzas una y otra vez truncadas de los que han soportado el peso de la historia.

- **LA ESPERANZA INCUMPLIDA DE LAS VÍCTIMAS: ORIGEN Y VERDAD DE LA RELIGIÓN**

La TC arranca de una visión de la historia en tanto que historia de dolor, de las esperanzas no cumplidas y de los derechos pendientes de sus víctimas. Es la pregunta siempre abierta por la justicia universal; esa pregunta es para Horkheimer la misma que hace brotar la cuestión religiosa.

Se trata de una interpretación materialista de la religión, en línea con la de Marx en su Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel. Pero la mayor sintonía se da, sin duda, con el interés de Benjamin y Adorno por la cuestión religiosa, especialmente por el mesianismo judío con sus profundas interrogantes. En el fondo estaban movidos por el mismo impulso que alentaba en la cuestión religiosa: rescatar la tradición de los oprimidos en Benjamin y salvar lo que carece de esperanza en Adorno.

- **NEGACIÓN DE LA INJUSTICIA ESTABLECIDA: FUNCIÓN CRÍTICA DE LA RELIGIÓN**

La religión tiene, según Horkheimer, una esencial función crítica, no es para la TC sólo expresión de la miseria, sino también protesta contra esa miseria.

Toda religión auténtica contiene en sí la idea de justicia

- **LEGITIMACIÓN DE LA INJUSTICIA ESTABLECIDA: RELIGIÓN COMO IDEOLOGÍA**

La religión ha negado a lo largo de su historia ese momento de verdad, ha pervertido su original función crítica y ha degenerado en ideología, encubriendo y legitimando la injusticia establecida y traicionando la esperanza truncada que late en sus propios contenidos y símbolos.

Horkheimer dedica buena parte de sus estudios críticos sobre la formación de la sociedad y la ideología burguesas, estudios que constituyen el cuerpo de su TC, a esta perversión de la religión en ideología. El peso de sus críticas recae sobre el protestantismo ligado al auge y desarrollo de la burguesía.

Su crítica no obedece a una posición dogmática materialista como la de Kautsky. Es una crítica ideológica dirigida específicamente a la perversión del momento de verdad de la religión. Al mismo tiempo critica el proceso de formalización y espiritualización de los contenidos del cristianismo que eliminó su tensión y toda su carga crítica frente a la injusta realidad establecida. Para la burguesía la religión no importa por sus contenidos, sino por su utilidad para legitimar el sistema dominante.

Dios se ha convertido en poder y en cuanto tal, en garante del orden establecido, sucumbiendo así al mito de los dominantes según el cual lo que tiene poder también ha de ser bueno.

- **LA SERENA VERDAD DEL MATERIALISMO: RELIGIÓN COMO MITO O ILUSIÓN**

Comparte Horkheimer la convicción de que la religión es en sus contenidos positivos, pura creación humana. Pero esta interpretación materialista de la religión no impide al genuino materialista crítico, a diferencia del materialista burgués, reconocer y tomar en serio la verdad y el alcance de los pensamientos que se han ligado al cristianismo. La religión brota de un anhelo que el materialista crítico comprende muy bien porque él mismo lo comparte: el anhelo de la justicia y la bondad universales. La diferencia está en que el materialista crítico se niega a transfigurar este anhelo en una afirmación de fe, en un mito.

El materialista comparte el infinito anhelo de las víctimas, pero no puede afirmar su contenido; su verdad se reduce a los límites de la finitud. Por eso el genuino materialista está traspasado por el sentimiento del infinito abandono del hombre.

- **DE LA RELIGIÓN AL SOCIALISMO: LA TC COMO METATEORÍA DE LA RELIGIÓN**

El reconocimiento del momento de verdad de la religión implica en Horkheimer la superación de la religión en cuanto mito o ilusión y va unido a la convicción de que ese momento de verdad ha abandonado ya la morada religiosa y ha pasado, reducido a sus justas dimensiones materiales, a la praxis revolucionaria capaz de hacerlo realidad en una sociedad justa y humana que colme el anhelo de justicia de las víctimas. La TC se entiende a sí misma como heredera de ese momento de verdad, como metateoría de la religión. Esta tesis tiene decisivas implicaciones para la TC, que hablan a favor de su coherencia y verdad. La TC fiel al momento de verdad de la religión, se niega a dibujar positivamente la sociedad correcta en la que quedará superado, porque realizado, ese momento de verdad.

Alcanzado ese objetivo, los hombres podrán vivir ya sin el consuelo ilusorio de la religión. Pero aún entonces, reconoce Horkheimer, su momento de verdad no habrá llegado a su pleno cumplimiento. La genuina praxis implica por eso no solo las dimensiones del trabajo y la política, sino también un momento esencial de solidaridad con las víctimas, de compasión y de tristeza metafísica.

- **DUELO, MEMORIA, SOLIDARIDAD: PERSISTENCIA DE LA RELIGIÓN**

Una vez superada la injusta realidad existente se habría eliminado la raíz social del sufrimiento de las víctimas, pero quedaría aún el límite de la muerte, de la radical finitud de los seres humanos que quiebra para siempre el anhelo de justicia de las víctimas y compromete la pretensión de la TC de heredar el momento de verdad de la religión. Para las víctimas toda revolución llega ya tarde. De ese horror vacío ante la irreparabilidad de la injusticia pasada es de donde brota la tristeza metafísica, que traspasa todo genuino materialismo y que impide que la crítica degeneren en el estúpido optimismo de una nueva religión.

Ese pesimismo metafísico es un rasgo en la TC básico y permanente que le da hondura y autenticidad. El rechazo de todo consuelo que no de respuesta real a ese anhelo truncado de las víctimas.

Benjamin reclamaba que para rescatar la historia de los vencidos, el pasado no estaba definitivamente concluido y cerrado. Horkheimer rechazó esta tesis de apertura histórica.

Posteriormente Benjamin reconocía que aquella tesis era teológica, pero que se imponía desde la experiencia de la memoria. Para Horkheimer no es posible rebasar los límites de la finitud sin abandonar el terreno del materialismo.

Pero este materialismo radical no es un ateísmo prometeico, sino un materialismo trágico, torturado. Horkheimer permanece fiel a su materialismo para rescatar la esperanza truncada de las víctimas. Pero ese materialismo consecuente sólo daba respuesta a este interrogante por la vía de la negación.

El materialismo de Horkheimer era, como vió Adorno, un ateísmo contrafáctico. El anhelo de justicia no dio paso en él a la idea de justicia, a la ilusión. Pero ésta, como en Kant, le persiguió hasta el final como ilusión indestructible, como horizonte siempre abierto y nunca alcanzado. Y en esta situación aporética culmina la TC su primera etapa.

4.1.2 ILUSTRACIÓN Y RELIGIÓN BAJO EL SIGNO DEL DOMINIO

La barbarie del nazismo y la creciente perversión del socialismo con el estalinismo cerraba la por sí frágil esperanza en una alternativa real a la injusta realidad dominante. Horkheimer inicia una reflexión distinta que le va a distanciar de su proyección original de TC y le acercará a la filosofía dialéctico-negativa de su amigo Adorno e incluso a la filosofía crítico-negativa de la historia de Benjamin. El único modo de romper la lógica que ha llevado a estas catástrofes es un salto fuera del progreso. Para Benjamin, esa interrupción llevaba en sí los rasgos de la teología, de una intervención mesiánica, razón por la cual el materialismo histórico debía poner la teología a su servicio. Para Horkheimer la ruptura requerida en la lógica del progreso sólo podía lograrse mediante la reflexión sobre la propia dinámica de esa lógica, una reflexión capaz de descubrir las razones por las cuales la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano desembocó en un nuevo género de barbarie. La TC dio paso a una Teoría Crítica de la razón misma que cuajó en la Dialéctica de la Ilustración, escrita por Horkheimer y Adorno conjuntamente, y se hundió en la Crítica de la razón instrumental, elaborada por Horkheimer.

4.1.3 ILUSTRACIÓN CONTRA LA RELIGIÓN: EL TRIUNFO DEL DOMINIO

En Dialéctica de la Ilustración Horkheimer y Adorno denuncian la inversión de la Ilustración en dominio, su recaída en el mito del que pretendía liberar al hombre, las razones de tal inversión están en los orígenes mismos del proceso, en la misma Ilustración, que pretendía ser un proceso de desmitologización y emancipación de la religión, de desencantamiento del mundo (Weber), y se convirtió en un proceso de cosificación generalizada, de liquidación del espíritu y del sentido y del sujeto mismo que pretendía liberar.

El triunfo de la Ilustración no es el triunfo de la razón, sino el triunfo del dominio y el imperio de lo que hay como algo último, significa una nueva derrota de la esperanza truncada de las víctimas.

Esta es la dialéctica de la Ilustración, que ahora denuncian Horkheimer y Adorno. Con ella la TC desemboca en una situación aporética ya que si la perversión de la Ilustración hunde sus raíces en la propia Ilustración, la TC no puede pretender ser tal sin caer en un círculo vicioso. La religión aparece como la única salida de la aporía.

Lo que Horkheimer y Adorno denuncian no es el proceso de la Ilustración en cuanto proceso de emancipación de la razón frente al mito y la religión, sino el precio que la humanidad ha pagado por ese proceso. El problema radica en que la radicalidad de su crítica hace de ese precio algo necesario e inevitable, y ello no deja, al parecer, otra opción a la TC que la renuncia a sí misma, a la razón crítica y la salida por la religión en Horkheimer o por la estética en Adorno.

4.1.4 ILUSTRACIÓN Y RELIGIÓN: DIALÉCTICA Y APORÍAS

Dialéctica de la Ilustración va acompañada de una dialéctica de la religión, que radicaliza y universaliza también la crítica materialista a la religión en la primera TC. La inversión de la religión en ideología no es un fenómeno burgués, sino una debilidad que afecta a la religión desde sus mismos orígenes. Para subsistir, sostienen Horkheimer y Adorno, las religiones han tenido que pactar siempre con el mundo, con la injusta realidad existente, y se han convertido así en religión afirmativa, en instancias de poder, traicionando su momento de verdad. La dialéctica de la religión invierte la verdad de

ésta: de ser expresión de la esperanza truncada de las víctimas del poder se convierte en legitimación de ese mismo poder. Ahora no hay tampoco para la TC retorno posible a la religión. La única salida de la aporía es la reflexión sobre esta misma dialéctica y su denuncia. El único camino abierto es la crítica y la negación determinada de la injusta realidad existente que frustra una y otra vez la esperanza de las víctimas.

4.1.5 CONTRA LA LÓGICA DE LA HISTORIA: RELIGIÓN COMO ANHELO DE JUSTICIA

En 1949 retornan Horkheimer y Adorno a Alemania, su esperanza en el logro de una nueva sociedad se había desvanecido casi por entero. La sociedad burguesa se había negado a realizar la Ilustración, y a fuerza de no amarse más que a sí misma, había puesto en peligro esa misma libertad y a su sujeto, el individuo. En la nueva sociedad, dominada por la razón instrumental, ésa era ahora la gran amenaza, la expresión de lo negativo que desafiaba a la TC. En consecuencia, ésta se va a configurar en esta nueva y última etapa como crítica de esa amenaza, de la sociedad administrada y de su dominante razón instrumental, que conduce no sólo ya a la muerte de Dios, sino a la muerte del pensamiento mismo y de la moral, es decir, de toda instancia alternativa a la injusta realidad dominante, y por tanto, a la consolidación del triunfo de la lógica de la historia, de la lógica del poder.

Cambia por tanto la figura de la TC porque cambia la realidad a la que se enfrenta, pero el interés que la mueve y configura sigue siendo el mismo, llevar a cumplimiento la esperanza truncada de las víctimas y reconciliar así la historia de dolor. En Adorno esta situación confirma a la teoría en una dialéctica negativa que responde también al mismo impulso de salvar la esperanza de los que carecen de ella. La dialéctica negativa sella la postura de quien se niega a dar el paso a la afirmación, a la identidad, mientras la realidad permanezca irreconciliable, sin ceder a la desesperación, a la negación absoluta. Adorno se debate entre estos dos límites, y coincide fundamentalmente con la posición de Horkheimer.

4.1.6 LA LÓGICA DE LA HISTORIA: FIN DEL INDIVIDUO-FIN DE LA RELIGIÓN

El Horkheimer de la última etapa no retoma su proyecto original de TC, sino que se limita a reafirmar su crítica de la razón instrumental en la denuncia de la lógica de la evolución social en el capitalismo tardío. Esta lógica conduce, inexorablemente a la disolución del individuo en la sociedad administrada. Con la disolución del sujeto se desvanecen todas aquellas fuerzas que trascienden la realidad dominante, la religión. El auge del individuo está estrechamente ligado al auge del judaísmo-cristianismo, y el final del individuo marca también el final de la religión, de su momento de verdad.

Horkheimer denuncia la disolución del individuo y de la religión porque con ella se apaga el grito del anhelo truncado de justicia que sigue atravesando la historia.

4.1.7 CAPITULACIÓN DE LA RELIGIÓN ANTE LA LÓGICA DE LA HISTORIA

La crítica a la disolución de la religión en la sociedad administrada va de la mano en Horkheimer de una crítica a la perversión de la religión en línea con la ya iniciada en la etapa anterior. El triunfo del cristianismo sobre el judaísmo es especialmente atacado por Adorno como triunfo de la lógica de la identidad y del poder sobre la negatividad persistente, expresada en la esperanza mesiánica judía. Pero tanto el como Horkheimer radicalizan esta denuncia al reafirmar la sospecha de que toda religión nace ya como convención.

Esta crítica radical, pero lúcida y limpia, a la religión en el último Horkheimer apenas ha sido tenida en cuenta por sus críticos y menos aún por sus simpatizantes.

4.1.8 CONTRA LA LÓGICA DE LA HISTORIA: RELIGIÓN MÁS ALLÁ DE TEÍSMO Y ATEÍSMO

Como en las dos etapas anteriores de su TC, Horkheimer se sitúa inequívocamente más allá de teísmo y ateísmo. El teísmo ha sido desacreditado ante todo por sus mismo seguidores, que no han

sabido traducir a la praxis su fe en un Dios de bondad y han pactado con la justicia y el poder; y es además, insostenible en cuanto religión afirmativa, tanto frente al desafío del sufrimiento en el mundo como frente a las exigencias de la ciencia. Pero también al ateísmo ha cedido a la seducción del poder y se ha convertido en anti-religión afirmativa, en ideología de los vencedores, que rebasa los límites infranqueables de la finitud. Ninguna afirmación o negación, ningún enunciado positivo sobre el Absoluto puede justificarse ante la razón finita humana. Para Horkheimer sigue siendo una tesis incuestionable que nada puede afirmarse sobre el Absoluto, lo mismo que para Adorno, no se puede pasar de la idea del Absoluto a la afirmación de que por tanto el Absoluto existe. Toda afirmación, como toda negación, del Absoluto es pura ilusión y por tanto religión en el mal sentido.

El peligro en esta última etapa es para Horkheimer el positivismo. Ello explica que su esfuerzo se centre en rescatar la verdad de la religión. Esa verdad sigue estando en la negación del mundo como es, en la negación de la injusta realidad dominante y de la lógica que lleva una y otra vez a su triunfo sobre la justicia y la esperanza incumplida de las víctimas. Religión en el buen sentido es el inagotable anhelo, sostenido en contra de la realidad, de que ésta cambie, que se acabe el destierro y llegue la justicia. La verdad de la religión sigue siendo para Horkheimer el anhelo de justicia universal cumplida, incondicional, este anhelo debe ganarse, mantenerse vivo y verificarse en contra de la realidad. En este preciso sentido es en el que la TC asume con nuevo acento frente al imperio de la razón positivista instrumental, el momento de verdad de la religión.

Asumir la verdad de la religión implica para Horkheimer dos elementos esenciales en la praxis que sostiene el anhelo

- La insobornable libertad frente a los ídolos, frente a cualquier absolutización de lo finito que, como ya denunciara Nietzsche, viniera a llenar el vacío del dios destronado
- La solidaridad incondicional con las víctimas de la idolatría y desde éstas, con todos los seres finitos

Estos dos elementos se implican mutuamente: no hay genuina libertad que no lleve desde sí a la solidaridad y se realice en ella; no hay auténtica solidaridad que no hunda sus raíces en la libertad ante los ídolos.

Esta mutua implicación significa que para Horkheimer

- El pensamiento del Absoluto está íntimamente ligado a la solidaridad, se constituye en la misma praxis de solidaridad con las víctimas y con todos los seres finitos. El anhelo que reivindica Horkheimer brota justamente de la praxis de solidaridad con esas víctimas. Es un anhelo práctico y contrafáctico: un postulado de la razón práctica.
- La genuina praxis de solidaridad con las víctimas y con todos los seres finitos se da en íntima relación con el pensamiento del Absoluto, contiene en sí ese pensamiento como un momento teológico, no la afirmación del Absoluto, pero sí el anhelo de que el mundo finito, traspasando la injusticia, no sea todo y definitivo.

De ninguna manera propugna Horkheimer un retorno al teísmo, o religión en el mal sentido, como único modo posible hoy de fundar la moral. No hay para él, como tampoco para Adorno, retorno posible a la afirmación. Lo que Horkheimer reivindica es una praxis que, más allá del optimismo prometeico de Marx y en contra de la lógica pragmática de la razón positivista-instrumental, contenga en sí el momento de la pregunta por el Absoluto como pregunta por la justicia universal e incondicionada que sigue pendiente en la historia. Con esta contingencia no hace más que ser fiel al interés que mueve su TC desde el principio: el interés por hacer justicia al anhelo frustrado de las víctimas.

4.1.9 RESISTIR EN LA FINITUD: TRISTEZA METAFÍSICA Y SOLIDARIDAD

El pesimismo metafísico no sólo no es revocado en ésta última etapa sino que emerge en ella con nueva radicalidad. La TC reencuentra en él sus raíces. Los aforismos de éste último período. En ellos queda definitivamente sentado que nada nos permite franquear los límites de la finitud, tampoco el anhelo del Absoluto. Este anhelo sólo es auténtico, libre de todo ribete nostálgico, egoísta, interesado, si se da asumiendo con absoluta seriedad los límites de la finitud. Horkheimer se mantiene en su desconsolada postura materialista frente a la ruptura teológica de Benjamín. Esta conciencia radical de

la finitud, a su vez, hace surgir en la TC la imperiosa pregunta por el futuro de la esperanza truncada de las víctimas. Esa pregunta, que es en definitiva la pregunta por el Absoluto no se puede acallar so pena de ceder la última palabra a la injusta realidad existente. Esa pregunta es la pregunta fundamental de la filosofía que hace que la ilusión aceche irremediablemente al pensamiento e impide que la misma negación se convierta en absoluto a costa de la esperanza de las víctimas. Es el límite extremo de la TC, no se da el paso a la afirmación, pero tampoco se cede a la resignación y menos aún a la instalación en la finitud. Solo expresa la profunda tristeza metafísica sin la cual el anhelo de justicia degeneraría en mera nostalgia. La última postura de la TC coincide ahí plenamente con la primera si la esperanza truncada de las v Horkheimer víctimas no halla cumplimiento todo el esfuerzo del pensamiento habrá sido inútil.

4.1.10 LA RAZÓN, SOLA, ANTE LA IDENTIDAD HUMANA

La segunda generación de la Escuela de Frankfurt, en concreto Habermas, tomó su punto de partida en el impas en que, en su opinión, quedó la TC de Horkheimer y Adorno tras la Dialéctica de la Ilustración, y todo su esfuerzo ha consistido en sacarla de esta situación aporética y volver a construir el proyecto original de teoría materialista crítica de la sociedad. En esta reconstrucción la religión pierde la relevancia que tuvo en la TC de los fundadores de la escuela.

En la primera etapa de esa reconstrucción, la emancipación humana queda ligada trascendentalmente de forma excesivamente lineal y aproblemática al proyecto de filosofía como crítica y de ésta como autoliberación. En ella no emerge siquiera la problemática religiosa. Pronto el propio Habermas abandona esta primera postura como excesivamente dogmática, comienza a concebir la TC como praxis de comunicación o interacción de los agentes sociales. La emancipación humana se plantea en términos de identidad, y ésta no aparece ya garantizada trascendentalmente, sino como término de esa praxis, histórica y falible de interacción. Aparece la primera referencia explícita de Habermas al fenómeno religioso, y es negativa. La religión tampoco tiene en esta etapa nada que decir a la razón crítica. Habermas acepta como proceso irreversible la tendencia ascendiente al ateísmo de masas y este fenómeno le confirma la progresiva irrelevancia de la religión para la configuración de la identidad humana, individual y colectiva; a partir de esta etapa Habermas comienza a expresar también un creciente temor a que con la religión la humanidad pierda sus contenidos utópicos. Y conforme su postura deja atrás el paradigma de la subjetividad y se construye desde el paradigma de la intersubjetividad, la religión va tomando para él una creciente relevancia cuantitativa y cualitativa. Reconoce que la idea de la praxis comunicativa hunde sus raíces en la tradición religiosa de la alianza y de la comunicación con el otro. Además no puede agotar la utopía custodiada en esa tradición sino sólo aminorar el sufrimiento de las criaturas mortales.

Respecto a la esperanza truncada e irreparable de los vencidos, Habermas sostiene, en coherencia con la modestia del alcance de su teoría, un planteamiento puramente inmanente y profano. Para él la respuesta racional y humana a ese derecho pendiente de la historia es la solidaridad del recuerdo de la memoria. Tampoco aquí se impone a su teoría crítica la cuestión religiosa. Pero en los últimos escritos reconoce cada vez más explícitamente que esa teoría no puede agotar los contenidos semánticos de la religión, ni puede cumplir su función emancipadora sin apropiarse las respuestas de las tradiciones religiosas. Lo cual sugiere que Habermas se está acercando en el desarrollo de su teoría, a la intuición original que sostuvo en todo momento la TC de sus maestros de que la cuestión de la esperanza truncada de las víctimas encierra en sí un momento que apunta más allá de los límites de la inmanencia, aun cuando la teoría no pueda afirmar nada fuera de esos límites.

5 TEMA 18. Religión y ética: de la sobriedad ética a la esperanza religiosa

5.1 RESUMEN A VUELTAS CON LA RELIGIÓN. RELIGIÓN Y ÉTICA. DE LA SOBRIEDAD ÉTICA A LA ESPERANZA RELIGIOSA

5.1.1 UNA PRIMERA APROXIMACIÓN AL TEMA

En 1915 Hermann Cohen zanja la secular contienda sobre la relación entre ética y religión con una contundencia poco habitual: "Yo no he retrocedido ante la consecuencia metodológica de que la religión tiene que disolverse en la ética...Pues ¿qué mayor gloria para la religión que designar como su meta propia su disolución en la ética?...Quizás hasta podría ser éste el criterio mas importante de cara al contenido de verdad de la religión: el de saber hasta qué punto es capaz de autodisolverse en la ética".

Desde luego, la ética no es un mal destino. Pero la religión no aceptaría de buen grado su disolución en ella. La ética no empieza allí donde termina la religión; a su vez la religión no debe temer que la ética la suplante, hay espacio para ambas. Desde siempre la ética y la religión intentaron presentar un cuadro inteligible del mundo. Ninguna ética es separable del pensamiento filosófico global en el que se inserta; y también la religión ama la interconexión y agradece la ayuda que le brinden otros compañeros de viaje. Ni la ética trata solo de la rectitud de las acciones humanas, ni la religión se refiere únicamente a la relación del hombre con Dios. Ambas tienen que ver con lo que Fichte llamó "destino", es esa "misión" del hombre lo que siempre está en juego en la ética y en la religión.

A la ética y a la religión les es connatural la falta de resignación. Pendientes siempre del qué debemos hacer y qué nos cabe esperar, ambas son dos saberes melancólicos que nunca alcanzan su meta.

Es muy probable que no sea pertinente tal división de competencias, ambas tienen que servir en ambos frentes, ambas buscan con tenacidad el sentido de la vida y crean esperanza, pero el ritmo de aproximación es distinto. El caminar de la ética hacia la esperanza es sobrio y zigzagueante; la religión puede permitirse algún que otro acelerón.

Las religiones han aprendido a enmudecer, y aunque en menor medida que la ética, se han familiarizado con la sobriedad. Sin renunciar a sus promesas las inscribe en un marco humilde y modesto.

Religión y ética comparten una misma urgencia: la solidaridad, su gran punto de encuentro, en el que deben y pueden prestarse mutua ayuda.

5.1.2 HITOS DE UNA RELACIÓN

Según N. Hartmann existen cinco antinomias que separan el ethos moral de la actitud religiosa, aunque ningún discurso ético se haría hoy eco sin mas de tales antinomias:

- La ética se refiere al más acá y la religión al más allá. Hartmann piensa que la auténtica religión no otorga valor a lo intramundano y encuentra amplio apoyo en la historia del cristianismo.
- La ética es asunto del hombre, la religión se refiere a Dios
- La ética es una instancia autónoma, el hombre religioso es heterónomo y dependiente
- Hay abismos existentes entre libertad y providencia. La ética se basa en la libertad, la religión en la providencia y Hartmann entiende esta como determinismo: la providencia elimina la libertad
- La ética no conoce la redención, la religión vive de ella. Para la ética la culpa es inseparable del culpable, es imposible que "alguien" nos libere de la culpa y además sería moralmente rechazable ya que el hombre se convertiría en dependiente de quien le redima

Estas antinomias han enturbiado y continúan enturbiando la relación entre ética y religión y con su alegato Hartmann quiso poner de relieve que la ética y la religión son dos magnitudes irreconciliables.

La dificultad para conciliar ética y religión es real, con frecuencia anduvieron a codazos:

- La ética a la sombra de la religión.

- Según Mensching, existen algunas religiones primitivas carentes de ética aunque Martín Velasco lo considera improbable. Para Aranguren en cambio, la actitud religiosa separada de la moral se ha dado y se da en las inmorales religiones primitivas que exigen sacrificios humanos o la comisión de actos deshonestos. Pero estos actos reprobables son expresión injusta del justo reconocimiento del señorío de Dios sobre la vida y sobre todos los seres.
- La ética no se independizó de la religión hasta los albores del siglo XVIII, y probablemente esta secularización se circunscribe al mundo occidental ya que siguen existiendo sociedades en las que las religiones siguen determinando los valores. El cristianismo ha configurado casi en solitario y durante muchos siglos los valores morales de occidente y el resultado no parece ser muy halagador.
- Otras religiones jugaron un papel parecido al del cristianismo y tampoco a ellas se les escatiman reproches; se hace responsable de la pobreza de la India a la pasividad de sus religiones místicas.
- Küng comentó que durante milenios de historia, las religiones fueron los sistemas de orientación que servían de base a una determinada moral.
- Tillich piensa que si hay muchos hombres vuelven su mirada hacia una ética profana es porque el cristianismo ha predicado un moralismo inmisericorde. Tenía las cosas claras: "Dado que la moralidad, es por su propia esencia, religiosa, y la religión es esencialmente moral, se sigue que son independientes entre sí y que no pueden suplantarse mutuamente". Según Tillich el imperativo moral posee una dimensión religiosa y también los preceptos morales tienen origen religioso, de manera que aunque la moralidad no depende en sentido estricto de ninguna religión concreta, es por su propia esencia, religiosa. Sólo así se explica el carácter absoluto del imperativo moral.
- Pero quienes más decididamente situaron la religión por encima de la ética fueron los grandes genios religiosos. Aranguren insiste en el rechazo luterano de la moral como camino de justificación ante Dios. Lutero no pensó nunca en abolir la moral, pero la privó del honor de ser la última y definitiva instancia.
- Este también fue el caso paradigmático de Kierkegaard, que también se dejó la ética en el camino cuando habló de su suspensión, la cual fue el resultado final de su teoría de los tres estadios. En el primer estadio, el estético, sólo se busca el goce inmediato de las cosas, uno se encuentra en el sótano de su propio edificio eternamente insatisfecho y acabando en la desesperación, dando el salto al estadio ético generando al hombre trágico, en el que impera la fidelidad a las obligaciones morales. Pero la autosuficiencia moral terminará despertando la conciencia de pecado y hay que dar el salto al tercer estadio, el religioso en el que se entra en relación directa con Dios, y éste puede exigir la total suspensión de la ética.
- La religión a la sombra de la ética
 - Las primeras tentativas causaron gran revuelo. A Fichte se le acusaba de diluir la religión en la moral, y por tanto de deslizarse hacia el ateísmo.
 - En Europa la religión ha mostrado su peligrosidad y llegó un momento en que se tuvo que prescindir de la religión para no sucumbir. Las guerras de religión amenazaban con devastarlo todo y la iglesia creó la Inquisición que prendía fuego a pensadores y disidentes. La religión labró su propia secularización.
 - Se alzaron voces para salvar lo esencial, la ética. Sin religión se puede vivir, sin ética no. El factor religioso no parece determinante, sin el todo parece seguir funcionando, con una particularidad importante: mientras el abanico religioso admite un gran colorido, la ética conoce la restricción. En la ética disponemos de un acervo común, trabajosamente conquistado.
 - No es que se pensase que el factor religioso carecía de trascendencia. Los intentos por eliminarlo fueron fugaces y poco exitosos. Pero dadas sus múltiples variantes, no se le podía encomendar lo esencial: la organización de la convivencia humana.

- Personas sin creencias religiosas eran portadoras de grandes valores morales, por el contrario, la adhesión a una determinada religión no siempre era garantía de probidad moral.
- En la Ilustración Dios se tornó un postulado, y no era bueno que las convicciones éticas dependiesen de tan frágil posibilidad. Se ensayó una ética autónoma, libre de ataduras religiosas, y aparecía como más limpia, mas pura, mas desinteresada. Se aterrizó en un novum interesante: es preferible que la moral carezca de fundamentación a que se fundamente sobre un absoluto religioso, llegándose incluso a rechazar la creencia en Dios por motivos morales.
- El pertinaz silencio de Dios frente al abandono y dolor de los humanos y el fracaso del cristianismo en la creación e implantación de valores genuinamente éticos han rematado la faena: la ética se apresta a recorrer su camino en solitario, el precio que se paga es que no tiene una fundamentación trascendente.
- La creación de valores es cosa nuestra. La obligación moral también. Arrojado el lastre de lo religioso, la vida puede quedar alimentada por tres simples pero poderosas pasiones según Russell: anhelo de amor, afán de conocimiento y una insoportable simpatía con el dolor de la humanidad.
- La gran acusación nietzscheana contra la modernidad es que ésta aceptó la moral cristiana y acusa al cristianismo de luchar contra los instintos fundamentales, de impulsar la decadencia de la especie. Nietzsche representa el intento más pertinaz de abolir la religión en aras de su particular ética.
- Pero el último esfuerzo importante por reducir el discurso religioso al moral es la filosofía analítica que había negado el carácter cognoscitivo de los enunciados religiosos. Se organizó una estrategia de salvamento: los enunciados religiosos aunque no afirmen nada expresan algo. Braithwaite defendió que las proposiciones religiosas carecen de contenido empírico, pero, apoyado en Wittgenstein afirmó: si tales proposiciones tienen un uso, tienen también un significado que se reduce a expresar el compromiso ético del creyente. Lo importante es que las proposiciones religiosas ayuden a realizar el género de vida elegido.
- Hepburn sostenía que las afirmaciones religiosas sirven para reforzar la moralidad por medio del recurso a las parábolas, pero tampoco tiene gran importancia que la parábola sea históricamente verdadera.
- Incluso algunos teólogos cristianos sucumbieron a la tentación de diluir el cristianismo en la ética. Para Ritschl Jesús es un modelo de vida que encarnaba las virtudes liberales de la época. Mas que con Dios, el cristianismo tenía que ver con la moralidad, la cultura y las cosmovisiones del momento. La dimensión escatológica fue reemplazada por la dimensión ética.
- Dios no podía ser sin mas la confirmación de los intereses de los humanos. No eran lícitas las precipitadas síntesis entre lo divino y lo humano que había trenzado la teología liberal. Dios es cualitativamente diferente del hombre, fue así como sobre las ruinas de la teología liberal comenzó a alcanzarse una nueva teología a la que se dio en llamar dialéctica.

5.1.3 LA ESPERANZA, UN RETO PARA LA ÉTICA Y LA RELIGIÓN

Aranguren confiesa que hay capítulos de la ética que no sabría cómo abordar si no lo hiciera desde la religión, y uno de ellos es la solidaridad, a la que considera heredera de la fraternidad cristiana.

Aranguren defendió siempre la apertura de la ética a la religión, llegando incluso a afirmar que ningún contenido ético puede tener validez universal si no está sustentado en Dios y por Dios.

Hoy seguro que matizaría estas afirmaciones, pero continuaria defendiendo la apertura de la ética a la religión, la cual no significa:

- Que terminen por identificarse. Casi todas las religiones poseen catálogos de preceptos morales, todas se atienen a la regla de oro: trata a los demás como deseas que te traten a ti. Pero no todo en

la religión es moralidad. La actitud religiosa tiene que ver con el misterio, con la adoración, con la alabanza y el sometimiento.

- Que la ética no sepa caminar sola a la hora de determinar los valores. Las grandes conquistas éticas de la modernidad en el ámbito de los derechos humanos se lograron con frecuencia a pesar de la oposición frontal de la religión. La ética no depende de la religión pero sí podrá ser sensible a los impulsos válidos que ésta le ofrezca. La moral autónoma tal como la concibió Kant será siempre más una meta que una conquista. La moral es asunto del sujeto, y éste más que autónomo parece condicionado y bien condicionado. El margen de libertad y autonomía del sujeto se estrecha cada vez más.
- Que la ética pida a la religión que le preste su Dios para lograr así una fundamentación inconclusa de sus normas. La ética parece haberse resignado a vivir sin una fundamentación fuerte. Tal vez la grandeza de la ética consiste en que no puede probar los cimientos sobre los que se asienta. Su fundamentación no es trascendente, sino trascendental. Victoria Camps opina que el fundamento de la ética está en el sentimiento y en la razón porque está en el lenguaje, que recoge y conserva la memoria ética de la humanidad. Y esa memoria nos proporciona el criterio del bien y del mal.

¿Qué significa entonces la apertura de la ética a la religión?. Sádaba afirma que no es ningún ataque a la ética ponerla en contacto con la religión cuando aquélla se plantea el sentido del hombre todo. Benjamin, basándose en la tradición bíblica no cree que ésta pueda hacer realidad lo que promete, en diálogo con Horkheimer se resiste a admitir que las víctimas carezcan por completo de futuro.

El tema de la sobriedad ética merece una matización. No toda ética es igualmente sobria. Existe una ética de la inmediatez que no se sobrecarga con preguntas que carecen de respuesta. Es una ética decorosa que prescinde de las víctimas del pasado y concentra todas sus energías en ahorrarse nuevos mártires al presente. Se declara incompetente en temas de esperanza para los injustamente sacrificados. Es un intento realista de favorecer el equilibrio, la convivencia y el diálogo entre humanos. Preconiza una justa distribución de la cultura y de los bienes sociales y materiales. Busca la utopía de la justicia como revulsivo permanente, pero no se sobrecarga con la hipoteca de un pasado injusto por el que nada cree poder hacer, alcanzando así un alto grado de sobriedad. Menos sobrio es el discurso ético que extiende la solidaridad al pasado. Es una ética que vuelve su mirada hacia todo lo que le precedió, pregunta insistentemente por los ya no presentes, le gustaría que nadie quedase sin compensación, además de actuar sobre el presente medita sobre el pasado. Y ésta es la ética que puede sellar la alianza con la religión ya que posee capacidad anamnética y no necesita pedirla prestada a la religión.

La alianza entre ética y religión alcanza su punto culminante en otro ámbito. Rahner solía decir que el hombre se tomará siempre a sí mismo lo suficientemente en serio como para no renunciar a un futuro absoluto. Insistió siempre en dos axiomas de su teología: la esencial determinación esperanzada del hombre y la respuesta escatológica que el cristianismo ofrece a esa condición esperanzada de los humanos.

La cuestión central, en temas de esperanza, será siempre saber si hay algo que esperar. Es aquí donde la ética conoce su máxima sobriedad. Ella no sabe si hay algo que esperar.

La esperanza se ha legitimado religiosamente a lo largo de la historia de la humanidad, pero el intento más logrado de arrancar a la ética y la religión lo mejor de sí mismas a favor del hombre lo realizó Kant, que no se resignó a que la moralidad nunca se encontrase con la felicidad en este mundo así que les concertó una cita en otra vida. Postuló la inmortalidad como escenario propicio para que el hombre alcance en ella la felicidad de la que se ha hecho digno al actuar moralmente, sitúa en un más allá lo que el más acá le niega.

Adorno llega a afirmar que si la razón kantiana se siente impulsada a esperar contra la razón es porque no hay mejora en este mundo que alcance a hacer justicia a los muertos. El secreto de la filosofía kantiana es la imposibilidad de pensar la desesperación. La afirmación kantiana de Dios es indirecta, Kant pone el acento en el sombrío panorama que se seguiría de la no existencia de Dios y la inmortalidad: se resquebrajaría la fundamentación de la moral, se ensombrecería la esperanza de los humanos. Y todo

esto le impulsó a vincular estrechamente los términos fe y racionalidad. Desde su fe racional Kant afirmó la condición de posibilidad de la no frustración radical, es decir, de Dios y la inmortalidad. Aranguren nos recuerda que la existencia de Dios en Kant debe ser admitida no para la moralidad si no por la moralidad.

Kant dejó una importante impronta, sobre todo sobre Horkheimer, para el que la filosofía se preocupa de que no nos timen y hacia esta meta se orientaba la fe racional o filosófica que Kant, Horkheimer y muchos otros defendieron.

Quien si nos timará si nos descuidamos es Kolakowski en su intento de resucitar la convicción de Dostoyevski: si dios no existe, todo está permitido, el cual suscita preocupación. Kolakowski entiende su afirmación no sólo como regla moral, sino también como principio epistemológico, sólo si existe un espíritu absoluto es legítimo hablar de verdad o suponer que nuestro entendimiento puede captarla.

Constamos pues que en temas de esperanza, la ética es mas sobria que la religión. La ética y la religión anhelan una especie de imposible necesario. La religión espera contra toda esperanza, otro cielo, y otra tierra. La ética interroga pertinazmente a la religión sobre el fundamento de esa esperanza. La religión despues de ofrecer tenues razones, remite al misterio, al silencio. Y como la ética también sabe de silencios, ambas se encuentran en una especie de gesticulación impotente. La ética de la resistencia se da la mano con la religión de la perseverancia. Una gran tarea compartida se abre ante ellas: aliviar el sufrimiento de los humanos y soñar, como queria Benjamin, con que un día no sabemos cuando ni como, se de una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra.

6 TEMA 19. Religión y mística

6.1 RESUMEN DE A VUELTAS CON LA RELIGIÓN

6.1.1 INTRODUCCIÓN

Todas las cosas tienen su otro lado. Y captar el otro lado de las cosas es darse cuenta de que lo visible es parte de lo invisible: eso es lo que hace la mística. Mística viene de misterio. Misterio no es el límite del conocimiento. Es lo ilimitado del conocimiento. Conocer más y más, entrar en comunión cada vez más profunda con la realidad que nos envuelve, ir más allá de cualquier horizonte y hacer la experiencia del misterio. Todo es misterio: las cosas, cada persona, su corazón... el universo entero.

El misterio no se presenta como aterrador, como un abismo sin fondo. Irrumpe como voz que invita a escuchar más y más el mensaje que viene de todas partes, como un llamado seductor a moverse más y más en la dirección del corazón de cada cosa. El misterio nos tiene siempre admirados y hasta fascinados, sorprendidos y hasta exultantes.

Mística significa la capacidad de conmoverse ante el misterio de todas las cosas. No es pensar las cosas, sino sentir las cosas tan profundamente, que llegamos a percibir el misterio fascinante que las habita.

Pero la mística revela la profundidad de su significación, cuando captamos el hilo misterioso que las une y reúne, liga y religa todas las cosas haciendo que sean un Todo ordenado y dinámico. Es la Fuente originaria de la cual todo dimana y que los cosmólogos llaman con el infeliz nombre de «vacío cuántico».

Las religiones osaron llamar Dios a esta realidad frontal. No importan sus mil nombres: Yavé, Padre, Tao, Olorum... Lo que importa es sentir su atención y celebrar su presencia. Mística no es por tanto pensar «sobre» Dios, sino sentir a Dios con todo el ser. Mística no es hablar «sobre» Dios, sino hablar a Dios y entrar en comunión con Dios. Cuando rezamos, hablamos con Dios. Cuando meditamos, Dios habla con nosotros. Vivir esta dimensión en lo cotidiano es cultivar la mística.

Al traducir esa experiencia incommunicable, elaboramos doctrinas, intentamos ritos, prescribimos actitudes éticas. Nacen entonces las muchas religiones. Detrás de ellas y de sus fundamentos se da siempre la misma experiencia mística, el punto común de todas las religiones. Todas ellas se refieren a ese misterio inefable que no puede ser expresado adecuadamente por ninguna palabra que esté en los diccionarios humanos.

Cada religión posee su identidad y su forma propia de decir y celebrar la experiencia mística.

Pero como Dios no cabe en ninguna cabeza, ya que es mayor que todas ellas, siempre podemos añadir algo a fin de mejor captarlo y traducirlo para la comunicación humana. Por eso, las religiones no pueden ser dogmáticas ni sistemas cerrados. Cuando eso ocurre, surge el fundamentalismo, enfermedad frecuente de las religiones, tanto en el cristianismo como en el Islam.

La mística nos permite vivir lo que escribió el poeta inglés William Blake (+1827): «ver un mundo en un grano de arena, un cielo estrellado en una flor silvestre, tener el infinito en la palma de su mano y la eternidad en una hora». He ahí la gloria: sumergirse en aquella Energía bienhechora que nos llena de sentido y alegría.

6.1.2 LA MÍSTICA, ORIGEN DE LA RELIGIÓN:

Desde las aproximaciones filosóficas y psicológicas se invierten los términos de esta relación.

En las dos fuentes de la moral y la religión: La mística es la forma por excelencia de la religión, la religión abierta. "La religión es la cristalización operada por un enfriamiento racional (savant-sabio) de lo que el misticismo vino a depositar incandescente en el alma de la humanidad. Por (la religión) todos pueden obtener un poco de lo que poseyeron algunos privilegiados". "La religión es al misticismo lo que la vulgarización a la ciencia"

Bergson hace una relectura de la teoría de la evolución. Su intento es superar el positivismo. En la realidad se puede entrar y hacer experiencias gracias a la categoría de la duración, y en el tiempo no hay paréntesis: "El yo duradero, el yo que dura".

Ve dos corrientes en la evolución:

- Religión estática. Lo instintivo en el espíritu, la costumbre, el hábito, la norma.
- Religión dinámica. El culmen de la evolución humana es la mística. Pues es libre, no se deja atrapar por la norma, es libertad, es poder poetizar...

"La mística como fuego que quema, y deja unas cenizas que son la religión"

El objetivo del místico: Introducir en el mundo la religión dinámica abierta a la creación.

6.1.2.1 EL IMPULSO VITAL:

Es el impulso que llega del fondo, es una corriente de energía vital. El Misticismo = Volcanismo espiritual. Es el punto de partida de la religión dinámica, de la mística.

Quien reflexiona corre el peligro de soñar al día siguiente y separarse del grupo. Esta doble tentación, fatal para la especie ha sido rechazada por la aparición de la religión estática. "La religión estática agrega al hombre a la vida, y por consiguiente al individuo a la sociedad". Al exaltar la inteligencia, ¿no le coloca ya su techo?

La religión estática es una salvaguarda sobre los efectos corrosivos de la reflexión del hombre sobre su condición. La evolución no es un hecho de la casualidad, sino el esfuerzo creador, por eso el hombre debe volver a colocarse en el eje de la evolución. Ese volver coloca al hombre en la dirección de lo divino.

La religión estática es cosa de grupos y sociedades. El hombre queda estructurado. La religión dinámica es aspiración hacia el reino de la libertad, interesará ante todo la persona. Pondrá de nuevo al individuo, a algunos, en las fuentes mismas de la vida.

El misticismo conduce a una existencia completa (la individualidad), dinámica, en la que el yo se encuentra al fin consigo mismo perdiéndose en el Absoluto.

Bergson cree en que hay algunas almas privilegiadas, pero no cree que haya una sociedad mística, ya que sólo algunos llegan a esta existencia completa, el resto de mortales por más que se les hable de la experiencia mística, no entenderán nada.

6.1.2.2 DOS MISTICISMOS:

Dos formas de misticismo: Contemplación y Acción.

- Siguiendo a Bergson en su idea del esfuerzo creador, el misticismo de acción es visto como la forma más completa. "Acción, creación, amor".
- Bergson hace una crítica al misticismo griego y oriental, pues se han quedado quietos a medio camino. El contemplativo griego lleno de riquezas percibidas en el éxtasis no vuelve a la tierra a irradiar luz. Y el sabio hindú debe comprender que la purificación no es en principio separación o abstracción.

El misticismo completo aparecerá con los grandes místicos cristianos. De hecho los grandes místicos han sido hombres y mujeres de acción.

El misticismo para Bergson tiene un doble interés:

- Aportar luz sobre la esencia de la naturaleza del impulso vital.
- Proporcionar el medio de abordar experimentalmente el problema de la existencia y la naturaleza de Dios.

Pues la mística es experiencia de Dios o no es nada.

6.1.2.3 LA EVOLUCIÓN MÍSTICA.

Bergson ve un proceso muy parecido en los testimonios de los místicos: La mística antigua se quedaba aquí. Pero el alma cristiana inundada del Amor desborda en acción: "Uno ha visto, uno ha tocado, uno sabe", ¿Cómo acallar ahora?

El alma es arrastrada por un enorme impulso, una corriente. "La contemplación en los místicos se derrama en acción."

El místico no vive sólo del amor a Dios, vive "del amor de Dios para todos los hombres. A través de Dios, por Dios, el místico ama a toda la humanidad con un amor divino".

Ante las objeciones de que los místicos eran unos desequilibrados, Bergson da unas explicaciones psicológicas de la experiencia mística: argumenta desde unas constantes: "Hay, sin embargo, una salud intelectual sólidamente asentada, excepcional, que se reconoce sin dificultad, se manifiesta en el gusto por la acción, la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, la firmeza unidad a la elasticidad, el discernimiento profético de lo posible y de lo imposible, un espíritu de sencillez que supera complicaciones, en fin un sentido común superior. ¿No es esto lo que se encuentra en los místicos de los que hablamos? ¿Y no podrían tales místicos servir de modelos para la definición de la robustez intelectual?".

Los místicos tienen otra nota común, el gozo, que no sólo es signo tangible de la presencia de Dios, sino que acompaña a la creación auténtica: "Allí donde hay gozo hay creación: cuanto más rica es la creación, más profundo es el gozo". Un gozo que sirve de guía e ilumina el camino.

LA MÍSTICA CRISTIANA: "Los místicos son imitadores y continuadores originales, pero incompletos, de lo que fue de forma completa el Cristo de los evangelios", y que cuenta entre esos místicos a San Pablo.

El misticismo nos descubre el secreto de la vida, es decir, el amor, un amor dinámico, proceso de tensión y transformación, energía vital destinada a conducir a la humanidad hasta su destino, Dios.

La vida intensifica su esfuerzo según va arrastrando a la conciencia hacia más-ser, hacia los caminos de Dios.

Para Bergson al lado del místico todos somos unos ciegos. Miramos sin ver, escuchamos sin oír, mientras que para el místico el plan de Dios se manifiesta en la creación entera.

6.1.3 MÍSTICA Y RELIGIÓN

Sólo los místicos hablan bien de la mística. Sólo ellos saben de que va, pero ni Santa Teresa ni San Juan de la Cruz ni San Francisco de Asís ni el maestro Eckhart están ya disponibles. Para ser místico no es necesario adherirse a una creencia religiosa determinada, no es necesario ser creyente. Basta con ser religioso en un sentido amplio

- CREYENTE: quien se adhiere a una confesión religiosa determinada y acepta sus enunciados
- RELIGIOSO: actitud de sobrecogimiento frente al universo o frente a la vida. Spinoza practicaba esta especie de panteísmo místico religioso. Actitud contemplativa, expectante, estética, artística frente a la vida. Experimenta la riqueza y el valor de la vida, si se descuida hasta será feliz. Esta actitud de "idealismo objetivo" fue plasmada en sus rasgos esenciales por Dilthey. Ante todo un esteta

Los místicos también percibieron que su experiencia mística era inefable. Ellos hubieran suscrito el lapidario pronunciamiento de Wittgenstein: "de lo que no se puede hablar hay que callar". La mística para Wittgenstein es lo inefable, lo inexpresable.

- Es el mundo en su ser
- El sentido y el valor del mundo
- La ética
- La vida y la supervivencia
- Dios

Wittgenstein sostuvo que el verdadero método de la filosofía consistía en "no decir más de lo que se puede decir", pero su obra posterior se encargó de sacudir los límites del lenguaje.

En otra acepción, el término místico casi equivale a vivir en profundidad. Hablamos de la mística como expresión máxima de la experiencia religiosa. Ateos y creyentes hablan bien de la experiencia

mística. Si existe empatía o simpatía por el tema podremos hablar de la mística sin traicionar a los místicos. Nuestro discurso sobre la mística tendrá valor si los místicos se reconocen en el.

6.1.4 HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA MÍSTICA

"Definir" la mística sería un ejercicio desesperado, revelaría que no hemos percibido la complejidad del tema. Nos contentaremos con aproximaciones imprecisas. Para Bergson es místico quien busca el contacto directo con Dios. El místico se deja penetrar por la divinidad como el hierro por el fuego que lo enrojece. La mística no es asunto de dogmas los cuales pertenecen a la órbita de la religión. El misticismo "completo" recorrería las siguientes estaciones: Acción, creación, amor. El misticismo cristiano de Santa Teresa o San Juan de la Cruz es el más perfecto, en ellos la contemplación se corona siempre con la acción. Bergson dice que la acumulación de los testimonios de los místicos equivale una especie de certidumbre sobre Dios. Es una forma de otorgar dignidad filosófica al testimonio de los místicos y otorga mucha importancia al hecho de que coincidan entre sí.

Las averiguaciones místicas culminan en una fórmula sencilla: Dios es amor y es objeto de amor. Ésa es la gran aportación de la experiencia mística.

Llama la atención el hecho de que algunas religiones como el hinduismo y el budismo sean calificadas como místicas. Estamos ante un problema de prevalencias, el talante místico no es propiedad privada y exclusiva de las así llamadas religiones místicas, sino que prevalece más en ellas. Max Weber habla de dos tipos ideales de religión: el profético y el místico. En nuestros días podríamos añadir un tercer tipo: el sapiencial.

- **Religiones proféticas:** son las monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam. Su figura emblemática obviamente es el profeta. Son religiones activas, emprendedoras, dinámicas, transformadoras de la realidad social. Son religiones afirmativas, han acumulado una rica herencia dogmática y asertiva. Tienen un amplio legado que defender. Son religiones muy configuradas muy firmes en su universo asertivo. No están dispuestas a poner en peligro los logros de un pasado que consideran firme, de ahí que a veces confundan el diálogo con la rendición incondicional. Agobiadas de convicciones les queda poco espacio para la negociación con otras religiones, no consideran negociable su identidad. Sus concesiones no rebasarán nunca el ámbito de lo accesorio y secundario. De ahí el estancamiento del diálogo interreligioso. Tiene cierta dificultad con la mística. El Dios de estas religiones es ante todo trascendente. ¿Cómo se puede alcanzar el contacto directo con un Dios trascendente? La trascendencia de Dios lo impide. De ahí que sólo aspiren a una comunión lo más perfecta posible. Más que a la unión aspiran a la adhesión. Mientras en algunas religiones la actitud mística es casi natural, en otras suscita problemas teóricos. Jesús de Nazaret es la expresión máxima de la mística judeocristiana
- **Religiones místicas:** tienen en el místico su figura emblemática. Predomina la contemplación sobre la acción. Cultivan la interioridad, la indiferencia frente al mundo, la extinción de las pasiones y los deseos. Buscan la paz interior, el sosiego, la calma espiritual. Aspiran a dominar el interior del hombre. Son tolerante, pacíficas y compasivas. Si el hombre está bien amueblado interiormente, podrá hacer frente al trajín del devenir histórico. La gran batalla se libra en el ámbito de la extinción del deseo. Hay que calmar y dominar la insaciable apetencia del ser humano. De ella brotan las desventuras y sufrimientos. La meditación y la contemplación son sus mejores aliados. Por ellas se despierta la profundidad, el recto pensar y sentir. Hay en estas religiones una poderosa confianza antropológica de fondo. Consideran que el hombre dispone de recursos suficientes para adueñarse de su propia situación y tomar las riendas de su destino.
- **Religiones sapienciales:** tienen su prototipo en el sabio. Las más conocidas son el confucianismo y el taoísmo. Buscan organizar y ordenar la vida. Se procura una organización sabia y prudente de la sociedad, la política, la economía y la familia. Se otorga gran relieve a los usos ancestrales relacionados con la magia y la adivinación. La gran duda es si son realmente religiones o cosmovisiones filosóficas.

Hay mística en las religiones proféticas, y también sabiduría. También existe el profetismo en las religiones místicas, y la mística está presente en las religiones sapienciales. Es decir, en todas las religiones hay mística profetismo y sabiduría. Se trata de un problema de acentos y prevalencias.

6.1.5 ORTEGA: DEFENSA DEL TEÓLOGO FRENTE AL MÍSTICO

Ortega comienza reconociendo que el místico ve más que los demás. "Sería pues un error desdeñar lo que ve el místico porque solo puede verlo él, el que no ve tiene que fiarse del que ve". Y hay que reconocer que unos hombres ven mas que otros.

La objeción de Ortega es que cree que la visión mística no redanda beneficio alguno intelectual. Para Ortega la filosofía es lo opuesto a la mística: la filosofía detesta el misterio en el que se zambulle el místico y procura que lo profundo aflore a la superficie. El místico es un frenético, le falta medida y claridad mental.

Tiene claro que cualquier teología transmite mucha más cantidad de Dios, más atisbos y nociones sobre la divinidad que todos los éxtasis juntos de todos los místicos juntos: Teología y no mística.

Concede que los místicos son grandes y sublimes escritores, dotados de gran talento dramático, pero en el plano de los contenidos, no nos transmiten casi nada.

A Ortega le ha faltado empatía y simpatía. Parece que no sabe de que va la mística. No se dió cuenta de que sin mística no habría teología ya que ésta presupone la experiencia religiosa. Y la mística es la expresión máxima y más lograda de la experiencia religiosa, es el contexto de descubrimiento, la teología en cambio es el contexto de fundamentación. Si malo es renunciar a la teología y encerrarse en la experiencia religiosa subjetiva, pero es hacer teología de gabinete despreciando la experiencia religiosa, el contexto de descubrimiento.

Las teologías son más efímeras que la mística, las primeras pasan, la segunda permanece. Bergson pensaba que los místicos muestran, no demuestran, que existe Dios. Afirmación que necesita puntualizaciones. Ni siquiera la teología se vale de la mística para argumentar en favor de la existencia de Dios. La experiencia mística carece de valor intersubjetivo. No es lícito, a partir de ella, argumentar con pretensiones de universalidad.

La teología de la experiencia mística genera una teología negativa. Cualquier teología que se precie reconocerá la dificultad de alcanzar formulaciones positivas sobre Dios. El estudioso del hecho religioso tiene en la mística un reto decisivo que alcanza también al psicólogo y al sociólogo de la religión, y por supuesto al filósofo de la religión. Todos deben intentar comprender y explicar esa presencia fuente de lo sagrado que se detecta en algunos seres humanos.

Los místicos poseen una asombrosa profundidad de espíritu, ya que viviendo en el mismo mundo que nosotros hicieron de él una lectura más penetrante, más lucida, más rica, más apasionada.

7 TEMA 20. Religión y mal

7.1 INTRODUCCIÓN

El cristianismo no es uniforme. El Nuevo Testamento consta de 27 libros, escritos en diferentes épocas y por diversos autores. La búsqueda de lo común en los orígenes del cristianismo no es una tarea sencilla. En el tema del mal, los cristianos tienen fama de ser algo blandos con Dios.

7.2 EN FAVOR DE LA TEODICEA

El término "teodicea" fue creado por Leibniz pero la problemática es tan antigua como los seres humanos. En efecto: mitos, religiones y filosofías se preguntan, desde hace siglos, cómo se compagina este mundo, roto y sombrío, con la existencia de dioses buenos y todopoderosos.

El cristianismo, al proclamar su monoteísmo, no puede descargar responsabilidades en otros dioses. Tampoco puede situar el origen del mal y, sobre todo de tanto mal en la merma de libertad de los seres humanos. Según el cristianismo, el hombre es creación de Dios.

Pannenberg dice que el auge de la teodicea corre en paralelo con el declive de la fe. Pero veamos algunos datos que no apoyan su tesis:

- En la Biblia el mal no es algo marginal, se trata de textos que piden una explicación. Son gritos desde el abismo que preguntan dónde está Dios.
- En el Nuevo Testamento, el gran rito final de Jesús en la cruz legitimó para siempre el desgarramiento de la teodicea
- Grandes creyentes de todos los tiempos vivieron el problema de la teodicea como auténtico escollo. El problema del mal fue siempre, la gran prueba de fuego de la fe y convierte a Dios en profundamente objetable.
- El cristianismo no ha apagado ni solucionado las preguntas de la teodicea. Al contrario, las ha estimulado y agudizado. Al creer en un Dios personal hay a quien preguntar por el mal.

No es solo Dios quien necesita justificación. Ante grandes calamidades la pregunta ¿Dónde estaba Dios? Debe completarse con la de ¿dónde estaba el hombre?

El intento de justificar a Dios sin someterlo a interrogatorio puede, como vio Kant, ser expresión de una teodicea perezosa

7.3 DOS TRADICIONES SOBRE EL MAL

El mal juega siempre con ventaja. Sólo escriben los que salen medianamente ilesos de su choque con el mal. Las auténticas víctimas nunca podrán escribir.

Existen dos tradiciones acerca de cómo entiende el cristianismo el mal, aunque a menudo se entremezclan y se cruzan:

- Paulina
 - San Agustín
 - Se alimenta del relato del Génesis sobre el pecado original. El mal es pecado
 - Mal merecido, pone acento en los culpables
 - Sensible al mal moral cometido por un sujeto libre
 - Mal-culpa: el de intención, ligado a la conciencia
 - Impulsó el auge del ascetismo individual dando lugar a hombres como Lutero, Kierkegaard o Pascal obsesionados con el pecado y la salvación individual. Cobraron relieve palabras como penitencia, expiación, combate interior, tentación, infierno.
 - El cristiano se repliega temeroso sobre sí mismo y somete su conciencia a implacables análisis.
- Sinóptica

- Culmina en el evangelio de Lucas, en el libro de Job
- Raíces en el Antiguo Testamento
- Mal sin pecado que arrasa al inocente y destruye lo más querido
- Sensibilidad para el mal inmerecido, pone el acento en las víctimas
- Atenta al mal físico
- Mal-desgracia: el que nos sobreviene sin buscarlo ni merecerlo
- Se inclina hacia una superación visible, empírica y social del mal. Más preocupada por el hambre y la enfermedad que por sentimientos de culpa o pecado. La iglesia primitiva captó bien esta orientación creando instituciones para atender a los pobres, a los enfermos y a los débiles.
- El impulso más poderoso les llegó del comportamiento de Jesús:
 - el reino de Dios, centro del mensaje de Jesús promete el final del mal-desgracia
 - la actuación de Jesús reflejada en sus milagros se dirige a cuerpos y mentes enfermas, expresión sangrante del mal-desgracia, y con frecuencia dicha actuación fue acompañada de indiferencia frente al mal-culpa
 - No se trata de afirmar que Jesús ignora el mal-culpa, habló con dureza del pecado, pero abordando el tema de manera diferente a como lo hacía el judaísmo de su época: los rabinos consideraban determinados pecados como no perdonables y Jesús perdona a todo el que cree en el perdón

La auténtica trascendencia del mal-culpa radica en que acrecienta el mal-desgracia. Pero nada supo Jesús de un Dios airado y ofendido, eso se lo dejó a San Anselmo cuyas teorías sorprendentemente han prevalecido sobre la buena nueva de Jesús, convirtiendo a su Dios misericordioso en un severo y exigente cobrador.

En Occidente nos hemos centrado en el mal-culpable:

- VENTAJAS: Hemos profundizado en conceptos tan importantes como persona, responsabilidades, libertad, culpa...
- INCONVENIENTES: Hemos generado una pastoral del terror especializada en amenazas de condenación e infierno

Esta historia ha tenido dos grandes perdedores, el cristianismo y el ser humano. Hubo incluso épocas en las que el mal-desgracia fue interpretado como consecuencia del mal-culpa. Dios castigaba con males físicos el pecado de los hombres. Todo era consecuencia del pecado.

Esta teología del castigo tuvo dos grandes consecuencias:

- Lanzó al hombre a una penosa travesía de autolesiones, el cuerpo debía ser castigado, era un mal aliado.
- El mal desgracia era castigo de Dios

La modernidad cambió la religión por la ética, fue muy sensible al mal desgracia y luchó por una ética de la solidaridad, libre de penosas hipotecas religiosas. Se inició así la larga marcha hacia la conquista de los derechos humanos.

Hace mucho tiempo que el cristianismo se alejó de la teología del castigo. La teología de la liberación insiste en que el mal desgracia no es un castigo de Dios, sino que éste es un aliado en la lucha contra el mal.

7.4 HACIA LA RESPUESTA CRISTIANA

7.4.1 EL MAL ASUMIDO

El Nuevo Testamento insiste en que con su muerte injusta, Jesús asumió el dolor de toda la humanidad. El gran relato cristiano comienza con la muerte de un inocente: también Jesús fue víctima del mal-desgracia.

Las narraciones sobre la pasión están altamente teologizadas, es difícil aislar el núcleo histórico subyacente. Pero parece cierto que la muerte de Jesús no fue un pasar suavemente al Padre. Dios pareció comportarse como un ausente. Bonhöffer constata que Jesús murió "ante Dios y sin Dios". Moltmann escribe "el grito de muerte de Jesús en la cruz es la herida abierta" de toda teología cristiana.

Lucas dió un paso de gran trascendencia cuyo resultado fue un Jesús que murió en actitud de entrega y confianza diciendo: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu".

Pero el afán por ennoblecer los últimos momentos alcanza su punto culminante en el evangelio de Juan, donde Jesús expira pronunciando: "Todo está cumplido", vinculando la crucifixión y la exaltación.

Existen razones poderosas para pensar que el relato de Marcos es el que más fielmente se ajusta a la realidad histórica. La ejecución de Jesús no puede ser la respuesta cristiana al enigma de la teodicea, al contrario, lo agudiza.

Si nuestra última información sobre Jesús datase del viernes santo, tal vez no habría cristianismo. Esa muerte es importante porque pone de manifiesto que, en ella, Dios asumió la acuciante precariedad de la existencia humana...pero, ¿no podía Dios ensayar otro camino? La omnipotencia de Dios pasa por la impotencia de Jesús en la cruz.

En la Biblia se aborda el tema de manera más filosófica que histórica. Se recuerdan acontecimientos concretos en los que intervino el poder de Dios, pero no se ofrecen definiciones abstractas de su omnipotencia, la cual no es en la Biblia la constatación de un logro, sino la expresión de una esperanza.

El poder de Dios nunca es arbitrario ni destructivo, va siempre unido al amor. El cristianismo sostiene que Dios es todopoderoso, pero es bien consciente de que ese poder no se manifiesta en esta tierra. ¿Por qué tanto anuncio de gloria futura y tanto cúmulo de miseria presente?. Se habla de la forzosidad óptica del mal, un mundo finito implicaría necesariamente la presencia del mal, pero el cristianismo no promete la superación de la finitud.

7.4.2 EL MAL VENCIDO

Occidente ha conocido una antropología de los insatisfechos, los que no se contentan con lo que da de sí la finitud. Muchos de sus pensadores vieron en la finitud una jaula a romper.

La posibilidad de lo que Rahner llamaba un futuro absoluto está en el cristianismo, vinculada a la fe en la resurrección de los muertos, victoria definitiva sobre el mal. Según Moltmann, una fe cristiana que no sea fe en la resurrección de los muertos ni es fe ni es cristiana

- **EL ANTIGUO TESTAMENTO: SOLEDAD E INJUSTICIA.** Son las dos experiencias cruciales que dieron lugar al nacimiento de la pregunta por la resurrección, mientras este sentido comunitario fue dominante, Israel no se preguntó por el destino último de sus muertos, pero luchas fratricidas fueron debilitando progresivamente la compacta red de interconexiones nacionales, grupales y familiares que Israel había ido tejiendo. El individuo se encontró a solas consigo mismo, y comenzó a preocuparle su segura desaparición. Israel llegó a creer en la resurrección como protesta contra el sufrimiento, quiso documentar que las persecuciones y derrotas que sufrió no se alzarían con la última palabra. Israel concibe otro mundo para ajustar cuentas con este. La fe en la resurrección fue un intento atrevido de recuperar la historia de los vencidos. A Israel no le salían las cuentas y quiso alterar los resultados de la historia afirmando que el futuro será de los perdedores. No vio más futuro a la teodicea que el que pasa por la resurrección de los muertos.
- **EL NUEVO TESTAMENTO: ATREVIMIENTO DEFINITIVO.** El cristianismo heredó casi todos los grandes temas del judaísmo. Enfrentado con el mismo tema, la injusticia, el sufrimiento, el absurdo, el cristianismo ofreció la misma solución: los muertos resucitarán y serán objeto de las debidas reparaciones. El judaísmo espera pacientemente la resurrección universal al final de los tiempos, el cristianismo proclama que este mundo ha sido ya testigo de una resurrección: la de

Jesús de Nazaret. Ha anticipado la resurrección del resto de la humanidad. La teología actual es consciente de que la resurrección de Jesús es un problema límite del Nuevo Testamento. El gran problema de la resurrección de Jesús, fundamento y anticipación de la nuestra, es el de su fiabilidad histórica. Estamos ante un acontecimiento no demostrado ni demostrable. Los hombres del Nuevo Testamento se resisten a declarar la resurrección completamente inefable, intentaron tres vías de aproximación a ella:

- EL FACTOR VISUAL. Ebeling no duda en afirmar: "si las apariciones de Jesús a sus discípulos hubieran sido tan evidentes y masivas como nos las describe los evangelios, estaríamos ante el hecho grotesco de que los primeros testigos de la fe, estuvieron dispensados de ella". Lo suyo habría sido palpar y ver.
- EL SEPULCRO VACIO. Una tumba vacía solo muestra que no hay ningún cadáver en su interior. Dio lugar a interpretaciones muy dispares, que el cadáver había sido robado, trasladado de lugar. El Nuevo Testamento no presenta la tumba vacía como prueba de la resurrección. La historicidad de la resurrección de Jesús, respuesta última del cristianismo al enigma del mal no puede apoyarse solo en que, hace 2000 años unos hombres, contaron que otros hombres les comunicaron que se les había aparecido después de muerto y que las mujeres habían encontrado su sepulcro vacío.
- EL TESTIMONIO DE PABLO. "Lo que os transmití fue, ante todo, lo que yo había recibido, que el mesías murió por nuestros pecados, como lo anunciaban las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, como lo anunciaban las escrituras; que se apareció a Pedro y mas tarde a los 12". Son el mejor vehículo para aproximarse a la historicidad de la resurrección de Jesús. Ofrece una cadena de testigos a los que se puede interrogar. Esta insinuación verificacionista pareció fatal a Bultmann. Chocaba con su búsqueda de una fe pura. En cambio para Pannenberg trabajaba en favor de una fe argumentada, el texto de Pablo se convierte en una fuente de euforia. Incluso en el mejor de los casos habrá quien se pregunte si unos cuantos versículos escritos por un convertido del siglo I de nuestra era pueden suministrar la prueba más fiable de que uno de nosotros ha resucitado de entre los muertos, se ha convertido en la revelación decisiva de Dios y ha vencido al mal. Lohfink anima a los teólogos a que no anden ocultando angustiosamente que la resurrección de Jesús no se puede probar ni demostrar. Entre la demostración exacta y la extrema precariedad un término medio debe ser posible. Ya lo dejó dicho Tierno Galván: "hay lo que hay".

A la gran narración de tanto mal en el mundo, el cristianismo opone otra gran narración: la de la vida, muerte y resurrección de Jesús

8 TEMA 21. El cristianismo ante el enigma del mal

8.1 ESTUDIO Y SIMPATIA

Lo que considero mas importante: tus escritos sobre la religión, concretamente sobre el cristianismo y el problema del mal, inauguran un estilo nuevo de abordar esta temática. Lo normal en nuestro país ha sido que los increyentes se aproximen al cristianismo con mucha ira y poco estudio. Tú has invertido los términos.

Celebro que hayas hecho las paces, al menos en parte, con Küng, aunque le afeas su incontinencia apologética, le reconoces una buena dosis de espíritu autocrítico.

Hemos sido un país sin teología. Mientras creímos, lo hicimos sin aval filosófico ni teológico, y al dejar de creer, tampoco sentimos necesidad de acudir a la teología ni a la filosofía. Consecuencia de ello es que ni ayer supimos en qué creíamos, ni hoy sabemos en qué hemos dejado de creer.

Considero importante el hecho de que, sin renunciar a tu sincera increencia, hayas dedicado estudios tan elegantes y llenos de comprensión a la creencia cristiana.

Estoy de acuerdo con Pannenberg, aunque se que no es santo de tu devoción, cuando escribe: Los no creyentes que se ocupan de temas teológicos prestan a la teología una ayuda muy valiosa, ya que repararán en temas que el cristiano normal no suele considerar.

Afirmaba Goethe que las épocas en las que prevalece la fe son tiempos espléndidos que siempre dejan huella, en cambio, los momentos históricos dominados por la increencia marchitan todo lo que tocan y se van sin dejar rastro. Y es que la increencia se encadena a lo finito y de esta forma empequeñece al ser humano.

Quisiera recordar la grata impresión que dejaron en mí los tres primeros trabajos tuyos que leí sobre filosofía de la religión. Tu trabajo sobre Bloch y Horkheimer nos introduce de lleno en el nervio de tu teología o de tu filosofía de la religión. Optabas por Horkheimer, su alteridad era la negación de toda escatología. En Horkheimer no veías ninguna veleidad trascendente. Algo que sí te parecía descubrir en la búsqueda de la patria de la identidad de Bloch. Aunque Bubber ha insistido en que el pensamiento de Bloch no debe ser calificado de escatológico, sino de utópico, tú interpretabas el trascendente sin transcendencia blochiano en clave escatológica. Personalmente me encuentro indeciso. En cualquier caso, sólo quería subrayar el rechazo de la escatología que subyace a tu preferencia por Horkheimer frente a Bloch, rechazo sostenido en el tiempo

8.2 LA FRONTERA ENTRE CREENCIA E INCREENCIA

Todos los que te conocemos estamos bien convencidos de la autenticidad de tu increencia.

Uno no es cristiano por ser buena persona, afortunadamente hay muy buenas personas fuera del cristianismo. Lo de ser cristiano incluye referencias fuertes a la persona de Jesús, a su vida, muerte y resurrección.

Me tienes que permitir que rompa una lanza en defensa de mi maestro Rahner, de su teologúmeno de los cristianos anónimos. Insistía en que no pretendía bautizar a nadie por la fuerza, él sabía que existen otras religiones; pero era un convencido de la suya y quiso relacionar al Dios en el que creía con toda la realidad. El núcleo de su argumentación se centra en dos afirmaciones: a) todos buscamos la salvación; b) no hay más salvación que la de Cristo. De esa doble premisa deducía Rahner la radical orientación del ser humano hacia Cristo.

Lo que me impresionó de aquellas clases de Rahner no fue su teoría de los cristianos anónimos, a todas luces insatisfactorias, sino su forma de explicar que todos buscamos la salvación, es decir, su antropología filosófica y la imponente cristología que desplegaba ante nosotros al profundizar en el aserto no hay más salvación que la de Cristo.

Me inclino a considerar que el creyente esta en clara desventaja frente al increyente, aunque a ambos les están reservados los mismo rigores del día a día, al creyente le aguarda además el duro trabajo extra de compaginarlos con la existencia de un Dios bueno y omnipotente.

El hecho de que la frontera entre creencia e increencia sea borrosa no te conduce a difuminar las diferencias. De las tres religiones monoteístas te separa la vivencia de la presencialidad de Dios que hace posible la oración y rechazas la protología y la escatología que les es común. Rechazas una concepción meramente intelectual, abstracta, de Dios.

Según Savater, un ateo no tiene por qué carecer de sensibilidad religiosa ni de receptividad ante lo sagrado. El paradigma de esta especie de religión atea es Spinoza. Savater se descubre a sí mismo formando parte de un mundo cuya abrumadora grandeza, enigmática regularidad y radical extrañeza le exaltan y le aterran. Savater es el ateo mas confeso de este país, pero reclama para sí la condición de religioso en un sentido cósmico, estético y metafísico. Me refiero a la cosmovisión metafísica del idealismo objetivo. Su credo común era el rechazo de la obiedad. Se movían en el sí pero no propia de toda alta filosofía. Eran gentes con antenas para el asombro, la admiración y el estremecimiento.

Cosa distinta es la creencia. Se impone distinguir entre creyente y religioso, creyente es quien se adscribe a una plasmación histórica, determinada, de lo religioso. Las religiones canalizan y tematizan lo religioso en una dirección concreta.

Ortega pensaba que la búsqueda filosófica del creyente es más metódica que existencial, simula seguir buscando lo que ya ha encontrado.

Con frecuencia se ha repetido que quien no tenga ciencia, que tenga religión, ¿suscribirías algo así como quien no tenga religión que la reemplace con la filosofía? Históricamente parece haber ocurrido.

8.3 EL MAL EN EL CRISTIANISMO

El mal ha sido siempre fuente de roces entre el cristianismo y la filosofía. El cristianismo sólo concuerda con la filosofía según Kierkegaard, cuando es previamente alterado y considera a Hegel el gran maestro de las alteraciones. Declara inútil e innecesaria la búsqueda de las pruebas y de los preámbulos de la fe que la filosofía ofrece al cristianismo.

Dejando de lado estos excesos, parece cierto que el primer cristianismo miró con recelo a la filosofía y a la misma iglesia le ha resultado embarazoso este inicial desencuentro.

En la historia posterior cristianismo y filosofía han caminado de la mano en occidente y sólo aquellas teologías que gozaron de un fuerte anclaje filosófico resistieron el paso del tiempo. El maridaje entre filosofía y cristianismo nos ha marcado, y en el cara a cara con el cristianismo es donde la filosofía verifica mejor su esencia.

San Agustín definía el mal como aquello que daña, que perjudica. Toda la historia del cristianismo es una prolongada meditación sobre el mal, una generosa actuación contra él.

Desde que la humanidad comenzó a sufrir con esperanza hablamos del comienzo de la era cristiana. Es esencial al cristianismo conferir un nuevo significado al sufrimiento. El mal siempre es excesivo, y nadie es un simple mirón. Todos lo sufrimos y lo generamos.

Dios es el Señor de toda la realidad, nada de lo que ocurre escapa a su jurisdicción, tampoco el mal. Es inútil cargar éste en la cuenta del hombre, pues el hombre no se ha creado a sí mismo, sino que hay que remontarse al creador.

El problema del mal y los intentos de justificar a Dios ante él, la teodicea, no se presentan en ningún otro ámbito cultural con tanta fuerza como en el dominado por el cristianismo. Religiones no monoteístas, y más aún las no teístas, apenas se atormentan con el mal y el sufrimiento. No afirmo sin embargo que el mal esté completamente ausente de su reflexión.

Lo que sí me atrevo a sostener es que se equivoca Pannenberg al defender que, si se acepta la fe cristiana, el problema de la teodicea sólo tiene un significado relativamente marginal. Su argumentación posee una doble vertiente. Por un lado el cristianismo, al creer en un Dios todopoderoso y misterioso puede inclinarse humildemente ante lo que le supera. Por tanto, llega a escribir Pannenberg, el problema

de la teodicea sólo adquiere un significado central cuando se tambalea la fe cristiana. Por otro lado, ante el enigma del mal, la solución se llama escatología y el cristiano la conoce.

Bajo el epigrafe el mal en el cristianismo sólo pretendía insistir en la sensibilidad de la fe cristiana ante el sufrimiento.

La sensibilidad del cristianismo se extiende a la salvación escatológica y a la maldición histórica . La doble tradición desde la que el cristianismo ha contemplado el mal:

- PAULINA.
 - Prolongada por San Agustín
 - hunde sus raíces en el relato del Génesis sobre el pecado original
 - El mal es consecuencia del pecado y éste se asienta en la libre decisión de la criatura. Dios queda libre de responsabilidad
 - El mal es un mal merecido
 - Es el mal moral, el mal culpa
- SINÓPTICA
 - Evangelio de Lucas y el libro de Job
 - Es el mal no debido a un pecado previo, el mal que arrasa con todo
 - Es el mal inmerecido, el punto de vista son las víctimas
 - Es el mal físico, el mal desgracia

Los mas importantes relatos de sufrimiento del Antiguo Testamento se inscriben en la línea del mal-desgracia, que pretende una superación empírica, visible, social del mal. El mismo Jesús parece situar la auténtica trascendencia del mal-culpa en su capacidad para generar cada vez mayores dosis de mal desgracia.

Es cierto, como afirmas, que responsable último de la finitud o de la imperfección de la creación no sería el hombre, sino Dios. Esto supone que la raíz última del mal es la finitud. El mal metafísico sería la raíz última del mal moral y del mal físico. El cristianismo no promete la abolición de la finitud y sí la superación del mal. Considero que no hay mas imputabilidad ética que la que la finitud permita.

Otra forma de echarle una mano al mal metafísico es la que intentó Bloch. Llama mal metafísico a aquellos problemas de los que no se puede culpar a ningún representante de la ordenación social capitalista. Son los problemas que permanecerán como tales incluso en una sociedad sin clases.

Una religión que declara a su Dios omnisciente, omnipotente e infinitamente bueno no debería tener mayores problemas para hacer frente al mal.

8.4 ADIOS A LA OMNIPOTENCIA

Compartes, Javier, con Hans Jonas una tesis tan atractiva como la siguiente: una religión a la medida de los hombres tendría que declararse más dispuesta a renunciar a un Dios omnipotente que a un Dios infinitamente bueno.

Permíteme que escuche otras voces que me han impactado. Nozick afirma que el Holocausto es un acontecimiento como el pecado original. Algo que ha cambiado radical y drásticamente la situación. La humanidad se ha hundido.

La teología cristiana narra la historia de dos transformaciones decisivas de la humanidad, el pecado original y la muerte y resurrección de Cristo. Con el Holocausto ha irrumpido una tercera y definitiva transformación . La era cristiana ha terminado.

En 1984 Hans Jonas pronunció una conferencia que ha hecho historia. Nos ofreció la presencia y reflexión del hijo de una víctima del holocausto. Se quejó de que no hubo ningún milagro salvador en esos terribles años. Dios callaba. Hubo milagros, pero fueron de los hombres. Dios no intervino, no porque no quisiera, sino porque no pudo. La bondad de Dios, algo a lo que Jonas no está dispuesta a renunciar, sólo es compatible con la existencia del mal si Dios no es omnipotente. No hay más salida, para que Dios siga siendo Dios, que despojarlo de un ancestral atributo, el de su omnipotencia. Dios no pudo evitar ni remediar lo que allí ocurrió. Como Dios quiere el bien, se sigue que careció de poder para repetir la hazaña de Egipto, cuando liberó a su pueblo. Jonas sabe que se está apartando de la ortodoxia judía,

pero asume el riesgo. Se siente, además, amparado por la tradición cabalística de la mística judía. Así pues, una vez que Dios se entregó al mundo en los inicios de la creación, no le queda ya nada más que dar, es el hombre quien debe darle algo a Dios. Y el principal regalo es comportarse de tal forma que éste no se arrepienta, o al menos no con demasiada frecuencia, de haber creado el mundo.

Javier, ambos preferís salvar la bondad y dejar caer la omnipotencia. Tú rechazas la idea de un Dios malvado, responsable último de la crónica negra de la humanidad y de las iglesias.

Un especialista en teología judía contemporánea, Blumenthal, defiende la tesis de un Dios cruel. Ni la razón ni el sentido común permiten a nadie negar o limitar el poder de Dios. En cambio, se puede afirmar que, de vez en cuando, Dios actúa con crueldad, es más, la tendencia al mal en Dios le es inherente.

Solicitar del cristianismo que renuncie a la omnipotencia de Dios es tanto como pedirle una especie de refundación frente a un concepto tan desorbitado como el de omnipotencia. La filosofía no sabe que hacer con él, aceptarlo sería una especie de suicidio filosófico, pero para el cristianismo, su negación equivaldría a una especie de suicidio teológico.

Desde la filosofía, Javier, tus conclusiones son inevitables. La mirada bíblica sobre la omnipotencia de Dios es histórica y teológica. La Biblia recuerda acontecimientos históricos concretos en los que se cree que intervino el poder de Dios, pero no se ofrecen definiciones filosóficas de su omnipotencia, es más, no es el concepto de potencia el que acapara la atención, sino el de potestas, autoridad, que se impone, que convence, que arrastra. Y lo más importante, la omnipotencia no es, en la Biblia, la constatación de un logro, sino la expresión de una esperanza. La Biblia ve en el poder de Dios un aliado contra el mal, pero siempre a largo plazo.

8.5 LA ÚLTIMA CARTA

Las 48 horas que separan el viernes santo del domingo de resurrección son las que separan al judaísmo del cristianismo. Schalom Ben-Chorin lo expresó con admirable concisión: a judíos y cristianos nos une la fe de Jesús y nos separa la fe en Jesús, que comenzó cuando Jesús se convirtió en el Cristo, es decir, cuando se empezó a creer en su resurrección.

La fe en la resurrección nació por un exigente ideal de justicia. Israel concibió otro mundo para ajustar cuentas con éste. La teodicea exige un más allá, que indemnice a las víctimas. Israel afirmó que el futuro es de los perdedores, ya que no vio más futuro a la teodicea que el que pasa por la resurrección de los muertos.

Y enfrentado al mismo tema, el cristianismo ofreció la misma solución: los muertos resucitarán y serán objeto de las debidas reparaciones. El cristianismo se atreve incluso a proclamar que este mundo ha sido ya testigo de una resurrección: la de Jesús.

En vida nos diferenciamos de otras especies inferiores, por lo que se comprende que no queramos terminar como ellos, deseamos intensamente prolongar las diferencias. Nos presentamos antes la muerte exigiendo un trato diferente, pero la muerte es ciega, muda, no sabe de diferencias. La gran pregunta es si habrá otra instancia, superior a la muerte, que quiera y pueda marcar las diferencias que deseamos. Aranguren dejaba el asunto en puntos suspensivos, también yo me apunto. La resurrección de los muertos, como las religiones en general y el cristianismo en particular, se merecen el beneficio de la duda. Ninguno de los dioses conocidos ha sido lo suficientemente explícito como para despejar todas las incógnitas. La muerte es la última oportunidad que tienen los dioses para rasgar el velo. Si tras ella no ocurre nada, significará que nunca hubo nada.

Los seres humanos nos relacionamos con Dios en dos tiempos. Primero le echamos en cara que haya tanto mal en el mundo; y en segundo lugar, postulamos su existencia para que lo remedie. De esta forma el mal es casi al mismo tiempo la gran objeción contra Dios y la condición de posibilidad de su existencia. Necesitamos a Dios para que repare, más allá de la muerte, los males que antes de ella no pudo o no quiso evitar.

9 TEMA 23. Dios: ¿problema o misterio?

9.1 CAPÍTULO V: REALIDAD DE DIOS Y DRAMA DEL HOMBRE

El humanismo ateo es el ateísmo que se remite a la defensa del hombre como causa última de su opción atea. Son importantes movimientos filosóficos del siglo XIX y primera mitad del XX con vigencia hasta nuestros días. Su tesis es bien sencilla: Dios y el hombre se excluyen. Donde se afirma la existencia de Dios se sentencia al hombre a una situación degradante y alienada. Los dioses expropian a los hombres.

Eliade duda de la opción atea porque pensaba que la libertad del espíritu es tal que no es posible anticiparla y ciertas formas religiosas pueden pasar desapercibidas en cuanto tales, como el cristianismo, que en su comienzo fue acusado de ateísmo.

Eliade aporta una segunda razón para dudar de la posibilidad de la opción atea: El terror de la historia, la experiencia de un hombre sin religión, que no tiene esperanza alguna de encontrar sentido definitivo al drama histórico, que debe sufrir los crímenes de la historia sin comprender su sentido. Cuando los acontecimientos históricos se vacían de toda significación transhistórica dejan de ser lo que eran para el hombre tradicional y estamos ante el terror de la historia.

Bloch se resiste a la posibilidad de que las mandíbulas de la muerte acaben triturándolo todo. También son conocidas las protestas testimoniales de los iniciadores de la Escuela de Frankfurt frente a la carga de negatividad que aqueja a las realizaciones históricas de los humanos.

Horkheimer se resiste a que en un mundo en el que los niños mueren de hambre mientras las manos de los padres arrojan bombas sea la realización máxima de lo que nos cabe esperar.

Se profesa también la renuncia a la inquietud, la nueva versión del agnóstico que proclama "yo vivo perfectamente en la finitud y no necesito más", la finitud es algo satisfactorio en sí mismo. Adquiriendo el carnet de agnóstico desaparecen muchos problemas. El agnóstico instalado en la finitud con su ajuar existencial completo no echa nada de menos, tampoco a dios. Tampoco ambiciona sobrepasar la vida más allá de las fronteras del mundo, ni desfacer entuertos históricos en un posible más allá.

9.1.1 UN ACONTECIMIENTO INTRACRISTIANO EN EL ORIGEN DEL ATEÍSMO

La alteración de esquemas que la irrupción del protestantismo supuso para la Europa cristiana vino de la Reforma iniciada por Lutero que redujo el alcance de lo sagrado en la realidad. El universo sacramental sufre amputaciones sensibles. La negación de la transubstanciación priva a la eucaristía de sus características más numinosas. El protestantismo fue ensayando una relación con Dios desprovista de milagros y magia. Weber llamó a este proceso desencantamiento del mundo. Todo se reducía a dos polos sumamente austeros: la realidad trascendente de Dios y la humanidad caída.

Los canales de comunicación entre lo divino y humano quedan atascados. El hombre se ve obligado a enfrentarse consigo mismo de un modo que históricamente carecía de precedentes. La religión estaba plagada de magia y superstición. Lutero intentó hacer frente a tanta magia y decadencia divulgando la palabra de dios. La Sagrada Escritura se convertirá en norma suprema ya que era clarísima en sí misma y no ofrecía dificultades de interpretación.

Con la llegada de la Modernidad, la situación cambia radicalmente. La Biblia deja de ser un conjunto de libros claros y coherentes. La investigación histórico-crítica descubrió errores, contradicciones e intereses humanos. El único canal respetado fue desmitologizado y cayó en la implausibilidad. La separación entre Dios y el mundo, puesta en marcha por Lutero y radicalizada en nuestros días por la teología dialéctica de Barth tuvo como consecuencias un Dios sin mundo y un mundo sin Dios. Había sonado la hora del ateísmo.

El protestantismo no ha sido el único portador de secularización y ateísmo: La dinámica del moderno capitalismo industrial con el estilo de vida que comporta y la civilización a que da lugar, y la

historia de la iglesia católica uniendo a sus indudables luces las sombras de sus egoísmos e intereses mezquinamente humanos también tiene las manos sucias.

Lutero no cuestiona la existencia de Dios, pero lo percibe como oculto y misterioso, basándose en la Biblia donde Dios aparece como misterio y trascendencia absoluta. También se nutre del neoplatonismo donde es imposible conocer el fundamento último del mundo.

9.1.2 LA PROVOCACIÓN HEGELIANA

El ateísmo humanista siente pasión por el hombre, no logra compaginar la realidad de Dios con el drama del hombre. En este sentido Hegel es un buen compañero de viaje del ateísmo humanista ya que muestra gran sensibilidad para el lado negativo de la vida. Contemplando el curso de la historia constató que se imponía a todos los niveles la categoría de cambio con sus secuelas de muerte y destrucción. La contemplación de las ruinas de viejas culturas le lleva a considerar el lado negativo del cambio, que va acompañado de muerte.

La categoría de cambio va unida a otro aspecto: del fondo de la muerte surge una nueva vida. Para el hombre occidental la historia es una historia del Espíritu. Retorna siempre a sí mismo elevado y transfigurado. De esta forma la historia de la humanidad avanza hacia grados superiores de realización.

Hegel sabe que su concepción de la historia, orientada irresistiblemente hacia una finalidad futura y superior, es deudora del cristianismo. El único pensamiento que la filosofía debe tener presente al meditar sobre la historia es que la razón domina al mundo. La filosofía está llamada a asumir la tarea de la religión cristiana, explicando cómo realiza Dios sus planes en el mundo. Hegel recurre a un concepto muy importante: la astucia de la razón, que es la que actúa a través de las pasiones e intereses de los hombres. De esta forma sin ser conscientes de ello, los individuos y los pueblos se convierten en instrumentos en las manos de Dios.

El espíritu universal triunfa sobre los planes de los individuos, llegando incluso a cambiarlos. Según Hegel Europa es el final de la historia, en ella el Espíritu ha llegado a su plenitud. El hombre de la antigüedad se sentía dependiente de fuerzas ajenas a él. Esta vinculación a una autoridad externa es abolida por el cristianismo, que sitúa al hombre en una relación directa con el Absoluto. No puede extrañar que Hegel vea en Cristo el punto culminante de la historia. El Dios cristiano es Espíritu y hombre al mismo tiempo, de ahí que la historia se divida en antes y después de Cristo.

9.1.3 LA REACCIÓN ATEA

Hegel llegó a convertir la existencia de Dios en una especie de silogismo. Llega a deducir a Dios de la historia. Pero a partir de la muerte de Hegel se transforma lo que Hegel se había limitado a interpretar. El olvido de la finitud, central en el sistema hegeliano, es sometido a correcciones fundamentales: se partirá desde abajo, desde el hombre. Nadie se atreverá a erigir su propio sistema filosófico en clave interpretativa última de la realidad. Nadie cree estar al final de la historia, sino más bien en sus pobres comienzos.

El desafío hegeliano condujo a tres clases de ateísmo humanista

1. Feuerbach, Marx y Freud

- a. Los tres coinciden en considerar la idea de Dios como proyección. Todo aquello que el hombre desea y no puede alcanzar lo proyecta en un Dios lejano e inaccesible. Feuerbach dijo que el hombre pobre tiene un Dios rico. Dios es lo que el hombre sueña para sí mismo. Marx y Freud aplicarán esta teoría al campo social y psicoanalítico respectivamente pero sin añadirles elementos esencialmente nuevos.
- b. El auténtico padre del ateísmo contemporáneo, Feuerbach realizó el primer intento conscientemente programado y hasta cierto punto logrado, de implantar el ateísmo en la historia de la humanidad. A pesar de las importantes correcciones hechas por Marx a la crítica de la religión de Feuerbach, asume lo esencial de su tesis.
- c. Su afán será liberar al hombre de todo posible rival, aunque éste sea Dios. Es lo que se ha

llamado reducción antropológica. El que cree en Dios tiende al escapismo y a la pasividad, pensando que Dios puede arreglarlo todo se cruza de brazos.

- d. Dios empobrece al hombre, cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos retiene para sí, cuanto más lucha por engrandecer a Dios, menos énfasis pone en sus propias reivindicaciones históricas. Dios se convierte en producto de la necesidad humana.
 - e. Si el hombre no tuviera que morir no habría religión, la religión es consecuencia de la falta de resignación de los humanos. Dios debe su existencia al hombre y no al contrario.
 - f. Feuerbach desea que el hombre deje de ser benefactor de los dioses y se centre en sí mismo, que el hombre sea Dios para el hombre y disolvió la teología en antropología.
 - g. La teología actual pone de relieve que la idea de Dios no es algo accidental en la vida del hombre, sino que pertenece esencialmente a los más íntimo de su ser.
 - h. Braun afirma que el ateísmo desfigura al hombre y llega a preguntarse si existe el ateísmo, Pannenberg considera que el ateísmo es un producto tardío de la civilización occidental, el hombre es un ser religioso...es difícil pronunciarse sobre el tema, lo seguro es que el hombre es un misterio, una pregunta abierta, por lo que preferimos limitarnos a dos enunciados
 - i. El hombre es un misterio religioso, racional, sociable, político, simbólico
 - ii. En nuestra época muchos se confiesan ateos y no parece buen método replicarles que aunque no lo sepan poseen un a priori religioso.
 - i. Frente a Feuerbach Marx insistirá en que el hombre no es un ser abstracto. El hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad. Son ellos los que al crear un mundo invertido producen la religión. La lucha contra la religión es la lucha contra ese mundo invertido.
2. El argumento moral
- a. Afirma que este mundo, con su carga de injusticia y sufrimiento no es reconciliable con la bondad y omnipotencia de Dios. Es el llamado argumento moral contra la existencia de Dios, Camus y Dostoievski son sus representantes más apasionados, se niegan a comprender e integrar el sufrimiento humano, en especial el de los niños.
 - b. La teología no intenta rebatir este argumento, es muy consciente que se trata de la objeción más seria a la que se enfrenta la idea de Dios y la misma teología es culpable de fomentar este género de ateísmo hablando muy abstractamente de la omnipotencia de Dios. No es que propongamos desterrar del lenguaje teológico la omnipotencia de Dios, si se ven razones muy importantes para mantenerlo habría que hablar de ella en futuro. Pannenberg y Moltmann la entienden como expresión de una esperanza: Que el amor de Dios triunfe sobre el lado oscuro y absurdo de este mundo. Triunfo futuro que no suprime la negatividad inherente a lo humano, pero supone distensión ante lo que oprime y desconcierta.
3. El ateísmo de la libertad
- a. Nietzsche, Hartmann y Sastre afirman que Dios y la libertad humana se excluyen. Esta forma de ateísmo afecta sólo a una determinada concepción teológica: a la que considera el mundo como un todo acabado y perfecto. Sólo si la creación aparece como un dechado de perfección que haga inútil y superfluo todo ulterior esfuerzo humano, carece de sentido hablar de libertad.
 - b. Pero el Dios cristiano no coloca al hombre frente a un mundo acabado y perfecto, más bien llama al hombre a que transforme y perfeccione el universo
 - c. Pannenberg afirma que la misma realidad de Dios se encuentra en camino. Dios se identifica con su reino pero es evidente que este reino no está aún presente en la historia de ahí que afirme que la forma de ser de Dios es el futuro
 - d. El ateísmo humanista está motivado por una gran fidelidad al hombre, de ahí su simpatía y el influjo que ha ejercido a lo largo de la historia.

9.1.4 RESPUESTA DE LA TEOLOGÍA

- **No a las pruebas**
 - La teología actual no desea renovar las pruebas de la existencia de Dios. Teólogos como Pannenberg, Tillich y Ebeling piensan que las tradicionales pruebas de la existencia de Dios más que asegurar la existencia de Dios pretendían mostrar la finitud del hombre y del mundo.
 - Las pruebas de la existencia de Dios son un buen testimonio de que el hombre supera todo lo finito y busca la explicación última de las cosas en una instancia superior a él.
 - Hegel fue consciente de que se trataba de un proceder ilegítimo ya que partiendo de la realidad finita se pasa a afirmar la existencia de Dios, que pertenece a otro orden de realidad, pero las mantiene como expresión formal de que el hombre supera lo finito, precisamente porque es consciente de que no es legítimo hacer defender la existencia de Dios de la realidad finita, renueva el argumento ontológico de San Anselmo y lo defiende frente a la crítica kantiana. La ventaja del argumento ontológico radica en que el punto de partida no es la realidad finita, sino el concepto de Dios. Si su existencia es lo mayor que se puede pensar, tendrá que tener existencia, de lo contrario, cualquier otra cosa existente sería mayor que él ya que tendría una perfección, la existencia, que Dios no tendría. En el concepto de Dios coinciden esencia y existencia. Para Hegel el problema consistirá en explicar cómo se llega al concepto de Dios. Concluirá que se trata de un concepto necesario hacia el que el hombre está esencialmente orientado. Parte esencial de la antropología actual.
 - Las pruebas de la existencia de Dios no demuestran que exista Dios, sino que el hombre lo necesita radicalmente. La teología es bien consciente de que Dios es un misterio que se resiste a todo género de pruebas. El ocultamiento de Dios es consecuencia de su trascendencia.
 - No es posible hablar de Dios como de un objeto más de los que nos rodean. Un Dios cuya existencia fuese constatable no sería realmente Dios. La existencia del Dios cristiano no es objeto de prueba, sino de esperanza y confianza
 - Una postura atea que proclame dogmáticamente el carácter ilusorio de la idea de Dios, puede caer en una cierta ligereza intelectual. Pannenberg llega a decir que tal ateísmo descansa en una especie de barbarie intelectual. Pero también un teísmo precipitado que cree poder demostrar la existencia de Dios atrae las críticas del pensamiento teológico actual. Si la realidad de Dios estuviera tan fuera de toda duda, la vida de los hombres no estaría tan llena de enigmas y problemas acuciantes. Pannenberg afirma que un Dios cuya existencia pudiese ser demostrada mientras el mundo va de mal en peor y los sufrimientos de los hombres claman al cielo, no sería la solución al oscuro enigma de nuestra vida.
 - Tanto para negar como para afirmar la existencia de Dios es necesario prestar atención a las tradiciones religiosas de la humanidad. No basta con antropologizar las pruebas sobre la existencia de Dios y afirmar que el hombre puede comprenderse a sí mismo y al mundo que le rodea sin acudir a la idea de Dios. El hombre y su posible autocomprensión inmanente no son el único criterio para decidir sobre la existencia de Dios. Las tradiciones religiosas son un hecho que es preciso analizar. No parece justo excluir a priori, de forma dogmática y apodíctica la posibilidad de que contenga un núcleo de verdad. Deben ser analizadas con un método histórico-crítico
 - La fe, para ser razonable presupone un conocimiento de los contenidos en los que cree. De lo contrario sería una decisión ciega. La teología actual no desea presuponer la existencia de Dios sino caminar junto a los que lo buscan.
- **Sí a la esperanza.** El ateísmo humanista fracasa ante la imposibilidad de dar una respuesta positiva a la pregunta por el sentido de la historia. En este sentido le sigue muy de cerca el teísmo. Tal vez lo verdaderamente importante sea mantener abierta esta pregunta por su sentido último. Löwith escribía: la experiencia humana de la historia es la experiencia de un constante fracaso, los acontecimientos históricos no ofrecen el más mínimo indicio de que exista un sentido último. Coincide

con la escuela de Frankfurt en el pesimismo ante la negatividad de la historia. Desde nuestro punto de vista, el sentido de la historia y de la existencia individual se halla doblemente amenazado:

- **Por su carácter efímero.** Los momentos más densos y felices de la vida, están sometidos a la ambigüedad que caracteriza todo lo finito. Se cierne siempre el temor al fracaso, un oscuro presentimiento de que el amor, la salud y la vida caminan inevitablemente hacia su final; la muerte no es únicamente el final de la vida, sino su amenaza constante. Vivir significa enterrar esperanzas y cada esperanza truncada se convierte en una amputación sensible. El reto más temible nos lo plantea la muerte. Su fuerza destructora no conoce límites. Hegel afirmaba que la verdad de las cosas finitas es su final
- **Por su carácter global.** ¿Es posible vivirse individualmente con sentido mientras otros gimen y lloran junto a nosotros? ¿es posible hablar de sentido y felicidad? Dilema al que intentaron dar respuesta hace 50 años. Benjamín sostuvo que la historia de los muertos no estaba aún cerrada, el recuerdo de los muertos nos prohíbe concebir la historia ateológicamente. Esto es tanto como afirmar que hay que concebirla utópicamente. Según Horkheimer una política que contenga en sí teología se reduce a negocio, entendiendo por teología la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no permanezca así, esperanza de que lo injusto no sea la última palabra. El cristianismo ofrece una respuesta serena y esperanzada a la pregunta por el sentido de la historia: los muertos resucitarán. La última palabra sobre el destino de los ya desaparecidos no la tuvieron los verdugos que los torturaron ni la muerte que los venció. La viscoria definitiva no será de la muerte, sino de Dios. Al final se hará justicia a sus causas perdidas, consuelo para los que gimen y paz para los perseguidos. El cristianismo mantiene la esperanza contra toda esperanza, confiando al Dios que resucita a los muertos el futuro de la historia humana. ¿En qué se fundamenta nuestra esperanza? ¿Se trata únicamente de expresar que el pensamiento de que la muerte sea simplemente lo último es impensable? El cristianismo habla de la esperanza en la resurrección de los muertos, y fundamenta esta esperanza en que Dios ha resucitado a Jesús, anticipando así un futuro absoluto de resurrección para todos los hombres. La resurrección de Jesús se convierte así en piedra angular de todo el cristianismo
- A su manera el ateísmo humanista ha intentado responder a la pregunta por el sentido de la historia, ha hecho filosofía de la historia. La reflexión teológica actual con el rigor y compromiso alcanzado puede contribuir a iluminar el precario sentido de la vida

9.2 CAPÍTULO V: DIOS PROBLEMA O MISTERIO

9.2.1 INTRODUCCIÓN

En plena ilustración europea se prohibían en España los libros que intentaran demostrar la existencia de Dios porque eran peligrosos. Dios era tan evidente que no necesitaba demostración alguna. Dios era algo inmediato, asequible, presente, familiar. Europa y España eran geocéntricas. Dios no era un problema, a lo sumo era angustiante hallar la cara misericordiosa de Dios.

Nicolás de Cusa consideraba impertinente plantearse la pregunta por la existencia de Dios, era evidente, no necesitaba demostración. Porque es trascendente y hay que buscarlo siempre y sólo se le encuentra en el cristianismo solo poseemos una docta ignorancia: sólo podemos afirmar generalidades, Dios es todo lo que puede ser.

En nuestros días Dios no parece ser un dato seguro, al menos para la filosofía. Desde Kant la referencia a Dios no viene precedida por un yo sé sino por un yo quiero. Nada ni nadie puede asegurar la existencia de Dios. Tan inútil sería aplicar el verbo demostrar a su existencia como a su no existencia.

Heidegger en lo referente al problema de Dios considera más aconsejable renunciar no sólo a la respuesta, sino hasta a la pregunta misma. Su filosofía era un estar a la espera de Dios. La espera es el temple del pensar que se dispone a contar con Dios. Esperar es introducirse en el ámbito de lo abierto,

de lo lejano y oculto. En una discusión con Fink contrapuso la espera a la esperanza, que cuenta con algo, se ocupa en firme de algo; la espera consiste en conformidad, recato y discreción. Todo tiempo humano es esencialmente espera. Hay que aprender a vivir en estado de inseguridad.

Dios está conociendo días de silencio. Los más relevantes teólogos de la segunda mitad del siglo XX han dedicado grandes energías al tema de Dios. La filosofía en cambio calla sobre él. Desde que murieron sus grandes críticos Feuerbach, Nietzsche, Marx y Freud, Dios no viene siendo molestado ni requerido por los filósofos, con las excepciones de Benjamín, Horkheimer, Adorno, Wittgenstein e incluso Heidegger. Parece justificado desde la filosofía hablar de Dios como problema, a algunos les parecerá un alarde de generosidad: Dios no es ni problema, hace tiempo que se decretó su insignificancia filosófica.

9.2.2 LA PUGNA ENTRE EL PROBLEMA Y EL MISTERIO

Si el problema de Dios tuviera solución, la humanidad lo debería haber resuelto ya. De ahí que algunos reemplacen problema por misterio: lo que no se sabe por razón de su esencia, y problema queda reservado para lo que no se sabe todavía.

Las grandes religiones vinculan a Dios con el misterio. La pluralidad de configuraciones de lo sagrado hace imposible declarar a Dios como palabra definitiva del universo religioso. Sólo para las religiones teístas es válida, para el amplio espectro restante es más apropiada la palabra misterio. Con ella se designa la realidad que origina el mundo de lo sagrado y el universo religioso en general.

Se le atribuye al término misterio dos rasgos fundamentales:

- Su absoluta trascendencia. Trascendencia alude a un cambio de lugar y a una ruptura de nivel, la persona sólo puede acceder al misterio en la medida en que se trasciende a sí misma y va más allá de sus propias posibilidades.
- Su radical inmanencia. Al determinar el misterio destaca su radical alteridad, a Dios se le sitúa fuera del alcance de los hombres, acentuándose su carácter incognoscible.

Justo por ser trascendente, el misterio es para el sujeto religioso lo más cercano, la más íntima inmanencia. Dios ha llegado tarde en la historia de las religiones, su lugar ha sido ocupado con frecuencia por el misterio.

Las grandes cosmovisiones metafísicas nacieron en el seno de importantes tradiciones religiosas. El misterio no es un mal destino para Dios, la teología se siente bien con él. En cambio algunas filosofías se sentirán incómodas, como por ejemplo la de Ortega, para el que la filosofía aspira a desentrañarlo todo y por lo tanto no puede encariñarse con el misterio.

En vista de la aparente incompatibilidad entre filosofía y misterio, me inclino por aplicar a Dios el término problema. Dos de las tres religiones monoteístas se negaría a hablar de dios como problema, el término sería demasiado filosófico. Son religiones asertivas que respiran seguridad e incluso certeza, ni siquiera entienden la necesidad de una teología, y mucho menos si ésta es crítica, y por supuesto no necesitan los humildes servicios de la filosofía. Si hablamos de Dios como problema contrariamos a algunas religiones, si el problema deja su sitio al misterio, desairamos a la filosofía: El entendimiento con la filosofía parece imposible, para la mayoría de las corrientes actuales Dios no es ni problema ni misterio, es pura ausencia. Y si damos la palabra a la ciencia la complejidad sube de tono.

9.2.3 APUNTANDO RAZONES

Veamos algunas razones que avalen la legitimidad de mi preferencia por un discurso quebrado y problemático sobre Dios.

- **UN CURRÍCULUM PRECARIO.** Escasean los datos sobre Dios. La historia de Dios es el gran relato de las percepciones que otros hicieron de él, pero Dios mismo guarda silencio. Barth insistió como lo hizo Hegel en que la revelación es automanifestación de Dios, pero nunca es directa. El Dios cristiano sólo revela algo de sí mismo, pero nunca se revela a sí mismo. La concepción de Pannenberg de una revelación indirecta avala la precariedad de nuestra información sobre Dios. Al mismo tiempo

da que pensar el hecho de que una de las teologías más serias y responsables de la segunda mitad del siglo XX no haya podido evitar hablar de Dios como problema.

- **UNA RECEPCIÓN PROBLEMÁTICA.** Buber habló del eclipse de Dios. Nietzsche lo envió al paro anunciando que se había quedado sin trabajo, había muerto. En el actual eclipse se prescinde de Dios distendidamente, sin desgarró interior, serenamente. Es indudable que existen creyentes de fe firme e inmovible para los que no existe el problema de Dios, pero se da también una recepción problemática de la fe en Dios. Hay cristianos que se debaten entre la fe y la increencia. Hay ateos convencidos para los que Dios no es ni problema, pero existe una recepción problemática de la convicción atea, los ateos de ayer son los agnósticos de hoy. Pascal decía que incomprendible era la existencia de Dios, e incomprendible su inexistencia. Si Dios no existe quedan muchas cosas por explicar, si existe se amontonan igualmente los interrogantes, como la existencia fáctica del mundo, el sentido último de la realidad y la muerte. Ya no es posible enarbolar un concepto único y unívoco de razón y proclamar que Dios no existe porque no se ajusta a él, existen otras visiones de lo racional compatibles con la fe en Dios, por eso ha dejado de ser un arma arrojadiza entre ateos y creyentes.
- **DE LA TEOLOGÍA REVELADA A LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN.** Durante muchos siglos Occidente pidió prestado al cristianismo su discurso sobre Dios. Dios existía porque lo decían la Biblia y la Iglesia, su existencia era un dato seguro, había poco espacio para la duda. Dios no era problema sino adquisición pacífica, se hacía filosofía desde una especie de normatividad cristiana. En su andadura inicial, el cristianismo optó por el Dios de los filósofos, cediendo su puesto los nombres bíblicos de Dios a la nomenclatura filosófica. Infinito, Necesario, y lo Absoluto. El cristianismo se arrimó más al logos que al mito. La filosofía admitió la matriz cristiana y durante siglos se filosofó desde la teología revelada. Mientras duró esta situación no hubo discurso problemático sobre Dios. Cuando la teología revelada tuvo que hacer sitio a la teología natural, la situación se volvió más precaria, para acceder a Dios se partía de lo visible y experimental. Fracásó cuando Dios dejó de ser tema para convertirse en problema. La Ilustración europea con Kant a la cabeza vuelve la espalda a las tradicionales pruebas de la existencia de Dios, que dispuso de ellas mientras no las necesitó. Cuando entró en crisis cesó el ajetreo de las pruebas. El fracaso de la teología natural y de las pruebas de existencia puso de manifiesto el carácter problemático de la existencia de Dios. A partir del siglo XVIII será la filosofía de la religión la que gestione los intereses de un Dios en apuros.

9.2.4 APUNTE FINAL

El hombre occidental ha ido logrando una comprensión autónoma de sí mismo y del mundo que le rodea que ha terminado por hacer innecesaria la hipótesis de Dios. Lo explicable se ilumina desde el hombre y desde el progreso científico-técnico que éste ha puesto en marcha; lo otro, lo inexplicable no se comprende desde ningún supuesto, tampoco desde Dios. A lo inexplicable pertenece el problema del mal, gran responsable de los discursos quebrados y problemáticos sobre Dios. La filosofía de la religión se ve obligada a hablar de Dios como problema.