

La cuestión de Dios como problema metafísico

Francisco Piñón Gaytán*

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Palabras clave: Dios, hombre, filosofía, religión, teología

L. El concepto de Dios es clave en la historia de la filosofía. Encierra, en su devenir histórico, el deseo innato del hombre por intentar *significar* su existencia o encontrar, por lo menos, una *identidad* en el cosmos que escape al mero biologicismo o empirismo fisicalista. Desde los filósofos griegos ya se intenta una explicación, sistemática y racional, de un *primer principio* (*logos* y *nomos*) generador de todas las cosas. Significaban, también, esos tanteos helenísticos el inicio de una reflexión que, ciertamente, versaba acerca del *cosmos* (su constitución y finalismo) pero que era, en verdad, un pensamiento *acerca del hombre*: su *significado* y *destino*. Ciencia, racionalidad y creencia se hermanaban para encontrar una explicación al *problema* del hombre. Los filósofos fisicalistas presocráticos prepararon el terreno para los problemas éticos, pero también la ciencia de la moral enriqueció —y abrió— los horizontes de los paradigmas de la ciencia. De hecho, la teología ensanchó las preguntas relativas al hombre. El ámbito de la creencia, objeto de la teología, mucho tenía en común con el *por qué* de la metafísica. Los *límites de la razón*, que Immanuel Kant estudiaría, fijarían, al mismo tiempo, los límites de una racionalidad que intentaría comprender lo que es propio y específico de la creencia, sentando las bases, por lo mismo, para la

* pigf@xanum.uam.mx

defensa y salvaguarda de ese recinto reservado a la fe o la religión. En este horizonte intelectual se ubicaría, en primer lugar, el propio Kant al acentuar el continente ético y alumbrar con el faro de la *moral*, cual nuevo Sócrates, la misma intuición de la racionalidad. Ludwig Wittgenstein, a mi entender, seguiría el mismo derrotero.

La creencia religiosa, *i.e.*, confianza en la palabra que se considera revelada por la divinidad. San Pablo: “es la fe la firme seguridad de lo que esperamos, la convicción de lo que no vemos” (Hebreos 11, 1). En esta línea, Kant definiría en el *esperar* la esencia de la religión. Y, antes, Santo Tomás: la fe se torna en virtud cuando se tiene la firme seguridad de lo que esperamos (S. Th., 11, 2, 9.4, a.1). En este *esperar-creyendo* o *crear-esperando* se sintetiza el pensamiento del posterior misticismo alemán a partir del siglo XIV. De ahí, por ejemplo, saldría el maestro Johann Eckhart. O sea, el intentar encontrar un camino, directo e inmediato, al conocimiento de Dios, que marcará la historia de la filosofía y que se afirmará como diferente, que no contrario, a la ciencia. Por ese conocimiento religioso se logra, como afirmaba el maestro Eckhart, el nacimiento de Dios en el hombre. Lo mismo señalará la así llamada *filosofía de la fe* del siglo XVIII con Johann Georg Hamann y Fiedrich H. Jacobi, quienes, al relacionar fe y ciencia como entidades complementarias, inaugurarían el concepto, tan en boga después, de *filosofía teológica*, siguiendo las reminiscencias de Platón y Aristóteles, y que serían adoptadas posteriormente por Kant y Martin Heidegger.

Pero no se debe olvidar que, para, los medievales, esta *fe-creencia-espera* no era un simple proceso especulativo, sino práctico. Para Giovanni Duns Scoto, por ejemplo, tiene como fin dirigir la conducta (*Op. Ox.*, prol. q. 3). En este sentido, era una *fe práctica*, que influenciaría las concepciones de Guillermo Occam, Baruch Spinoza y Kant. Aspecto que, creo, olvidaría Ludwig Feuerbach en su análisis de la fe religiosa. Por algo el futuro Kant y Benedetto Croce identificarían *religión* y *moral*. El carácter práctico de la fe, detectado ya por los medievales, será para los modernos, como Kant, la practicidad de la moral, *i.e.*, lo que se me impone como imperativo categórico, como *deber Ser*; y para los filósofos existencialistas, como Sören Kierkegaard, el compromiso individual-existencial. Es el paso crucial-existencial de una conciencia ante lo infinito, la cual, para el filósofo danés, impele al individuo a existir de un modo determinado, inclusive con el peligro de perder la vida (*Diario*, X4, A 635). Es esa *conciencia de eternidad* que orilla a la ruptura con el mundo y con una racionalidad científicista que todo lo quiere medir y pesar (*Diario* X4, A 114). Creer, para Kierkegaard, es el *crear*

contra toda esperanza —como la fe de Abraham— *lo que se debe y por qué se debe*. O sea, una fe, a fin de cuentas, que es una *elección* hecha con una tensión angustiada de *temor y temblor*. Este rasgo de *incertidumbre* será adoptado, en parte, por la moderna filosofía de la religión por Karl Barth en su *Comentario a la Epístola a los Romanos* (1919).

Por otro lado, la *cuestión* de Dios no se puede proponer si no se dilucida, al mismo tiempo, el *problema* del hombre. Es decir, la cuestión de Dios depende de la verdad o no del problema del hombre. Como Kant presentó el problema: todo depende y se hace a partir de la cuestión de la pregunta por el hombre. ¿Qué es el hombre? es la pregunta que sintetiza, según Kant, las interrogaciones básicas de la filosofía: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar?¹ En otras palabras, Kant reconoce que en el hombre mismo radican las interrogantes más acuciantes; en sí mismo, dentro y en la racionalidad como un colofón de la filosofía cartesiana. Preguntas, además, que no se circunscriben o encierran en la especulación abstracta, sino que expresan una problemática existencial, el punto de partida de un proyecto eminentemente humano, agustiniano y kierkegaardiano en su formulación práctico-existencial, sobre todo en la pregunta sobre la religión: ¿*qué debo esperar?*; el problema de la *espera* sintetiza la esencia de la fenomenología religiosa para Kant. Se sabe que él sacó la cuestión *acerca* de Dios del claustro de la razón, de lo que ésta puede consignar como su objeto de percepción inteligible, y lo colocó en el ámbito del *noumema*, en lo *más allá* del *phenonema*. Pero se sabe, también, que Kant postuló la necesidad del conocimiento del *noumen*, por lo menos *en sentido negativo*, *i.e.*, el concepto de *noumen* sólo puede afirmarse o reducirse al concepto negativo de ese *conocimiento*, a lo que podemos pensar sólo *problemáticamente* y no *asertóricamente*; o sea que, en definitiva, *no podemos conocer*. Pero si es posible suponer su existencia. El *fenómeno* que conocemos, según Kant, no se agota en sí mismo. Nos indica, con su *apariencia*, que *hay algo más allá* de esa apariencia, o sea, el *noumen*, de lo contrario se caería en un “círculo vicioso” consistente en que “habría apariencia sin nada que apareciera”.² De ahí el concepto kantiano de *límite* (*Grenze*), con el cual se pretende indicar las fronteras de la razón humana. La cuestión de Dios está más allá de ese *límite*. Está en las regiones del *noumen* y éste “no es objeto de nuestra intuición sensible”.³ Sin embargo, el *noumen*, o sea, *las cosas en sí*, están ahí; se

¹ Immanuel Kant, *Kritik der Reinen Vernunft* (*KrV*), A 522; *Logik*, A 24-25.

² *Ibid.*, A 252 y B XXVIII.

³ *Ibid.*, *Prolegómenos*, § 13, B 307.

piensan como algo desconocido.⁴ Porque, como afirma Kant: “El mundo sensible no contiene sino fenómenos, que no son cosas en sí mismas; pero a éstas (*noumen*), el entendimiento debe admitirlas precisamente porque reconoce los objetos de experiencia por simples fenómenos”.⁵

Y Kant no quiere que su filosofía trascendental sea reducida a *simples fenómenos*. Por eso postula el conocimiento negativo del *noumen*. O sea, la existencia de algo que positivamente no puede conocerse, pero si pensarse y, sobre todo, *esperarse* si se trata del objeto de la religión.

En la tradición de la cultura de Occidente, según Heidegger, ha regido una *onto-teo-logía*, es decir, un camino desde la pregunta acerca del hombre que lleva hacia la pregunta acerca de Dios. La búsqueda del sentido del hombre ha sido, en la filosofía platónica —en cuanto tendencia y esfuerzo hacia el sumo bien—, la expresión filosófica del problema teológico. Dios es, en cuanto lenguaje, el problema del hombre, la conciencia de su finitud y contingencia, el sentido profundo del deber moral que rebasa la formalidad jurídica, la racionalidad cientificista y que, a pesar de todo, permanece como un himno a la subjetividad. Al sujeto-hombre, como *persona* moral, ¿cómo fundamentarlo o, al menos, dilucidarlo *como problema* sin un referente que no sea reducido a la mera facticidad empírica del ente? ¿No sería todo una inmensa *cosificación*? Y si fuera esto último, ¿cómo hablar, cómo poder hablar, del *sentido* de la historia-existencia? Aquí, Kant estaría presente. Y, tal vez, Wittgenstein debería estar, al menos en lo referente al continente ético-moral. La conciencia de la finitud del ser, en cuanto trágica, supone la idea de infinitud y ésta exige, como contrapartida, un *quien-sujeto* que la piensa, cartesianamente hablando, o dentro de un referente neoplatónico. Pero, obviamente, sin la *certitudo salutis* calvinista y, eso sí, con todos los peligros de caer en fetichismos o sublimaciones y mediaciones-ideologizaciones alienantes. El concepto de Dios, en este sentido, no se puede encerrar en un sistema o en el continente del *ente-ente*, como si éste pudiese aprisionar lo *inaprensible* por naturaleza. La filosofía del cusano lo impediría con su *Docta ignorantia*. El *cogito* de René Descartes no podría dar cuenta de lo inefable ni de aquello que Heidegger llamaba el *acontecimiento del ser*. El concepto-idea de *bien* platónico no se explicaría por el *primer Motor* aristotélico, pero éste, tampoco abarcaría la explicación de la *metafísica del ser* del pensamiento de Aristóteles ni, mucho menos, el ser-amoroso

⁴ Immanuel Kant, *KrV*, B 310-331.

⁵ *Ibid.*, *Prolegómenos*, § 59, B. 360.

agustiniano. *Bien y ser* se complementarían y Platón y Aristóteles, juntos, acuñarían la acuciante pregunta acerca del sentido profundo y último del hombre, o sea, acerca del *misterio*.

Pero la modernidad, la cartesiana, no puede tolerar misterios. Sabe que es ella la que ha quitado los velos a la razón. Dios, para Descartes, ciertamente sigue siendo el *fundamento* último del conocimiento, pero, al mismo tiempo, la *razón* del hombre podrá hacer tambalear al mismo *cogito*. Será el *cogito ergo cogito* de David Hume y estará fundada la *filosofía de la sospecha* sobre Dios. El teísmo, por lo tanto, en la modernidad ha entrado, con Descartes, en el principio de su crisis. Ha engendrado la *teología negativa*, *i.e.*, la que no solamente dice no saber nada de Dios sino que, a través de la *razón del cogito*, comienza a poner en duda las certezas de la antigua epistemología y ontología en nombre de un nuevo nominalismo y una nueva racionalidad. Puede ser una racionalidad de la *sospecha*, pero ¿quién —o en nombre de qué— podrá impedir una *sospecha* de la *filosofía de la sospecha*?

Sin embargo, para Descartes, Dios todavía no desaparecía. Se hacía presente en el hombre, aunque éste ya empezaba a mostrar su autonomía. Kant, por su parte, reforzará dicha autonomía al separar el orden ontológico del gnoseológico, aunque deje abierta la puerta para Dios en el espacio moral. Dios era una exigencia del orden de la libertad y la moralidad. Georg W. F. Hegel intentaría volver a la vieja totalidad de la filosofía griega al unir lo infinito con lo finito, pensar y ser, noumeno y fenómeno. Dios y el hombre serían, en este caso, *Lo Absoluto*. Pero Dios, tal vez, habrá perdido su antigua trascendencia y aunque el hombre, *nuevo dios*, obtendrá nueva suma de valor divino, acaso pierda la fundamentación que la tradición eudemológica y la conciencia moral garantizaban. El hombre, es cierto, se volvía Dios; pero, con Hegel, Dios perdía su antigua trascendencia y el hombre una piedra fundante. El vacío del mundo, que Hegel mismo sospechara en la filosofía del primer Friedrich W. J. Schelling, se tornaba, en el panteísmo hegeliano, en el lugar donde los dioses griegos ya no podían habitar. Pero, al mismo tiempo, el *mysterium tremens* o *logos inefable* del Dios cristiano tendía, cada vez más, a desaparecer y, con esto, la filosofía de la *muerte de Dios* se hará presente en la literatura de la cultura europea. Quedaba así abierto el camino para Feuerbach: el hombre no empezaba a suplantarse a Dios, sino que el mismo Dios comenzaba a ser una *re-elaboración* o *re-creación* de la esencia del hombre.

Pero, también, *Lo Absoluto* de Hegel quedaba como aspiración, punto de partida y meta por llegar, como sucedía en la filosofía cartesiana. Pero ese Dios, idea

absoluta hegeliana, permanecía demasiado abstracto y especulativo y, por tal razón, recibiría la crítica posterior de Kierkegaard. Sobre todo porque el filósofo danés le reprochaba a Hegel el descuido de la *subjetividad* y del drama de lo *finito*. El filósofo alemán hacía del absoluto el principio del conocer, porque lo finito *se refiere sólo a sí mismo y permanece sólo en sí mismo* y solamente por lo absoluto nos puede llegar la certeza de lo relativo.⁶ Dios, pues, iluminando al mundo, a la historia y al hombre. Pero, en Hegel, un *Dios-mundo-hombre* que secularizaba hasta el máximo la antigua *nous-razón* griega y, desde luego, el *logos* cristiano. Hegel realiza una unión-identidad entre pensar y ser, entre el *cogito* cartesiano y la realidad, transformando la *ontología* en *lógica*.

2. Pero, ¿qué decir una vez más de los importantes filósofos Kant y Hegel? Kant, en primer lugar. Él fue el primer pensador moderno que planteó todo el problema de la filosofía a partir de la pregunta sobre el hombre: *¿qué puedo saber?*, *¿qué debo hacer?*, *¿que puedo esperar?* Y añade: *¿qué es el hombre?*, atribuyendo todo a la antropología.⁷ Como Heidegger, quien reduciría, al fin de cuentas, *todas las preguntas de la metafísica* a la pregunta: *¿qué es el hombre?* Kant, como se sabe, incluyó el ámbito de lo religioso en el rubro *¿qué puedo esperar?*, dándole así una dimensión casi metafísica a la *praxis* humana y poniendo a la esperanza, como anota Paul Ricoeur, en el centro de la cuestión antropológica.⁸ El hombre secular, sí, pero como ser en proyecto hacia un porvenir: tal vez un eterno preguntar acerca de un objeto que en el campo meramente teórico de la razón humana, que es el mundo sensible, no admite demostración en sentido positivo o negativo. Por eso, Kant desplaza el problema de Dios fuera del campo de la razón teórica⁹ y lo ubica en un *mundo inteligible*, donde emerge, desde la experiencia metaempírica, el deber ético.

Para Kant no es posible otra *intuición* que la creadora de Dios, admitido hipotéticamente. Queda, pues, excluida toda *experiencia metafísica* en el terreno de la razón teórica.¹⁰ Dios, y la religión por lo tanto, viene a ser (como él lo llama)

⁶ Georg W. F. Hegel, *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, traducción de Guillermo R. Echandi, Madrid, Aguilar, 1979, p. 154.

⁷ Immanuel Kant, *KrV*, A 522; y *Logik*, A 24.

⁸ Paul Ricoeur, *Le conflit des interpretations*, París, Seuil, 1969, p. 405. *Cfr.*, también, Javier Muguerza, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977.

⁹ Immanuel Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, A 175.

¹⁰ James Collins, *The Emergence of Philosophy of Religion*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1967, p. 89-21; y, del mismo autor, *Studio sulla filosofia moderna*, Torino, Laterza, 1959, p. 354.

“un hecho de la razón práctica”. Y la religión no será sino “el conocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos”.¹¹ La idea de Dios será, pues, fruto de la moral. Debe notarse que no se puede hablar de un ateísmo en Kant. El hombre de Kant se encuentra con Dios. Pero no por el camino puramente racional, por la *demostración* de una razón teórica, sino a través de la reflexión vital de la existencia humana que descubre lo inapelable del *deber ético* en ese conocer-optar-esperar que culmina con la libertad-esperanza¹² que hay que *tener por verdadero*; lo anterior es condición ontológica del *deber* y del *esperar*, fruto de la razón práctica, de contenido *inteligible*, en un *conocimiento* que, ciertamente, según Kant, no es inferior al *saber* de la razón teórica. Será, según su frase, la *Razón-Fe* (fe racional=*Vernunftglaube*). Afirmar, por consiguiente, la existencia de Dios significa, de manera concomitante, la necesidad de reconocer y afirmar que Dios es el fundamento y fin último de la existencia humana.¹³ La razón, en su práctica humana, es capaz, pues, de afirmar su existencia. Pero siempre *en, por y a partir* del hombre. A fin de cuentas, lo que Descartes empezó, Kant lo vino a completar sacando sus conclusiones. Por consiguiente, la dimensión de la esperanza y la característica humanística de la libertad se refieren a la *razón práctica*, inaccesible a la experiencia empírica y la razón teórica. El primado, pues, de la razón práctica sobre la teórica. El problema de Dios es, por consiguiente, un problema de lo humano: del esperar, la libertad, *i.e.*, un problema ético. Dios desaparece como objeto de la razón teórica. En el centro se colocaba al hombre, fuera de los formalismos de sus primeros imperativos basados en la universalidad de la ley, sino en la subsiguiente fundamentación de la dignidad del hombre: como *persona humana*, que exige ser tratada no como medio sino como fin.¹⁴ Kant, por un lado, volvía con esto a Santo Tomás y, por el otro, se colocaba en la ortodoxa tradición teológica en la que Dios no se puede encerrar (ni comprender) por la sola razón (*credo quia absurdum*), preámbulo de una teología negativa al estilo del autor de *De docta ignorantia*.

Con esta manera de abordar el problema, Kant inicia un giro antropológico en la modernidad. Más que Feuerbach, convierte una parte de la *teología* en verdadera antropología. Sobre todo en su *Opus postumum*, donde *Dios, mundo y*

¹¹ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft*, IV, *Ges. Schriften* VI, A 229; *Der Streit der Facultäten: Antropologie in pragmatischer Hinsicht*, VII, *Ges. Schr.*, A 77.

¹² Immanuel Kant, *KrV*, A 232.

¹³ *Ibid.*, A 117.

¹⁴ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, A 73.

hombre se determinan en el mundo del hombre, porque es éste quien une *Dios* y *mundo* (*entia non coordinata, sed subordinata*).¹⁵ En la cosmología —para ser una cosmoteología— el hombre es intermediario e intérprete en tanto sujeto racional y moral y, sin salir de sí, puede llegar al *grado más alto del conocimiento del sistema de la razón pura de Dios*. La verdadera inversión, pues, estaba hecha. En el terreno de la razón pura es el hombre quien *crea a Dios*. Hegel y Feuerbach tenían, pues, abierto el camino al *homo homini Deus*. El Dios trascendental, personal e individual —que con Baruch Spinoza empezaba a diluirse en el *todo* del Universo—, con Kant el Dios *primer Motor*, principio creador del movimiento y del ser, ya no es objeto de la razón pura. En su lugar resplandece, en todo caso, el Dios moral, ético, el de la conciencia moral: el Dios como “el espíritu del hombre”.¹⁶ Dios, idea del hombre, como *ens summum, summum intelligentia, summum bonum*,¹⁷ fundamento de los valores morales, razón ético-práctica autolegisladores.¹⁸ Y, sobre todo, expresado en la gran duda del *Opus postumum* de 1800 a 1803: ¿corresponderá esta idea de Dios a su ser “que realice los atributos de esta idea”? “El sí se codea a cada paso con el no”.¹⁹ Kant, a fin de cuentas, redondeaba y sistematizaba la duda spinoziana: el *ser personal* de la filosofía tradicional comenzaba a ocultarse. Con la reducción kantiana de la religión a ser un postulado de la *razón práctica* se cierra la puerta a una mediación de la racionalidad teórica y se abre el campo a la escuela romántica basada, sobre todo, en el *sentimiento*. En este horizonte intelectual se ubicarían Friedrich Schleiermacher, Friedrich Hölderling, Schelling y Novalis. Aquí, sin embargo —sobre todo con Schleiermacher—, se regresará al Romanticismo renacentista de Giordano Bruno: no hay Dios sin mundo ni mundo sin Dios.²⁰

Si con la filosofía del *cogito* cartesiano se empezaba a desplazar a Dios del campo de la filosofía, constituyéndose el hombre en el *primum gnoseologicum*, con Kant llega el hombre a ser el *primum ontologicum, i.e.*, Dios deja de ser la base metafísica originaria. Dios, en Kant, entrará por otras ventanas. Pero la razón

¹⁵ Immanuel Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, traducción de Félix Duque Pajuelo, Madrid, Anthropos, 1983, pp. 601 y 638.

¹⁶ *Ibid.*, p. 42.

¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸ *Ibid.*, p. 145.

¹⁹ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, Barcelona, Herder, 1990, pp. 310-311.

²⁰ Véase Friedrich Schleiermacher, *Werke*, Berlín, Meiner, 1835, p. 64.

teórica se declara impotente, según él, para anunciar su presencia. Después de Kant, Friedrich Nietzsche comenzará a proclamar *la muerte de Dios* y Martin Heidegger tendrá razón al detectar este anuncio como una parte importante de la lógica del pensamiento moderno.²¹

Kant abría, por consiguiente, dos campos de conocimiento: cerraba uno, en el ámbito de la razón teórica, que sería fecundo para la filosofía del lenguaje y analítica. Y abría otro para el campo de la fenomenología. Pero la modernidad ya tenía el filósofo de la reflexión filosófica secularizadora. Se eclipsaba un Dios, pero nacía en el fenómeno de la filosofía el Dios-hombre u hombre-Dios del pensamiento de Hegel y Feuerbach.

Hegel es el teólogo-filósofo por excelencia. Parte de lo absoluto como presupuesto teológico. Es, lo señalará Feuerbach, una *teología solapada*. Pero su absoluto no es sino la autoconciencia del hombre. Dios se conoce en el hombre en la medida en que él mismo conoce al primero.²² El hombre es, pues, la *autoconciencia de Dios*. Seguirá por la línea de Giordano Bruno. Él parte de la problemática cartesiana y kantiana, pero intenta saltar al abismo de una conciencia desgarrada y dividida entre lo finito y lo infinito, entre el noúmeno y fenómeno, entre pensar y ser. Pero no separa a Dios del hombre (todo lo racional es real). Sintetiza el trasfondo platónico y medieval de observar al ser como idea o representación de Dios y la sustancia-sujeto que englobaría a Dios-hombre. Que todo se aprehende no como *sustancia* sino como *sujeto*.²³ Es el deseo de identificar el demiurgo griego (*logos*) con el Dios judeo-cristiano y de acabar con la escisión cartesiana del hombre dividido (cuerpo-espíritu) y la dualidad kantiana (mundo inteligible y mundo sensorial). No admite el deísmo racionalista ilustrado y, con Kant, defiende la convergencia entre razón práctica y religión. Dios no se demuestra sino que, en todo caso, *se muestra* en una unidad de inmanencia y trascendencia. Pero es un Dios metafísico, de los filósofos. Es un *credo ut intelligam*, pero que termina en un mero *saber*. La religión es *superada* por la filosofía, por el concepto; es pura razón filosófica en donde se pierde la esencia básica de la representación religiosa.²⁴ Por el cristianismo Dios se *manifiesta*, siguiendo la explicación paulina

²¹ Cfr. Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1952, p. 235.

²² Cfr. Georg W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, vol. I, traducción de Ricardo Ferrara, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

²³ Cfr. Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982, pp. 15-16.

²⁴ Cfr. Georg W. F. Hegel, *Lecciones de estética*, vols. I y II, traducción de Raúl Gabás, Barcelona, Península, 1991.

(Gal., 4, 4). Pero, como *espíritu*, es la autoconciencia del hombre. Por consiguiente, si el Dios de Hegel es, en esencia, espíritu, se sigue que pone un obstáculo a que se le reduzca a algo meramente sacro. De ahí, también, la espiritualidad del hombre, su radicalidad como *espíritu* para libertad. Por eso su religión es una del espíritu. El Dios sacro es, en Hegel, el que *ha muerto* o el que debería morir. No es el Dios vivo del espíritu. Tal vez por ello, en oposición a Schelling, no quería que su universo quedara vacío, sin Dios, sin divinidad.

Pero es allí donde se realiza como espíritu en la comunidad: espíritu en los espíritus. En su *filosofía de la religión*, Hegel lo formula así:

El espíritu finito sabe de Dios sólo en la medida en que Dios se sabe en él. Así es Dios espíritu y, por cierto, espíritu en su comunidad, es decir en la comunidad de los que le veneran. Esa es la religión acabada, el concepto devenido objetivo. Aquí se manifiesta lo que es Dios: no un más allá, un desconocido, puesto que El ha manifestado a los hombres lo que El es y no sólo en una historia exterior sino en la conciencia. Tenemos, pues, aquí la religión de la manifestación de Dios, en cuanto Dios se sabe en el espíritu Finito. Dios es aquí absolutamente manifiesto.²⁵

Y lo mismo en su *Enciclopedia*:

Dios es Dios sólo en la medida en que se sabe a sí mismo; su saberse a sí mismo es además su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios, saber que progresa hasta el saberse del hombre en Dios.²⁶

Dios es el amor infinito. Lo infinito asume la mundanalidad y lo finito. Inclusive, por el misterio cristiano de la muerte de Cristo, Hegel reconoce la reconciliación de Dios con el mundo.²⁷ Pero es un Dios que se sabe a sí mismo en el hombre, o sea, cuando el hombre sabe de Dios.

Dios permanece radicalmente *espíritu*. Espíritu que se determina en lo *finito* y, precisamente, en la muerte; eso implica la identidad de lo divino y lo humano. Es, pues, lo *Absoluto*, pero con la negación y muerte de lo finito. Lo infinito pasa

²⁵ Cfr. Georg W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, vol. II, Hamburgo, Meiner, p. 191.

²⁶ Georg W. F. Hegel, "Enciclopedia", § 564, en *Werke*, vol. X, Glockner, Stuttgart, 1958.

²⁷ Cfr. Georg W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, op. cit., p. 304.

por la desaparición de lo finito. Es una *christologia mortis*, ya que Hegel se inspira en la muerte de Cristo (Dios-hombre) en la cruz. Lo finito, también, desaparece en lo infinito-universal (crítica de Maritain). La *encarnación* es, para Hegel, un acontecimiento noético, *i.e.*, Dios se hace presente al mundo, al hombre. Con la muerte en la cruz se manifiesta la *alienación* de Dios (*Selbstentfremdung*) que es negada por la *Resurrección*. La muerte de Dios es, pues, una afirmación de la finitud y su inserción en la vida infinita del espíritu. Pero espíritu que vive y se esfuma en la historia y en la comunidad. Es, pues, una muerte de Dios *positiva*. Dios se hace hombre y muere en Cristo para que el hombre mismo quede divinizado. Hegel, tal vez, recuerda, el canto luterano: *Dios mismo ha muerto*. Lo finito, lo pasajero, es, también, momento divino. Lo humano es lo divino inmediato, pero se recobra en el *espíritu*, aunque Dios, como autoconciencia del hombre, haya muerto en lo finito.²⁸ Dios es, pues, lo profundo de la conciencia humana, una subjetividad que se sabe a sí misma como subjetividad. Por lo tanto, el concepto *Dios* no es otra cosa que el *yo* de la *autoconciencia* del hombre: El hombre-Dios. Pero esa autoconciencia expresa una ascensión del *espíritu*, una afirmación de una *adeidad*, una especie de autoafirmación del *espíritu*, irreducible, al fin de cuentas, a la mera *mundanidad* y a la *finitud*. No es, pues, a secas, la inversión que hará posteriormente Feuerbach de que Dios es mero producto de la conciencia del hombre. Debe recordarse que, para Hegel, Dios es, siempre, pilar sinfín, el punto de partida. Pero no se puede negar que, en Hegel, Dios queda secularizado. Kierkegaard tenía razón en su crítica a Hegel: no se libra de la sospecha de paganismo.²⁹

Sin embargo, Dios no desaparece o, por lo menos, no del todo. Permanece con las características del viejo Dios cristiano, pero aplicadas al hombre. El hombre, una vez más, en la línea de Bruno, queda divinizado. Y Dios vive, en espíritu, en la comunidad. Por eso, según J. Wahn, la *muerte de Dios* hegeliana queda lejos de la muerte del Dios de la filosofía de Nietzsche. El Dios-hombre de Hegel, al fin de cuentas, vive en la comunidad humana. Y si esto es cierto, el Dios *secularizado* de Hegel se parece más al *Dios vivo*, que nadie ha podido ver sino *in speculo* y en *enigmate* del Dios bíblico; y menos se asemeja al Dios sin imaginación de la filosofía de Feuerbach. Y, sobre todo, Hegel no podrá ser acusado por Schelling de ser un mero *traficante de conceptos*.

²⁸ *Ibid.*, p. 306.

²⁹ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. II, p. 392.

3. Paul Ricoeur ha puesto a Feuerbach entre los que él denomina *filósofos de la sospecha*. Es decir, aquellos que han expresado la duda sobre si el concepto de Dios es una realidad o una simple ilusión. O como Karl Barth lo ha dicho más tajantemente: que el filósofo Feuerbach ha clavado una *banderilla* en la carne de la teología.³⁰ Según Barth, el problema a la filosofía y teología moderna está planteado crudamente por el pensamiento de Feuerbach para quien la cuestión no radica en que si no hay Dios, “¿de dónde proviene entonces el que todos los hombres quieran tener un Dios?”, sino más bien, lo contrario: “si existe Dios, ¿para qué y por qué han de desearlo los hombres?”³¹ Pero por eso Barth invierte los dardos o los datos del problema. Feuerbach critica *la religión, i.e.*, la búsqueda del hombre sobre Dios. Barth, en cambio, afirma que en la teología es Dios quien pregunta y el hombre *quien responde*, postulando la *trascendencia* de Dios, en la línea de Kierkegaard y ubicando las críticas de Feuerbach fuera del blanco (*target*) de los marcos de una fe que no tiene que basarse en una verificación empirista. Tal vez aquí es el mismo horizonte práctico, aunque por diversos motivos y diferentes puntos de partida, de aquellos que, como Wittgenstein, colocan el problema de Dios fuera del alcance de lo que se podría *significar* con los parámetros de la moderna científicidad. Pero Barth no responde filosóficamente. El problema de Dios, como *realidad*, según el método de la filosofía moderna, seguirá en *silencio*. Pero la *sospecha* también, sigue en pie.³² Como también, tal vez, sigue en pie la existencia de un *sofisma lógico* por parte de Feuerbach: “de que los dioses sean deseados no se sigue nada a favor de su existencia o no existencia”, como lo anota Eduard Von Hartmann.³³ Pero la pregunta sigue firmemente planteada: tal vez Feuerbach, al tratar de convertir la teología en antropología, está, de hecho, haciendo una *antropología teológica*,³⁴ que lo transforma, según Barth, en un *filósofo teologizante* que detenta un *amor infeliz* por la teología. Parece que, al fin de cuentas, Feuerbach deja en pie todas las *implicaciones ontológicas*. Afirma a Dios como la *proyección* del hombre. Pero no soluciona, ni responde, al problema del *origen* de dicha *proyección*. Hegel, en todo caso, es más completo. Su filosofía

³⁰ *Ibid.* vol. III, p. 110.

³¹ Citado en *ibid.*, p. 113.

³² Hans Kung, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*, Madrid, Cristiandad, 1979, p. 294.

³³ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. III, p. 112. Eduard Von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, vol. II, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969, p. 444.

³⁴ Peter L. Berger, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Amorrortu, 1971, p. 249.

de *la muerte de Dios* deja un resquicio a la aventura del *espíritu absoluto*. El espíritu *muere* para *resucitar*. Tal vez Feuerbach no se da cuenta de la posición de Hegel y de Kant acerca de que la conciencia de *un límite* supone el conocimiento de la posibilidad de lo *ilimitado* o de que la negación es pensable, precisamente, porque supone una posible afirmación.³⁵ La sed no prueba la existencia de la fuente, es cierto. Pero la exige *naturaliter* de una manera desesperada. ¿No decía el mismo Feuerbach que “si no existe el agua, no existe la sed”, porque “el agua potable es agua humana, esencia humana”, ya que “el hombre mismo es, al menos, parcialmente, una criatura acuosa”?³⁶ Por eso, al contemplar los atributos de lo absoluto que Feuerbach incluye en los predicados del hombre, tal vez, se deba reconocer como válida la afirmación de Engels, a saber, “el hombre feuerbachiano está deducido de Dios”.³⁷ Es el *silencio de Dios*. O el grito de la afirmación del hombre en su *secularidad*, pero a partir de una plausible admisión de que se presupone un *principio unitario* deductivo. ¿No será que Feuerbach, al fin de cuentas, vuelve a Spinoza en este terreno del ser y que no ha abandonado del todo las premisas de su tesis doctoral *De ratione una, universali, infinita (Sobre la Razón: su unidad, universalidad, infinidad)* de claros acentos hegelianos?

Feuerbach identifica el Dios del idealismo hegeliano (que es sólo pensado) con el Dios de la Religión (que es meramente imaginado).³⁸ Mientras Hegel parte de una idea abstracta, el *espíritu absoluto*, Feuerbach parte del ser concreto del hombre. El absoluto humano de Feuerbach desplaza, por lo tanto, al absoluto divino de la filosofía hegeliana. Es decir, *vuelve al hombre* ontológicamente secularizado. Pero olvida que Hegel también hace una identificación entre Dios-hombre y en éste, en su *espíritu*, toma conciencia de sí. La siguiente frase de Feuerbach, aunque no lo quiera reconocer, está inspirada en la filosofía del espíritu hegeliano: “Dale la vuelta y tienes la verdad: el saber del hombre acerca de Dios no es sino el saber que el hombre tiene de sí mismo, de su propia esencia”.³⁹

³⁵ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. II, p. 154.

³⁶ Ludwig Feuerbach, “Spiritualismus und Materialismus”, en *Sämtliche Werke*, vol. X, Stuttgart, Frommann Verlag, 1959, p. 221. Cfr. Manuel Cabada, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, Madrid, BAC, 1975, p. 68.

³⁷ “Carta de Engels a Marx del 19 de noviembre de 1844”, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Briefwechsel*, vol. I, Berlín, Vittorio Klosterman, p. 1949. Cfr. Manuel Cabada, *El humanismo premarxista, op. cit.*, p. 107.

³⁸ Martin Xhaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la secularization*, París, Seuil, 1970, pp. 50-60.

³⁹ Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, vol. VI, *op. cit.*, p. 278.

En este terreno no supera a su maestro. Sin embargo, en su antropología sí goza de una *concreticidad* que Hegel no tenía. El hombre es la *Naturaleza* y lo sensible. La ontología del último Feuerbach es clara: “Solamente un ser sensible es verdadero y real [...] Verdad, realidad y sensibilidad se identifican”.⁴⁰ Pero es apodíctico. El Dios del teísmo, pues, no puede ser real. Es pensado e imaginado por el hombre. Su *nueva filosofía* estaba planteada (*la filosofía del futuro*): partir del hombre, sin ningún presupuesto, de lo empírico, de la intuición sensible que es el fundamento del pensar.⁴¹ Y el objeto universal y supremo es el hombre, no Dios.⁴² El Dios sobrenatural ha quedado desplazado y en total silencio. Ese Dios extramundano ha quedado reducido, según Feuerbach, a elementos que constituyen el ser humano. Ha vuelto, según él, al comienzo: “el hombre es el origen, el centro y el término final de la Religión”.⁴³ Pero ese hombre de Feuerbach ha quedado sin historia, sin apertura al futuro, a lo *nuevo por-venir*. Todo sería un producto de la fantasía. De ahí que termine en un humanismo reducido y, como lo señalara Ernst Bloch, sea una antropología recortada.⁴⁴ Los filósofos posteriores, como Heidegger, al referirse al humanismo y a la autonomía, preferirán, con razón, la antropología de Kant antes que la de Feuerbach.

Por otro lado, Nietzsche es la otra cara de la racionalidad. La crítica ya es al *cogito* cartesiano como *sujeto*. La razón ya no es punto de partida. El *mundo verdadero* se ha construido desde la contradicción. Es un mundo de apariencia.⁴⁵ La metafísica es una falsa ontología. Dios es una cuestión de gramática. No hay razón en el lenguaje.⁴⁶ Ontología y epistemología son, al fin, creaciones del gusto. Kant y Descartes son filósofos de *apariencias*. La fe en la cosa en sí es, también, fe en la gramática. Todo es ilusión de la razón. Las convicciones no son sino “mentiras”.⁴⁷ No hay correspondencia entre razón y ser. El teísmo filosófico es, pues, un falso lenguaje. Dios ya no es fundamento de lo finito o de la contingencia. El humanismo clásico se queda sin base, sin soporte, sin racionalidad. *No hay verdad y todo está permitido*. ¡Dios ha muerto! Es, también, la lenta muerte de los

⁴⁰ *Ibid.*, vol. II, p. 296.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 207-208.

⁴² *Ibid.*, pp. 245 y 239.

⁴³ Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, vol. VIII, *op. cit.*, pp. 27-37.

⁴⁴ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main, Aufbau, 1959, p. 1412.

⁴⁵ Nietzsche, *El ocaso de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 64.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 271.

valores. Es, también, la secularización total, radical. Es una temporalidad donde la finitud es sólo eso: finitud. El *cogito* cartesiano, y la *razón ilustrada* de Kant, también han muerto. La muerte de Dios es la muerte del sujeto y de la razón. La modernidad de la metafísica del sujeto ha muerto. Como fruto no queda sino el nihilismo, tal vez impregnado de una metafísica dionisiaca y voluntarista.⁴⁸ Tal vez, en el fondo, en su postulación del superhombre, por la instancia de la voluntad y no de la razón, permita en Nietzsche la búsqueda, al fin de cuentas, de la dirección de lo *absoluto*. Por algo el mismo Nietzsche le atribuía a su nihilismo *una manera de pensar divina*. Tal vez Nietzsche, en su réplica kantiana, tuvo que viajar a los infiernos del autoconocimiento para cerrar *el camino a la divinización*, pero creo que en los mismos infiernos del conocimiento se encontró preguntas por lo *absoluto*.⁴⁹

El grito de Nietzsche, *Dios ha muerto*, es condicionante, según él, a que el hombre viva. Es como Feuerbach: *niega* a Dios para *afirmar* el ser del *hombre*.⁵⁰ Es la negación de Dios el requisito para su humanismo. Aunque otros filósofos condicionen la existencia de Dios para un humanismo ético. Por ejemplo, Fiodor Dostoievski. Pero, ¿no será cierto, también, que la *muerte de Dios* comporta la muerte del hombre? Michel Foucault, comentando a Nietzsche, escribe:

La muerte de Dios y la del último hombre han partido unidos: ¿Acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios? [...] Más que la muerte de Dios, lo que afirma el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino, es la desintegración del rostro humano y el retorno de las máscaras.⁵¹

Y Vattimo:

El humanismo está en crisis porque Dios está muerto [...] La verdadera substancia de la crisis del humanismo es la muerte de Dios, no por casualidad anunciada por Nietzsche, que es también el primer pensador radical no humanista de nuestra época.⁵²

⁴⁸ Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, 214. Karl Lowith, *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires, 1968, p. 265. Yves Labbé, *Le sens et la mal*, París, Seuil, 1980, p. 140.

⁴⁹ Cfr. Immanuel Kant, *Metafísica de las costumbres*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Trotta, 2001.

⁵⁰ Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke II*, Stuttgart, 1959, p. 411.

⁵¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI editores, México, 1968, p. 373.

⁵² Gianni Vattimo, *A fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 33.

Así, también, Jean Paul Sartre, en *L'existentialism est un humanisme*, nos haga sentir la continua nostalgia del *para-sí* y la *sed* de esa, para él, síntesis imposible del *en-sí* y del *para-sí*. Tal vez por ello, el existencialismo de Sartre, por confesión propia, no era propiamente un ateísmo “en el sentido de que se agote en demostrar que Dios no existe”.⁵³ El problema de la *nostalgia* y la *sed* seguirían en pie. En definitiva, el *problema de Dios* siempre será, como tema radical metafísico, *el problema del hombre*.

⁵³ Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, París, Seuil, 1946, p. 95.