

MARA EDITH ALVAREZ SANTIZO

**LA CONCEPCIÓN DE DIOS EN LA
HISTORIA DE LA FILOSOFÍA**

Asesor: M.A. Eduardo José Blandón Ruiz



Universidad de San Carlos de Guatemala
Facultad de Humanidades
Departamento de Post Grado
Maestría en Docencia Universitaria

Guatemala, febrero de 2008

*“Este trabajo de tesis fue
presentado por la autora
como requisito previo a
optar el grado de Maestra
en Docencia Universitaria”*

Índice

	Pág.
Introducción	1
CAPÍTULO I: CONCEPTO DE DIOS EN LA EDAD ANTIGUA	4
1. La concepción de Dios en los Presocráticos	
2. El Dios de Platón	
3. Aristóteles y su “primer motor”	
CAPÍTULO II: DIOS EN LA EDAD MEDIA	15
1. San Agustín	
2. San Anselmo	
3. Santo Tomás	
CAPÍTULO III: LA IDEA DE DIOS EN LA EDAD MODERNA	25
Filosofía Moderna Temprana	
1. René Descartes	
2. Gottfried von Leibniz	
3. Immanuel Kant	
4. Friedrich Hegel	
Filosofía Moderna Tardía	
1. Karl Marx	
2. Friedrich Nietzsche	
3. Sigmund Freud	
CAPÍTULO IV: DIOS EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA	61
Filosofía de la postmodernidad	
1. Ludwig Wittgenstein	
2. Paul Ricoeur	
Filosofía de la Liberación	
1. Enrique Dussel	
Conclusión	75
Bibliografía	77

Introducción

En el devenir de la historia de la filosofía, el concepto de Dios ha estado y estará vigente en el pensamiento humano. La noción de Dios está presente allá donde hay hombres. Dios ha sido siempre un inquietante tema de reflexión para la filosofía, donde han surgido diversas concepciones acerca de Él, a veces de forma desfigurada, pero siempre presente.

La concepción de Dios en la historia de la filosofía es el tema que nos ocupa en el presente trabajo monográfico, tesis elegida por su importancia humana y académica. La exposición de este trabajo se divide en cuatro capítulos que nos llevan por un interesante recorrido a través de la historia del hombre.

A grandes rasgos estos capítulos nos conducen por una interesante travesía por la historia del hombre y nos demuestra que la presencia de Dios es y ha sido constante, importante y siempre presente en el sucederse del tiempo. Dios está siempre presente en la mente del hombre.

La filosofía, como todo el conocimiento que existe en el universo, es un producto cultural, es un producto humano; en consecuencia, el concepto de Dios solamente pudo ser usado por el hombre hasta que la evolución de la especie le permitió al cerebro humano construir algunos pensamientos sobre Dios con cierta profundidad.

Para llegar a la madurez del pensamiento abstracto, el hombre tuvo que crear lenguajes, escritura, sistemas numéricos, etc. Es impensable que la especie humana hubiese llegado hasta estas etapas de su desarrollo, sin antes construir aquellos instrumentos o herramientas. Por lo anterior, también se infiere que el hombre primitivo no estaba en condiciones de discurrir sobre cuestiones subjetivas, menos de un concepto tan abstracto como lo es el de Dios.

En este trabajo, la reflexión de Dios se hace a través del cristal del pensamiento filosófico. Para el pensamiento filosófico de la antigüedad Dios es el creador del mundo. Esta concepción es probablemente la más pretérita en la historia de la filosofía; los primeros que la expresaron con mucha claridad fueron los filósofos presocráticos, que consideraban a la inteligencia como la divinidad que ordena el mundo.

A su vez, Platón insistió en que el concepto de Dios era el ser absoluto, el bien supremo, la idea creadora que guía todas las cosas que se mueven. Esta misma analogía fue recogida e impulsada por Aristóteles. Para el discípulo del filósofo ateniense, Dios es el primer motor con el que comienza necesariamente la cadena de los movimientos, o la causa primera con la que se inician las series causales. Precisamente, para Aristóteles, Dios concebido como causa final es el creador del orden del universo.

Con este filosofar del concepto de Dios, se observa que el mismo es producto de la creación humana, es un producto cultural. Después de que el hombre inventa el concepto de Dios, le entra la preocupación por demostrar su existencia. En este

esfuerzo filosófico lo único que puede hacer el hombre de ideas es seguir reflexionando, meditando, creando nuevas corrientes filosóficas.

La prueba que fue considerada como más sólida por el mundo clásico y medieval es la que se deduce “del movimiento”. No olvidemos que fueron los filósofos griegos Platón y Aristóteles los primeros que recurrieron al movimiento para explicar la existencia de Dios. Y no olvidemos tampoco que la Escolástica de la Edad Media cristianizó en más de un sentido las aportaciones filosóficas de Aristóteles.

Para definir el concepto de Dios en la Edad Media, se presenta a filósofos-teólogos que orientaban toda su vida en fundamentar teóricamente la concepción religiosa del mundo; estos pensadores son representados por San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás, que parten del principio de que todo lo que se mueve es movido por otro. Al mismo tiempo, si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero y a éste alguien más. Sin embargo, no se puede seguir indefinidamente con este razonamiento, porque así no habría un primer motor y, por consiguiente, no habría motor alguno, pues los motores intermedios no se mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero.

Por su parte, Kant hizo notar la gran dificultad de establecer una proporción precisa entre el movimiento y el motor. Con esto, Kant quiere decir que se induce la existencia del orden y del movimiento. Yo no creo, dice el filósofo alemán, que nadie tenga nunca la osadía de conocer la relación de la magnitud del mundo por quien la observe, con la omnipotencia del orden cósmico, con la suma sabiduría, de la unidad cósmica con la unidad absoluta del creador.

La filosofía moderna apuntará al terreno de la subjetividad. Las dudas sobre la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad, material o divina, harán del problema del conocimiento el punto de partida de la reflexión filosófica. La filosofía apunta hacia la razón y la búsqueda de la concepción de Dios se racionaliza. Descartes, Leibniz, Kant y Hegel representan la Edad Moderna, donde el hombre aparece en primer plano, ocultando en parte a Dios y al mundo (Descartes).

El capítulo III, con la filosofía moderna en su etapa tardía, nos esboza el Ocaso de Dios, causado por la escasa valoración de la realidad trascendente (Dios y el mundo espiritual) y la crisis de la razón; es también común la duda respecto de que la filosofía pueda alcanzar una descripción racional de la realidad. Representando esa época nos encontramos con: Marx, Nietzsche y Freud, filósofos que, a su manera, coinciden en que es la interpretación la vía del conocimiento, ya que la verdad se nos aparece invertida o bien disfrazada; los tres filósofos supieron mostrar la lucha inherente a la condición humana; los tres supieron oponerse al pensamiento moderno temprano.

Finalmente, la postmodernidad y la transmodernidad reivindican la subjetividad y la concepción de Dios con una corriente filosófica más dinámica y libre, que concibe a un Dios más próximo a los seres humanos, un Dios presente entre los hombres y asociado al proyecto libertador: Un Dios Vivo.

CAPÍTULO I: CONCEPTO DE DIOS EN LA EDAD ANTIGUA

1. La concepción de Dios en los Presocráticos

El hombre ha creado una cultura fruto de un proceso acumulativo de conocimientos. El ser humano no se conforma con el uso de los objetos naturales que le brinda su entorno, sino que su curiosidad le lleva a fabricar nuevos instrumentos, a perfeccionarse y a transmitir su conocimiento. El origen del progreso humano se encuentra en esa actitud curiosa que motiva al hombre a observar y razonar sobre su entorno y dominarlo. Alcanzadas las primeras metas que cubren sus necesidades básicas, surgen nuevas preguntas cada vez más complicadas: ¿Qué es la lluvia?, ¿Qué es el disco luminoso que cruza el cielo, ilumina y da calor?, ¿Qué mundo hay tras la muerte? ¿Dios?... De esta forma surgen los mitos, se crean monumentos religiosos y se establecen ritos funerarios.

La filosofía griega nace como un intento crítico de superar las irracionales respuestas del mito, y son los presocráticos (pensadores y filósofos griegos que precedieron a Sócrates, comprendidos aproximadamente entre el s. VI y el V a. C) quienes buscaron sustituir lo arbitrario del mito por lo necesario de la explicación racional. Se produce un proceso de racionalización del pensamiento como consecuencia de una serie de transformaciones sociales que dieron entrada a nuevos elementos que favorecían un planteamiento cada vez más abstracto y racional.

La religión y el pensamiento de la antigua Grecia

El pensamiento griego a la hora de formular su concepción sobre el origen del mundo, partió tanto del mito como de la ciencia. Así, a partir del mito surgieron toda una serie de relatos sobre dioses y héroes legendarios y, a partir de la ciencia, apareció la respuesta racional, ofrecida por filósofos.

El pensamiento religioso de los griegos se basó sencillamente en la mitología, que se caracterizó por su forma condensada, ya que incorporaba en sus relatos elementos de diversas culturas. En esta religión politeísta, cualquier fenómeno y elemento de la naturaleza, así como las principales actividades económicas, quedaron representados por divinidades con apariencia humana. Así, en los mitos griegos podemos encontrar un gran número de dioses pertenecientes a épocas y lugares distintos. Entre estas divinidades, que moraban en el monte Olimpo, se formaron complejas relaciones y vínculos que son la base de la mitología griega.

La mitología griega también recoge en sus relatos el origen del Mundo y según el pensamiento religioso griego una cosmogonía suponía no solamente el origen de nuestro mundo físico, sino también el origen de los dioses, el origen del hombre y la organización social.

Los mitos eran narraciones y doctrinas tradicionales, no justificadas racionalmente, y generalmente transmitidas de manera oral por los poetas. Estos abarcaban temas acerca del mundo, los hombres y los dioses. Los mitos contaban a los griegos el origen del mundo, el origen, relación genealógica y número de los dioses, el origen del hombre; describían igualmente aspectos vitales como los relativos a la vida, la muerte, el amor, el destino, la libertad, la culpa. Los mitos les enseñaban también reglas políticas, sociales y morales, e incluso reglas técnicas para la fabricación de armas y útiles de trabajo. El concepto de Dios se inicia en la filosofía presocrática con el mito.

Con la aparición de la filosofía los mitos compitieron con las descripciones racionales en su pretensión de explicar los acontecimientos básicos de la naturaleza (tormentas, viento, nacimiento de animales y hombres) y el sentido último de la existencia.

Las explicaciones de los primeros filósofos se limitaban, frecuentemente, a la postulación de un primer principio, arjé o elemento de todas las cosas existentes, este principio no era entendido como originario de todas las cosas, ya que los griegos no tenían una idea de creación del universo a partir de la nada, sino que era concebido como un elemento común presente en la naturaleza, a partir del cual, luego, se conformaría el resto.

Las ideas de los presocráticos diferían bastante en los principios y origen de la naturaleza. Para algunos, el principio podía ser cualquiera de los llamados "cuatro elementos" (tierra, agua, aire y fuego). Esto se ve principalmente en los primeros filósofos, quienes dieron el primer paso para superar la explicación mítica, retomando los elementos que antes eran encarnados por los dioses, y ahora, serían metafísicos. Para otros presocráticos, en cambio, existía un único principio que podía ser una sustancia infinita o indeterminada, o bien el pensamiento e incluso el ser.

Los presocráticos dieron explicaciones materialistas en su descripción de la Naturaleza, es decir identificaron los principios de la realidad con entidades materiales; sin embargo, no hay que creer que con ello estos filósofos abrazasen el ateísmo o negasen componentes espirituales a la realidad; el enfrentamiento materialismo/espiritualismo es algo posterior en la historia de las ideas. Sencillamente, ellos no negaron la existencia de dioses o del alma porque para ellos los dioses y las almas participan esencialmente de los mismos principios que los otros objetos del mundo (por ejemplo, según los atomistas existen las almas, pero éstas están compuestas, como cualquier otro objeto, por átomos, aunque más perfectos y sutiles). En resumen, esta investigación de los elementos últimos de la naturaleza no es en ese momento incompatible con creencias religiosas.

Los problemas que se plantean los presocráticos, a pesar de la gran pluralidad de autores, de los diversos orígenes y lugares en los que se lleva a cabo su tarea y de la profusión de sus soluciones, no se oculta una cierta unidad de intención y

preocupaciones en su actividad filosófica. En general se preocupan de tres problemas fundamentales:

- El concepto de naturaleza
- La búsqueda del principio (arjé)
- El conocimiento

El concepto de naturaleza. La gran preocupación de los primeros filósofos es el conocer y explicar la naturaleza, la “fisis” de las cosas; de ahí el nombre de físicos con el que los designara Aristóteles. El término “fisis” viene del verbo griego “fiei”, que significa nacer, crecer, desarrollar, salir hacia fuera. Es un término fundamental en la filosofía griega, que para los presocráticos tiene dos sentidos:

- La fuerza interna que impulsa dicho aparecer;
- El conjunto de todo aquello que existe, y que no es obra del hombre.

Estos filósofos observan que en el mundo hay cosas, que se mueven, nacen, crecen, se desarrollan, etc. Si esto es así, es porque tiene que haber una fuerza interna que rige el aparecer y desaparecer de las cosas, porque el mundo no es un caos, sino un cosmos, algo ordenado.

Ante esto concluyen que cada cosa y la totalidad de las cosas están sometidas a este orden, es decir, a un conjunto de fuerzas o leyes que hacen que la naturaleza se comporte de una forma determinada.

La búsqueda del “arjé”. Los presocráticos intentan explicar las cosas a partir de algo que se encuentra dentro de ellas, que las constituye internamente; buscan el constitutivo último de las cosas, el arjé. Este concepto se convierte en abstracto en manos de los filósofos presocráticos: Tales de Mileto supondrá que el arjé es el agua, Anaximandro lo identificará con el Apeiron, el cual es inmortal e indestructible, inengendrado e imperecedero; Anaximenes con el aire; y así otros filósofos griegos definirán su propio arjé conforme a su particular pensamiento. El arjé como concepto abstracto identificado con el principio del mundo, sustituye las cosmologías que explicaban el origen del mundo en base a las relaciones personales propias del mito.

En esta búsqueda, al principio se dan respuestas que evidencian mitos antiguos; el proceso del paso del mito a la razón es lento; la historia del pensamiento es siempre evolutiva, nunca pasa de una posición a otra, de repente, bruscamente.

El problema del conocimiento En el proceso de inicio de la filosofía se abandona el mito, la imaginación, la inspiración poética, la emoción, el sentimiento, y se acude a la razón para explicar la realidad. En este momento racional, los griegos advierten dos modos de conocimiento:

- Los sentidos, que nos ponen en contacto con la realidad sensible, el mundo de las cosas;
- La razón, que va más allá de los sentidos y nos hace llegar a la esencia, a la verdad de las mismas cosas.

El primero es empírico, basado en la observación de los sentidos; el segundo es racional, basado en la reflexión intelectual sobre lo observado. Existe una diferencia clara, entre lo que percibimos de la naturaleza por los sentidos y lo que es esta misma naturaleza captada por la razón. Para el filósofo griego, el auténtico camino del conocimiento es la razón.

Concepción Filosófica de Dios en los Presocráticos

La amplia cantidad de filósofos presocráticos, limitan que se abarquen todos ellos, por esto en el presente trabajo nos ubicaremos en Jenófanes de Colofón y Parménides de Elea, quienes presentan una idea más clara de Dios.

La religión politeísta griega concebía a los dioses con los mismos rasgos que los seres humanos, tanto en el aspecto físico como en el psicológico y moral. La única diferencia estribaba en la inmortalidad de los dioses y el superior poder de sus facultades. El primer filósofo que criticó la idea de que los dioses podían ser físicamente semejantes a nosotros fue Jenófanes de Colofón. Jenófanes sugirió que si los animales se imaginaran dioses, los imaginarían a su semejanza, como hacen los hombres.

Profundizando en la filosofía de **Jenófanes** (570-475 a. C.), este se ocupa de tres temas que son: 1) cuestiones teológicas, 2) la naturaleza y el mundo físico 3) el conocimiento humano y sus límites. Las cuestiones teológicas, que son las que nos interesan en este trabajo se refieren a la tarea de Jenófanes por realizar una crítica a los dioses homéricos de la tradición griega. Estos dioses, afirma Jenófanes, no son más que una invención humana, creada a imagen y semejanza del ser humano. Dotados no solamente de cuerpos, brazos y piernas similares a las del hombre, los dioses tienen además todos los vicios imaginables. Son corruptos, mienten, engañan, traicionan, etc. por lo que en ningún momento deberían ser usados con fines educativos. En este aspecto Jenófanes es claramente un moralista preocupado por las posibles influencias que las creencias tradicionales podían tener en los modelos de conducta de la juventud. La crítica al antropomorfismo es uno de los frutos de los viajes realizados por Jenófanes y del espíritu crítico adquirido en ellos, pues no se limita a señalar una mera semejanza general entre dioses y humanos, sino que en cada región del mundo los dioses tienen las características de los habitantes de las diferentes zonas geográficas.

Frente a estas divinidades Jenófanes propone la existencia de un único Dios¹ que no guardaría ningún parecido con los seres humanos. Este Dios es un precursor

¹ MARIAS, Julian. **Historia de la Filosofía**, España. Revista de Occidente, 1941, Página 19

del Ser de Parménides, aunque, de nuevo, a la hora de precisar las características del Dios de Jenófanes las interpretaciones difieren. Hay común acuerdo en atribuirle la inmovilidad, probablemente debido a que todo cambio, ya sea espacial o de otro tipo, es visto como una imperfección, mientras que el Dios de Jenófanes se nos presenta como un ser supremo y perfecto:

Por el contrario falta el acuerdo en lo que se refiere a su corporalidad. Algunos interpretes han considerado, basándose precisamente en que el Dios de Jenófanes "ve" y "oye", que debía tratarse de un ser corpóreo, aunque distinto a los humanos, mientras que otros han interpretado tales términos como meras concesiones lingüísticas para explicar de forma sencilla y accesible al Dios sin que hayan de ser tomadas literalmente. En caso de aceptar la corporeidad cabría discutir si la forma que adopta es esférica, como hará Parménides al hablar del Ser o si cabe alguna otra posibilidad.

Finalmente, por lo que al ámbito de la teología respecta, cabe considerar si Jenófanes concibió su Dios a partir de reflexiones lógicas, como hizo Parménides después de él, o si meramente se limitó a postular un Dios cuyas características fuesen las opuestas a las de los dioses homéricos que repudiaba.

Parménides de Elea (540-470 a.C.) Es el primero de los presocráticos en llegar a una concepción conceptualmente rigurosa de filosofía considerándose así el máximo representante de la escuela eleática. Es la suya una de las concepciones filosóficas más profundas, cuya influencia llega hasta nuestros días.

Muestra una oposición radical entre el conocimiento sensible y el racional. Los sentidos no son fiables, sino engañosos, sólo nos conducen a la opinión (dóxa), pero no a la certeza. Es un camino que tiene por objeto las cosas cambiantes y perecederas, por lo que tal conocimiento también es perecedero.

El conocimiento racional, es el único camino para llegar a la verdad (aletheia). La multiplicidad de seres no es más que una vana apariencia de nuestros sentidos, ya que la multiplicidad y el cambio implican que el ser no sea y el no – ser sea. Por ejemplo un tronco de árbol en combustión, se transforma en ceniza: lo que implica que el ser árbol, se haga no – ser árbol, y que el no – ser ceniza, se haga ser ceniza.

La vía de la verdad, del conocimiento racional nos dice que el ser es y es imposible que no sea, y que el no ser no es y es imposible que sea. Estas son las ideas obtenidas de un importante fragmento de su obra: ...”Sólo hay dos caminos, uno que el ser es y es imposible que no sea, es el camino de la razón que nos lleva a la verdad, el otro que el ser no es y es necesario que no sea; y esto te digo, es un sendero en el cual nadie puede persuadirse de nada”.

Por debajo del flujo real fenoménico que nos ofrecen los sentidos, por debajo de la multiplicidad de los seres, hay que afirmar la presencia de un **Ser eterno, inmóvil y uno**².

Parménides representa el monismo estático del ser. El ser es uno, imperecedero, continuo, indivisible, homogéneo, inmóvil y esférico.

¿Cómo explicar los cambios y la variedad de las cosas que observa, con el mundo del ser? Para explicar esto, elabora la “Teoría de los dos mundos”: el mundo de las cosas, percibido por los sentidos, y el mundo del ser, percibido por la razón. El primero es un mundo de apariencia, ilusión, opiniones, no es el mundo real. El segundo es el mundo del ser, el mundo de la inteligencia, el mundo de la verdad, es el real.

El camino para llegar a él es la razón; desde el conocimiento racional hay que reflexionar la fisis y el arjé.

Desde la razón, Parménides establece la naturaleza del ser y sus atributos; estos son:

- El ser es único: el ser es la única realidad que existe, si hubiera otro ser, se distinguiría en algo; ese algo, o es o no es; si no es ser no es nada, y si es ser se distinguirá de otro ser y así hasta el infinito; luego solo existe el ser.
- El ser es eterno: no puede dejar de existir; no tiene principio ni tiene fin. Si no fuera eterno, habría un momento en que no existiera y sería una contradicción un ser que no es.
- El ser es inmutable: porque si se moviera debería haber algo en donde se moviera, pero entonces ya no habría un solo ser. Luego el movimiento es imposible.

Con esta teoría, Parménides se constituye en el fundador de la ontología o metafísica.

2. El Dios de Platón

Platón (428-348 a.C.) Es considerado el fundador de la Filosofía académica (a pesar de que su obra es fundamentalmente un desarrollo del pensamiento socrático). Participó activamente en la enseñanza de la Academia y escribió sobre diversos temas filosóficos, especialmente los que trataban de la política, ética, metafísica y epistemología. Las obras más famosas de Platón fueron sus diálogos.

Los diálogos de Platón tienen gran vitalidad y frecuentemente incluyen humor e ironía. Por su método expositivo se considera a Platón el filósofo más ameno. A Sócrates lo menciona frecuentemente en los diálogos. Cuánto del contenido y de los argumentos es obra de Sócrates o de Platón, es difícil decir, por cuanto

² XIRAU, Ramón. **Introducción a la historia de la filosofía**, México, UAM. Página 36.

Sócrates no dejó evidencia escrita de sus enseñanzas; esta ambigüedad es la que se conoce como el “problema socrático”. No hay duda, sin embargo, que Platón fue influido profundamente por las enseñanzas de Sócrates; de hecho sus primeras ideas y ensayos lucen como adaptaciones de las de Sócrates.

La Teoría de las Ideas en Platón

La teoría de las Ideas es el núcleo central de la filosofía platónica: ontológicamente las Ideas³ son los únicos objetos verdaderamente reales; epistemológicamente son los objetos del conocimiento auténticamente tal; en la esfera moral y política, son el fundamento de la conducta justa, y antropológicamente están a la base del dualismo platónico y le permiten incluso la demostración de la inmortalidad del alma.

La Teoría de la Ideas es la parte básica de la Filosofía Platónica. En lo fundamental consiste en defender la existencia de lo absoluto (las ideas o formas), frente al que se sitúa el mundo corpóreo, mortal y relativo.

A diferencia del pensamiento cristiano (que también acepta lo absoluto identificándolo con Dios) el absoluto al que se refiere Platón no tiene carácter personal. Platón defendió un claro dualismo ontológico, creyendo en la existencia de dos tipos de realidad: el mundo sensible y el mundo inteligible. En el Mundo Sensible encontramos las realidades individuales, materiales, temporales, espaciales, multiplicidad, cambio, generación y destrucción; es el conjunto de cosas perceptibles por los sentidos. El Mundo Inteligible consta de realidades universales, en él se da la unidad; es el Mundo de las Ideas (o “Formas”). Las Ideas son inmutables, eternas, invisibles, inmateriales, atemporales, aespaciales y se conocen por la razón; es la auténtica realidad. Las Ideas no son conceptos o sucesos psíquicos, son entidades extramentales, objetivas e independientes del hombre. Las Ideas son causas de las cosas: aunque ellas sean el auténtico ser, Platón no negará toda realidad a lo que se da a los sentidos; el mundo sensible, aunque ontológicamente inferior a las Ideas, posee también cierto ser, que le vendrá dado por su imitación o participación de las Formas. Para Platón, el “Demiurgo” era la inteligencia ordenadora que actuaba sobre el caos, ordenándola y dándole forma conforme a un plan.

La tarea del **Demiurgo** será precisamente hacer que la materia informe, existente desde siempre, tome rasgos semejantes a las Ideas. El mundo de las Ideas está ordenado jerárquicamente pues hay distintos tipos de Ideas y no todas son valoradas del mismo modo: **Idea de Bien** (que para muchos autores Platón identifica con Dios), otras Ideas morales; Ideas estéticas, Ideas de Multiplicidad, Unidad, Identidad, Diferencia, Ser, No Ser, Ideas matemáticas y otras Ideas (Idea de Hombre...) Platón sitúa a la Idea de Bien en la cúspide de ese mundo; a veces la identifica con la Idea de Belleza e, incluso, con Dios. La Idea de Bien causa lo

³ MARIAS, Julian. **Historia de la Filosofía**, España. Revista de Occidente, 1941, Página 43

real pues la conducta humana se hace con vista a ella y todo lo real tiende a ella (finalidad intrínseca en la naturaleza).

La tarea de la filosofía consiste en ascender desde el Mundo Sensible al Mundo de las Ideas y en éste contemplar la Idea de Bien (por eso Platón define la filosofía como “una ascensión al ser”). Esta teoría es fundamentalmente una teoría ontológica pero tiene claras repercusiones en otros ámbitos como la antropología, la teoría del conocimiento, a ética y la política.

Toda la filosofía de Platón ostenta una consagración religiosa. Seguramente estaba convencido de que hay un sólo Dios. Cuando nos da lo más íntimo de su pensamiento, no habla, como tampoco hablo de su maestro Sócrates, de Dioses, sino de Dios. Dos caminos lo llevan a Él: 1. Como todo movimiento procede de un alma, tras los movimientos ordenados del mundo hay un alma buena que lo mueve todo. 2. En la cúspide de la pirámide de las ideas está el bien, en que tiene su razón de ser todo lo existente, pero está más allá de todo ser. Platón trata de justificar al Dios bueno contra el mal del mundo remitiendo, por una parte, al universo, para el que un mal parcial no es mal, y, por otra, a la vida después de la muerte, la cual es preparada por lo que se llaman males. Platón tiene pensamientos profundos sobre la oración, cuyo fin no es cambiar al Dios inmutable, sino hacernos ver que debemos seguir los designios de la providencia.

El Demiurgo es el ser divino que, según la Teología Platónica, produce el Universo

El Demiurgo produce las cosas naturales: contemplando las Ideas y utilizándolas como modelos intenta plasmarlas o realizarlas en la materia, del mismo modo que un artesano intenta fabricar una mesa viendo el dibujo de una mesa. La materia informe y las Ideas son, por tanto, anteriores a la acción del Demiurgo, lo que muestra la distancia de esta concepción respecto del punto de vista cristiano para el cual Dios crea el mundo de la nada. A pesar de todo, el Demiurgo, igual que el Dios cristiano, tiene una dimensión providencial pues produce las cosas naturales introduciendo en éstas una finalidad, aspiración o apetito que les lleva a buscar siempre su propia perfección o bien.

La idea de Dios

Dios es, para Platón⁴, el ser absoluto, el bien supremo, la idea creadora de las cosas. Así como el sol es el origen y la razón suficiente de la luz y la vida del mundo sensible, Dios es el origen y la razón suficiente del mundo inteligible, o de las Ideas, y del mundo sensible, de la verdad, de la razón, del bien, de la perfección que resplandecen en el primero, a la vez que del orden, de la distinción, de la belleza del segundo. Causa única, suprema y todopoderosa, Dios es principio, medio y fin de las cosas en el orden físico, en cuanto Ser

⁴ XIRAU, R. **Introducción a la historia de la filosofía**, México, UAM. 2003, Página 79.

supremo y perfectísimo; en el orden moral, como legislador supremo y suprema justicia. Sin embargo, hay dos cosas que escapan a la acción, y más todavía a la causalidad de Dios, y son la materia y el mal.

Dios es a la vez realidad suprema, y en el concepto de tal, origen y causa de todo bien, de toda vida, de toda realidad, y consiguientemente del mundo y de los seres que contiene. Mas como estos seres son copias, imitaciones, y como impresiones de las Ideas, la acción productora de Dios presupone una materia general, alguna cosa capaz de recibir estas impresiones de las Ideas y la acción de Dios. Luego existe una materia no producida, eterna e independiente de la causalidad de Dios. Luego el mundo es el resultado de tres causas, que son Dios, la Idea y la materia.

a) Según la cosmología platónica, el mundo es eterno por parte de la materia, y su producción o formación por parte de Dios se verificó con dependencia y sujeción a la preexistencia y condiciones necesarias de la materia y con subordinación a las Ideas como arquetipos de las cosas. Esta materia es el origen y causa del mal, y, por consiguiente, éste es independiente de Dios, lo mismo que la materia, su causa. Luego el mal es necesario, fatal e inevitable en el mundo.

b) El mundo es único; su figura es esférica, y en su centro reside el alma universal, emanación de Dios, por medio de la cual vivifica, gobierna y anima el mundo visible, y con especialidad los astros, los cuales por esta razón pueden denominarse dioses contingentes, dioses menores. Así es que el mundo es un verdadero animal, y un animal dotado de inteligencia.

3. Aristóteles y su “primer motor”

Aristóteles (384-322 a.C.) nos ofrece uno de los sistemas filosóficos más completos y profundos del pensamiento antiguo. Su reflexión se ocupó de todas las áreas principales de la filosofía (metafísica, filosofía de la naturaleza, teoría del conocimiento, lógica, antropología, ética, política, estética...) y en todos los campos, aunque influido por su maestro Platón, hizo aportaciones originales. La filosofía de Aristóteles (y su expresión cristiana en la filosofía de Santo Tomás) dominará el pensamiento occidental, tanto filosófico como científico, hasta la aparición de los nuevos sistemas en el Renacimiento (Galileo) y la Edad Moderna (racionalismo, empirismo, Kant), sin que estas nuevas filosofías, supongan la desaparición completa de la idea del mundo y de los conceptos básicos propuestos dos mil años antes por Aristóteles.

El Dios de Aristóteles

Dios es pensamiento. Según Aristóteles la causa primera inmóvil, del movimiento universal, separado del mundo. El Dios de Aristóteles es pensamiento que se piensa a sí mismo, alejado del mundo absolutamente trascendente, es el Primer Motor, es un Dios muy distinto al de nuestra cultura cristiana: no se trata de un Dios personal, que conoce, quiere, ama y decide. Es un Dios que se parece más a

la fuerza de la gravedad universal que a un Padre bondadoso; de hecho, Aristóteles lo sitúa más allá de las estrellas, iniciando un movimiento que se transmite desde los astros hasta la hierba más humilde.

Aristóteles cree que todas las cosas del mundo temporal y material (todas las cosas que forman parte de la Naturaleza) están compuestas con la estructura acto-potencia, por lo que están abocadas necesariamente al cambio y a la muerte; pero aunque la Naturaleza sea para él una parte fundamental de la realidad también creará que no se puede explicar a partir de ella misma sino de algo que está por encima, y ese algo es Dios. Concibe a Dios como un ser sin composición alguna, ni física ni metafísica, de ahí que lo piense como acto puro y pura forma, y por tanto eterno e inmutable. Dios es acto puro porque en Él no se encuentra ninguna potencialidad sino que es forma plenamente realizada.

Como es acto puro, forma pura, todo lo que existe tiende a él, que es la causa final del mundo en que vivimos. Y por supuesto, no se trata del creador del universo: el universo es tan eterno como el Primer Motor. El Acto puro que es Dios, es vida y felicidad perfectas: “Su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de vivir por un breve intervalo de tiempo. Es *siempre* feliz, cosa que para nosotros es imposible, porque su actividad es gozo (por esto, el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de estos, lo son la esperanza y los recuerdos)”.

Dios es vida, más aún, es la forma más alta de vida: es Acto de pensar, contemplación que nunca acaba:

“Así pues, si Dios se encuentra siempre tan bien como algunas veces nos encontramos nosotros, es admirable. Y si se encuentra mejor, todavía más admirable. Y así es. Y en Él hay vida -- porque la actividad del entendimiento --; es vida y es idéntico a tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un Viviente eterno y perfecto. Así, pues, a Dios le corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es, pues, Dios”⁵

En el mundo de la Naturaleza todas las cosas cambian pues poseen la estructura acto/potencia. El cambio sólo puede darse a partir de algo que está en acto, así, dice Aristóteles: un cuerpo frío se calienta por la acción de otro cuerpo que ya está caliente, una cosa se mueve porque otra le impulsa a ello, aquella porque otra a su vez le otorga fuerza motriz... pero no podemos prolongar la serie de los movimientos indefinidamente, luego debe existir un primer motor que transmite el movimiento a todas las cosas naturales y a quien nada mueve y que debe entenderse como eterno, inmutable y acto puro. Aristóteles lo identifica con Dios.

El Primer motor o Dios no mueve a las cosas con causalidad eficiente, al modo en que nosotros movemos una mesa empujándola, mueve más bien con causalidad final: Dios mueve atrayendo hacia sí a las cosas, del mismo modo que el amado

⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII, 7

"mueve" al amante, inspirando amor y deseo, atrae como atraen los fines que despiertan en nosotros un apetito por su posesión.

El primer motor

En su Metafísica, Aristóteles abogaba por la existencia de un ser divino, al que se describe como "Primer Motor"⁶, responsable de la unidad y significación de la naturaleza. Dios, en su calidad de ser perfecto, es por consiguiente el ejemplo al que aspiran todos los seres del mundo, ya que desean participar de la perfección.

Aristóteles afirma la existencia de la eternidad del movimiento y del tiempo. La cadena de generaciones, no tiene comienzo y remonta al infinito. Tampoco tendrá fin porque el movimiento y el tiempo no terminan jamás. Afirma entonces que un primer motor es necesario para causar el movimiento eterno del cosmos. Puesto que el movimiento es el paso de la potencia al acto, debe haber un motor que haga pasar al móvil de la potencia al acto, merced a que él ya posee en acto aquello que el móvil solo posee en potencia.

"Todo lo que se mueve es movido por otro" pero si el motor mueve en tanto que es a su vez es movido, ambos movimientos son simultáneos. Se puede multiplicar al infinito el número de los motores movidos simultáneamente, pero en este caso, la serie no tiene que ser infinita sino que ha de existir un primer motor que siendo inmóvil, cause el movimiento del mundo: así pues, el movimiento del mundo es eterno pero posee un primer motor. El primer motor mueve al mundo desde toda la eternidad.

⁶ XIRAU, R. **Introducción a la historia de la filosofía**, México, UAM. 2003, Página 89.

CAPÍTULO II: DIOS EN LA EDAD MEDIA

A diferencia de lo que había ocurrido con la filosofía griega, que había centrado su reflexión en torno a la determinación del objeto, la filosofía medieval centrará su interés en Dios. La filosofía helenística había dado una orientación práctica al saber, dirigiéndolo hacia la felicidad del hombre. Es el caso del estoicismo y del epicureísmo, que habían colocado a la ética en el vértice del saber. A lo largo de los primeros siglos de nuestra era, la progresiva expansión del cristianismo y otras religiones místicas irá provocando la aparición de otros modelos de felicidad o "salvación individual", que competirán con los modelos filosóficos. Frente a la inicial hostilidad hacia la filosofía manifestada por algunos de los primeros padres apologistas cristianos, sus continuadores encontrarán en la filosofía, especialmente a partir del desarrollo del neoplatonismo de Plotino, un instrumento útil, no sólo para combatir otras religiones o sistemas filosóficos, sino también para comprender, o intentar comprender, los misterios revelados. Surge de ahí una asociación entre filosofía y cristianismo o, más en general, entre filosofía y religión, que pondrá las bases de la futura filosofía medieval, entre los cristianos, los musulmanes y los judíos. El tema fundamental de reflexión pasará a ser la divinidad, quedando subordinada la comprensión e interpretación del mundo, del hombre, de la sociedad, etc. al conocimiento que se pueda obtener de lo divino. La fe, que suministra las creencias a las que no se puede renunciar, tratará de entrar en diálogo con la razón. La inicial sumisión de la razón exigida por la fe, dejará paso a una mayor autonomía propugnada, entre otros, por Santo Tomás de Aquino, que conducirá, tras la crisis de la Escolástica, a la reclamación de la independencia de la razón con la que se iniciará la filosofía moderna.

Los problemas fundamentales discutidos durante este período fueron la relación entre la fe y la razón, la naturaleza y existencia de Dios, los límites del conocimiento y la libertad en el hombre, la naturaleza de los universales y la individuación de las sustancias.

Para definir el concepto de Dios en la Edad Media, se presenta a filósofos-teólogos que orientaban toda su vida en fundamentar teóricamente la concepción religiosa del mundo, estos pensadores son **San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás.**

1. San Agustín (354-430)

Fue obispo de Hipona (África del Norte), teólogo y filósofo místico próximo al neoplatonismo, se considera la figura principal de la patrística. Toda su concepción del mundo presenta un carácter netamente fideísta y se subordina al principio: "Sin fe no hay conocimiento, no hay verdad". Sus ideas constituyen una de las fuentes de la escolástica. En la obra "La ciudad de Dios", Agustín desarrolló la concepción cristiana de la historia mundial, entendida en un sentido fatalista como resultado de la predestinación divina. La influencia de Agustín sobre el desarrollo posterior de la teología cristiana ha sido enorme.

Dios y el hombre

La filosofía agustiniana se centra en dos temas esenciales: Dios y el hombre.

1. Dios. Para llegar de la mente a Dios primero tenemos que preguntar al mundo, después volverse hacia uno mismo y por último trascenderse. El mundo responde que él ha sido creado y el itinerario continúa; se procede a la ascensión interior, y el hombre se reconoce a sí mismo intuyéndose como ser existente, pensante y amante. Puede por ello ascender a Dios por tres vías: la vía del ser, de la verdad y del amor. Se trata de trascenderse a uno mismo, de poner nuestros pasos "allí donde la luz de la razón se enciende". Ahora bien, llegaremos a un Dios incomprensible, inefable. Este Dios es el ser sumo, la primera verdad y el eterno amor.
2. El hombre. Agustín explora su misterio, su naturaleza, su espiritualidad y su libertad. El compuesto humano está formado por el cuerpo y el espíritu. A pesar de lo que se dice de él, superó el espiritualismo helénico. La cárcel del alma no es el cuerpo humano, sino el cuerpo corruptible; el alma no puede ser sin él dichosa. Ésta fue creada de la nada.

La tesis fundamental que ayuda a entender el misterio del hombre es su creación a imagen de Dios, que es propia del hombre interior, de la mente. Pero ha sido deformada por el pecado y será la gracia la encargada de restaurarla. El hombre sólo adhiriéndose al ser inmutable puede alcanzar su felicidad. En este encuentro de Dios y el hombre, Agustín examina la delicada cuestión de la gracia y la libertad.

Dios

El tema que más ocupa a San Agustín es el tema de Dios. Su filosofía es predominantemente una teología, siendo Dios⁷ no sólo la verdad a la que aspira el conocimiento sino el fin al que tiende la vida del hombre, que encuentra su razón de ser en la beatitud, en la visión beatífica de Dios que alcanzarán los bienaventurados en la otra vida, para cuya obtención será necesario el concurso de la gracia divina.

San Agustín no se preocupa, sin embargo, de elaborar pruebas sistemáticas de la existencia de Dios, aunque propone diversos argumentos que ponen de manifiesto su existencia, haciéndolo con esa estricta intención. Entre ellos se encuentran los que, a partir del orden observable en el mundo, concluyen la existencia de un ser supremo ordenador, o los basados en el consenso, que recalcan la universalidad de la creencia en dioses por parte de todos los pueblos conocidos.

⁷ MARIAS, J. **Historia de la Filosofía**, España. Revista de Occidente, 1941, Página 112

También encuentra a Dios en el interior del hombre, a donde San Agustín acostumbra a dirigirnos para encontrar en nosotros la verdad. Es precisamente por ese camino por el que vamos a encontrar la que suele considerar con propiedad la demostración de la existencia de Dios a partir de las ideas o verdades eternas: el fundamento de tales verdades inmutables no puede estar en las cosas creadas, que son cambiantes, sino que ha de estar en un ser inmutable y eterno, a su vez, es decir, en Dios.

Respecto a la creación, es el resultado de un acto, libre, de Dios. No obstante, las esencias de todas las cosas creadas se encontraban en la mente de Dios como ejemplares o modelos de las cosas, tanto de las creadas en el momento original como de las que irían apareciendo con posterioridad, es decir, de todo lo posible, pero no existente todavía. Es el llamado ejemplarismo, que se complementa con la teoría, de origen estoico, de las rationes seminales. Los seres materiales se componen de materia y forma, pero no todos han sido creados en acto desde el principio del mundo. En el momento de la creación Dios depositó en la materia una especie de semillas, las rationes seminales, que, dadas las circunstancias necesarias, germinarían, dando lugar a la aparición de nuevos seres que se irían desarrollando con posterioridad al momento de la creación.

En el acto de la creación Dios crea, pues, unos seres en acto y otros en potencia, como rationes seminales, por lo que todos los seres naturales habrían sido creados desde el principio del mundo, aunque no todos existirían en acto desde el principio.

Doctrina sobre Dios.

Dios es un ser creador libre y personal. Así se elimina todo residuo gnóstico, panteísta o determinista. La existencia de Dios es aceptada por la fe, pero puede y debe ser “demostrada” por la razón: gracias a los primeros principios y nociones, impresos por Dios en esa razón; ella es imagen de Dios. De ese modo, descubrir a Dios dentro de sí es recordarle. Utiliza Agustín algunas fórmulas de la teología negativa, tomadas del platonismo, pero personalmente confía plenamente en la razón, puesto que la considera como revelación natural y como espejo de Dios. La identificación de Dios con el Bien Supremo le ayuda a definir los atributos divinos, especialmente la simplicidad, y las relaciones de Dios con el tiempo y el espacio (Creación, Encarnación, etc.). Todas las palabras e ideas son antropomorfismos, pero bajo ellas late la verdad: el peligro no reside en los antropomorfismos evidentes, sino en los sutiles. En el orden expositivo antepone la Unidad a la Trinidad a diferencia del orden seguido por la teología oriental: así, el lenguaje absoluto se antepone al relativo: Dios es una Naturaleza en tres Personas, la Divinidad. Marca así muy fuertemente el monoteísmo y la profunda y absoluta igualdad entre las tres divinas personas, cortando todo peligro de triteísmo.

2. San Anselmo (1033-1109)

San Anselmo fue teólogo y filósofo medieval, representante de la escolástica temprana. Anselmo afirmaba que la fe debe preceder al conocimiento: es preciso “creer para comprender”; no obstante, la creencia puede ser fundamentada “racionalmente”, se concentra en Dios como causa ejemplar del mundo. En la disputa sobre los universales mantenía un realismo extremo (realismo medieval). Desarrolló la denominada prueba ontológica de la existencia de Dios. En calidad de arzobispo de Canterbury, llevó a cabo una tenaz política de desarrollo de la Iglesia Católica. Fue canonizado en 1494 y proclamado Doctor de la Iglesia en 1720.

Argumento Ontológico y la Idea de Dios

"El ser más perfecto que se puede pensar, debe existir realmente: Pensarlo sin existencia no sería pensar el más perfecto."⁸

San Anselmo propuso el argumento ontológico para mostrar la existencia de Dios desde el plano de la metafísica. El argumento ontológico fue llamado así por primera vez por Kant (s. XVIII), y ha sido uno de los argumentos más polémicos de la historia de la filosofía. Filósofos de la talla de Descartes y Hegel lo consideran válido y lo introducen en sus respectivos sistemas. Otros, como Sto. Tomás, Hume y Kant, rechazarán la validez del argumento, negando su fuerza probatoria. San Anselmo introduce el argumento en el contexto de una plegaria a Dios y su estructura lógica puede resumirse como sigue:

- Concebimos a Dios como aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, y esa idea de Dios es comprendida por cualquiera.
- Pero aquello mayor que lo cual nada puede pensarse debe existir no sólo mentalmente, en la idea, sino también extramentalmente, en la realidad, pues siendo la existencia real una perfección, será más perfecto ("mayor que...") el ser existente en la realidad que otro que posea los mismos atributos pero que sólo exista mentalmente; de otro modo caeríamos en una flagrante contradicción, lo que no puede ser aceptado por la razón.
- En consecuencia, Dios existe no sólo en la mente (como idea) sino también extramentalmente, en la realidad.

San Anselmo desarrolla su teología dialéctica en sus obras *Monologion* y *Proslogion*⁹. En la segunda expone su famoso argumento ontológico, que demuestra la existencia de Dios mediante una prueba racional que debería ser admitida incluso por el no creyente, es decir, el ignorante que dice en su corazón que Dios no existe. Según este argumento, Dios, definido -no puede ser menos-

⁸ SAN ANSELMO, en **Proslogion**

⁹ ABBAGNANO, N. *Historia de la Filosofía*. Vol. 1, España, Hora, 1994, página 152.

como “el ser mayor que lo cual nada puede ser pensado”, existe necesariamente, puesto que de lo contrario se podría concebir otro ser idéntico a él con la existencia añadida.

En su obra *Proslogion*, San Anselmo formula el argumento de la siguiente manera:

- En primer lugar, se define a Dios como el ser máximamente perfecto ("el ser mayor que el cual nada puede ser pensado").
- El ateo (el "insensato" que niega a Dios) tiene en su pensamiento la idea de Dios.
- Se admite que la existencia es un predicado de la perfección. Un ente existente es más perfecto que el mismo ente inexistente. La existencia eleva el grado de perfección de los entes.
- El ateo se contradice al admitir que tiene una idea de Dios que no es la de Dios, puesto que negando su existencia extramental podría pensar en otro ser más perfecto (Dios existente fuera del pensamiento), lo cual es absurdo: Dios sería entonces el ser máximamente perfecto y no lo sería.
- Por tanto, Dios existe.

Según San Anselmo, el paso de la esencia a la existencia sólo lo podemos realizar en el caso de Dios, porque sólo en Él se identifica la esencia con la existencia.

La premisa mayor presenta simplemente, según San Anselmo, la idea de Dios, la idea que tiene de Dios un hombre, aunque niegue su existencia, Según San Anselmo, nuestra idea de Dios es la de un ente mayor que el cual no puede pensarse otro. Pero si ese ente existiese sólo en la mente, podría pensarse otro mayor que él, a saber, el ente que existiese a la vez en la mente y en la realidad. Luego, ese ente sería a la vez aquel mayor que el cual no puede pensarse otro, y aquel mayor que el cual sí puede pensarse otro. Pero esto es contradictorio. Luego, este ente no existe sólo en la mente. Luego, existe en la realidad.

La premisa menor está clara, puesto que si aquello mayor que lo cual nada puede pensarse existiese sólo en la mente no sería aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Algo más grande podría pensarse, a saber, un ser que existiese en la realidad extramental y no únicamente en la idea.

El argumento se desarrolla a partir de una definición de Dios que, a juicio de San Anselmo, puede ser comprendida y aceptada por cualquiera. En un segundo momento se centra en el análisis de esa misma idea y en sus implicaciones, recalcando el absurdo que resultaría de concebir mentalmente un ser perfecto y negarle la mayor perfección: la existencia. Concluye afirmando la existencia necesaria de Dios como una exigencia de la razón para evitar tal absurdo. Todo el desarrollo del argumento transcurre en el ámbito del pensamiento, progresando de la simple idea a la necesidad de admitir la existencia de Dios, sin apelar a otra

instancia que a la razón y a uno de sus principios fundamentales: el de no admitir la contradicción.

Parece entonces que la idea de Dios que pide al principio de su prueba San Anselmo no es la que puede tener cualquiera en su mente, sino que supone compartir varios presupuestos doctrinales o filosóficos, entre los que se han destacado los siguientes:

- a) Partir de la idea de Dios suministrada por la Revelación
- b) Identificar el orden lógico con el real
- c) Concebir la existencia divina como un simple atributo de su esencia

Por esta razón Santo Tomás rechazará la validez del argumento, eligiendo una dirección totalmente opuesta a la de San Anselmo en sus cinco pruebas en las que tomará la experiencia, la realidad sensible, como el punto de partida de su argumentación, siguiendo su formación aristotélica, que no acepta otro punto de partida del conocimiento sino la experiencia.

Respecto al tema de la creación del mundo, otra de las cuestiones teológicas de las que se ocupó la filosofía medieval, San Anselmo en el "Monologion" expone según la corriente agustiniana que la idea de creación es extraña al pensamiento griego, y no hay posibilidad de encontrar entre ninguno de sus filósofos referencias útiles al tema, sino más bien numerosos argumentos sobre la imposibilidad de concebir racionalmente el paso del ser al no ser, o del no ser al ser. No obstante, el intento de conciliar la filosofía con la teología cristiana, aunque la filosofía fuera considerada sólo como un instrumento o una "sierva" de la teología, lleva a los filósofos medievales a buscar alguna solución, que difícilmente puede mantenerse sin aceptar el recurso a lo extraordinario: la creación, para San Anselmo es, pues, obra de Dios, y tuvo lugar "ex nihilo", a partir de la nada. Ello no debe interpretarse como si la nada fuese la causa de la creación, nos dice: la causa de la creación es Dios. Tampoco debe interpretarse la nada como si fuese "algo" indeterminado, o una materia preexistente sobre la que Dios actuara al modo del Demiurgo platónico. La creación es un acto libre de Dios mediante el cual el mundo es traído a la existencia de un modo radical, absoluto, originario.

3. Santo Tomás (c. 1225-1274)

Santo Tomás creó uno de los sistemas filosóficos más completos en la historia del pensamiento occidental; al modo de una catedral gótica, con su arquitectura elegante y racional, espigada hacia el cielo, cada concepto está en el lugar que le corresponde, encaja perfectamente con los demás, los soporta, y en su interrelación da lugar a un modelo del mundo pocas veces igualado por otra filosofía. Claro seguidor de Aristóteles, Santo Tomás logra de un modo sorprendente hacerlo compatible con la doctrina cristiana, razón que sin duda explica el éxito que pronto tuvo en toda la cultura cristiana medieval y moderna. No es menor mérito de Santo Tomás el equilibrio que parece lograr entre la razón y su ejercicio y la fe y su práctica; los dos ámbitos le interesaron, aunque, sin

duda, el motor de su extraordinario esfuerzo filosófico fue la experiencia religiosa que siempre le acompañó

Durante el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino buscó reconciliar la filosofía Aristotélica con la teología agustiniana. Tomás utilizó tanto la razón como la fe en el estudio de la metafísica, filosofía, moral y religión. Aunque aceptaba la existencia de Dios como una cuestión de fe, propuso cinco pruebas de la existencia de Dios para apoyar tal convicción.

Doctrina acerca de Dios

El remate que corona la metafísica tomística del ser es la doctrina filosófica acerca de Dios, la teoría racional sobre el Ser divino, absoluto y necesario por esencia.

Culmina esta doctrina en las pruebas de la existencia de Dios¹⁰. En su estructura y en sus fórmulas se refleja el carácter propio de la metafísica tomista. En primer lugar se plantea la cuestión de si la existencia de Dios es demostrable y cómo. La proposición Dios existe, no es para nuestro entendimiento limitado un juicio analítico, evidente por sí mismo, como lo es por ejemplo la afirmación de que el todo es mayor que la parte, sino que es una verdad que puede y debe ser deducida de otros conocimientos; por tanto, es demostrable y necesita demostración. Se puede hablar de una idea innata de Dios en el sentido de que mediante nuestras facultades innatas y con los supremos principios del pensamiento y del ser, que son por sí mismos evidentes, podemos fácilmente alcanzar el conocimiento de Dios. La existencia de Dios puede y debe ser demostrada por el método a posteriori, mediante una conclusión que de los efectos que nos son conocidos y que están cerca de nosotros nos eleva por el principio de causalidad a la causa primera y suprema. Santo Tomás, a diferencia de sus contemporáneos, rechaza la prueba apriorística de San Anselmo. Las pruebas de Santo Tomás descansan en el principio de causalidad y en la convicción metafísica de que esta ley, que puede reducirse al principio de identidad y de contradicción, tiene un valor real y objetivo, es decir, en el reino de las realidades subsistentes y transcendentales, es decir, absolutas, y rebasa el orden de las realidades del mundo empírico.

Por cinco caminos o pruebas nos eleva Santo Tomás al conocimiento de la existencia de Dios¹¹. La primera prueba parte de la realidad experimental del movimiento, y lleva a la conclusión de la existencia de un motor inmóvil. La base de esta prueba está en la consideración de que nada puede moverse de sí y por sí mismo, sino que siempre debe ser movido por otro (principio de causalidad) y de que no se puede concebir una serie infinita de motores. Esta prueba es aristotélica y fue admitida por primera vez en la Escolástica por Santo Tomás.

¹⁰ Abbagnano, N. Historia de la Filosofía. Vol. 1, España, Hora, 1994, página 166.

¹¹ FISCHL, J. Manual de historia de la Filosofía. España, Herder, 1984, página 191-.

La segunda prueba está sacada de la serie de las causas eficientes. La serie o cadena de las causas eficientes no puede ser infinita sino que llega a una primera causa que no tiene sobre sí ninguna otra que sea la razón de su existencia. Santo Tomás, que por primera vez introdujo en la Escolástica esta prueba, lo mismo que la anterior, tenía un antecedente de ella en Avicena.

La tercera prueba, cuyo tipo se encontraba en Moisés Maimónides, está construida sobre la base de las ideas de contingencia y necesidad, y lleva a la conclusión de la existencia de un Ser primero y necesario. El que las cosas del mundo, que, como seres contingentes que son, pueden existir o no existir, existan de hecho, sólo se comprende admitiendo la existencia de un Ser necesario y, en realidad, de un primer Ser necesario, ya que no puede admitirse una serie infinita de seres necesarios.

La cuarta prueba es la que se funda en los grados de perfección de las cosas. El conocimiento de los diversos grados de la verdad, del bien, etc., en las cosas, nos lleva al conocimiento de un Ser Supremo perfectísimo, que es causa de todo bien y de toda perfección en las cosas. Esta prueba está tomada del sistema de San Agustín y San Anselmo y se ha completado con la adición de la idea de causa.

Finalmente, la quinta prueba es la teleológica o sea el argumento, corriente ya entre los antiguos clásicos (Cicerón, Séneca), en las obras de los Santos Padres y en el primer periodo de la Escolástica, que del orden y la finalidad que se observa en el mundo nos lleva al conocimiento de una suprema inteligencia ordenadora.

Para Santo Tomás, estas pruebas no sólo son el fundamento de nuestro conocimiento de la existencia d Dios, sino que además nos trazan el camino de las reflexiones sobre la esencia y atributos divinos. Ellas en sus conclusiones nos muestran a Dios como el primer motor inmóvil, y por tanto como acto puro, como la más pura realidad del ser sin ningún género de potencialidad, sin ninguna sombra de no-ser o de mera posibilidad, como primera causa (por ninguna otra causada) de todos los seres, como el ser por sí, como el ser sencillamente eterno, necesario, en cuya idea va incluida la existencia, como el ser absolutamente perfecto y como la más alta Inteligencia. Con férrea consecuencia metafísica y sirviéndose de los resultados de esa prueba, ha creado Santo Tomás una armónica representación metafísica de Dios en la que aprovechó con feliz acierto a Aristóteles y Avicena, San Agustín, el Seudo-areopagita y San Juan Damasceno.

El centro de la idea tomista de Dios está en este pensamiento: Dios es el simple ser en el cual no hay ni sombra de posibilidad de no ser, la más alta y pura realidad, Ser sin límite ni fin; este Ser no es el ser abstracto y más general, sino un Ser real, substancial, espiritual, personal.

De las alturas de esta idea metafísica de Dios fluye la luz sobre el orden inferior del ser creado y finito. El ser creado debe a Dios su posibilidad interior y exterior, su realidad, su verdad y su bondad. Las cosas son imagen de pensamientos

divinos y tienen, mediante esto, fuerza iluminativa para nuestro entendimiento, que a su vez es una participación del pensamiento de Dios y por eso puede recibir en sí la luz de verdad que irradia de las cosas. Dios es el primer fundamento de toda perfección y de todo bien en las cosas, meta o término de la aspiración de los seres conscientes e inconscientes en el cosmos. Así culmina sobre la metafísica de Santo Tomás la idea de Dios según el modelo agustiniano. El conocimiento de Dios es como la aspiración o el punto de mira de casi todas sus consideraciones filosóficas. Es el suyo un sistema teocéntrico. El pensamiento de Dios es para él no sólo teoría, sino contenido y felicidad de la vida.

Relación entre Dios y el mundo

En íntima conexión con la doctrina acerca de Dios, está la metafísica de la relación entre Dios y el mundo. El mundo es obra de la acción creadora de Dios. Todo lo que existe ha sido creado por Él. Todos los seres tienen, pues, el carácter de seres participados, de seres que han debido dimanar de un Principio, que tiene el ser no por participación sino por esencia, es decir, de Dios. Según esto, la prueba de que el origen del mundo se debe al acto creador de Dios está dominada por la idea de Dios. Creación es producción de una cosa en la totalidad de su substancia, sin ningún substrato preexistente. Creación es, no mera formación de la materia, sino posición o establecimiento de la substancia, no es simple determinación del ser, que es lo propio de las causas creadas, sino posición del ser. Como posición del ser es la creación acto propio y exclusivo de Dios. En la creación Dios no es solamente primera causa (causa prima) en el sentido de primera causa eficiente que pone el ser y la substancia: es también causa ejemplar de todos los seres. Cuando Dios pone substancia y ser, substancializa sus divinas ideas

Dios es también la suprema causa final del mundo. La teleología, el orden de fines en el mundo está orientado a Dios. Cada criatura de las que constituyen el Universo está convenientemente ordenada en primer lugar a su propia actividad y perfección. Además los seres inferiores son para los más altos y principales. Los seres que están por debajo del hombre en dignidad y perfección han sido creados en atención al hombre. Y todas las cosas singulares están ordenadas a la perfección del Universo. Finalmente, todo el Universo con todas sus partes y fines particulares está ordenado a Dios como último fin. En todas las criaturas resplandece el poder, sabiduría y bondad de Dios para la glorificación de Dios. Los seres dotados de razón tienen de un modo especial a Dios por último fin, pues por el conocimiento y el amor consciente pueden y deben ordenarse a Él.

Con estricto rigor lógico lleva Santo Tomás su idea de la creación y con ella su idea de Dios a su doctrina sobre la conservación, cooperación y providencia divinas en el mundo. Si en la idea de creación, en la manera como acentúa la infinita distancia entre Dios, el Ser por esencia, y las criaturas, que son de ser participado, se muestra a Dios como trascendente al mundo, en la conservación, cooperación y providencia se señala la inmanencia de Dios en el mundo. La conservación es la constante comunicación del ser dado en la creación, es una

creación continuada. Y como Dios en la creación y conservación comunica a las cosas el ser, es decir, lo más íntimo que las cosas tienen, por eso está en todas las cosas activamente del modo más íntimo, concurriendo a sus operaciones, mueve las fuerzas y potencias de las cosas a sus actividades, sin que por esto se anule o desaparezca la actividad propia de las criaturas como en el ocasionalismo, ni se paralice la autonomía de las criaturas racionales como en el determinismo. Finalmente, la divina providencia es el plan eterno existente en la mente de Dios sobre la ordenación de las cosas del mundo hacia su fin. La realización en el tiempo de este plan eterno se ejecuta mediante el gobierno del mundo por Dios. La doctrina acerca de la providencia divina da también la solución al problema del mal en el mundo, tanto del mal físico como del moral. El mal físico no lo quiere Dios directamente, no lo quiere por amor a él mismo, sino sólo indirectamente, como medio para un fin más alto, en cuanto el mal físico de una cosa contribuye al perfeccionamiento de otra o también de todo el Universo. Si todos los males físicos desaparecieran del mundo, quedaría éste privado de muchos bienes morales, por ejemplo, el ejercicio de la paciencia, el amor misericordioso para con el prójimo, etc. En cuanto al mal moral, Dios no puede quererlo ni directa ni indirectamente, pero lo permite porque en su omnipotencia, sabiduría y bondad puede hacer brotar el bien del mal.

Una doctrina propiamente tomista es la doctrina de la posibilidad de una creación eterna del mundo¹². Si bien considera Santo Tomás la creación del mundo como una verdad necesariamente válida y demostrable, en lo relativo al «cuándo» de la creación adopta un punto de vista crítico. Con la sola razón no puede demostrarse ni la eternidad del mundo ni su comienzo temporal: la temporalidad de la creación del mundo es doctrina de revelación y de fe. Mientras que el mutacilismo, San Buenaventura y el mayor número de los escolásticos miran la creación eterna del mundo como una íntima contradicción y por tanto como imposible, Santo Tomás, procediendo con la cautela que le es propia, antes de sentar afirmaciones apodícticas y también bajo el influjo de Moisés Maimónides, entiende que los fundamentos aducidos en pro del comienzo temporal del mundo no son cosa evidente y absoluta que fuerce el convencimiento, y que, por tanto, queda abierta la posibilidad racional de una eterna creación del mundo.

¹² MARIAS, J. **Historia de la Filosofía**, España. Revista de Occidente, 1941, Página 165

CAPITULO III. LA IDEA DE DIOS EN LA EDAD MODERNA

Si la filosofía antigua había tomado la realidad objetiva como punto de partida de su reflexión filosófica, y la medieval había tomado a Dios como referencia, la filosofía moderna se asentará en el terreno de la subjetividad. Las dudas planteadas sobre la posibilidad de un conocimiento objetivo de la realidad, material o divina, harán del problema del conocimiento el punto de partida de la reflexión filosófica. Son muchos los acontecimientos que tienen lugar al final de la Edad Media, tanto de tipo social y político, como culturales y filosóficos, que abrirán las puertas a la modernidad. En lo filosófico, el desarrollo del humanismo y de la filosofía renacentista, junto con la revolución copernicana, asociada al desarrollo de la Nueva Ciencia, provocarán el derrumbe de una Escolástica ya en crisis e impondrán nuevos esquemas conceptuales, alejados de las viejas e infructuosas disputas terminológicas que solían solventarse a la luz de algún argumento de autoridad, fuera platónica o aristotélica. De las abadías y monasterios la filosofía volverá a la ciudad; del apunte y el comentario, a la investigación; de la tutela de la fe, a la independencia de la razón.

Durante la EDAD MODERNA, el Estado surge como algo independiente de la Teología; al hombre se le reconoce el valor de su razón y se inicia un proceso de secularización que va quitando preeminencia a lo religioso. El hombre aparece en primer plano, ocultando en parte a Dios y al mundo (Descartes).

No obstante, el mayor exponente de la época fue René Descartes (1596-1650), filósofo, matemático y físico francés, considerado el fundador de la filosofía moderna. Fue el creador de las famosas coordenadas cartesianas y le dio un impulso muy valioso a las matemáticas y a la geometría de la época. En filosofía se hizo célebre por su libro El discurso del método, donde describe los principales conceptos de su método filosófico, hoy denominado método cartesiano.

Filosofía Moderna Temprana

1. René Descartes (1596-1650)

Según la opinión más extendida entre la mayoría de filósofos e historiadores de la filosofía, se tiende a considerar a Descartes, con su filosofía racionalista, como el que da inicio a la filosofía moderna. Pese a que su actividad se desarrolla en un contexto de innovación y descubrimientos en el que intervienen muchos otros filósofos, con importantes aportaciones, su afirmación del valor de la razón, anclada en el descubrimiento de la subjetividad, abrirá el camino a la filosofía moderna.

Teodicea

La Idea: Descartes abandona las pruebas tradicionales de la existencia de Dios que se fundan en el movimiento, la causalidad, el orden de los seres en el mundo sensible, consecuente con su desconfianza respecto a todo conocimiento proveniente de los sentidos. En la idea clara y distinta, el testimonio de su conciencia ha encontrado un camino más corto para llegar hasta Dios. Por tanto, mientras que en la escolástica el conocimiento de Dios es mediato, ya que parte de los seres contingentes para llegar al Ser Necesario por el camino de la analogía. En el sistema de Descartes ese conocimiento es inmediato pues no basta fijarnos en nuestra idea clara e innata de lo perfecto e infinito para intuir en ella la existencia de Dios.

Qué contenga esa idea nos lo explica Descartes "con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente omnisciente y por lo cual yo mismo y todos los demás seres que existen (si es verdad que algunos existen) hemos sido creados y producidos"¹³.

Dios es concebido por Descartes, como ser infinito, perfecto. La idea de infinitud y perfección es, pues, innata. Precisamente porque dudo, me percibo como un ser finito e imperfecto. Pero esta percepción no sería posible si no tuviéramos ya en la mente la idea de infinitud y perfección (no es posible tener el concepto de lo finito o de lo imperfecto, sin la idea de lo infinito, de lo perfecto). El autor de esta idea no soy yo, finito e imperfecto, ni ningún otro ser igualmente limitado. Tal idea, que está en mí pero no procede de mí (ni tampoco puede proceder de la nada), sólo puede tener como causa adecuada, a la luz del principio anterior, a un ser infinito y perfecto, es decir, a Dios. Luego Dios existe.

En la primera idea y en la primera realidad en quien se identifican plenamente el Cogito y el Sum. Es el primer Ontologicum y el primer Logicum, idea plenamente transparente en sí misma en toda la plenitud. En realidad la idea de Dios es la más clara y distinta. Lógicamente es anterior a la de lo finito, aunque psicológicamente la primera es el cogito¹⁴, la segunda la de Dios y la tercer la de la extensión. Descartes está convencido de que "la existencia de Dios es mucho más evidente que la de las cosas sensibles".

Descartes elabora además otra demostración de la existencia de Dios, que es conocida como argumento ontológico (se trata de una reelaboración en clave moderna del famoso argumento de San Anselmo):

La idea de Dios no es sólo una idea innata, sino que también es lo *primero conocido*. La duda se plantea para salir de nuestra imperfección, como una

¹³ DESCARTES, **Meditaciones Metafísicas**, 3ª

¹⁴ FISCHL, J. **Manual de historia de la Filosofía**. España, Herder, 1984, página 257

búsqueda de perfeccionamiento. Pero esta conciencia de nuestra finitud sólo es posible, como se ha dicho, si previamente poseemos la noción de lo infinito y perfecto.

La presencia de Dios en nosotros garantiza además nuestra capacidad natural para conocer la verdad. Dada su perfección no está entre los atributos divinos el mentir, el ser engañador. Con ello queda superada la hipótesis del "genio maligno" o dios engañador. Si nuestras facultades cognoscitivas nos engañaran en lo que conciben con claridad y distinción, Dios, que es su creador, sería el responsable de este engaño. Dios es, entonces, garantía de la evidencia y de toda ciencia. Dios garantiza la verdad de todas aquellas ideas claras y distintas que podamos alcanzar. Estas verdades son eternas, pues aunque dependen de la voluntad divina, ésta es inmutable.

"Y así veo muy claramente que la certeza y verdad de toda ciencia dependen sólo del conocimiento del verdadero Dios; de manera que, antes de conocerlo, yo no podía saber con perfección cosa alguna. Y ahora que lo conozco, tengo el medio de adquirir una ciencia perfecta acerca de infinitud de cosas: y no sólo acerca de Dios mismo, sino también de la naturaleza corpórea, en cuanto que ésta es objeto de la pura matemática, que no se ocupa de la existencia del cuerpo".¹⁵

Pruebas de la existencia de Dios

Si fuéramos inteligencias puras la existencia de Dios sería una verdad porque no necesitaría demostración, pero como no somos inteligencias puras "la idea de Dios se encuentra como oscurecida y cegada por las imágenes de las cosas sensibles" y necesitamos demostrar su existencia.

Para ello propone tres argumentos que él cree nuevos, originales y más eficaces que los argumentos tradicionales. En el fondo los tres se reducen a uno solo: Considerar que la idea de lo perfecto e infinito pero según tres aspectos distintos: a) en sí misma; b) en su causa; c) con relación a nuestro ser.

- a. **La Idea de Dios en sí misma:** Esta argumentación, llamada ontológica, deduce de las necesidades lógicas del pensamiento humano la necesidad del Ser; en el fondo es la misma de San Anselmo, aunque presenta matices distintos y no obstante que Descartes protestó no haber conocido previamente las obras del santo. El filósofo francés expone así su argumento: "Decir que algún atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa es lo mismo que decir que este atributo es verdadero de esa cosa y que puede asegurarse que esté en ella. Es así que la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o en el concepto de Dios. Luego es verdadero decir que la

¹⁵ DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, 5ª.

existencia necesaria está en Dios o bien, que Dios existe"¹⁶. Y explica en otra parte que así como no podemos concebir la idea de un triángulo sin que su esencia se encuentre implícito que la suma de sus ángulos es igual a dos rectos, del mismo modo si examinamos atentamente la idea de Dios, vemos que en la naturaleza y en el concepto de su ser perfecto e infinito está contenida la existencia necesaria, como propiedad y atributo esencial. En otras palabras, la idea de un ser soberanamente perfecto es infinito intuimos necesariamente la existencia.

Por tanto, es evidente que Dios existe. Para percibir la fuerza del argumento recordemos el principio cartesiano de lo que percibimos clara y distintamente eso tiene que ser así.

En toda esta argumentación Descartes juega indistintamente con la idea y con la realidad. Por tanto contra ella vale lo mismo que objetaba Santo Tomás al argumento anselmiano, a saber: que pasaba indebidamente del orden lógico al orden real.

- b. **Dios, causa de mi idea de lo perfecto e infinito:** La existencia de Dios se demuestra por el hecho de que su idea está en nosotros. Nota Descartes que hay tres clases de ideas: innatas, las que me parecen haber nacido en mí (esencias); adventicias, las que parecen extrañas a mí (de cosas naturales) y ficticias, las que están formadas por mí (de quimeras). Según lo que representas las adventicias y las quiméricas no contienen nada de perfecto que no pueda ser producido por mí, pero la idea de una sustancia infinita no puede venir de mí mismo pues no poseo las perfecciones en ella representadas. Luego la causa de esa idea tiene que ser el mismo Dios el cual, por tanto, existe.
- c. **Dios causa perfecta de mi ser imperfecto:** Yo comprendo que soy limitado, pues carezco de muchas perfecciones; luego no procedo de mí mismo, pues si de mí mismo procediera me hubiera dado toda las perfecciones que concibo en la idea de Dios. Luego procedo de ese Dios que posee los atributos que de él concibo. Es decir, que la limitación del hombre supone una relación causal del hombre con Dios.

Atributos de Dios

Descartes reconoce a Dios todas las perfecciones que le atribuye la teodicea natural tradicional: es uno, único, eterno, omnisciente, infinito en poder, en perfección, en bondad; además absolutamente libre, pues no está limitado por nada ni depende de nadie. Sin embargo, hay dos aspectos en la teología cartesiana que vale la pena subrayar:

¹⁶ BARRAGAN, H. **Filosofía Moderna**, Colombia, Universidad de Santo Tomas, 1984, página 25.

- a. La libertad de Dios se extiende aún a las esencias de las cosas; no hay verdades necesarias, independientes de la voluntad de Dios. Ej.: si los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, si en todo es mayor que las partes es porque Dios ha querido así y Él pudiera determinar que fuera de otra manera. Es el voluntarismo divino que en realidad es lo más opuesto al racionalismo cartesiano.
- b. Dios como infinitamente perfecto es infinitamente veraz y por tanto es Él quien garantiza la verdad de nuestro conocimiento ya que todo cuanto hay en nosotros viene de Dios, por tanto, nuestras ideas innatas las cuales son como afirmaciones divinas de nuestro interior. El ateo al negar a Dios se priva del criterio más seguro de certeza.

Para Descartes este recurso a Dios reviste la mayor importancia; en efecto, recluido en su interioridad prescindiendo de los datos de los sentidos no encuentra otro medio para hacer coincidir su idea con la realidad del mundo corpóreo, sino el refugiarse en la veracidad divina.

3. Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716)

Leibniz es el máximo exponente del pensamiento barroco, que llegó a destacarse en todas las áreas a las cuales se dedicó: filosofía, matemáticas, teología, derecho, historia, física, por nombrar las más importantes. En el plano estrictamente filosófico, Leibniz desarrolló el concepto de Monada, especie de reinterpretación de la noción aristotélica de sustancia.

Mónadas

En su obra “Monadología”, Leibniz utiliza la palabra “mónada” (del griego “*monás, monadós*”, unidad) para referirse a los componentes últimos de la realidad. Las mónadas¹⁷ son unidades simples o sustancias simples, indescomponibles e inextensas, de naturaleza inmaterial e infinitas en número Entendiéndolas como “átomos metafísicos, centros de fuerza y de energía.” pues, como los átomos físicos, las mónadas son sustancias indivisibles; por ser simples y carecer de partes son indivisibles y como tales ni se han formado a partir de otros elementos más básicos ni podrán destruirse (descomponerse), su existencia y posible desaparición se deberían a la creación o aniquilación de Dios.

El universo está compuesto de infinidad de estas sustancias independientes, todas ellas diferentes unas de otras y con distinto nivel de perfección y grado de actividad. Las entendió como sustancias inmateriales, al modo de mentes o almas, dotadas de capacidad para representarse el mundo y unas a otras, en una concepción donde la realidad está constituida por la mente humana. En función de su mayor o menor perfección, así cada mónada representa o refleja las cosas

¹⁷ FISCHL, J. **Manual de Historia de la Filosofía**. España, Herder, 1984, página 269

de diferente modo: la mónada increada o Dios representa total y perfectamente todo lo real, la mónada humana (el alma humana) representa conscientemente (lo que Leibniz llamará “apercepción”) pero de forma imperfecta y así hasta los seres inferiores como los minerales cuyas fuerzas y tendencias serían simples representaciones oscuras de las cosas.

Las mónadas son sujetos independientes activos y sus actividades y cambios no están determinados causalmente por las demás pues la actividad de cada una descansa en sí misma. Dado que son simples y nada puede entrar o salir de ellas (Leibniz expresó esta idea con la famosa frase “las mónadas no tienen ventanas”), entre ellas no hay comunicación real y directa. Sin embargo, la experiencia parece sugerir el orden en el Universo y que las cosas interactúan unas con otras; para resolver este problema propuso su famosa teoría de la “armonía preestablecida”: desde el comienzo de la creación, Dios ha establecido una coherencia entre las actividades que disfrutan todas ellas, por lo que los cambios en una mónada corresponden perfectamente a los de las otras mónadas. Este es el caso por ejemplo de las mónadas alma y cuerpo, que realmente no pueden interactuar pero parece que lo hacen (a mi deseo de mover el brazo le sigue el movimiento de esta parte de mi cuerpo): su funcionamiento es de aparente coherencia y compatibilidad de modo semejante al que ocurriría con dos relojes perfectamente contruidos y ajustados que, independientemente, sin embargo, pueden marcar exactamente la misma hora. Así también, Dios habría dispuesto de tal modo las cosas que a cada actividad corporal le corresponda cuando sea el caso una actividad psíquica de la mónada-alma.

Metafísica y monadología

Cada mónada es cualitativamente distinta a las demás (no existen en la naturaleza dos seres absolutamente iguales entre sí). Son unidades de fuerza, pero ninguna puede actuar o influir sobre las demás; las mónadas únicamente se comunican “directamente” con Dios, su creador. Si aparentemente reina entre ellas alguna interinfluencia, esto se debe a esa dependencia causal de Dios -que es la mónada más perfecta y completamente activa-, el cual así lo ha dispuesto (principio de la armonía preestablecida). Se vislumbra aquí el intento de solucionar la difícil cuestión de la intercomunicación de las dos sustancias del hombre: la armonía entre la mónada del alma y las mónadas del cuerpo. Todas las mónadas que pueblan el Universo fueron sincronizadas por Dios desde el momento de su creación. Ocurre, además, que cada una de ellas refleja a todo el Universo desde su particular perspectiva, desde su propio punto de referencia. Entre las mónadas se da un orden jerárquico, dependiendo de la mayor o menor claridad con que cada una refleja el universo, y que se traduce en un mayor o menor grado de actividad interna. En los seres inorgánicos, la representación o percepción es inconsciente, no tienen conciencia de tal percepción. Las mónadas de los vegetales se encuentran en un grado más depurado de percepción, pero confusa, por carecer de memoria. En los animales se da ya una percepción consciente y clara (con memoria). El hombre se encuentra en el grado siguiente, donde la percepción, gracias a la mónada del alma, es autoconsciente, clara y distinta (o sea, racional), lo cual equivale a la apercepción (percepción de la percepción) con

capacidad de reflexionar). En este estado se muestra también ya la apetición (apetito por las percepciones claras).

Leibniz reconoce un grado superior en esta escala para los ángeles (espíritus puros), hasta llegar a la mónada por excelencia (Monas monadum), la percepción absolutamente clara y distinta.

El Dios de Leibniz

Para Leibniz: Dios es personal, inteligente, libre, creador, providente, mónada primera, unidad por excelencia, imagen de todas las demás unidades, fuente inagotable de vida y fecundidad, razón del orden y la armonía universal.

Las pruebas de Leibniz acerca de la existencia de Dios, aduce el argumento de la contingencia del ser finito, reforma el argumento ontológico usado por Descartes, y añade el argumento de la naturaleza de la necesidad de nuestras ideas. Este tercer argumento es realmente de origen platónico. Su validez depende del hecho de que nuestras ideas son realmente necesarias, no simplemente en un sentido hipotético, sino en un sentido absoluto y categórico, y en la ulterior posición de que una necesidad de ese tipo no puede ser explicada a menos que aceptemos que exista un ser absolutamente necesario.

Leibniz acude a la existencia de Dios para fundamentar la relación de Dios con el mundo. Es Dios quien hace posible nuestra comunicación con el mundo exterior, gracias a nuestra comunicación exclusiva con él por medio de la mónada de nuestra alma.

Leibniz se propone demostrar que este mundo, creado por Dios, es el mejor de los infinitos mundos posibles¹⁸. Dios no escoge al azar, sino que prefiere infaliblemente el mejor orden. Dios actúa conforme a una voluntad libre y racional y ha escogido el mejor mundo posible, pues no le conviene elegir sino lo racionalmente mejor. En el mundo no existen dos cosas iguales y en el universo existen infinidad de mundos posibles, pero aunque ninguno de ellos es necesario, el elegido por Dios es el mejor.

Leibniz llega a afirmar: "El mundo podría haber sido sin pecado y sin sufrimiento, pero yo niego que en ese caso hubiese sido mejor". Este es el denominado "optimismo" de Leibniz. No se trata de una actitud psicológica, de un modo de sentir, sino exclusivamente de una tesis metafísica. Sosteniendo la distinción en Dios entre intelecto y voluntad, y la prioridad de aquél respecto a éste, el principal atributo de Dios no será la omnipotencia, sino la sabiduría y la bondad. En cuanto a las objeciones de los hombres motivadas por los males que existen en el mundo,

¹⁸ ABBAGNANO, N. **Historia de la Filosofía**. Tomo III España, Montaner y Simón, 1955. Página 229.

Leibniz se vale del argumento agustiniano, en el sentido de que los hombres, no conociendo más que partes limitadas del mundo creado (que para Leibniz se extiende al infinito), no pueden comprender que lo que aisladamente aparece como un defecto, contribuye en realidad a la armonía y perfección del todo, al igual que una disonancia en el conjunto de un fragmento musical.

Leibniz explica la relación entre Dios y el mundo a partir de la distinción entre intelecto y voluntad divina.

- Los principios lógicos y las matemáticas son verdades necesarias para Dios y para la razón humana, y descansan sobre el principio de no-contradicción. La razón las conoce a priori (al margen de la experiencia). El principio de contradicción es el fundamento de las verdades de razón y constituye el límite de la potencia absoluta divina.
- El mundo es contingente y consta de seres y de acciones contingentes. Existe en virtud de una decisión libre de la voluntad divina y es el resultado de una elección entre distintos mundos posibles. El mundo puede describirse como un conjunto de proposiciones de hecho (posibles pero no necesarias) y su fundamento es el principio de razón suficiente: todo lo que existe o sucede tiene una razón para existir o suceder, pues de lo contrario no existiría o sucedería.

El problema del mal

En su libro *Teodicea*, Leibniz explica cómo puede existir el mal en el mejor de los mundos posibles, distinguiendo tres tipos de mal.

- **Metafísico:** simple imperfección o privación del ser propio de la criatura.
- **Físico:** el dolor y el sufrimiento puede servir para corregirse y tratar de mejorar.
- **Moral:** es consecuencia del pecado humano, de una elección resultante del mal uso de lo que en sí mismo es un bien (la libertad).

Dios no ha querido estos males, pero los tolera porque el bien los sobrepasa. Desde esta perspectiva, de difícil comprensión para la naturaleza humana, el mundo no puede ser mejor de lo que es.

Este problema es ampliamente discutido en la "Théodiceé"¹⁹ y en muchas de las cartas de Leibniz. La ley de continuidad demanda que no haya diferencias abruptas entre las mónadas. Por tanto Dios, aunque haya deseado crear el mejor mundo posible, y de hecho haya creado el mejor mundo que era posible in se, no pudo crear mónadas que fueran todas perfectas, cada una en su género. Dios no tenía necesidad por su propia naturaleza, pero, por así decirlo, fue obligado por las condiciones del problema, a lograr la perfección pasando por varios grados de imperfección. Leibniz distingue entre *mal metafísico*, que es mera finitud o imperfección en general, *mal físico*, que consiste en el sufrimiento, y *mal moral*,

¹⁹ MARIAS, J. **Historia de la Filosofía**, España. Revista de Occidente, 1941, Página 236

que es el pecado. Dios permite su existencia pues la naturaleza del universo exige variedad y gradación, pero los reduce a su mínima expresión, y las utiliza para servir un propósito superior: la belleza y la armonía de la creación en su totalidad. Leibniz enfrenta resueltamente el problema de reconciliar la existencia del mal con la bondad y la omnipotencia de Dios. Nos recuerda que nosotros vemos solamente una parte de la creación de Dios, la parte más cercana a nosotros mismos y que, por lo mismo, nos exige el mayor grado de simpatía. Deberíamos aprender, dice Leibniz, a ver más allá de lo que nos rodea inmediatamente, a observar el mundo más grande y más perfecto que está sobre nosotros. En aquello que implica nuestras simpatías, no debemos permitir la prevalencia del mal sobre nuestros sentimientos, sino que debemos ejercitar nuestra fe y nuestro amor a Dios, desde donde podemos ver la obra de Dios de forma más impersonal; deberíamos darnos cuenta que el mal y la imperfección están siempre y en todas partes para servir al objetivo de simetría, armonía y belleza.

Optimismo

Leibniz es, por tanto, un optimista tanto porque sostiene el principio metafísico general de que el mundo existente es el mejor mundo posible y porque en su discusión sobre el problema del mal intenta encontrar unos principios que puedan *"explicar ante los ojos de los hombres los caminos de Dios"* en una forma compatible con la bondad de Dios. Se había convertido en una especie de moda entre materialistas y librepensadores mostrar una imagen exageradamente pesimista del universo como lugar de penas, sufrimiento y pecado, y preguntar triunfantes: "¿Cómo puede un Dios bueno, si es omnipotente, permitir tal estado de cosas?". La respuesta de Leibniz, aunque poco original, es correcta. El mal no debe ser considerado únicamente en relación a las partes de la realidad sino en relación a la totalidad de la realidad. Muchos males son, "en otros aspectos", bienes. Y cuando, en último término, no podemos encontrar una solución final y racional a un problema que nos tiene perplejos, debemos apoyarnos en la fe, que asiste a la razón en especial en lo tocante al problema del mal.

Filosofía Moderna Tardía

1. Immanuel Kant (1724-1804)

Kant es considerado como uno de los pensadores más influyentes de la Europa moderna y del último periodo de la Ilustración. La filosofía kantiana, llamada por su autor Idealismo Trascendental, conocida también como filosofía crítica o "criticismo", se desarrolla a partir de una nueva solución del problema del conocimiento según la cual los elementos formales y los elementos materiales del conocimiento han de colaborar para que éste pueda darse, pretendiendo, de este modo, superar las limitaciones del empirismo y del racionalismo. Kant pretende establecer cuáles son los límites y las posibilidades de nuestro conocimiento, único medio por el que el hombre podrá alcanzar su mayoría de edad, librándose de todas las tutelas, oscurantismos y supersticiones.

"Crítica de la Razón Pura". Teoría del Conocimiento

La revolución copernicana Para Kant hay un error fundamental en el racionalismo y en el empirismo, que les impide dar una explicación satisfactoria al conocimiento y su validez científica. Ese error además lo han cometido todas las filosofías precedentes: Se ha creído siempre que en el conocimiento el sujeto debe acomodarse al objeto. Como los resultados son negativos hay que cambiar el planteamiento, haciendo que el objeto se acomode al sujeto. Este cambio es tan necesario como para la astronomía fue aceptar que no era el Sol el que giraba alrededor de la Tierra sino al contrario (Copérnico).

Así pues, el sujeto (sus facultades y sus leyes) será el centro de la explicación y justificación del conocimiento, pero no se parece en nada al sujeto de Descartes, porque no posee ideas innatas. Por consiguiente necesita adquirir, por y desde la experiencia los contenidos de su conocimiento. Esto es empirista, pero Kant va más allá: La experiencia entrega materiales de conocimiento dispersos, que a lo sumo se unen por leyes empíricas de asociación que carecen de universalidad y necesidad. Éstas son puestas por el sujeto al reducir a la unidad (a síntesis) la pluralidad dispersa que aporta la experiencia.

Fenómeno y conocimiento La filosofía moderna tras Descartes había perdido la confianza en poder conocer en sí mismas las esencias de las cosas. Conocer las cosas en sí mismas o esencialmente queda reservado a Dios, porque para crearlas debe conocerlas. El hombre tiene que contentarse con conocerlas como se le presentan, se le aparecen o se le manifiestan. Ese presentarse se llama fenómeno (tomado del griego). Nuestro conocimiento no va más allá de los fenómenos; lo que no significa que las cosas se reduzcan o sean sólo fenómenos. Se da por supuesto que hay "algo" más allá de los fenómenos, algo íntimo y esencial que Kant denomina noúmeno, que proviene de "*noúmenon*", en griego lo pensado. Con esta distinción Kant quiere hacer ver que no conocemos las cosas tal como son en sí sino tal como se presentan para mí. Podemos pensar cómo son en sí (noúmeno) pero no podemos conocerlo.

Lo fenoménico de las cosas se me da originariamente en el conocimiento sensible, pero de una forma dispersa. Según Kant una especie de materia bruta, de sensaciones y percepciones, la cual no puede ser objeto de conocimiento. Según Kant, el objeto no se da al sujeto sino que éste debe constituirlo, en un complicado proceso por el cual llevamos a la unidad objetiva la pluralidad dispersa de sensaciones y damos forma a esa materia bruta. "Llevar a la unidad objetiva" o "dar forma" no lo proporciona la experiencia, sino el propio sujeto de conocimiento, para Kant, que es activo, unificador y conformante de la pluralidad que proporciona la experiencia sensible. Esta actividad del sujeto consiste en ese "algo" que permite elaborar juicios sintéticos a priori, es decir, unos elementos o leyes que están en el sujeto previos a la experiencia.

El propio Kant denomina al estudio del dinamismo del sujeto que conforma el objeto de conocimiento, filosofía trascendental. Completa la *"Crítica de la razón pura"* haciendo el análisis crítico de los elementos a priori o trascendentales del sujeto y del carácter fundante o constituyente que esos elementos tienen en el proceso de convertir en objeto, los datos dispersos e informes de nuestra experiencia sensible.

Facultades cognoscitivas Kant distingue tres facultades de conocimiento, Sensibilidad, Entendimiento y Razón. A la Sensibilidad dedica la primera parte de la *"Crítica de la razón pura"*²⁰, con el nombre de "Estética trascendental". Al Entendimiento corresponde la "Analítica trascendental" y a la Razón la "Dialéctica trascendental". Sensibilidad y entendimiento son facultades que conocen porque se ocupan de fenómenos, mientras que la razón no conoce, porque se ocupa del Noúmeno, (de las cosas en sí no hay conocimiento sino sólo pensamiento). Un ejemplo claro: Dios que no se ofrece sensiblemente, no puede ser por tanto un fenómeno, luego de Dios no hay propiamente conocimiento sino pensamiento. De él se ocupará la Razón.

Dialéctica trascendental: las ideas La dialéctica pone de manifiesto la preocupación de Kant por la metafísica; en orden a determinar si es o no verdadera ciencia (si cumple las condiciones exigidas a los juicios que utilice). Para Kant la metafísica se circunscribía sobre todo a los autores racionalistas y especialmente a Leibniz, en cuya tradición se formó. La metafísica racionalista se concentraba en 3 temas: el yo sustancial, el mundo como un todo y Dios.

Estos tres temas no son objeto del entendimiento, sino de la razón, que para Kant es facultad de pensar y no de conocer. De la misma manera que conocemos mediante categorías, pensamos mediante ideas, tenemos ideas del yo, del mundo, y de Dios y no juicios sintéticos a priori en los que estas ideas sean sujeto o predicado.

Estas ideas no son inútiles o arbitrarias. El dinamismo del hombre, las hace necesarias: no nos basta con conocer, sino más allá, tenemos que pensar, para unificar mediante el pensamiento todos los conocimientos objetivos que permiten obtener las distintas ciencias. Necesitamos pensar en un fundamento de toda la variedad de fenómenos que conocemos o podemos conocer objetivamente.

La **idea del yo** comprende, como totalidad, el conjunto de fenómenos de nuestra experiencia interna. La **idea del mundo** es la totalidad que fundamenta el conjunto de fenómenos ajenos a la subjetividad y externos a ella. La **idea de Dios** es la totalidad que fundamenta de modo último todos los fenómenos. Es decir, tenemos que pensar, o mejor Dios tiene que ser pensado (no conocido, como tampoco el yo o el mundo).

Crítica de la Razón Práctica: Ética

²⁰ XIRAU, R. *Introducción a la historia de la filosofía*, México, UAM. 2003, Página 320.

La conciencia moral El segundo ámbito de la filosofía de Kant está sobre todo dedicado a la libertad. La encontramos en su obra "Crítica de la razón práctica", libro precedido de otro también dedicado a la moral titulado "Fundamentación de la metafísica de las costumbres", que será completado a final de su vida por otra obra: "Metafísica de las costumbres".

De la misma manera que en la "Crítica de la razón pura" Kant parte de la existencia del hecho, en la "Crítica de la razón práctica" parte de otro hecho: existe conciencia moral. Para Kant es un hecho que el hombre actúa según principios o leyes que rigen una conducta moral. A estos principios Kant les llama imperativos, y son de dos tipos: hipotéticos y categóricos.

- El imperativo hipotético: es un mandato que obliga universalmente siempre bajo una condición. Se caracteriza porque ordena la acción como medio para un fin.
- Imperativo categórico: es justamente lo contrario, un mandato que obliga universalmente sin condición alguna, es decir, un imperativo que ordena las acciones no como medios para alcanzar un fin, sino como buenas en sí mismas.

El factor clave de la ética de Kant es por tanto el deber, pero con una peculiaridad, es un deber que se impone a sí misma la voluntad (autonomía), que no encierra ningún contenido material sino únicamente contenido formal, que hay que llenar (lo que hay que realizar).

Fe Racional Creencia o fe en la realización del Sumo o Supremo Bien como consecuencia de que sólo dicha realización hace posible la razón práctica.

Kant defendió respecto de lo metafísico las dos tesis siguientes:

- No es posible el conocimiento objetivo o científico de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios;
- Pero es necesario postular ambas cuestiones para que tenga sentido la experiencia moral.

Dado que parecen dos tesis opuestas, Kant tuvo que explicar que la segunda –el acceso a lo metafísico mediante el mundo moral– no supone propiamente un conocimiento: en sentido estricto los postulados de la razón práctica no se pueden demostrar, aunque es preciso creer en ellos, y dan lugar únicamente a fe racional: fe porque de ellos sólo podemos tener un convencimiento subjetivo (no una prueba científica), pero racional porque no vienen dados por exigencias de la revelación (como ocurre en el caso de lo que habitualmente llamamos fe) sino de la propia razón

Postulados de la razón práctica. Los postulados de la razón práctica son proposiciones que no pueden ser demostradas desde la razón teórica pero que han de ser admitidas si se quiere entender el Factum Moral

La moralidad²¹ para Kant es una forma de la razón práctica, que nos señala qué es lo que debemos hacer y qué es lo que debemos evitar, para cualquier circunstancia de tiempo y lugar. No tiene un contenido concreto, sino que dice cómo debemos actuar en todas las situaciones, para ello necesitamos saber cuál es la condición que permite el ejercicio de la moralidad (primer postulado), y cuáles son las causas que nos obligan a obrar moralmente (segundo y tercer postulado).

Para Kant postulado se define como proposición teórica no demostrable como tal sino solamente en cuando que depende de una ley práctica incondicionalmente a priori. Kant de esta manera regresa a la dialéctica trascendental, porque los postulados son precisamente ideas que se piensan, no se conocen como tales: libertad, inmortalidad del alma y existencia de Dios.

La libertad. Es condición sin la cual no es posible la moralidad. Una ley moral sólo puede obligar porque existe libertad. Pensar que existe ley moral es postular en ese mismo momento la libertad, es decir, presuponerla. En el ámbito de los fines del hombre, moralidad y libertad coinciden. No se puede exigir el imperativo categórico, y por lo tanto, la autonomía de la voluntad, si no se es libre.

La inmortalidad del alma. La voluntad libremente busca el bien. El máximo bien, o el bien supremo es aquel en el que coinciden virtud y felicidad, pero es un hecho de experiencia que en este mundo jamás se alcanza el bien supremo. Por lo tanto, hay que postular la inmortalidad del alma para que la razón práctica pueda alcanzar su fin incondicionado (categóricamente). La inmortalidad del alma se distingue de la libertad como la causa de la condición, es decir, más allá de la muerte se exigirá seguir siendo libres para alcanzar el bien supremo, mientras que por muy libre que se sea, es inalcanzable antes de la muerte.

La existencia de Dios. No es suficiente para alcanzar el bien supremo postular la inmortalidad del alma. ¿Puede el alma humana alcanzar un bien tan perfecto, cuando ella misma no es perfecta? Sólo la existencia de un Ser necesario, perfecto, al que llamamos Dios, es garantía que nos asegura la unión del alma y el Sumo Bien. Como en los postulados anteriores la realización de la ley moral exige la postulación del Ser necesario. Distinguimos este último postulado del anterior como las causas extrínsecas de las intrínsecas. Dios ejerce su causalidad desde fuera, para que el alma alcance el sumo bien, y la inmortalidad ejerce desde dentro del alma su causalidad.

Dios

Según Kant, el "principio de causalidad", que es el que utilizamos para llegar a Dios como causa de este mundo, no vale para Dios, pues dicho principio es la aplicación de la categoría o concepto de causa a los fenómenos sensibles de este

²¹ XIRAU, R. **Introducción a la historia de la filosofía**, México, UAM. 2003, Página 321.

mundo. Como de Dios no tenemos experiencia sensible, no podemos aplicarle el principio de causalidad. No cabe por lo tanto un conocimiento racional de Dios, porque Dios trasciende el mundo de las sensaciones. Éste es el agnosticismo de Kant. Sin embargo, Kant no es ateo, sino creyente. El acceso a Dios lo encontramos, según él, por el camino de la moral.

Kant define a Dios²² como una entidad trascendente y causa del mundo. No se puede conocer su existencia, pero si postularla a partir de la reflexión relativa del mundo moral.

Kant sistematizó y resumió los argumentos tradicionales para la demostración de la existencia de Dios en los tres siguientes:

- Argumento físico-teológico: parte de la observación de la existencia de finalidad en el mundo y concluye en la afirmación de Dios como causa de dicha finalidad;
- Argumento cosmológico: parte de la existencia contingente de las cosas y concluye en la afirmación de Dios como causa necesaria de la existencia de todo lo real;
- Argumento ontológico: afirma la existencia de Dios partiendo de la idea de Dios como el ser perfectísimo.

En la “Crítica de la Razón Pura” criticó estos argumentos mostrando que eran falaces, que escondían errores que los hacían inaceptables. Sin embargo no negó la existencia de Dios, simplemente supuso que no era posible su conocimiento científico aunque sí un tipo de “conocimiento” denominado “fe racional”.

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Hegel representa la culminación de la metafísica occidental en un sistema monista y armonista idealista coherente y absoluto. El sistema filosófico de Hegel se basa en las nociones de dialéctica y espíritu. La estructura de la realidad y la del conocimiento son dialécticas. La realidad es dialéctica, lo que quiere decir es que es internamente contradictoria. La contradicción o negación no es algo meramente negativo. No es la mera nada. Es esta negación el motor de las transformaciones. Esta dialéctica implica un desarrollo histórico. El Espíritu Absoluto es la síntesis suprema última. La historia es el desarrollo especulativo del Espíritu que atraviesa varias fases hasta culminar en el Espíritu Absoluto, unidad en la que se funden ser y pensar.

Sistema Filosófico

Concibió la filosofía como “actividad pura” del pensamiento, es decir, no una actividad particular, explicable señalando el objeto determinado que produce; la

²² MARIAS, J. **Historia de la Filosofía**, España. Revista de Occidente, 1941, Página 294.

filosofía es el pensamiento que reflexiona, dice Hegel. Pero el pensamiento es lo absoluto²³, la actividad que se produce por sí misma. Luego pensar es producción; y lo que produce (objetos) nunca agota su poder de seguir pensando; de ahí que el pensamiento sea libertad frente a todo objeto (naturaleza, cultura, etc.). Cuando el pensamiento comienza a ocuparse de sí mismo, a ser «pensamiento del pensamiento», aparece la filosofía –como Hegel la entiende– y con ella, el espíritu cobra conciencia de sí como libertad. Como la ciencia, se vale de conceptos universales, y como la religión versa sobre lo infinito. Pero la religión pone a Dios como “separado”, lejano y se postra ante Él; la filosofía, por el contrario, lo piensa y lo vive, la filosofía “es” Dios, cuando llega a madurez.

“Es verdad que la filosofía tiene algunos objetos en común con la religión, por ser el objeto de ambas la verdad en el sentido más alto de la palabra; esto es, en cuanto Dios, y solamente Dios, es la verdad. Además, ambas tratan del reino de lo infinito, de la naturaleza y del espíritu humano, y de las relaciones que tienen entre sí y con Dios, como su verdad”²⁴

La filosofía de Hegel, no tiene la misión de comprender qué es la religión, sino de suprimirla y realizarla. Suprimirla, suprimiendo la diferencia entre el espíritu finito y el infinito; y realizarla porque conocer a Dios es el único fin de la religión, dice, y su realización es la filosofía. Hegel se vale de la distinción entre religión positiva y religión natural usada por los ilustrados y deístas del siglo XVIII. La primera tiene el carácter de lo inventado e impuesto; la segunda expresa la elevación del espíritu humano hasta Dios. Lo peculiar de Hegel consiste en pensar esa elevación: entonces Dios es el espíritu del hombre. En consecuencia se deben rechazar las manifestaciones tradicionales de la religión, a saber, la fe y el culto. El punto de apoyo de toda la especulación de Hegel es que el espíritu es infinito y uno.

Propósito de la Filosofía de Hegel es el intento de reducir a unidad sintética el Idealismo Trascendental recibido de Kant, Fichte, y Schelling. Kant había pensado que, por lo que concierne a nuestra experiencia teórica, solo existen las apariencias de las cosas y un no conocido y no conocible substrato noumenal de esas apariencias. Hegel comienza por asumir que, si en lugar del Criticismo, que destruye la experiencia teórica, se pone un Criticismo Inmanente, incesantemente progresivo y productivo, se encontrará que la realidad noumenal no es un substrato desconocido de apariencias sino un siempre-activo proceso que tanto en el pensamiento como en la realidad pasa a su opuesto para luego retornar a sí mismo en una forma más perfecta y más rica. Este proceso en su más desnuda y escueta forma es el ser; y en su más plena y rica forma es el espíritu, el pensamiento absoluto, el estado, la religión, la filosofía. La tarea de esta última, la filosofía, consiste en describir este proceso en todas y cada una de sus etapas.

²³ XIRAU, R. **Introducción a la historia de la filosofía**, México, UAM. 2003, Página 348.

²⁴ HEGEL, F, **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas**, Introducción

El método filosófico de Hegel consiste en seguir el desarrollo triádico de cada concepto y de cada cosa. De esta manera se espera que la filosofía no contradirá a la experiencia sino que le dará a cada dato de experiencia su explicación filosófica, es decir, su explicación verdadera. Si, por ejemplo, quiero saber lo que es la libertad, en primer lugar debo tomar tal concepto como primero lo encuentro en la libre acción del salvaje que no siente la necesidad de cohibir ningún pensamiento, sentimiento o tendencia para actuar. En segundo lugar se pasa a constatar que el salvaje ha dado esta libertad a cambio de su opuesto, es decir, del control o como él mismo lo considera, de la tiranía, de la civilización de la ley. En tercer lugar, se pasa a constatar que en el ciudadano bajo el control de la ley, se encuentra el tercer grado o estado de desarrollo, estado llamado libertad, pero libertad en un más alto y pleno sentido que aquel que el salvaje le daba, ya que consiste en la libertad de hacer, decir y pensar muchas más cosas que aquellas que estaba en poder de hacer el salvaje. En este proceso triádico notamos que el segundo paso se opone directamente, aniquila y, al final, reemplaza al primero. Notamos también que el tercer paso es el retorno al primero pero de una manera más alta, rica y plena. Los tres pasos pueden entonces denominarse:

- en sí mismo
- fuera de sí mismo y
- en y por sí mismo

Estos tres pasos se suceden el uno al otro a través de todo el espectro del pensamiento y del ser, desde el más abstracto proceso lógico hasta la más complicada y concreta actividad de la mente organizada en la sucesión de estados o en la producción de sistemas de filosofía.

Doctrina sobre el Cambio

En lógica -que en realidad es metafísica- se debe tratar acerca del proceso del cambio aplicado a lo real en su forma más abstracta. En lógica se trata con conceptos despojados de su contenido empírico: en lógica se discute sobre el cambio in vacuo. Ahora, ser, no es un concepto estático, como Aristóteles supuso que era. Es esencialmente dinámico dado que tiende por su propia naturaleza a ir más allá, hasta la nada, para luego retornar a sí mismo en un más alto concepto: como resultado. Para Aristóteles no hay nada más cierto que la afirmación según la cual el ser es igual al ser, o, en otras palabras, que el ser es idéntico a sí mismo, que cada cosa es lo que ella es. Hegel no niega esto; pero, agrega que, es igualmente cierto que el ser tiende a su opuesto, la nada, y que ambos, el ser y la nada, están unidos en el concepto de: resultado. Por ejemplo, la verdad acerca de esta mesa, para Aristóteles, es que es una mesa. Para Hegel, es igualmente verdadero que ella fue un árbol, y que ella "será" ceniza. La verdad total, para Hegel, es que la madera se hizo mesa y se hará ceniza. Luego, el hacerse, el resultado, no el ser, es la más alta expresión de la realidad. Es también la más alta expresión del pensamiento; porque, en efecto, solo puedo alcanzar el pleno conocimiento de una cosa cuando conozco lo que ella fue, lo que es, y lo que será - en una palabra la historia, el proceso de su hacerse.

Así, de la misma manera a como el ser y la nada forman, juntos, el concepto más alto de resultado, de hacerse, así también, más adelante, en un paso más alto del desarrollo, la vida y el pensamiento aparecen como tercer término de sus respectivos procesos y, a su vez, producen una más alta forma de sí mismos. Entonces, uno puede preguntarse: ¿qué es esto que se desarrolla o es desarrollado? Su nombre, responde Hegel, es diferente en cada paso. En su forma más baja se llama ser, en una más alta, vida, y, en la más alta, espíritu. Lo único siempre presente es el proceso. Se puede, sin embargo, dar el nombre de Espíritu o Idea al Proceso. Se puede, también, llamarlo Dios, porque el final, el tercer término del desarrollo del proceso triádico es el Resultado Final, Dios.

Idealismo absoluto La Idea es lo real. Es la realidad objetiva, Sujeto absoluto. La Idea se desarrolla progresiva y dialécticamente hasta llegar al Espíritu Absoluto Universal. La Historia no es sino la historia de la creciente plenitud en autoconciencia y libertad del Espíritu. El Espíritu se niega, se aliena y objetiva en un mundo exterior y luego se recupera y se hace consciente de sí mismo.

Las leyes dialécticas del crecimiento del Espíritu El sistema de Hegel es un panlogismo. Todo lo real es racional y todo lo racional es real. La dialéctica es la ley del desarrollo de la realidad a través de la conservación y superación de antinomias o contradicciones o negaciones que se resuelven en un tercer término que las supera. Son los tres momentos la tesis, antítesis y síntesis. También son: Afirmación, negación y negación de la negación. La clave es la superación dialéctica o negación de la negación, no es una mera negación para dejar las cosas como estaban al principio, antes de la negación. La negación es creadora de nuevas determinaciones. La negación no es una mera nada. Es un cierto no ser. La lógica dialéctica hegeliana niega la validez absoluta del principio de no contradicción. El Espíritu absoluto se expresa en tres momentos: Arte, Religión y Filosofía.

División de la Filosofía La primera y más amplia consideración del proceso del Espíritu o Dios o Idea permite ver que la Idea puede ser estudiada así: 1. Idea en sí (Lógica), 2. Naturaleza o Idea fuera de sí, alienada (Filosofía de la Naturaleza). 3. Espíritu, ser para sí (Filosofía del Espíritu). El Espíritu tiene tres momentos: espíritu subjetivo, objetivo y absoluto. El Espíritu subjetivo comprende tres momentos: alma, conciencia y razón. El Espíritu objetivo comprende tres momentos: derecho, moralidad y eticidad. La eticidad otros tres: familia, sociedad civil y Estado.

Filosofía de la naturaleza

Dejando atrás la más bien abstracta consideración que Hegel hace en su "Lógica" del proceso de la Idea en sí al estudio de Ser como resultado y al final, conviene comenzar el estudio del proceso de la Idea allí donde ella se hace Lo Otro de Sí, es decir, en la Naturaleza. En ella, en la Naturaleza, la Idea se pierde a sí misma, al perder su unidad y por decirlo de alguna manera astillarse en miles de fragmentos. Ahora bien, la pérdida de la unidad es sólo aparente porque en

realidad la idea solo ha ocultado su unidad. Estudiada filosóficamente, la Naturaleza se revela como el intento logrado de la Idea por emerger de su estado de Otredad, para presentársenos, de una manera mucho mejor, más plena y rica como Idea o Espíritu o Pensamiento. El Espíritu es, entonces, la meta de la Naturaleza, es también, la Verdad de la Naturaleza. Porque sea lo que fuere en la Naturaleza se realiza, de una manera más alta, el Pensamiento como emergiendo de la Naturaleza.

Filosofía y Espíritu

La filosofía del Espíritu comienza con la consideración del espíritu individual, subjetivo. Este es muy pronto percibido, sin embargo, como el primer paso, el paso del en sí, del espíritu. El paso siguiente es el del espíritu objetivo, o espíritu objetivado en la ley, la moralidad y el Estado. Este es el espíritu como fuera de sí mismo. Luego sigue el espíritu como Espíritu Absoluto o estado en el que el Espíritu se yergue sobre todas las limitaciones de la naturaleza y de las instituciones y se hace sujeto de sí mismo en el arte, la religión y la filosofía. En efecto, la esencia del Espíritu es la libertad, y su desarrollo sólo puede consistir en su romper y su alejarse de las restricciones que le han sido impuestas al haberse hecho Otro en la Naturaleza y en las Instituciones humanas.

Filosofía de la Historia

La filosofía del Estado de Hegel, su teoría de la historia, en su consideración del Espíritu Absoluto son las partes más interesantes de su filosofía. El Estado, dice, es Espíritu Objetivo. El espíritu individual, que, en razón de sus pasiones, prejuicios, y ciegos impulsos, es sólo en parte libre, sujeto del yugo de la necesidad -lo opuesto a la libertad- solo puede alcanzar su plena realización por medio de la libertad del ciudadano. Este yugo de la necesidad se expresa primero como reconocimiento de los derechos de los otros, luego como moralidad, y finalmente como moral social, en la que la primera institución es la familia. La suma de familias forma la sociedad civil, que, sin embargo, pese a su forma imperfecta de organización se compara con el Estado. El Estado es el cuerpo social perfecto de la Idea, y en este momento del proceso es Dios Mismo. El Estado, estudiado en sí mismo, pone a nuestra consideración la ley constitucional. En relación con otros Estados, desarrolla la ley internacional; y en su curso general a través de las vicisitudes de la historia pasa a través de lo que Hegel llama "Dialéctica de la Historia". Hegel enseña que la Constitución es el espíritu colectivo de la nación y que el gobierno es el cuerpo de tal espíritu. Cada nación tiene su propio espíritu individual, y el más grande de los crímenes es el acto por el cual el tirano o el conquistador apagan el espíritu de la nación. La Guerra, enseña, es un medio indispensable de progreso político. Ella es una crisis en el desarrollo de la idea que toma cuerpo en los diferentes Estados, y sale victorioso de esta crisis, ciertamente el mejor de los Estados. La "base" del desarrollo histórico es, entonces, racional, puesto que el Estado es el cuerpo de la razón como espíritu. Todos los aparentemente contingentes eventos de la historia son en realidad pasos lógicos en el desarrollo de la razón soberana que es

corporizada por el Estado. Pasiones, impulsos, intereses, carácter, personalidad todos ellos son la expresión de la razón o instrumentos que la razón forma para su propio uso. Nosotros, por tanto, para entender los acontecimientos históricos debemos verlos como el duro, desagradable trabajo de la razón hacia la plena realización de sí misma en perfecta libertad. En consecuencia, podemos interpretar en puros términos racionales, y disponer en categorías lógicas la sucesión de los eventos históricos. De esta manera, una amplia visión de la historia revela tres importantes pasos de desarrollo. La monarquía Oriental (el paso de la unidad, de la supresión de la libertad), la democracia Griega (el paso de la expansión, en que la libertad estaba perdida en una demagogia inestable) y la monarquía constitucional Cristiana (que representa la reintegración de la libertad en el gobierno constitucional).

Filosofía del Espíritu Absoluto

También en el Estado, el espíritu está limitado por la sujeción a otros espíritus. El estado es la etapa final en el proceso de adquisición de la libertad, y recibe el nombre de Espíritu Absoluto en el arte, en la religión y en la filosofía, en la que se hace sujeto de sí mismo. En el arte, el espíritu opera una intuitiva contemplación de sí mismo y la expresa en el arte material, y el desarrollo de las artes ha sido condicionado por la siempre creciente "docilidad" con que el arte material se ayuda a sí mismo en la actualización del espíritu o idea. En religión, el espíritu siente la superioridad de sí mismo frente a las limitaciones particulares de las cosas finitas. Aquí, como en la filosofía de la historia, hay tres grandes momentos, religión Oriental, que exagera la idea de infinito, la religión Griega, que da una indebida importancia a lo finito, y el Cristianismo, que representa la unión de lo infinito y lo finito. Por encima de ellas, el Espíritu Absoluto, como filosofía, trasciende los límites impuestos a él también en el sentimiento religioso, y, descartando la representación intuitiva, alcanza toda la verdad bajo la forma de la razón. Sea lo que fuere de la verdad tanto en el arte como en la religión esta es contenida en la filosofía, de una manera mucho más alta y más libre de todas sus limitaciones. La filosofía es, entonces, "la más alta, libre y sabia fase de la unión del espíritu subjetivo y objetivo, y el fin último de todo desarrollo".

El Absoluto como Idea

El espíritu absoluto es considerado como la idea, y ello porque el principio del espíritu, el fondo puro e idéntico de su ser es el pensamiento. Hegel ha centrado su sistema en torno a la idea como principio, que afirma ser el objeto de la filosofía. Esta designación corresponde a la afirmación de la unidad de la idea y el ser "El ser es la idea y la idea es el ser".²⁵ Ambos se contienen mutuamente formando una unidad indivisible. Ni la idea como puro pensamiento subjetivo y el ser separado de la idea constituyen lo verdadero. El momento primario la idea, razón o autoconciencia infinita, la idea es la razón en el sentido filosófico, es el

²⁵ MARIAS, J. Historia de la Filosofía, España. Revista de Occidente, 1941, Página 318

sujeto - objeto, la unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y lo infinito, del alma y del cuerpo, de la posibilidad que contiene en sí misma la realidad y que no puede concebirse como no existente.

La idea identificada con el absoluto, ya no se refiere a las ideas abstractas y subjetivas, puesto que significa y engloba la totalidad de lo ideal y lo real. Esta idea absoluta que la unidad de la idea práctica y teórica, de la vida y del conocimiento, tiene por objeto a sí misma, porque no es más que la intuición de sí misma se identifica con el pensamiento que se piensa a sí mismo.

Hegel: Dios y el Cristianismo

Principales temas en la obra de Hegel

- El espíritu: conjunto de manifestaciones y potencialidades del sujeto en permanente desarrollo, que adquiere diferentes formas.
- La dialéctica: principio que estructura la realidad y el conocimiento. Expresa las relaciones de oposición, mediación y superación a partir de las cuales deviene el todo.
- La historia: es un proceso sujeto a la “astucia de la razón” y encarna las distintas fases por las que atraviesa la libertad de los hombres hasta su definitiva realización en el Estado.
- El cristianismo: fue objeto de reflexión en sus libros juveniles. Considera que el contenido de la religión cristiana coincide con el contenido de la verdadera filosofía.

La mayor parte de la obra escrita por Hegel previa a *La fenomenología del espíritu* era una reflexión sobre el cristianismo con la intención de reformarlo. El objetivo de la religión cristiana es hacer que el hombre adquiriera conciencia de su naturaleza para transformar el mundo externo en algo que le satisfaga como ser espiritual.

Las fases del cristianismo, según Hegel, son:

- En sus orígenes el cristianismo ofrece una solución positiva y culturalmente unificadora frente a las propuestas de las escuelas helenísticas.
- La transformación de la comunidad cristiana en iglesia sufre un cambio con el contacto de los germanos con el cristianismo.
- Los pueblos germanos adoptan un cristianismo basado en el principio de libertad para interpretar la realidad invisible, objeto de amor y de fe.
- En la síntesis de los pueblos germanos y el cristianismo se descubre el espíritu que, al mismo tiempo, descubre en sí mismo a Dios.

La fenomenología del espíritu

El espíritu es el poder sobre lo sensible y lo externo, lo que permite configurar un sentido de lo ideal. El hombre, como espíritu, encierra tensiones entre lo que sabe

del mundo y lo que quisiera que fuera el mundo, entre el mundo de la naturaleza y el del ideal. Esta distinción es lo que Hegel denomina Espíritu finito.

El espíritu adquiere diferentes formas de conciencia que culminan en una conciencia total o conocimiento absoluto, que se puede describir como la autoconciencia del espíritu. Cuando el espíritu no toma conciencia de sí como oposición radical entre el ideal y la realidad, el resultado es una conciencia desgraciada.

- La conciencia desgraciada aspira a ser independiente del mundo material, a ser eterna y espiritual. Al mismo tiempo, se reconoce como parte del mundo físico y sensible, produciéndole penalidades. Esto divide al individuo, le enfrenta a sí mismo y le hace creer que todo lo bueno es obra de Dios.
- Una conciencia desgraciada no comprende que las cualidades espirituales de Dios son de hecho cualidades del propio individuo.
- La conciencia desgraciada es una conciencia alienada que proyecta su naturaleza en un lugar fuera de su alcance y convierte el mundo real en un mundo miserable.

Filosofía Moderna Tardía

El ocaso de Dios

La filosofía moderna tardía comienza con la crisis del Idealismo alemán, en la segunda mitad del siglo XIX, como un intento de superación del pensamiento hegeliano. Resulta difícil establecer las características de esta época, como no sea la de la existencia de múltiples y opuestos sistemas filosóficos, ninguno de los cuales parece dominar sobre el resto. Dada la puntualización anterior, se puede arriesgar una caracterización común si nos limitamos a dos cuestiones:

- escasa valoración de la realidad trascendente (Dios y el mundo espiritual): tal vez éste es uno de los rasgos más comunes a los sistemas filosóficos posthegelianos, pues de una u otra manera la filosofía contemporánea se despreocupa de lo trascendente (con la excepción de la fenomenología y de corrientes menores como el personalismo y la neoescolástica), y en algunos casos parece definirse incluso por su oposición a lo trascendente (marxismo, vitalismo, filosofía analítica, ...);
- crisis de la razón: es también común la duda respecto de que la filosofía pueda alcanzar una descripción racional de la realidad, al menos en el sentido fuerte de racionalidad que ha dominado durante la mayor parte de la historia de la filosofía: la razón como el instrumento para el conocimiento absoluto (objetivo, universal, informativo y explicativo); en algunos casos porque expresamente se reivindica el irracionalismo (Nietzsche), en otros porque se defiende, también expresamente, el ámbito de la finitud (marxismo, existencialismo), y, finalmente, en otros porque se declara que sólo las ciencias son capaces de obtener un verdadero conocimiento de la realidad (positivismo, neopositivismo y filosofía analítica).

Los maestros de la sospecha

“Los maestros de la sospecha” –terminología acuñada por Paul Ricoeur para referirse a - Marx, Nietzsche o Freud, tres pensadores que a su manera coinciden en que es la interpretación la vía del conocimiento, ya que la verdad se nos aparece invertida o bien disfrazada. Los tres supieron mostrar la lucha inherente a la condición humana; los tres supieron oponerse al pensamiento moderno.

1. Karl Marx (1818- 1883)

K. Marx junto a Friedrich Engels son los fundadores del comunismo científico y del materialismo histórico. **Marx** nos ha hecho tomar conciencia de lo determinante que son en la vida práctica las condiciones materiales, y más en concreto las económicas. Si importantes son las ideas, más lo son esas condiciones. Ha introducido entre nosotros la sospecha de que tal vez no pensamos y luego vivimos de acuerdo con las ideas que hemos elegido, sino que las ideas que tenemos, en gran parte son fruto de la clase social a la que pertenecemos, son el efecto de los intereses económicos que queremos defender.

El punto de partida del marxismo es la reacción contra el idealismo hegeliano y el intento de plantear una filosofía de la praxis materialista histórica en torno a la noción central de producción.

Inherente a la propia idea de dialéctica es la noción de alienación. La alienación es el hacerse otro respecto de sí mismo. La pérdida del ser a la cual han de someterse necesariamente los dos términos de una contradicción para hacer posible su superación dialéctica. En Marx, la alienación adquiere un sentido práctico. La alienación es la causa de que el hombre no pueda desarrollar su actividad práctico-productiva en un modo de producción. La meta teórica y práctica del marxismo será, por tanto, superar las alienaciones logrando una sociedad sin contradicción de clases sociales y, de esta forma, cuyo mecanismo de producción no implique alienación alguna.

Marx considera alienante cualquier producto ideológico que no desvele la alienación económica esencial. Construye así la noción de "ideología": la falsa conciencia deformada oculta y disimula las condiciones de producción alienantes.

El sistema marxista

Marx continúa trabajando el pensamiento de Hegel y Feuerbach. De Hegel toma las ideas de Absoluto, de evolución histórica y dialéctica y la de alienación. De Feuerbach toma el materialismo y el ateísmo, con los que critica a Hegel, aunque

el materialismo marxista es mucho más radical. Critica las ideas de sus predecesores poniendo en lugar del Absoluto a la materia, y respecto a Feuerbach dice que la causa de que exista la religión es la opresión económica. Acepta sin discusión que Dios no existe, y no se preocupa de probarlo de algún modo ya que cree que las críticas de Feuerbach a Hegel son suficientes, de manera que Dios no sería más que una proyección del espíritu humano.

La alienación

En sus primeros escritos Marx usa este término, tomado de Hegel y Feuerbach, para designar la característica común de las situaciones humanas que trata de superar. Se suelen señalar cinco alienaciones, cuya crítica hace con la construcción del marxismo: la alienación religiosa, la filosófica, la política, la social y la económica, subordinadas entre sí.

La economía (propiedad privada) hace posible la social (división de la sociedad en clases); la social hace posible la política (existencia del Estado, por encima de la sociedad); la política hace posible la filosófica (justificación teórica del status mantenido por el Estado: resolución ideal de problemas reales); y la alienación filosófica llega a su colmo en la religión (pretender la solución de los problemas reales acudiendo a un más allá y a un Ser Supremo).

La estructura o infraestructura del mundo, dirá Marx, es lo económico. Lo demás (religión incluida) son superestructuras producidas por una infraestructura deficiente. Cuando se suprima la propiedad privada, no habrá necesidad de derecho, Estado, filosofía ni religión. Pero la filosofía crítica ha de recorrer el camino inverso y lo primero es la crítica de la religión y de la filosofía. La crítica de la religión es la condición de toda crítica (Filosofía del Derecho).

Alienación religiosa La religión es una forma de alienación porque es una invención humana que consuela al hombre de los sufrimientos en este mundo, disminuye la capacidad revolucionaria para transformar la auténtica causa del sufrimiento (que hay que situar en la explotación económica de una clase social por otra), y legitima dicha opresión.

Marx considera que la experiencia religiosa no es una experiencia de algo realmente existente. Su punto de vista es claramente ateo: no existe Dios ni una dimensión humana hacia lo trascendente (por ejemplo, algo así como un alma). Con la excepción de su tesis doctoral "Diferencias entre la filosofía de la naturaleza de Epicuro y la de Demócrito", en donde expresamente se ocupa de los argumentos tradicionales para la demostración de la existencia de Dios, no encontramos en su filosofía argumentos explícitos que muestren la verdad del ateísmo frente a la verdad del creyente; para este filósofo el ateísmo es más bien un principio. Seguramente porque pensó que ya las críticas de la izquierda hegeliana, particularmente Feuerbach, habían puesto de manifiesto la inconsistencia o falsedad de las creencias religiosas, Marx apenas se molesta en

refutar los argumentos para la demostración de la existencia de Dios, o en mostrar el supuesto absurdo de las creencias religiosas.

La religión tiene que ser estudiada objetivamente, desde el punto de vista de Marx se tiene que estudiar la religión como se estudia cualquier otra manifestación humana, tratando de ver su relación con otras experiencias humanas y, particularmente, en relación con las condiciones económicas y sociales de la sociedad que la ha gestado. En esta línea, *Marx critica la religión por considerarla una forma de alienación*. La religión es una forma de alienación en tres sentidos:

- Por una parte porque *es una experiencia de algo irreal*, es una experiencia de algo que no existe. Siguiendo a Feuerbach, Marx considera que *no es Dios quien crea al hombre sino el hombre a Dios*. Recordemos el esquema básico de toda alienación: el sujeto realiza una actividad que le hace perder su propia identidad, su propio ser; bien por su actividad, bien por el objeto creado mediante ella, en la alienación el sujeto se anula a sí mismo. Según Marx, esto es precisamente lo que ocurre en la religión: el hombre toma lo que considera mejor de sí mismo (voluntad, inteligencia, bondad,...) y lo proyecta fuera de sí, en el ámbito de lo infinito; a su vez, esta proyección se vive como una realidad que se enfrenta al propio sujeto que la ha creado. Si la religión supone la existencia de Dios como algo infinito, lo hace oponiendo a ella el mundo finito, incluido el hombre mismo, desvalorizando su propio ser y su propio destino, desvalorizando el mundo humano frente a la calidad absoluta de la realidad trascendente o divina, realidad, por otra parte, dice Marx, meramente inventada por el hombre;
- pero la religión también es alienación porque *desvía al hombre del único ámbito en donde le es realmente posible la salvación y felicidad, el mundo humano*, el mundo de la finitud expresado en la vida social y económica. Al consolar al hombre del sufrimiento que en este mundo le toca vivir, sugiriendo en él que en el otro mundo le corresponderá la justicia y la felicidad plena, le resta capacidad, energía y determinación para cambiar las situaciones sociales, políticas y económicas que son las realmente culpables de su sufrimiento. En este sentido Marx dice que la religión es el *“opio del pueblo”*, pues, en definitiva, adormece el espíritu revolucionario que de otro modo tendría el ser humano;
- finalmente, su crítica a la religión se extiende también al hecho de que *la religión suele tomar partido, pero no por las clases desfavorecidas sino por la clase dominante*, perpetuando a ésta en el poder, legitimando el estado de cosas existente, dando incluso, en casos extremos, justificaciones teológicas al dominio de un grupo social sobre otro.

Por las razones citadas, Marx consideró que era necesaria la *superación de la religión* y que ésta pasa realmente por la *superación del sistema de clases sociales*: la diferencia con respecto a Feuerbach se centra precisamente en esta cuestión, pues para Feuerbach la supresión de la religión era posible con su superación intelectual, con la crítica filosófica a la religión; Marx creyó que era

necesario, además y fundamentalmente, la modificación de las condiciones económicas que la han hecho posible, es decir, la desaparición del orden social creado a partir de la existencia de la propiedad privada. *En la sociedad comunista no existirá la religión* pues en esta sociedad no existirá la alienación, y ya se ha dicho que la religión aparece como consecuencia de la alienación.

El materialismo marxista

Para Marx y Engels, el materialismo es una doctrina indudable, que no necesita ser demostrada. Según Engels, el mérito de Feuerbach es haber comprendido que el mundo material, perceptible por los sentidos, al que nosotros mismos pertenecemos, es la única realidad, y que nuestra conciencia y nuestro pensamiento por trascendentes que nos parezcan, no son más que el producto de un órgano natural, el cerebro. El materialismo marxista no es otra cosa que el idealismo hegeliano vuelto al revés: La materia no es un producto del espíritu, sino que el espíritu mismo no es otra cosa que el producto superior de la materia.

Materialismo dialéctico

Pero el materialismo marxista se diferencia de los anteriores porque es dialéctico. La materia no es inerte, sino dinámica, es esencialmente un movimiento, una evolución, un proceso. La materia es eterna y su movimiento ascensional engendra la vida. La evolución espontánea de la vida desemboca en el hombre. En el mundo todo ocurre necesariamente y, por tanto, no hay libertad como poder de elección.

Pero la materia, la realidad, no es sólo un objeto dado, sino también actividad humana sensible. Lo decisivo es la acción humana (praxis). Por eso está en la entraña del marxismo el no reconocer ningún valor, ninguna realidad en sí, que deba ser aceptada y respetada por la acción humana; es decir, que el marxismo es revolucionario-crítico en acción (praxis).

Materialismo histórico

Consecuentemente, tampoco el hombre es algo ya dado; el hombre no es, sino que se hace por medio de su propio trabajo. La esencia humana es el conjunto de las relaciones sociales y el hombre es producto de su propio trabajo. El hombre es un ser, dicen, en continuo cambio: es, por tanto, historia o devenir humano.

El ateísmo

Marx recoge y suscribe la crítica de la religión hecha por la izquierda hegeliana. Parecía demostrado que la religión de Hegel no era más que una ilusión, una fantasía. "Nada existe fuera de la naturaleza y el hombre; y los seres superiores creados por nuestra fantasía religiosa son solamente la imagen fantástica de nuestro mismo ser" (Engels, Feuerbach).

Habiendo criticado a Hegel, piensan Marx y Engels, se ha criticado a todo lo anterior, incluida la religión. Pero el sentido más profundo que la crítica de la religión tiene para el marxismo es que, según ellos, la negación de Dios hace posible la afirmación del hombre:

"La crítica de la religión tiene su nota en la doctrina de que el hombre es para el hombre el ser supremo" (Filosofía del Derecho), como decía Feuerbach. Pero mientras para Feuerbach la religión es un error teórico, para Marx es una situación humana real de miseria, de alienación. La religión no ha surgido por sí sola, dirá Marx, sino que es un derivado de la situación de miseria.

"La miseria religiosa es, por un lado, la expresión de la miseria real, y, por tanto, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, la conciencia de un mundo sin corazón, así como ella misma es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo". Por eso, seguirá diciendo Marx, "la lucha contra la religión es la lucha contra aquel mundo del que la religión es aroma espiritual" (Filosofía del Derecho).

Falsa idea de religión Es falso que la religión sea un producto y consuelo de la situación de miseria. Por fidelidad a la religión, millones de hombres han aceptado muchas miserias, incluida la muerte, que se habrían ahorrado con sólo renunciar a la religión.

En esto, como en otros puntos, Marx arrastra un error frecuente en los pensadores modernos: lo que importa es que las teorías cuadren con unos principios aunque para ello haya que violentar las evidencias más patentes del conocimiento espontáneo sobre la realidad de las cosas.

Ateísmo "positivo"

Para Marx no basta con la "crítica teórica"- la crítica ha de ser a la vez práctica; es decir, ha de ser una lucha contra la religión hasta que desaparezca de la cabeza y el corazón de los hombres. Hasta aquí -dirá- nos hemos encontrado con un ateísmo y humanismo negativos: la negación de Dios, para afirmar al hombre. Es el ateísmo de Feuerbach.

Pero Marx quiere llegar a un ateísmo que no sea negación de Dios, sino la completa desaparición de la misma pregunta acerca de la existencia de Dios. Hay que afirmar al hombre desde sí mismo, no desde la negación de Dios, que sería "el último grado de ateísmo, el reconocimiento negativo de Dios" (Sagrada Familia). Se trata de conseguir la forma más radical del ateísmo.

Esto se alcanzará en el comunismo, en el socialismo en la fase definitiva, cuando se hayan eliminado todas las miserias terrenas. Pero mientras no se haya llegado a esta última fase, la negación teórica y práctica de la religión es la condición previa de toda crítica.

El ateísmo es, por tanto, la fuerza motora de toda la construcción marxista: se trata de sacar las consecuencias de que nada hay superior a la humanidad; el marxismo es el intento de vivir y mostrar como razonable el ateísmo, dándole una justificación teórica y un programa práctico. El precio es la máxima degradación teórica y práctica de la persona humana.

Crítica de la religión

Dice Marx que la religión²⁶, al prometer una felicidad ilusoria en el más allá, hace al hombre desertor de la Tierra. Por tanto, la religión es "reaccionaria", conservadora, opuesta al progreso. La religión sólo sería válida en la medida que tuviera una utilidad social.

No sólo se tratará, por tanto, de separar la Iglesia del Estado, sino de extirpar la religión del interior del individuo, pues de lo contrario -dice Marx-, estaría dividido entre su vida ciudadana y su fidelidad religiosa.

La religión es para Marx una evasión impotente al transferir la realización humana al más allá, que no ataca la causa de los problemas. Por eso, sigue, es una justificación conservadora de los males del más acá: esclavitud, opresión, desigualdad, miseria: males que la religión ayuda a perpetuar, adormeciendo la rebeldía al prometer una compensación celeste. La religión es mantenida por la clase de los poderosos, que no quieren hacer justicia aquí. Es, por tanto, el opio con que la sociedad burguesa anula la voluntad revolucionaria.

Para Marx, la alienación religiosa no es otra cosa que un aspecto de la alienación humana total, que es de orden económico. Toda religión no es sino el reflejo de las condiciones sociales en que vive el hombre alienado. Cuando se emancipe económicamente, se habrá emancipado religiosamente. La religión -sigue diciendo- es una falsa representación de un mundo falso, que se justifica así a los ojos de aquellos que lo producen. Es una ideología. Producto humano debido a la existencia de unas relaciones falseadas entre los hombres, en el plano político (Estado) y en el económico (sociedad).

Por otra parte, hay que notar que el "materialismo dialéctico" sistemático, que Marx va aceptando bajo el influjo de su gran amigo y colaborador Engels, es un materialismo mucho más radical que el materialismo histórico del joven Marx. Disminuye su carácter humanista y es explícitamente ateo.

2. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900)

Fue uno de los pensadores modernos más influyentes del siglo XIX. Nietzsche, nos ha ayudado a sospechar de nuestras ideas morales y valores éticos. En la base de las grandes creaciones culturales de Occidente, por influjo del platonismo-

²⁶ FRAIJÓ, M. **Filosofía de la Religión**. España. Trotta, 2005 Página 336.

cristiano, esa mezcla letal de filosofía platónica y religión cristiana, subyace un instinto de muerte, una aversión a la vida, a la alegría y al juego. Una moral de esclavos, para camellos (que solo saben arrodillarse obedientes y recibir la carga que se les echa encima a cambio de un escaso buche de agua de vez en cuando en el desierto de la vida). ¿Y si nuestra cultura no fuera nada más que un inmenso caparazón para defendernos de lo más vital, del amor y del disfrute de una existencia más allá del bien y del mal, como el niño juega sin problemas con la realidad, ya que –si Dios ha muerto- todo es posible?

Propuesta filosófica

Concibe la actividad filosófica como crítica. El filósofo es un ser marginado, un ser que vive al margen de la sociedad y que la toma por objeto de estudio y de crítica; la filosofía es una crítica de las ilusiones que hacen posible la existencia del hombre en sociedad (moral, derecho, estado) y una crítica de la cultura presente. Pensar es pensar contra el pensamiento y su instrumento, el lenguaje. La filosofía es el arte de la sospecha, el ejercicio de la desilusión, el hábito del desencanto. Pero esta libertad negativa de la conciencia lúcida no agota las posibilidades del filosofar: la filosofía es, también, legislación, configuración y plasmación de la realidad frente a lo que es, a lo positivo, al poder. El hombre está abandonado a la posibilidad de dar forma a su ser. La crítica de la moral y de la sociedad conduce a la liberación del hombre para la responsabilidad de hacerse a sí mismo. La filosofía es, así, sabiduría, vida sabia, y su actividad educación y creación moral.

Nihilismo y decadencia

El término "nihilismo" sirve para designar, en el caso de Nietzsche, la esencia de la crisis mortal en que el mundo moderno está hundido: la devaluación universal de los valores, que sumerge a la humanidad en la angustia del absurdo al imponerle la certeza desesperante de que nada tiene sentido.

El nihilismo sanciona la generalización de un fenómeno mórbido, la decadencia²⁷. En tanto que ésta permanece acantonada en ciertas capas sociales y en ciertas regiones del globo, no pone en peligro a la civilización humana; pero se convierte en un azote temible, cuando invade --como hoy en día según Nietzsche-- el conjunto de clases, de instituciones y de pueblos, para confundirse finalmente con la idea misma de humanidad. Al hablar de decadencia, Nietzsche intenta, de alguna forma, señalar y reagrupar las condiciones existenciales que, a sus ojos, han preparado la irrupción del nihilismo. Esta formulación tiene la ventaja de ponernos en guardia contra la acepción demasiado estrecha, biológica o médica, con la que estaríamos inclinados a considerar la palabra "decadencia, si la tratamos como un simple sinónimo de enfermedad. El mismo Nietzsche ve en la decadencia una especie de enfermedad social, cuyos síntomas analiza con léxico de clínico. De acuerdo con su concepción filosófica de la vida como voluntad de

²⁷ Fraijó, M. Filosofía de la Religión. España. Trotta, 2005 Página 353

poder, presenta su diagnóstico y encara los remedios. Cuando Nietzsche denuncia, para explicar la generalización de la decadencia misma, la dominación progresivamente lograda por los débiles sobre los fuertes, es necesario restituir a estos calificativos la significación **filosófica** que tienen; es decir, vinculados a la voluntad de poder donde se marcan justamente las dos tendencias fundamentales y antagónicas, que la caracterizan. La paradoja que manifiesta la “enfermedad de la civilización”, de la que se ocupará también Freud pero con otros enfoques, confirma que se trata aquí, para Nietzsche, de una catástrofe concerniente a la interpretación filosófica de la vida en su naturaleza más íntima.

La decadencia se caracteriza primero por el desorden de los instintos. Para tratar de restablecer un equilibrio, el decadente apela a la razón que erige entonces en dictadora bajo el manto del imperativo moral y de la fe sectaria en la lógica. Esta medicina no impide al decadente ser profundamente "reactivo". Porque la decadencia provoca la disgregación de las formas, la pérdida de las capacidades de asimilación y de síntesis, el debilitamiento de la voluntad, el desencadenamiento caótico de las pasiones: en lugar de actuar, el decadente rumia sempiternamente los recuerdos dolorosos y, víctima de su irritabilidad excesiva, busca la embriaguez del olvido en los excitantes artificiales; es el hombre a quien las motivaciones reaniman la voluntad de venganza. Puesto que aquel que sufre prescribe contra su sufrimiento la miel de la venganza²⁸. La noción de justicia se encuentra así pervertida por el resentimiento de los decadentes cuando ellos dicen: yo soy justo; uno cree siempre entender: yo estoy vengado²⁹.

Pero ¿Cómo es que los débiles han tenido éxito en contaminar a los fuertes, de tal suerte que la decadencia se ha convertido en la enfermedad de la civilización humana en su totalidad? Varios medios fueron empleados. El más eficaz fue el control de la educación; debido a esta artimaña, la decadencia se convierte propiamente en la escuela de la enfermedad. Esta pedagogía de la decadencia, disfrazada con la bandera de un mejoramiento moral del hombre, trata en efecto de domesticarlo; dicho de otra forma, de transformar las naturalezas enérgicas y apasionadas, en bestias de rebaño laboriosas, dóciles y mediocres. Es la casta sacerdotal, la que se ha encargado de esta domesticación sistemática. ¿No dispone con su ideología del pecado, del aparato psicológico indispensable? Seguramente. Puesto que “el hombre vuelto inofensivo, débil hacia sí mismo y hacia los otros, abismado en la humildad y la modestia, consciente de su debilidad: el pecador, es el tipo deseable, aquel que se puede producir gracias a cierta cirugía del alma.

La muerte de Dios.

²⁸ NIETZSCHE, **Crepúsculo**, 161

²⁹ NIETZSCHE, **Así hablaba Zaratustra**, 203

La irrupción del nihilismo marca el derrumbe de la ideología en donde la decadencia ha construido su reino. El nihilismo significa que "Dios está muerto"; es decir que el conjunto de ideas y valores que garantizan la dominación de la decadencia revelan la nada en que escondían su fundamento. Se ve que la muerte de Dios no corresponde de ninguna manera a una simple constancia psicosociológica moderna; tampoco designaría la retoma del tema cristiano de la muerte y de la resurrección de Dios, tema servido al gusto dialéctico por Hegel. Zaratustra intenta resumir, en una fórmula choque, el conjunto de reflexiones que le han revelado el sentido y la génesis de la ideología en donde la modernidad experimenta, en crisis planetaria, la nulidad radical.

Para Nietzsche, el hecho histórico determinante de la época contemporánea es la "muerte de Dios"³⁰, el descrédito histórico del cristianismo y de la tradición filosófica basada en la creencia cristiana. La ilusión protectora de un ser supremo que había hecho un pacto con el hombre y le protegía en medio de la naturaleza se ha venido abajo: el ser humano se descubre solo e inerme en el universo. La especie humana ha salido de la minoridad en que se hallaba y se ha visto emancipada de la tutela de una divinidad paternal pero es incapaz de regir por sí misma su destino y se niega a asumir la soledad y desamparo de su condición y la radical finitud de su ser. El período contemporáneo es un intervalo. Dios ha muerto pero el hombre no ha aceptado aún plenamente este hecho ocupando el lugar que ha quedado vacante. La filosofía de Nietzsche es, en buena parte, una destrucción de los supuestos básicos de la filosofía tradicional, destrucción que se concibe como el acto impío de supresión de los presupuestos teológicos encubiertos de la tradición. La ilusión del conocimiento absoluto es uno de estos supuestos: no hay conocimiento más que en los límites de la especie humana y con validez para ésta, exclusivamente; no tenemos un conocimiento del ser en sí de las cosas, sino de su ser para nosotros, para los miembros de una especie biológica determinada. El orden lógico de lo real no es otra cosa que el resultado de la acción ordenadora del lenguaje: las pretendidas leyes lógicas son en realidad categorías lingüísticas, leyes del significante. Igualmente, carece de sentido hablar de una esencia humana fija y determinada; el hombre no ha alcanzado aún su forma definitiva, es el animal no fijado. Al humanismo que consagra la eternización del modo de ser actual del hombre, contraponen Nietzsche el pensamiento de la superación del hombre: el ser humano es un tránsito, un paso hacia otra cosa, un momento de una evolución, y no su término.

Al mundo como creación de un Dios omnipotente contraponen Nietzsche su doctrina del mundo como azar y como necesidad. La existencia del mundo es un azar, no el fruto de una voluntad divina ni la consecuencia de una necesidad esencial. En este mundo que existe por azar todo sucede necesariamente, todo suceder es un encadenamiento necesario, una conexión de hechos que nada puede romper: el mundo es el anillo de la necesidad. En el devenir cósmico no hay hechos aislados ni actos individuales que se desgajen del todo; nada puede ser de

³⁰ FRAIJÓ, M. **Filosofía de la Religión**. España. Trotta, 2005 Página 356

otra manera que como es. La producción de los seres resulta de una combinatoria ciega; la actividad de composición de los elementos cósmicos da cuenta del origen de los seres, éstos resultan de las “jugadas de dados” del cosmos. El mundo es una incesante actividad de creación y destrucción de formas, sin razón ni finalidad alguna (el “juego del mundo” heraclíteo). Ahora bien, dados el carácter finito de los elementos que entran en la composición del universo y la infinitud del tiempo en que se despliega la actividad de combinación, será preciso concluir que el número de las combinaciones posibles es también finito y que ese número ha tenido que haberse realizado ya un número infinito de veces en un tiempo infinito: el mundo se mueve en la repetición eterna de un determinado número de formas posibles; todo cuanto es ha sido ya un número infinito de veces, todo cuanto ha sido y es será de nuevo ya número infinito de veces. El mundo no “olvida” ni pierde ninguna de sus formas, todas ellas son eternamente, repitiéndose eternamente.

El mundo, el mundo del eterno retorno, hace frente al hombre, más que como un objeto de conocimiento, como algo que éste puede aceptar o rechazar, tomar o despreciar, como un objeto para su voluntad y su querer. El problema capital de la filosofía no es el de la certeza del conocimiento, sino el del destino del querer. El hombre puede hacer suyo el mundo queriendo ese azar que el mundo es, afirmando el azar cósmico. El hombre es el teatro de la lucha de dos voluntades contrapuestas: una que afirma y quiere el mundo, otra que lo niega y lo rechaza; una para la que el ser es mejor que la nada, otra para la que el ser es una mancha en la pureza del no ser. Toda filosofía es expresión de la afirmación del ser o de su negación; en cada una de las diferentes doctrinas filosóficas habla una vida que se afirma, una vida que afirma la vida, o una vida que se niega. La cultura contemporánea se ve confrontada con la decisión acerca del ser; para Nietzsche el nihilismo, la negación del ser, es su rasgo fundamental. Al nihilismo dominante contrapondrá Nietzsche la figura de Dionisos como encarnación de la voluntad afirmativa, del triunfante sí dicho a la vida y a su retorno eterno; pero este “sí” habrá de ser la expresión de una aceptación completa, de un fatalismo que no niegue ni excluya de sí a nada; la afirmación sólo puede existir como afirmación absoluta e incondicionada, como amor fati, como fatalismo.

Este fatalismo, esta divinización del todo y este abandono quietista en el todo suponen un retorno a la mentalidad religiosa, una necesidad de divinizar al ser, de considerarle perfecto, una incapacidad para admitir el carácter concreto y limitado de los bienes terrenales y la inevitable imperfección de toda existencia. Aunque ya no sea preciso justificar el mal, como ocurría en la teodicea, sigue siendo necesario sostener que todo está bien, que todo es perfecto y divino. La acción transformadora de la realidad, que arrancararía, precisamente de la constatación de la no-adequación del mundo a los intereses del hombre, se ve paralizada así en su origen y la sumisión fatalista al todo se manifiesta como sustituto del antiguo sometimiento a la voluntad divina. La naturalización del ser humano, la desaparición de la libertad como forma específica de causalidad que se suprime en el todo cósmico, en el anillo del ser, supone, de facto, una nueva claudicación y una nueva forma de entrega a la alteridad, concebida como fatum

Crítica a la moral

El principal error de la moral tradicional es su "antinaturalidad", su ir contra la naturaleza, contra la vida. La base de esta moral es el platonismo, que evoluciona en la metafísica cristiana. Es una evasión del hombre real, concreto, para imponer un "hombre celestial". Algunos comentaristas de Nietzsche opinan que la crítica a la moral no es general, es contra la moral burguesa de su tiempo.

La afirmación de un único mundo que está más allá del bien y del mal apunta a un radical cambio de valores. La vida es el principio supremo que destruye los valores tradicionales de la filosofía occidental y de la religión. La moral cristiana es una moral esclava, sobre ella debe triunfar la moral de los señores, que llenos de vida e identificados con la tierra se imponen por la fuerza.

La moralización de Dios

Todas las religiones nacen del miedo, de la impotencia del hombre frente a sí mismo. El cristianismo concentra todos los males de las religiones: invención de otro mundo, imposición de la moral de los débiles, y el concepto de pecado que pretende la aniquilación de los valores de la vida.

Para Nietzsche el ser con los colores del Ideal se confunde con el Dios de la religión cristiana³¹. La filosofía ha estado siempre francamente alineada con la teología, o, cuando la subordinación abierta no es aconsejable, cuida de respetar los dogmas; la abstracción de los conceptos filosóficos favorece por otra parte el mantenimiento de la dependencia, pues puede pasar fácilmente por una traducción en lenguaje laico de las palabras claves de la fe religiosa. En el límite, era suficiente salvaguardar las bases morales. Pero esta prudencia no ha tenido curso más que en la época moderna, después de los ataques bruscos dados a la religión por el Siglo de las Luces. Antes, no se dudaba ya sea en divinizar los valores y los métodos que tenían por función confortar la asimilación del ser al ideal, o en hacer intervenir a Dios como fundamento de la inteligibilidad y de la bondad del ser. Nietzsche resume así la táctica habitual de la ontología metafísica:

En Nietzsche la demolición del ideal metafísico derrumba consigo muros enteros del cristianismo oficial. Más exactamente, la muerte de Dios significa que la concepción moral de Dios ha caducado, lo que, en consecuencia, plantea la cuestión de situarse atrevidamente *más allá* del bien y del mal, extirpando de la religión la imagen del Dios veraz, príncipe de la virtud y de la seguridad; significa igualmente, a la luz de una vehemente polémica que a menudo toma el estilo de un panfleto, la denuncia de las costumbres, de los gustos, de la pedagogía y de la mentalidad representativos de la tradición de las Iglesias, ya sea del lado protestante o del lado católico³² (Nietzsche no duda, en esta línea ofensiva, en

³¹ FRAIJÓ, M. **Filosofía de la Religión**. España. Trotta, 2005 Página 366

³² NIETZSCHE, **La Genealogía de la Moral**. 22

tachar a la comunidad cristiana primitiva y a los Padres de la Iglesia de charlatanismo y de estupidez deshonesto. El resultado, es entonces una disociación tajante entre el cristianismo eclesiástico y el verdadero cristianismo que, declara Nietzsche, consistiría en la indiferencia total a los dogmas, al culto, a los padres, a la Iglesia, a la teología” (*Werke* XV 159). Pero Nietzsche, no se pronuncia personalmente en favor de este verdadero cristianismo; ello implicaría, en efecto, un juicio claro sobre Jesús mismo; a este respecto, los juicios de Nietzsche permanecen ambiguos, a pesar de una simpatía evidente derivada de una identificación inconsciente que aflora en un momento de su crisis de locura, cuando Nietzsche firma sus esquelas con el nombre, muy revelador, de Crucificado. El está seducido por ciertos aspectos de la personalidad de Jesús y de su evangelio, pero busca manifiestamente la solución del problema de la existencia en otra dirección.

3. Sigmund Freud (1856-1939)

Librepensador austriaco que replanteo la naturaleza humana, se podría encuadrar a Freud en la línea positivista: la ciencia, superadora de la filosofía y antes de la religión, es hoy el único camino serio hacia la verdad del mundo. Freud defiende una concepción realista de la ciencia. Y acepta el esquema positivista de los tres estadios la ciencia, única fuente posible del saber, es incompatible con la religión, que tiene el carácter ilusorio del animismo. Y también con la metafísica, que calificará como un conglomerado de residuos animistas, de animismo sin magia. Freud nos ha hecho tomar conciencia de las oscuras motivaciones que, por debajo de nuestros ideales, pueden estar influyendo en las acciones más conscientes de nuestra vida. La libido, los miedos, la necesidad de protección, la agresividad... son el sustrato primigenio sobre el que va emergiendo la aparente tierra firme de nuestra personalidad. No podemos presentar sin más, desde entonces, nuestro mundo moral y cultural y, más aún, nuestro mundo psíquico individual como un absoluto objetivo radicalmente racional y santo. En el fondo de nosotros mismos hay tendencias muy inconfesables y muy eficaces. La toma de conciencia de todo ello y la invitación, por otra parte, a una madurez psicológica (humana) que actúa desde el principio de realidad y no desde el principio de placer o desde el principio de deber, siguen siendo hoy puntos de referencia ineludibles para la construcción de una mente equilibrada.

Discurso Freudiano

Freud con su descubrimiento –el inconsciente - contraataca el primado de lo consciente –y también de la razón-; en su texto *Una dificultad del Psicoanálisis* (1917) se ubica junto a Copérnico y Darwin, como el autor de la tercera ofensa narcisista al descubrir lo inconsciente como el sitio donde habitan las pulsiones y al cual se puede arribar a través de la interpretación de los signos y formaciones. A partir de este descubrimiento “...el yo no es dueño y señor en su propia casa...”, y por lo tanto “...las noticias de tu consciencia son incompletas y muchas veces nada fidedignas...”, ante este descubrimiento Freud propone un camino a seguir:

“Adéntrate en ti, desciende a tus estratos más profundos y aprende a conocerte a ti mismo”.³³

Además de dar evidencia de la existencia de procesos psíquicos inconscientes, que escapan al dominio de la razón, Freud elabora su teoría sobre la base del conflicto pulsional, no es preciso que hagamos un recorrido de las distintas teorías de la pulsión para dar cuenta de esta idea, nos limitaremos a evocar la tesis expuesta en 1920 en *Más allá del principio del placer*, texto en el cual a la pulsión de vida, Freud opone la pulsión de muerte, mientras que la primera tiende a “establecer siempre unidades mayores” y a “conservar” sus construcciones, la segunda tratará de “romper las relaciones”, conduciendo a la vida hacia la muerte.

Con esta tesis Freud intentará superar el monismo de Jung acerca de la libido, para Freud habría una dualidad radical en las pulsiones, dualidad pulsional sobre la cual descansa todo el funcionamiento del psiquismo. A la oposición entre la vida y la muerte se suma la lucha entre la satisfacción individual y las exigencias de la civilización; para la teoría psicoanalítica la civilización implica renuncia y creación idea que Freud ilustra con el “conquistador del fuego”. El desciframiento del mito de Prometeo intenta ejemplificar la idea acerca de la cual “el progreso cultural” requiere de la “renuncia pulsional”.

Cuando frente a la célebre estatua de la libertad, Freud le dijo a su discípulo Jung: “No saben que les traemos la peste”, ambicionaba introducir un pensamiento revolucionario en toda América; no lo consiguió y tal vez la explicación pueda hallarse dentro de su misma teoría: cuanto más es la fuerza de una verdad, mayor será la fuerza que intentará ahogar esa verdad para transformarla en un saber digerible, comprensible, sin consecuencias para el orden vigente, orden tan criticado por “los maestros de la sospecha”.

Teoría de la religión

Históricamente la religión ha sido el resultado de la personificación en seres superiores imaginarios de poderes nada sobrenaturales, sino bien naturales y sociales, que oprimen a los hombres. Además Freud escribió: “Creo, de hecho, que buena parte de la concepción mitológica del mundo, que penetra hasta en las religiones más modernas, no es otra cosa que psicología proyectada al mundo exterior” y un poco más allá “Podría osarse resolver de esta manera los mitos del paraíso y del pecado original, de Dios, del bien y el mal, de la inmortalidad, y otros similares: trasponer la metafísica a metapsicología.” Para Freud, dios no hace al hombre a su propia imagen. El hombre hace al dios a su propia imagen. Dios es una proyección de aspectos de la imagen del padre y la madre, o, más correctamente, una proyección del superyo.

³³ FREUD, S. **Autobiografía** España, Biblioteca Nueva, 1966

Pero si para Freud, las religiones más modernas, no son otra cosa que la psicología proyectada al mundo exterior y Dios es una proyección de la imagen del superyo, ¿qué tipo de judío era Freud? Freud era un judío secular que no celebraba los ritos religiosos. Para él, la religión era sumamente interesante psicológicamente y todos los hechos religiosos eran datos psicológicos para ser interpretados.

Freud fue un muy importante psicólogo que, al igual que Marx, también propuso su teoría de la religión; pero él lo vio desde el punto de vista de la colectividad, de la psicología de las masas. Freud llama a la iglesia una masa artificial, una masa sobre la que actúa una coerción exterior que tiene la finalidad de preservarla de la disolución y evitar modificaciones a su estructura.

Freud dice que no depende de la voluntad del individuo entrar o no a formar parte de la iglesia, o la creencia en Dios. El individuo al estar ya a dentro de la iglesia o de la creencia, la separación de ella se halla sujeta a determinadas condiciones, cuyo incumplimiento es duramente castigado y reprimido.

La Iglesia tiene una ilusión³⁴, la de la presencia invisible de un jefe. En la Iglesia católica ese jefe es Cristo, que ama igualmente a todos los miembros de la colectividad. La ilusión de este jefe es muy importante, ya que todo depende de esto. El desvanecimiento de esta ilusión traería consigo la disgregación de la Iglesia, en la medida en que la coerción exterior lo permitiese.

El individuo perteneciente a la masa artificial de la Iglesia, se halla doblemente ligado por lazos que están relacionados entre sí. Los dos lazos que ligan al individuo a la Iglesia son: 1. se hallan ligados al jefe, Cristo, y 2. al resto de los individuos de la colectividad. La explicación del fenómeno fundamental de la psicología colectiva, es la carencia de libertad del individuo integrado en una multitud, como en una multitud de personas que creen en algo.

Sigmund Freud, también escribe en su libro "El porvenir de una ilusión": la esperanza de que el hombre, frente a la ilusión del consuelo que le deparan las creencias religiosas, terminará por aceptar realista y racionalmente la dura necesidad de su condición limitada y mortal.

Siempre ha habido personas no creyentes, no aman a Cristo ni son amados por él. Por este motivo, toda religión, aunque se denomine religión de amor ha de ser dura y sin amor para con todos aquellos individuos que no pertenezcan a ella. En el fondo, toda religión es una tal religión de amor para sus fieles y en cambio, cruel e intolerable para aquellos que no la reconocen.

El hombre sólo por el hecho de formar parte de una religión congregada, desciende, pues, varios escalones en la escala de civilización. Aislado, es quizá,

³⁴ FRAIJÓ, M. **Filosofía de la Religión**. España. Trotta, 2005 Página 119

una persona inteligente y pensante; en una congregación religiosa, es un instintivo, y por consiguiente un bárbaro que actúa impulsivamente. Al encontrarse el hombre dentro de una congregación religiosa, éste tiene la espontaneidad, entusiasmos, actitudes y comportamientos en general de un ser primitivo, como al cantar o rezar.

Dentro de una religión, toda creencia, sentimiento y acto es contagioso, hasta el punto de que el individuo abandona fácilmente su razonamiento personal al interés colectivo, aptitud contraria a su naturaleza y de la que el hombre sólo se hace susceptible cuando está integrado en una religión. La idea del Dios presentada por la mayoría de las religiones es propiamente contradictoria. En la vida ordinaria, la religión influencia fuertemente mediante regulación ética. La religión reclama un conjunto de principios morales que rigen el comportamiento y conducta de los hombres.

Para Freud la religión es una expresión de un conflicto a nivel cultural, en que algo amenazante desde adentro, está neutralizado con actos ritualizados derivados de supersticiones sobre fuerzas que no están basadas en experiencias ni en conocimiento directo. Es un sistema en el que uno trata de manejar su destino en relación con una figura invisible proyectada sobre las paredes del universo. Pero, de acuerdo con Freud, esta proyección no es determinada por alguien o algo fuera de la persona, sino por la experiencia personal de cada individuo. Esta es la razón de la evolución del concepto de dios durante la evolución de la cultura y las diferencias entre los conceptos de dios entre individuos.

Dios y Freud

Freud se declaró ateo. Para él, Dios no es más que la representación de una imagen ancestral, extraviada en los abismos del tiempo, en los oscuros senderos de la magia y de los sueños y llega conducido por la carroza de la culpa. Dios, para él, no es más que el protopadre³⁵ de la horda primitiva, el gran macho cruel, despótico, tiránico que ha impedido gratificaciones de índole sexual a los otros machos de la manada asesinado en un frenético momento de insatisfacción. De este acto de violencia, Freud también ha derivado el martirio cristiano, la redención por una culpa original enquistada en el inconsciente colectivo de la humanidad.

Rescata la ciudad onírica donde todos hemos transitado desprotegidos, con el verdadero rostro al descubierto, donde hemos alentado perversiones y lascivas conductas, disimuladas y hasta sublimadas en la realidad por expresiones como el arte, la religión, la guerra, la acumulación de materia para poder contener una ingente dosis de angustia surgida como una erupción de magma psicológico.

³⁵ FRAIJÓ, M. **Filosofía de la Religión**. España. Trotta, 2005 Página 119

CAPÍTULO IV: DIOS EN LA EDAD CONTEMPORÁNEA

Filosofía de la Postmodernidad

La postmodernidad se levanta contra el ideal de la modernidad el control total de la naturaleza y de la sociedad, reivindica la subjetividad. El cuestionamiento de la imposibilidad que tiene la razón para cubrir todos los campos del quehacer humano. Marca el fin de un saber enciclopédico. El rompimiento en cuanto a la noción de sociedad, con la totalidad hegeliana concebida como un sinfín de esferas dentro de esferas. Rechazo a la existencia de lugares a priori y trascendentales. Las tesis del sujeto y de la historia con finalidades hacia un progreso indefinido vuelan en pedazos de fragmentos del todo surgiendo la proliferación de pensamientos antifundacionalistas. La ciencia ya no es más un discurso que se autolegitima en un metarrelato. Hay en el fondo un ataque a la razón monológica y al proyecto de tipo social basado en los grandes metarrelatos. La postmodernidad es un término polisémico. Nos habla de un fin de la historia. La postmodernidad es una época de nostalgia, de Nihilismo, de crisis de paradigmas, de pluralismo como episteme

1. Ludwig Wittgenstein (1889- 1951)

Pensador austríaco residente en Inglaterra. Es el filósofo del siglo XX que ha tenido más influjo en los círculos universitarios de habla inglesa. Considerado como el padre del análisis lingüístico. Durante su vida, aparte de unos artículos, publicó un solo libro, *Logische-Philosophische Abhandlung* (1921), que se conoce más por el título latino de la traducción inglesa: *Tractatus Logico-Philosophicus* (2 ed. 1933). La muerte alcanzó a Wittgenstein mientras preparaba la edición de otro libro que se conoce con el nombre de *Philosophische Untersuchungen* (1953 *Investigaciones Filosóficas*).

Pensamiento y evolución

Hay algunas diferencias entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, de forma que frecuentemente se distinguen dos filosofías en Wittgenstein. El primer Wittgenstein, el del *Tractatus*, rechaza todo lenguaje excepto el de las ciencias naturales; tomando una posición muy semejante a la de los llamados neopositivistas lógicos. Sólo las proposiciones científicas nos darían imagen de la realidad; el lenguaje ético y metafísico no tienen sentido según él. Intentan articular lo inexpresable, que sólo se puede conocer de modo místico. Aparte de su teoría sobre el lenguaje. el primer Wittgenstein tiene una tesis denominada

atomismo lógico, que es metafísica; tanto las situaciones del mundo como las proposiciones que las describen son independientes entre sí. En frase de Wittgenstein, creencia en el nexa causal, es decir, en la acción de las causas, es superstición.

El segundo Wittgenstein es más abierto y realista; admite que hay gran multiplicidad de lenguajes. El modelo o paradigma por el que podemos concebir los lenguajes, según él, es el de los juegos. Wittgenstein emplea mucho la frase “juego lingüístico”. Las palabras se asemejan a los elementos de un juego; así como en el ajedrez las diversas piezas se caracterizan sólo por las reglas sobre los movimientos permitidos, de modo similar las palabras se definen (o tienen sentido) en cada contexto (juego lingüístico) exclusivamente por su uso; significado es uso. Por otra parte los juegos son de muchos tipos: van desde el ajedrez al fútbol, pasando por los diversos juegos de naipes, de salón, los dados, bolos, etc. No tienen nada que sea común a todos; todos tienen reglas, pero sus reglas son distintas, de tal forma que, en los casos extremos, se pueden encontrar juegos completamente disimilares entre sí.

Esta idea de juego lingüístico deja en pie la posibilidad de que, para ambos Wittgenstein, el lenguaje científico (de las ciencias naturales) es el único que tiene la función de informar, de formular proposiciones verdaderas. Más importante aun es que para ambos Wittgenstein, el primero y el último, la función de la filosofía sigue siendo la misma, la de clarificar las confusiones lingüísticas. El filósofo tiene como misión administrar una especie de terapia a las ambigüedades del lenguaje.

Dios en la filosofía de Wittgenstein

Wittgenstein no sólo experimentó una singular fascinación por lo religioso, sino que desarrolló una filosofía caracterizada por su fundamental respeto ante la religiosidad. Wittgenstein al hablar del Dios de los filósofos y no del Dios de la religión³⁶, se convierte en un místico. Respecto al tema de Dios, considera muy importante clarificar el concepto de Dios.

El concepto de Dios aparece en el Tractatus, pero está mucho más presente en sus Diarios Filosóficos y Secretos, Wittgenstein usa la palabra Dios con sentidos muy distintos. Así unas veces se refería con dicha palabra a la vida espiritual en general, otras veces a nuestro yo más profundo y otras al mundo, en fin, visto como totalidad. Wittgenstein utilizó muchas metáforas para referirse a aquello de lo que, directamente, no podemos hablar. En el Tractatus Dios se toma (T,6372) como Hado, haciendo referencias de El de manera accidental y en frases aparentemente enigmáticas, como: “Existe lo inexpresable. Esto se muestra, es el elemento místico”. “Contemplar el mundo *sub especie eterna* es contemplarlo en cuanto totalidad, pero totalidad limitada. El sentimiento del mundo en cuanto

³⁶ FRAIJÓ, M. **Filosofía de la Religión**. España. Trotta, 2005 Página 519

totalidad limitada constituye el elemento místico³⁷. “Cómo sea el mundo, es completamente indiferente para lo que está más alto. Dios no se revela en el mundo”. “Creer en Dios significa ver que los hechos del mundo no son el fin de la cuestión”.³⁸

Es en los Diarios, donde se encuentra una idea más precisa de lo que Wittgenstein entendió por Dios, siendo así que Dios es lo mismo que el sentido de la vida. Y el sentido de la vida es idéntico al sentido del mundo. Se trata de una experiencia inefable, mística. Dios no puede aparecer en el mundo, no puede ser dicho en el lenguaje. Sin embargo, puede mostrarse, desvelarse en un sentimiento. Echado por la puerta del lenguaje, aparece Dios por la ventana metalingüística de lo místico.

Para Wittgenstein: “Hay una certeza de Dios, no un saber de Dios (ni de su existencia, ni consiguientemente de sus atributos), al menos si se entiende por saber lo que puede constituir el objeto de un discurso dotado de sentido. Como Dios está en el orden de lo indecible, no se puede plantear pregunta alguna a propósito de él; una pregunta existe sólo cuando puede decirse algo (Tractatus, 6.51). El problema de Dios es un pseudoproblema; las proposiciones con las que se podría intentar formularlo son sinsentidos... Pero lo que es un sinsentido desde el punto de vista del lenguaje no es un sinsentido de forma absoluta... No hay discursos sobre el fundamento. No obstante, sólo rehaciendo con el lenguaje la experiencia del mundo, nos elevamos a la aprehensión de sus articulaciones y de su fundamento, nos aproximamos a la experiencia de lo que lo trasciende absolutamente”.

La postura de Wittgenstein es agnóstica por cuanto rechaza de plano la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios. Del Absoluto se puede tener, en cambio, una certeza inefable, mística. La conclusión del Tractatus: “De lo que no se puede hablar, mejor es callarse”³⁹, es, por así decirlo, trascendida, pues hay una experiencia de lo incondicionado, de lo místico, que se muestra en el lenguaje, aunque éste no puede decirlos. El hablar de lo místico es un hablar mudo: se muestra, no se dice.

El segundo Wittgenstein propugna una teoría pragmática de los juegos de lenguaje, en la que desaparece el elemento místico. Sus Investigaciones filosóficas se van a considerar como un punto de partida para poder hablar de lo religioso por una gran corriente de filósofos. La doctrina pluralista de los juegos de lenguaje ha conducido a la defensa de las proposiciones sobre Dios, puesto que éstas tendrían sentido en un determinado juego de lenguaje, que se justifica

³⁷ Lo “místico” es lo inexpresable, no es, necesariamente lo inexistente.

³⁸ WITTGENSTEIN, L, **Tractatus logico-philosophicus**

³⁹ XIRAU, R. **Introducción a la historia de la filosofía**, México, UAM. 2003, Página 485

por su uso: su significado vendrá dado por el uso del lenguaje; los juegos de lenguaje tienen su fundamento en las formas de vida, se verifican en su uso.

El fideísmo wittgensteniano

En la línea del fideísmo, respecto a la existencia de Dios y las doctrinas esenciales de la religión afirma que no es posible obtener, ni sería necesario, una demostración racional; por el contrario, es suficiente su aceptación mediante un acto de fe. El fideísmo sería en este sentido una consecuencia de un análisis agnóstico de la creencia religiosa y, al mismo tiempo, una posición contraria tanto al ateísmo como al teísmo.

Ésta es la reacción típica de algunos intérpretes de Wittgenstein quienes sostienen que la religión es un juego de lenguaje peculiar que no puede ser juzgado con estándares de racionalidad propios de otros lenguajes como el metafísico o el científico. Sólo cabe hablar de justificación en el interior de un juego de lenguaje, pero el juego mismo es siempre infundado. No cabe aducir una justificación racional del juego de lenguaje religioso.

Hablar de Dios es humano

Wittgenstein en su primera obra (*Tractatus logico-philosophicus*, 1922) comienza con la conocida y convincente sentencia: "Acerca de lo que no se puede hablar, es preciso guardar silencio". Pero, a la luz de su pensamiento, esta prohibición no es tanto la de nombrar lo inefable, sino la de charlatanear acerca de las cosas divinas: es, por principio, un freno a cualquier discurso ateo o antiteísta, pues el ateo como tal carece de una experiencia empírica de la no-existencia de Dios. Por eso, en esa misma obra defiende la actitud mística ante aquello que nuestro discurso no puede aferrar ni dominar, porque no son "hechos" visibles y tangibles, sino valores existenciales: el sentido de nuestra vida y la noción de un Dios que determina lo que está bien o mal en nuestro actuar.

Wittgenstein reconoce que la gente habla de religión porque ello le resulta natural, porque creer en Dios constituye un modo de vida peculiar. Quienes dicen lo que creen hablan de algo profundo de un misterio que al auténtico filósofo le llena de admiración, aunque la mayoría de la gente a menudo no se da cuenta de ello.

Esas expresiones no son meras expresiones de estados anímicos; para entenderlas, no hay tanto que preguntarse por su significado sino por el uso que de ellas hace la persona que cree. Se trata de sentencias no verificables, porque versan de suyo sobre algo invisible (el objeto de la fe es lo inevidente), algo que no se reduce a "hechos" sensibles.

2. Paul Ricoeur (1913-2005)

Paul Ricoeur, es el fundador de una hermenéutica filosófica entendida como filosofía de la reflexión. Su pensamiento se caracteriza por una manera de diálogo permanente con aquellos autores y corrientes más destacadas de la contemporaneidad. Ha sido uno de los grandes pensadores contemporáneos sobre el ser del hombre, sobre la ética y sobre la relación de la cultura con el lenguaje y con la religión.

Hermenéutica

Lenguaje y texto. La ubicación especial de Ricoeur en la tradición hermenéutica se cifra en su tentativa de encontrar un punto medio entre la objetividad del lenguaje y el texto y la función activa del sujeto hablante. Lejos de confinar su reflexión dentro de los estrechos límites del paradigma hermenéutico, uno de los méritos de su pensamiento radica en su elaborada posición integradora, conciliadora, atenta a las diversas discusiones en el medio académico. Desde este punto de vista su actualización de la fenomenología corre pareja con su intento de reformular desde parámetros más epistemológicos la revolución radical impulsada por la concepción hermenéutica de Heidegger.

La relación filosofía-fe y la interpretación del lenguaje religioso

Los puntos clave para la razonabilidad de la fe cristiana que Paul Ricoeur nos ofrece son:

Filosofía (razón) y fe. Ricoeur ha contribuido a mostrar que nuestro pensamiento no puede empezar de cero en la búsqueda de la verdad. No hay ningún tipo de virginidad cosmovisional ni ningún objetivo. Antes de la reflexión propiamente dicha, basada en la razón, está la persona concreta que piensa y opta espontáneamente. Antes de la filosofía, está la vida.

Ricoeur llama prereflexivo o nivel de la reflexión primera a este plan de vida. Es el nivel de la persona completa, que da sentido y reconoce valores, se hace ella misma a través de sus actos y se expresa en plenitud. Éste es el sitio de la fe (y de toda otra creencia).

El prereflexivo tiene primacía sobre otro nivel de la persona, el plan de la reflexión segunda, al cual pertenece la filosofía. No es que la vida no sea reflexiva (el prereflexivo tiene en germen la reflexión segunda y es la raíz), pero la razón, con la reflexión propiamente dicha, reanuda la vida y la ilumina.

Entonces, la razón (la filosofía) no puede considerarse el punto de partida radical. Por lo tanto, hay que renunciar a la pretensión de un pensamiento sin presupuestos. Detrás de cada teoría, hay una creencia y una opción previas. Por otra parte, un pensador objetivo no comprendería nada, porque no le estimularía

ni le preocuparía ningún problema. Ricoeur valora el papel positivo del presupuesto: no es un obstáculo para la razón, sino que hace posible la reflexión.

Esto no quiere decir que la reflexión segunda sólo tenga que ratificar y justificar aquello vivido. Al contrario, tiene que juzgarlo y orientarlo, ejerciendo una función crítica. La filosofía empieza como método, tiene que fundamentar aquello predado, mostrando la razonabilidad. En la condición que el plan de la vida ya contiene una lógica latente. De manera que pensar es repensar; y juzgar es ayudar a la intencionalidad espontánea de sentido a ser coherente.

Fe y razón no tienen por qué entrar en conflicto no son potencialmente competitivas, ya que el objeto de la filosofía no es, de entrada, eliminar, desaprobar ni defender nada, sino entender. Y también discernir lo que vale y lo que no, desde el punto de vista de la razón -que también forma parte de la persona completa - en la actitud y en las afirmaciones de la persona de fe, de acuerdo con la opción que ésta ha hecho.

¿Puede la reflexión segunda afirmar que es razonable creer en Dios? Si Dios es trascendente y no es un objeto de conocimiento, no puede demostrarse su existencia. Pero sí que puede mostrarse qué actitud humana hace posible escuchar la palabra de Dios: es el reconocimiento de la realidad que nos pasa, y es la negativa a aceptar el dolor y el esfuerzo para superarlo, es decir, el testimonio; aunque esta actitud no pueda exigir a la voluntad que se someta a la verdad que se manifiesta, sino sólo sugerir a la imaginación que se abra.

El lenguaje de la fe. Si Dios es totalmente el Otro, la fe sólo puede referirse con un lenguaje simbólico, pleno de imágenes y de narraciones míticas. El símbolo es una expresión espontánea del nivel prereflexivo, indicadora de la realidad. Todo símbolo tiene una dimensión poética que se refiere a aspectos y valores que no pueden expresarse con el lenguaje directamente descriptivo; apunta y orienta hacia aquello que tiene que ser descubierto.

Ricoeur define el símbolo como un signo o conjunto de signos dónde un sentido primario o literal expresa otro sentido indirecto o figurado que sólo puede ser dicho y aprehendido a través del primero. El sentido segundo que se manifiesta en lo literal y se alza sobre él, es lo importante, pero no puede ser expresado si no es a través de lo literal (eso distingue el símbolo de la alegoría).

El procedimiento del símbolo es acabar con el sentido "normal" del discurso descriptivo. Cómo producir una colisión entre significados no pertinentes. Por ejemplo, afirmar que Dios es Uno y Trino, o que María es Madre y Virgen. La suspensión momentánea de la referencia a la realidad empírica o conocida, hace emerger una nueva significación gracias a la mediación de la imaginación. La colisión con la realidad conocida permite ir más lejos de ella y transfigurarla.

Pero también es posible usar y entender mal los símbolos. Puede pasar que la persona quede atrapada en el significado inferior o literal, es decir, que espese el

símbolo en vez de hacerlo transparente. Entonces, detrás de un pretendido símbolo, se escondería una falsedad; por ejemplo, cuando se confunde a Dios con las imágenes que nos hacemos. Entender y juzgar correctamente el lenguaje de la fe, implica tres momentos:

1. Hay que combatir una comprensión literal del lenguaje simbólico, cuya mera materialidad tapanía la verdad y haría referencia a un ídolo. Así, por ejemplo, no puedo pensar que Dios es un padre como el de una familia o que la resurrección de Jesús es una mera reanimación de un cadáver. Hace falta desmitificar, es decir, entender que el símbolo o mito no es ciencia.

2. Hay que ver que la intención de usar expresiones simbólicas es remitir en un sentido segundo. La aniquilación metafórica, del sentido directo sólo es el momento necesario para la aparición del sentido figurado, que indica mucho más que todo aquello (miedo, debilidad, etc.) que puede encubrir la solidificación del símbolo.

3. Contra los intentos de desmitificación, hay que sostener la necesidad del sentido literal, sin el cual no puede expresarse lo profundo. La fe no puede prescindir de las imágenes ni de los mitos; sólo su "incongruencia" - y no los conceptos puramente racionales- llevan a un significado nuevo.

Los nombres de Dios: los géneros literarios

En su paso por el lenguaje, la fe bíblica se sirvió de diversas formas de discurso como son la narración, la profecía, el himno, etc.

Este conjunto de discursos que componen el relato bíblico tiene como característica particular su referencia a Dios. Para Ricoeur el referente Dios en el texto bíblico es a la vez el coordinador de estos discursos y lo que indica el aspecto abierto y no acabado de ellos; según esto último estos discursos parciales permanecen abiertos apuntando constantemente a ese referente que los excede.

Al referirse a Dios se apunta a algo más que a un término filosófico, como sería incluso el término "ser". Para Ricoeur la palabra "Dios" dice más, pues presupone el contexto total constituido por el conjunto de los relatos, de las profecías, de las legislaciones, de los himnos, etc.

El conjunto de estos textos pretenden expresar aquello que permita una mejor comprensión de Dios⁴⁰, a través de su referencia a Él. Sin embargo, ya la sola comprensión de la palabra "Dios" implica el difícil desafío de profundizar el sentido que tiene esa palabra y que en el contexto de los relatos bíblicos conlleva una doble tarea para el hermeneuta, que coincide con la doble función del referente

⁴⁰ FRAIJÓ, M. **Filosofía de la Religión**. España. Trotta, 2005 Página 690

Dios: reunir todos los significados surgidos de los discursos parciales, y abrir un horizonte que escapa al discurso ya cerrado o completo.

Para Ricoeur, lo mismo se puede decir de la palabra "Cristo", pues a la doble función de la palabra "Dios", aquella "agrega la capacidad de encarnar todos los significados religiosos en un símbolo fundamental: el de un amor sacrificial, de un amor más fuerte que la muerte. La función de la predicación de la Cruz y de la Resurrección es dar a la palabra `Dios' una densidad que la palabra `ser' no encierra. En su significado está contenida la noción de su relación benevolente con nosotros y de nuestra relación con él como últimamente concernidos y plenamente agradecidos".

El carácter específico, por tanto, se puede explicar de la siguiente manera: El texto bíblico como texto poético tiene un referente, el referente Dios. Para expresar a Dios el lenguaje religioso utiliza lo que podemos llamar "modelos" o imágenes como son por ejemplo las de monarca, juez, esposo, etc. y que se expresan a través de distintas formas literarias como son los relatos, las profecías, las leyes, etc. Estos modelos, a su vez, funcionan por medio de la ley o dinámica de la analogía, y de cierta forma son incapaces de nombrar a Dios, pues tienen una tendencia a la representación antropomórfica que se acerca peligrosamente a la representación idolátrica.

La diferencia con otros textos poéticos permanece difusa, pues dicha diferencia estaría dada solamente por la referencia a Dios. Sin embargo, Ricoeur plantea que estos modelos en la Biblia son complementados y corregidos por lo que denomina cualificadores o modificadores y que hacen del discurso bíblico -en especial el de Jesús- un caso único. Estos cualificadores se expresan a través de modos de discurso que la Biblia atribuye a la forma de expresarse de Jesús, como son las parábolas, los proverbios y la proclamación escatológica; cada uno de estos modos es portador de una dinámica interna o ley denominadas "extravagancia" (muy propia de la metáfora), "hipérbole" y "paradoja", respectivamente.

Ricoeur llama ley de la trasgresión o lógica del escándalo a la dinámica interna de los modos de discurso bíblicos y de la forma de expresarse de Jesús, esta ley actúa sobre el lector desorientándolo para reorientarlo y abriendo en él lo extraordinario en lo ordinario, es un nuevo tipo de referente, un referente único entre los textos poéticos. Es por la trasgresión que estas formas de discurso apuntan más allá de su significación inmediata hacia un Totalmente Otro.

De esta forma, desde el punto de vista hermenéutico, el referente Dios -o Reino de Dios en la predicación de Jesús- funciona como "referente-límite", es decir, un referente que limita las pretensiones que tiene el conocimiento objetivo de llegar a ser absoluto.

Sin embargo, desde la perspectiva de la apropiación existencial el referente del texto bíblico es la realidad humana en su totalidad. Es el encuentro con el conjunto de textos modelos y cualificadores, como expresiones-límite referidas a un

referente-límite como es el Reino de Dios, el que abre la experiencia humana hacia lo que se podría llamar "experiencias-límite". Para Ricoeur el lenguaje religioso usa las expresiones-límite para abrir la experiencia humana misma, para hacerla estallar hacia experiencias que son, también, experiencias-límite.

Por otro lado, no podemos olvidar que la vida ordinaria del ser humano está atravesada por experiencias de ruptura que contienen una fuerte capacidad de reorientar la vida, como son las experiencias de muerte, de sufrimiento, de culpa, o las experiencias culminantes de creación y alegría. Es por ello que podemos afirmar que el lenguaje religioso toca muy profundamente la experiencia humana porque esta es potencialmente religiosa.

Se produce, en este sentido, un nuevo diálogo. El mundo del texto bíblico apunta a la reorientación de la existencia humana abriéndola a experiencias límite. Pero, a su vez, las mismas experiencias de ruptura o culminantes, propias de la existencia humana, encuentran su sentido en el mundo propuesto por el texto bíblico, en lo dicho en el texto.

Ricoeur identifica en los textos bíblicos modelos de lo divino, presentándose a continuación algunos de ellos como ilustración de una hermenéutica no necesariamente creyente, sino solo atendiendo la capacidad denotacional de todo lenguaje metafórico presentado por el filósofo⁴¹.

El lenguaje religioso es para Ricoeur, una variante muy específica del lenguaje poético constituyéndose así en estructura significativa de este lenguaje. La evocación de algunos géneros literarios, en los que aparece Dios como denotación poética, esclarecerá el único camino para la comprensión posible de lo divino.

La narración (vocación de Abraham, éxodo...) refiere a Dios como el gran autor, el héroe definitivo de las grandes gestas vividas por Israel: Dios es el Liberador. En continuidad los relatos de resurrección del Nuevo testamento lo designan por la trascendencia liberadora respecto a la muerte y al curso ordinario de la Historia. Dios es el que ha llamado a Cristo de entre los muertos.

La Profecía designa a Dios como la voz del Otro que habla por el profeta. Dios es la doble primera persona. El discurso legislativo y prescriptivo reconoce a Dios como Legislador, introduciendo el problema de la heteronomía de la fe: "Tu amarás al Señor tu Dios..." El "tu" somos cada uno en relación de alianza con el legislador.

Los escritos sapienciales introducen la lucha por el sentido a pesar del no sentido existencial que con tanta frecuencia emerge en la temporalidad. El discurso

⁴¹ FRAIJÓ, M. **Filosofía de la Religión**. España. Trotta, 2005 Página 691

sapiencial apunta a un Dios silencioso, no comprensible por entero, no ausente, pero sí oculto en el sucederse anónimo de las cosas.

La proclamación escatológica es un proclamador lingüístico que proyecta la significación de una temporalidad ajena a la cronología, a través de las categorías del último día, reino, ... Se establece así la tensión hacia significados que impiden que la existencia se considere como ámbito en el que todo tiene su cumplimiento, confrontando el querer y el poder, en todas sus dimensiones antropológicas y en una temporalidad ajena al paso o tránsito y más próxima a la concepción del tiempo como eterno presente.

La parábola abandona la función usual del lenguaje para introducir la redescritión de un modo de ser no ordinario pero si posible. El reino de Dios es la referencia de los modos excéntricos de comportamiento que relatan las parábolas.

Dios aparece como la convergencia común del sentido de todas las formas parciales de discurso. Los modelos heterogéneos derivados de los diversos nombres impiden que la realidad divina pueda ser expresada y comprendida como un concepto que exprese su ser. La palabra Dios dice mucho más que ser, teniendo en cuenta sus diversas revelaciones discursivas. A su vez, cada discurso parcial revela un modelo de lo divino a través de cada nombre que adquiere significado teológico en virtud de su cruce con todos los nombres, es también aquel que no se deja de nombrar por ninguno de ellos, el que se reserva.

Para Ricoeur la fe cristiana, la fe bíblica, pasa necesariamente por el momento hermenéutico, por la interpretación, pero no para quedarse ahí, sino para abrirse a recibir el mundo de Dios propuesto por el texto bíblico y que lo excede por todas partes. Creer es dejarse interpretar y atreverse a habitar ese mundo nuevo, desear configurar la propia vida con la propuesta del Reino. No se puede creer en el Dios de Jesucristo sin dejarse interpelar y transformar por su Palabra.

Dios en la filosofía de la Liberación (América Latina)

1. Enrique Dussel (1934 -)

Dussel es uno de los fundadores del movimiento de Filosofía de la Liberación. Trabaja especialmente el campo de la Ética y la Filosofía Política. Ha sido crítico de la postmodernidad o tardomodernidad apelando un nuevo momento denominado transmodernidad.

La palabra "transmodernidad" sugiere implícitamente una serie de sentidos relacionados por su prefijo. "Trans" es transformación, dinamismo, atravesamiento de algo en un medio diferente; ese algo que va "a través de", no se estanca, sino que parece alcanzar un estadio posterior, conlleva por lo tanto la noción de transcendencia.

Transmodernidad es: a. Transformación es un dinamismo sustancial, induce a pensar en un estado inestable, gaseoso, cuántico. No hay una óptica privilegiada, sino un constante trasiego de flujos, modelo complejo en el que cada punto interactúa con otro, sin que las nociones de tiempo y espacio otorguen más que instantáneas conceptuales, estructuras interpretativas en proceso. El pluralismo, la complejidad y la hibridación serían sus características. Y b. Transcendencia: como la búsqueda de una síntesis, unidad y totalidad, esto en el sentido de retornar a un pensamiento fuerte o el de retomar la religiosidad y el enlace con lo sagrado.

Filosofía de la Liberación

La filosofía de la liberación es una corriente que surge en América Latina en la década del 1960, con al menos tres características: 1. surge como un impulso simultáneo, con relativamente poco o ningún contacto previo entre sus gestores, que se afilian a una crítica semejante a la filosofía establecida y proponen una filosofía situada; 2. conciben a la filosofía como una crítica y a la vez como una praxis; 3. se vinculan a la teología de la liberación, que surge en la misma época y en muchos casos siguen una ruta paralela. Precisamente esta estrecha vinculación entre la filosofía y la teología por una parte y por otra entre lo teórico y lo práctico sociopolítico es lo que hace difícil presentar un cuadro expositivo de la "teoría filosófica en estado puro".

Filosofía de la liberación es un término técnico específico en el que se resume una nueva forma de plantear la filosofía. Donde se considera que el contexto histórico-cultural inmediato de la filosofía de la liberación está constituido por factores a) histórico-políticos (el populismo), b) sociales (la pobreza urbana y campesina), c) científicos y culturales (el desarrollismo). Sus caracteres son: a) replantear las relaciones de la filosofía con la cultura; b) realizar una crítica profunda de la modernidad europea; c) cuestionamiento al valor tradicional de la filosofía.

La obra de Enrique Dussel posee especial importancia dentro de este movimiento, él habla en primer lugar de liberación de la filosofía, y luego de las otras instancias de la vida individual y colectiva. Esta liberación requiere pensar varios aspectos:

El método del pensar: la analéctica como "ruptura teórica". El método es el camino del pensar, entendido como pensar la crisis de la cotidianidad, volviendo al mundo para buscar el fundamento. Este camino es ontológico: búsqueda del ser. A lo largo de la historia, este ser ha tenido diversos sentidos: el que le dio el pensamiento griego, el medieval, el moderno, y actualmente, en especial la interpretación heideggeriana, a la cual hay incluso que superar. La filosofía situada debe criticar la ontología que entiende el mundo como totalidad, donde no hay lugar para la diferencia. En este sentido, la ontología (la identidad del ser) se opone a la metafísica, que piensa lo otro, el Otro, el exterior a la totalidad. De este modo, pensando el Otro, la filosofía latinoamericana se constituye como una analéctica pedagógica de la liberación.

La "exterioridad al sistema": la alteridad. El otro irrumpe fuera de lo mismo, es el cara-a-cara. El Otro, entendido dentro de la totalidad, es entendido como la barbarie, o más aún, como la negación, como el mal. Así, en el pensamiento griego, el pensamiento parmenídeo, seguido por Platón y por Plotino, el ser es homogéneo, indiferenciado. La diversidad es el mal. Por eso hay que negarla. En cambio, en el pensamiento semítico, en el relato de Caín y Abel del Génesis, tenemos otro enfoque del mal. Caín mata a Abel porque no puede soportar su diferencia. En esta visión, a la inversa e la anterior, el mal consiste en negar al otro, en destruirlo para aniquilar su diferencia. El bien, entonces, es el respeto por la alteridad, por la diferencia. Por eso, un primer paso de la filosofía crítica es hacer una deconstrucción de la ontología y de la ética, para mostrar la inmoralidad de la ontología de la totalidad.

La eticidad de la existencia: toda existencia humana se da en un marco moral/inmoral. La ética moderna de la totalidad totalidad es radicalmente inmoral porque suprime al otro. Una nueva ética, una ética de la auténtica justicia, debe decir sí al Otro, aceptarlo: el cara-a-cara con el Otro.

Las tres instancias de la aceptación del otro: erótica, pedagógica y política. Son tres ejes que responden a las tres relaciones básicas del hombre: la relación de pareja, la relación filial y la relación con sus compañeros en la "polis". El análisis de estas tres relaciones permite pasar del cara-a-cara abstracto al concreto.

La erótica trata las relaciones de varón mujer: critica al machismo y al feminismo que es su contracara. La mujer criolla y la erótica de la dominación en general muestran que lo inmoral es hacer de la mujer un objeto de dominio, sea en la violencia de la conquista y dominación del vencido, sea en la mujer-objeto de la propaganda.

La pedagógica es la relación parental, la relación que liga al padre con sus hijos, y por extensión la relación de todo formador y forjador de conciencias. Lo importante en este caso no es la técnica ni el contenido a transmitir sino el proyecto. Hay proyectos pedagógicos dominantes (por ejemplo los que nos endosa la filosofía y la cultura europea) y otros pueden ser superadores y liberadores.

La política de la liberación: debe partir de una arqueológica, es decir, una deconstrucción de la historia de la justificación dominadora. La cuestión del "*ego cogito*" debe plantearse como absolutización de la razón. En este contexto se propone la metafísica de la creación como arqueología de la revolución. Un texto ilustrativo de esta idea es el siguiente: "Nietzsche, al admitir como única la teoría de la totalidad y del 'eterno retorno', ignora un sinnúmero de otras posibilidades porque no las puede pensar. El hombre europeo, al matar al otro, mata la epifanía del Absoluto alterativo. Al fin del siglo XIX el europeo llega a perder confianza en su divinidad y, por ende, su estabilidad. Los pueblos oprimidos comienzan a clamar justicia. La razón europea no encuentra el modo de encubrir ideológicamente los hechos. Cuando los oprimidos comienzan a moverse en Europa se constata que ya no hay dios. El descubrir estar manchados con sangre

es la propedéutica para el reconocimiento de la culpa originaria del sistema: la opresión de los pueblos de la tierra. (...) Para poder movilizar el sistema es necesario aún interpretar a los instrumentos, los 'usos', las instituciones, las cosas, como *posibles* y *contingentes*. Es por ello que los revolucionarios armados de Israel (...) los cristianos oprimidos bajo la dominación imperial romana (...) propusieron una *metafísica de la creación* como la condición teórica de la revolución. Siendo que todo ha sido creado, todo es posible y contingente; que ha sido creado para el uso del hombre; ningún sistema, institución (menos aún la herencia y la propiedad privada), uso de instrumento y aún constitución real de la cosa, es eterna, definitiva, invariable. Los oprimidos en proceso de liberación formularon así la *metafísica de la creación como la arqueología de la revolución social*, de la liberación. (...) En efecto, si lo Absoluto, lo divino, se encuentra más allá de todo sistema posible, ningún Imperio podrá divinizarse jamás".⁴²

En este último ámbito que es la totalidad última del hombre como historia mundial, la totalidad antropológica. Está, abierta al infinito, será la Alteridad propiamente dicha. A este cara-a-cara lo llamo: la arqueológica. No lo llamo teología, sino arqueológica. Los filósofos la hemos denominado "teodicea", es decir, el problema de "lo último" que los griegos llamaban to theïon: lo divino, y que los cristianos con los indoeuropeos llamaron: Dios.

Dios, en realidad, es el nombre indoeuropeo de Diayus, Zeus, Dius, que es el "dios del día". El Absoluto cristiano no es "Dios" porque no es el "dios del día", sino del misterio más allá de la luz. Pero aunque equivocaron el nombre, quisieron decir: el Otro absolutamente absoluto. Este es el último de los cuatro momentos, de tal manera que habría una erótica, una pedagógica, una política y una arqueológica. Siempre hay una arqueológica. La diferencia está en que se afirme la totalidad como divina o se afirme que lo divino es Otro que la totalidad. Nadie ha dejado de asumir una de las dos posiciones. El ateo es, simplemente, el que ha negado un "dios" para afirmar otro. El ateo, absolutamente hablando, no existe.

Dios de vida

En el centro de la teología de la liberación hay una espiritualidad, una visión religiosa. Es una experiencia de Dios dentro del sufrimiento y la lucha de los pobres. La teología que se ha escrito es un intento por explicar -y a veces por defender- esa experiencia y visión religiosas.

Los latinoamericanos pobres pueden entender a un Dios de vida y pueden comprender cómo las fuerzas de la muerte están encarnadas en realidades aparentemente sagradas, como la propiedad privada.

⁴² DUSSEL, E. **Introducción a la filosofía de la liberación**, Colombia, Editorial Nueva América, 1983, páginas 181-183

A continuación se presentan las principales preocupaciones teológicas en América Latina

- La preocupación de Dios por la esclavitud y la pobreza.
- La insistencia en el carácter histórico personal y concreto del Dios bíblico, en oposición a las tendencias subjetivas, individualistas y espiritualistas de la religión y la teología modernas.
- El concepto del Reino de Dios como anuncio de nuevo orden de paz y justicia que Jesús enseñará e iniciará en su ministerio.
- La esperanza de un Hombre Nuevo y una Humanidad Nueva, "un Nuevo Cielo y una Nueva Tierra", entendidos no sólo como un acontecimiento futuro sobrenatural trascendente o utopía, sino como una realidad profética que está parcialmente presente en la historia, puesto que el propósito y la acción liberadora de Dios es una tarea intramundana, que se logra por mediación del ser humano, aunque trascienda la realidad humana.

Para los cristianos, la inspiración y el sustento teológico para llevar a cabo un plan de transformación social tienen su fortaleza en la fe operante y en la comunidad cristiana.

Conclusión

En este recorrido por la historia de la filosofía y del estudio de la concepción de Dios por sobresalientes filósofos, me permito hacer unas anotaciones finales. A manera de conclusión la filosofía ha permanecido a lo largo de la historia como una ciencia en constante estudio del concepto de Dios, ofreciendo a la humanidad una gama de pensamientos y orientaciones filosóficas que se ocupan del tema. La filosofía es un ejercicio de claridad respecto a la realidad que nos rodea, es claridad manifestada y desvelada, respecto al origen y fundamento de toda actividad humana que es Dios. Con este concepto, los filósofos determinan que en Dios tenemos nuestro ser y meta; y a Él se elevan nuestras aspiraciones. Dios se revela en el pensamiento y se manifiesta a la inteligencia del hombre.

A lo largo de la historia filosófica, la pregunta esencial para el hombre es la de si existe un ser o entidad trascendente a la que se le ha llamado de diversas formas, como: Dios, el primer Motor, el Fundamento, la Divina Base, el Eterno, el Altísimo, la Esencia Divina, la Divina Providencia, el Absoluto, el Padre, y esta cuestión es primordial prácticamente desde los principios de la Humanidad en el proceso de la hominización. Para responder esta pregunta la filosofía se auxilia en procesos intelectuales propios del ser humano. La pregunta sobre Dios se da luego de una cierta noción de lo que son las cosas. En el hombre hay un cierto sentido del fundamento, del todo, del último fin, que Santo Tomás identifica con Dios. Dios es algo que afecta al fundamento del hombre. El problema de Dios es el problema esencial del hombre esencial. La pregunta por Dios es al mismo tiempo, una pregunta por el mismo hombre. El hombre no puede vivir sin Dios, porque su vida no sería vida humana. Perdería toda dimensión de absoluto, pero Dios ya no puede ser pensado sin el hombre. Dios se ha dado a conocer al crear al hombre y Dios es vida.

Toda la filosofía, desde los presocráticos hasta Hegel, así como las subsiguientes antiteologías de Marx, Nietzsche y Freud, giran en torno al problema de Dios, problema que constituye la cuestión central de la historia de la filosofía. Cada autor posee una historia de Dios muy personal y se refiere a ella de un modo muy peculiar, pero en todos ellos eso que llamamos Dios aparece, en definitiva, como el trasfondo último de lo que existe. Cada sistema filosófico, en su empeño por responder a las preguntas últimas sobre la realidad, se tiene que plantear en último término el tema del fundamento, de lo último en que se apoya todo, sea para afirmar su existencia, para negarla o para declararse incapaz de responder a semejante cuestión.

De una forma u otra, la idea de Dios constituye una de las imágenes idealizadas más profundas de la mente del hombre que la humanidad ha elaborado a lo largo de la historia, por tanto, Dios aparece siempre como una cuestión por solventar, explícita o implícitamente planteada, incluso cuando, como en los tiempos más recientes, tras la proclamación por Nietzsche de la "muerte de Dios", parecía haberse llegado a la liquidación del problema, pero aquí nos encontramos con críticas filosóficas que de manera irónica dicen que nunca se había hablado tanto de Dios como después de haberlo declarado muerto.

Es interesante señalar que la respuesta a la pregunta por Dios expresada desde el punto de vista filosófico, concibe a Dios como el Absoluto, la Causa Primera. Este Ser Supremo no es personal o el que salva. En la filosofía es el hombre el que desde sí mismo busca a Dios, El Dios de los filósofos, es el Dios al cual no se le reza, con el que sí hay unidad esto es, la unidad que piensa el pensamiento como la más profunda verdad.

Bibliografía:

1. ABBAGNANO, Nicolás. (1987): **Diccionario de Filosofía**, Segunda edición. Fondo de Cultura Económica. México.
2. ABBAGNANO, Nicolás. (1955): **Historia de la Filosofía**, Tomo II Montaner y Simón, España.
3. ABBAGNANO, Nicolás. (1993) **Diccionario de Filosofía**. Fondo de Cultura Económica. México.
4. ABBAGNANO, Nicolás. (1994): **Historia de la Filosofía**, Tomos I, II, III y IV, Cuarta edición, Editorial Hora. España.
5. BARRAGAN Linares, Hernando. (1984): **Filosofía Moderna**, Universidad Santo Tomás. Colombia.
6. BREHIER, Emile. (1944): **Historia de la Filosofía**, Tomo II Editorial Sudamericana, Argentina.
7. BUENO MARTÍNEZ, Gustavo. (1981): **Introducción a la Monadología de Leibniz**. Pentalfa Ediciones. España.
8. (1965): **Diccionario Soviético de Filosofía**. Ediciones Pueblos Unidos. Uruguay.
9. DOMÍNGUEZ, Dionisio. (1936): **Historia de la Filosofía**. Editorial Aldus. España.
10. DUSSEL, Enrique. (1973): **América Latina Dependencia y Liberación**. Editorial Fernando García Cambeiro. Argentina.
11. DUSSEL, Enrique. (1995): **Introducción a la filosofía de la liberación**, Quinta edición, Editorial Nueva América, Colombia.
12. DUSSEL, Enrique. (1983): **Praxis latinoamericana y Filosofía de la Liberación**. Nueva América, Bogotá.
13. DUSSEL, Enrique. (1973): **Para una ética de la liberación Latinoamericana**. Siglo XXI. Argentina.
14. DUSSEL, Enrique. (1988): **Introducción a la Filosofía de la Liberación**. Nueva América. Colombia.
15. ECHEGOVEN, Javier. **Historia de la Filosofía**. Volumen: Filosofía Medieval y Moderna. Editorial Edinumen. México.

16. FERRATER MORA, José. (2001): **Diccionario de Filosofía**. Tomos III y IV. Editorial Ariel, España.
17. FLISXCHL, Johann (1984): **Manual de Historia de la Filosofía**. 6ª. Edición. Editorial Herder, España.
18. FLEW, Antony. (1966): **Dios y la Filosofía**, Editorial El Ateneo, Argentina.
19. FRAIJÓ, Manuel. (2005): **Filosofía de la Religión**. Tercera Edición, Editorial Trotta, España.
20. FREUD, Sigmund. (1996) **Autobiografía. Obras Completas**. Traducción directa del alemán Luis López. Editorial Ballesteros. España.
21. GAMBRA, Rafael. (1999): **Historia Sencilla de la Filosofía**. 24ª. Edición, Ediciones RIALP, España.
22. GARCÍA MORENTE, Manuel. (1983): **Lecciones Preliminares de Filosofía**. Edimusa. México.
23. GARCÍA RUIZ, Pedro. (2001): **Filosofía de la Liberación: 1969-1973. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel**. Editorial Qellqasqa, Guaymallen, Argentina.
24. HEGEL, George. (1973): **Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas**. Editorial Porrúa. México.
25. JOLIVET, Jean. (1970): **Historia de la Filosofía, La filosofía Medieval en Occidente**. Editorial Siglo XXI, México.
26. MARIAS, Julián. (1978): **Historia de la Filosofía**. Biblioteca de la Revista de Occidente, España.
27. MARIAS, Julián. (1993): **Historia de la Filosofía**. Alianza Editorial. España.
28. MARTÍNEZ SANTAMARTA, Ceferino. (1981): **El Hombre y Dios en Xavier Zubiri**, Ediciones Universidad de Salamanca, España.
29. RICOEUR, Paul. **Hermenéutica Filosófica y Hermenéutica Bíblica**. Francia.
30. RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa Ma. (2006): **Transmodernidad; la globalización como totalidad transmoderna**. Revista observaciones Filosóficas. España.
31. XIRAU, Ramón. (2003): **Introducción a la Historia de la Filosofía**, Universidad Autónoma de México, México.

